

ARİSTOTELES ETİĞİ VE MACINTYRE'İN ERDEM GÖRÜŞÜ

Muttalip ÖZCAN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin

Felsefe Anabilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Olarak Hazırlanmıştır

T 100453

Ankara

Ocak, 2001

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan.....
Prof. Dr. Ioanna KUÇURADI

Üye.....
Doç. Dr. Sevgi İYİ

Üye.....
Doç. Dr. Harun TEPE (Danışman)

Üye.....
Doç. Dr. Abdullah KAYGI

Üye.....
Yard. Doç. Dr. İsmail DEMİRDÖVEN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adıgeçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

26/2/2001

.....
Prof. Dr. Nuran ÖZYER
Enstitü Müdürü

**Y.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Bu çalışmayı yöneten ve çalışma boyunca destek ve yardımlarını esirgemeyen hocam Doç.Dr. Harun TEPE'ye, Aristoteles'in Türkçe ve İngilizce çevirilerinde sorunlu gözüken bazı noktaları Yunancasıyla karşılaştırıp aydınlatan hocam Prof.Dr. İoanna KUÇURADI'ye, çalışma boyunca gösterdikleri anlayış ve verdikleri destekten dolayı eşim Özgühan SARIŞEN ÖZCAN'a ve tüm dostlarıma gönülden teşekkür ederim.



Bu çalışma, Aristoteles'in erdem anlayışı ile çağdaş felsefecilerden “Yeni-Aristotelesçi” olarak anılan Alasdair MacIntyre'in erdem anlayışının “erdem neliği” bakımından karşılaştırılmasını konu edinmektedir. Etik alanında yürütülen tartışmalarda etiğin araştırma nesnesi olarak genelde normların alındığı ve tartışmaların normların “evrensel” olup olamayacağı tartışmasına dönüştüğü günümüzde, Aristoteles'in etik anlayışının da MacIntyre ve benzeri görüşü paylaşılanlar tarafından aynı normatif anlayışla tartışma içine çekiliyor olması bu çalışmanın temel sorununu oluşturmaktadır. Araştırmada, erdemlerin birer etik değer olduğu görüşünden hareketle, Aristoteles ve MacIntyre anlayışları bağlamında erdemlerin birer etik kişi değeri olarak alınıp alınamayacağı gösterilmeye ve bu iki düşünürün erdem anlayışları arasındaki ortak ve farklı noktalar bu açıdan belirlenmeye çalışılmaktadır.

Bu amaçla, çalışmanın birinci bölümünde Aristoteles'in erdem anlayışı *Nikomakhos'a Etik* temel alınarak ortaya konulmakta. Aristoteles'in erdemin neliğine ilişkin sorgulaması ve bu sorgulama sırasında sergilediği (etik problemlere) ontolojik yaklaşımı gösterilmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, MacIntyre'in Aristoteles'in etik görüşünü eleştirdiği noktalar ele alınmakta, özellikle MacIntyre'in Aristoteles anlayışında “metafizik” olduğu gerekçesiyle atılması gerektiğini düşündüğü noktalar incelenerek MacIntyre'in haklı olup olmadığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmakta. Ayrıca, Aristoteles'in insan anlayışında MacIntyre'in atılması gerektiğini düşündüğü noktaların atılması durumunda erdemin neliğinin ortaya konulmasında karşılaşılabilecek sorunlar gösterilmektedir.

Üçüncü bölümde, MacIntyre'in erdem görüşü, “pratik”, “insan yaşamının öyküsel bütünlüğü” ve “gelenek” tasarımları temelinde serimlenmektedir.

Dördüncü bölümde ise Aristoteles ve MacIntyre'in erdem görüşleri, erdemlerin "işlevsellik", "normatiflik", "iyi" ve "toplumsallık" ile olan ilişkileri temelinde karşılaştırılıp değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak, erdemlerin Aristoteles anlayışında ontolojik bir yaklaşımla ele alındığı ve birer etik kişi değeri olarak ortaya konulduğu, buna karşılık, MacIntyre anlayışında ise "tarihsel ve toplumsal" bir yaklaşımla ele alındığı ve birer "norm" gibi sunulduğu, bu nedenle de MacIntyre erdem anlayışının kendisinin savunduğu gibi "Aristotelesçi" olmadığı söylenebilir.



The aim of this study is to compare Aristotle's conception of virtues with that of Alasdair MacIntyre's, who is one of the contemporary "New-Aristotelian" philosophers, in terms of what virtue is. During the last decades, we witnessed many ethical debates in which norms are generally accepted as the primary object of ethical investigations. The main problem of this study is the fact that Aristotle's conception of virtues is assumed to be a "normative" one by the influence of MacIntyre and other "New-Aristotelians". Therefore, in this study, taking as a point of departure that virtue is an individual ethical value, I have tried to inquire into the question whether virtues can be admitted as ethical "values" in the contexts of Aristotle's and of MacIntyre's conceptions of virtues, and to show the common and different points between the two conceptions.

For this reason, in the first part of the study, I have tried to expose Aristotle's conception of virtues mainly as we find it in the *Nicomachean Ethics*, and to show how Aristotle investigates into virtues, i.e. his ontological approach to the virtues –and to the ethical problems in general.

In the second part, I have mostly considered the points on the basis of which MacIntyre criticizes Aristotle's conception of virtues; and in order to show whether MacIntyre is right in his criticism I have especially focused on the points that MacIntyre considers as "metaphysical" in Aristotle's thought -and consequently claims that have to be discarded. In addition, I have pointed at the difficulties that one has to face when he or she tries to indicate what virtue is, if we discard those so called "metaphysical" points.

In the third part, MacIntyre's conception of virtues has been exposed through his notions of "a practice", "the narrative unity of a human life" and "a tradition".

In the fourth part, I have compared and evaluated MacIntyre's and Aristotle's views of virtues on the base of the relationship between virtues and the concepts of "functionality", "normativeness", "good" and "community".

In conclusion, it is possible to claim that in Aristotle's account of virtues, virtues are considered with an ontological approach and treated as individual ethical "values", while in MacIntyre's account of virtues, they are considered with an "historical and communal" approach and treated as if they were norms.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEŞEKKÜR.....	i
ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iv
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I. ARİSTOTELES'İN ERDEM GÖRÜŞÜ.....	7
1.1.Aristoteles'te Karakter Erdemleri ve “İyi”.....	7
1.2.Aristoteles'te Düşünce Erdemleri ve Bunların Karakter Erdemleriyle İlişkisi	25
BÖLÜM II. MACINTYRE'İN ARİSTOTELES DEĞERLENDİRMESİ.....	33
2.1.MacIntyre Düşüncesinde Aristoteles'in Etik Görüşünün Yeri.....	33
2.1.1.Aristoteles'in Etik Görüşünün Eleştirilen Yönleri.....	42
2.1.2.Aristoteles'in “Metafizik” Erekselliği ve İnsan Anlayışı.....	48
BÖLÜM III. MACINTYRE'İN ERDEM GÖRÜŞÜ.....	60
3.1.MacIntyre'in Erdem Görüşünün Temel Dayanakları.....	60
3.1.1.MacIntyre'in Erdem Görüşü ve “Pratik” Tasarımı.....	66
3.1.2.MacIntyre'in Erdem Görüşü ve “İnsan Yaşamının Öyküsel Bütünlüğü” Tasarımı.....	78
3.1.3.MacIntyre'in Erdem Görüşü ve “Bir Gelenek” Tasarımı.....	92
BÖLÜM IV. ETİK VE ERDEM: ARİSTOTELES VE MACINTYRE.....	100
4.1.Erdemler ve İşlevsellik.....	103
4.2.Erdemler ve Normatiflik.....	105
4.3.Erdemler ve “İyi” İlişkisi.....	110
4.4.Erdemler ve Toplumsallık.....	115
4.5.Etik Tasarımları ve Hareket Noktaları Bakımından Aristoteles ve MacIntyre.....	131
SONUÇ.....	136
KAYNAKÇA.....	140

GİRİŞ

Günümüzde etik alanında yürütülen tartışmaların bir kısmı, kökleri tarihin derinliklerine uzanan bir sorun üzerinde, “evrensel” bir etikten söz edilip edilemeyeceği meselesi üzerinde yoğunlaşmış görünüyor. Son zamanlarda, bu konu üzerinde tartışan çeşitli gruplar arasında özellikle ikisi dikkat çekmekte. Bunlardan birisi, Kantçı gelenek içerisinde yer aldığı söylenen Kurt Baier, Alan Gewirth, H.M. Hare, Marcus Singer ve Stephen Toulmin gibi ahlâk felsefecileri ile Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas’dan oluşan grup, diğeri ise Yeni-Aristotelesçiler olarak tanınan gruptur.¹ Aslında, Kantçı çizgiyi izleyenlerle, “etiğin evrenselliği-toplumsallığı” tartışmasına girenler daha çok, aralarında Alasdair MacIntyre’in de bulunduğu bu üçüncü gruptaki Yeni-Aristotelesçilerdir.²

Bir etik evrenselcilik ve biçimselcilik programını savunan Kantçı gelenek içerisinde yer aldığı düşünülen Habermas ve Apel’in düşünceleri “yasa koyucu akıl”dan “iletişimsel akıl”a doğru bir kayma gösterir ve sonuçta bu ikisinin formülleştirdiği bir iletişim etiği ya da tartışma etiği (ethics of discourse) teorisi ortaya çıkar. Tartışma etiğinde “Ahlâki bir failin tek başına kendi kendisiyle çelişmeksizin herkes için geçerli bir evrensel kural olarak neyi isteyebileceğini ya da isteyeceğini sormak yerine şu sorulur: Bir ideal ya da gerçek iletişim cemaatinin mensupları, özel bir argümantasyon ya da söyleşiye girdikten sonra, hangi normların ya da kurumların kendi ortak çıkarlarını temsil ettiği üzerinde oydaşmaktadırlar?” (Benhabib 1999:45).

¹ Herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için belirtecek olursak, “yeni-Aristotelesçilik” terimi aslında üç farklı toplum ve felsefe anlayışını içermektedir: Almanya’da neo-muhafazakar bir toplumsal teşhisle özdeşleştirilen “neo-Aristotelesçilik”; Hans-Georg Gadamer’in hareket noktası olarak Aristoteles’in *phronesis* anlayışını kabul eden *hermeneutik* etiğiyle anılan “Yeni-Aristotelesçilik” ve son olarak Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi, çağdaş toplumlarda ahlâki ve politik toplulukların çökmesinden şikayetçi olan düşünürlerin konumunu belirtmek için kullanılan “Yeni-Aristotelesçilik” (Benhabib 1999:47).

² Nitekim bundan sonra da “Yeni-Aristotelesçilik” ifadesi bu üçüncü gruptakileri nitelemek için kullanılacaktır.

Habermas ve Apel'in bir "ideal iletişim topluluğu" varsayımı üzerine kurduğu "biçimsel " ya da "evrenselci" olarak nitelendirilen tartışma etiği teorisine Yeni-Aristotelesçiler, "somut, tarihsel etik topluluk" görüşleriyle itiraz ederler. Aydınlanma dönemi düşünürlerinin biçimselci, tarih dışı, bireyselci bütün miraslarına karşı çıkan toplulukçu-yeni-Aristotelesçiler ile Habermas ve Apel arasındaki bu tartışma sonuçta "evrenselcilik" ile "toplumsalcılık" arasındaki bir çekişmeye dönüşür; çünkü iletişim etikçileri de son tahlilde Kantçı metodolojik bireyciliği ve tarih dışılığı bir kenara bırakabilecek konumdadırlar (Benhabib 1992:49).

Benhabib'in bu saptamasını doğru kabul ettiğimizde, Yeni-Aristotelesçiler ile Habermas ve Apel arasında geçen ve kolay biteceğe benzemeyen bu tartışmanın asıl konusunun "etik" in *evrensel mi, yoksa toplumsal mı* olduğu sorunu olduğunu söyleyebiliriz¹. Kant'ın yolunu izleyerek dile getirecek olursak, bir ahlâki ilkenin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilecek nitelikte olması, yani genel geçer olması (ya da Apel ve Habermas'ın anladığı anlamda "evrensel" olabilmesi) için biçimsel, içerikten yoksun olması gerekir. İlke biçimsel olduğunda ise, sürekli zamansal ve mekansal olarak çeşitlilik ve belirsizlik gösteren toplumsal ve bireysel yaşama, pratiğe uygulanması zorlaşmakta. İçerikli ya da toplumsal kural ve ilkelere dayanan bir "etik" görüş bu zorluğu aşabilir gibi görülmekte; ama bu kez de tüm insanlar için genel geçer olamayacağı, yani *görelî* olacağı karşı iddiasıyla yüz yüze gelinmekte. Nitekim, Yeni-Aristotelesçi MacIntyre'ın aşağıda belirtilen düşüncelerini ya da bunların benzerlerini doğru kabul edip, bunlara uygun bir etik görüş geliştirmeye çalıştığımızda, bu sefer de Apel ve Habermas gibi düşünürlerin, bu tür

¹ Bu tür tartışmalarda, sorunun "etik" in *evrenselliği-toplumsallığı* sorunu olarak konulması aslında etiği araştırma nesnesi bakımından normlarla sınırlayan bir düşüncenin ürünüdür. Daha tartışmanın başlangıcında yapılan, dikkat edilmesi gereken ve basit gibi görünen bu indirgeme günümüzde etik alanında yürütülen tartışma ve araştırmaların kısırlığının temel nedenlerinden birisidir. Etik, normlarla, belirli toplumların kendilerine özgü yaşam biçimlerinden ya da deneyimlerinden çıkan ahlâksal ilke ve kurallarla olduğu kadar, hatta bundan öte şu ya da bu topluma göre değişiklik göstermeyen sırf insan olmasından dolayı insana özgü olması anlamında "evrensel" olan değerlerle ilgilidir. Dolayısıyla, "etik" in evrensel mi, yoksa toplumsal mı olduğu şeklindeki sorular aslında etiğin neliği tam olarak ortaya konulduğunda sorulamayacak türden bir sorudur. Nitekim, bu konu ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

“toplumsalıcı” teorilerin dünyanın günümüzde içinde bulunduğu “global” sorunları çözmeye yetersiz kalacağı şeklindeki itirazıyla karşılaşabilmekteyiz¹.

MacIntyre’a göre, *Ahlâklılık olarak ahlâklılığın* bulunduğu yer, birilerinin düşündüğü gibi insanın doğası ya da Kant’ın ileri sürdüğü gibi “insan aklının doğası” değildir; her ahlâklılık belirli bir toplumun ahlâklılığıdır.² Bu nedenle:

ahlâk felsefesinin ana konularının –en azından ahlâk felsefecilerinin üzerinde çalıştığı değerlendirici (evaluative) ve normatif kavramların, maksimler, argümanlar ve yargıların- belirli toplumsal grupların yaşamlarından başka hiçbir yerde ve bu yaşamda aldıkları şekil dışında başka hiçbir şekilde bulunamayacağı ve bu nedenle tarihsel varoluşun ayırt edici niteliklerine –zaman içinde hem özdeşliğe hem değişime- sahip oldukları, söylemde olduğu kadar pratikte de kurumsallaşmış bir biçimde ifade edildikleri, çeşitli etkinlik biçimleriyle ilişki içinde oldukları (MacIntyre 1985:265)

bir olgudur. Kant’ın, insan aklının doğasının, her rasyonel varlık tarafından, hem düşünmede, hem istemede, kabul edilmesi gereken ilkelerin ve kavramların varlığını içeren bir doğa olduğu şeklindeki tezi, yanlış bir tezdur.

Yalnız, bu tür tartışmalarda göz ardı edilen bir husus var. Bu çalışmanın ana konusunu oluşturmamakla birlikte, yukarıda kısaca özetlenen bu “evrensellik” ve “toplumsallık” tartışması, aslında *normların* “evrenselliği” ya da “toplumsallığı” tartışmasıdır ve üstü örtük bir kabule dayanır: etik normatiftir; görevi de ya insanların ahlâksal eylem ve yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, yani “ne yapmamız ya da yapmamız gerektiğini” söyleme ya da normların değerlendirilmesine veya “rasyonel olarak” temellendirilmesine yarayacak meta-normlar türetmedir.

Normlar değerlendirmeye yarayan ve genel geçer iddiasında olan önermelerdir. “Norm kavramının altına genel ya da ‘genel geçer’ olma iddiasında

¹ Bu tür itirazlara örnek olarak bkz., Karl-Otto Apel, “Do We Need Universalistic Ethics Today or Is This Just Eurocentric Power Ideology?”, *UNIVERSITAS*, 2/1993.

² MacIntyre’a göre, “ahlâk” (moral) ve “ahlâklılık” (morality) ayrı şeyler değildir.

olan, a) bütün değer yargılarını, b) her türlü buyruğu ve c) bütün pratik kuralları-ilkeleri koyabiliriz” (Kuçuradi 1997a: 166-67).

Normları bu şekilde aldığımızda, hem “evrensel” etiğin olanaklılığını hem de olanaksızlığını (örneğin “toplumsallığını”) savunanların, her ikisinin de “bir normlar kümesi olarak etik” anlayışını paylaştıklarını ve “evrensellik”ten de bu tür normların her tek durumda genel geçerliliğini anladıklarını söyleyebiliriz.

Biçimsel-evrensel, toplumsal-tarihsel biçimindeki kutuplaşmayla sürdürülen ve asıl özü yukarıda açıklanan bu tartışmaya taraf olanlardan birisi olan Yeni-Aristotelesçi MacIntyre, kendisinin Aristotelesçi gelenek içerisinde yer aldığını ve temel olarak *After Virtue* adlı eserinde geliştirip savunduğu erdem ve ahlâk görüşünün “büyük ölçüde Aristoteles’in etiğine dayandığını” kabul ve itiraf eder. Modern dünya ethosunu reddetmeyen hiçbir ahlâksal yaklaşımın bize,

kendisine göre yargıda ve eylemde bulunabileceğimiz –ve bağlı olduğumuz ahlâki yapıyla rekabet halindeki diğer farklı, rakip ve heterojen ahlâk yapılarını kendisine göre değerlendirebileceğimiz-rasyonel ve ahlâksal olarak savunulabilir bir görüş...

sunamayacağını ileri süren MacIntyre (1984:2), “kendisine göre yargıda ve eylemde bulunabileceğimiz” bu rasyonel görüşe (ya da ölçüte) Aristotelesçi gelenek içerisinde kalarak ulaşabileceğimiz düşüncesindedir.

Oysa Aristoteles’in etiğe yaklaşımı günümüzde egemen olan ve yukarıda değinilen normatif yaklaşımdan tamamen farklıdır. Aristoteles düşüncesinde etik bilginin “ne için” olduğu veya işlevi bilginin kendisinden sonra gelir. Etiği “bilmeyele ilgili” bir felsefi disiplin olarak gören Aristoteles, etik problemleri ve aynı şekilde erdemleri *insan fenomenleri* çerçevesinde, ontolojik bir yaklaşımla ele alır ve sonuçta ulaşılan şey bir takım normlar değil, *etik bilgidir*.

Aristoteles, *eudaimonia*’yı ‘ruhun tam erdeme göre bir etkinliği’ (1102 a 5) diye tanımlar ve erdemin ne olduğunu araştırmaya başlar. Sorusunu ‘insanın erdemi nedir?’ ya da ‘İnsanın işi nedir?’ biçimine

sokar ve onu ‘ruhun akla göre etkinliği’ diye yanıtlar. Burada Aristoteles’in ontolojik yaklaşımıyla karşılaşırız... (Kuçuradi 1997a:160)

Aristoteles, erdemlerle insan ruhu arasında ilgi kurup, erdemlerin “neliğini” ruhun yapısından ve ruhta olup bitenlerden hareketle “ruhun akla göre etkinliği” olarak ortaya koyarken, MacIntyre, erdemlerin toplumsal yapılar ve belirli bir “insansal iyi yaşam arayışı”yla ilgisini ön plana çıkartır ve “pratik”lerden hareketle erdemlerin *işlev ve önemini* açıklamaya çalışır:

Bir erdem sahip olunması ve hayata geçirilmesi bizim pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmayla sonuçlanan, yoksunluğu ise bizi bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan edinilmiş insansal bir niteliktir (MacIntyre 1985: 191).

Bir başka deyişle Aristoteles, etiğinde erdemlerin *neliğini* araştırıp bu konuda bir etik bilgi ortaya koymaya çalışırken, MacIntyre, tamamen olmasa da büyük ölçüde, erdemlerin belirli toplumsal yapılardaki *işlev ve öneminden* hareket ederek –“pratik”, “insan yaşamının öyküsel bütünlüğü” ve “gelenek” kavramlarıyla bağlantılı- bir erdem görüşü geliştirir.

Bu durumda MacIntyre’in erdem görüşünün kendisinin ileri sürdüğü gibi “büyük ölçüde Aristotelesçi” olduğu savunulabilir mi?

MacIntyre, Aristoteles’in yaşadığı çağ gereği felsefi problemlere “tarihsel bakış”tan yoksun olduğunu ve bu “eksiklikten” dolayı Aristoteles’in eleştirilemeyeceğini ifade eder. Fakat “toplumsallık” meselesine gelindiğinde, onun etik ve erdem görüşünün, her etik ve erdem görüşü gibi, belirli bir toplumsal ve siyasal yaşam anlayışının önceden varolmasını gerektirdiğini, yani belirli bir topluma ait olduğunu açıkça ileri sürer.

Bu çalışmada MacIntyre’in Aristoteles’in etik ve erdem görüşlerine ilişkin bu tür düşüncelerinin doğru olup olmadığı, yani Aristoteles’in erdem görüşüne ve erdemlere normatif bir yaklaşımın yerinde bir yaklaşım olup olmadığı

gösterilecektir. Ayrıca bu açıdan ele alındığında, MacIntyre'in "toplumsal ve tarihsel" erdem görüşünün Aristoteles'in etiğine dayandırılıp dayandırılmayacağı da açıklığa kavuşturulacaktır.

Bu amaca ulaşmak için temel olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ile MacIntyre'in *After Virtue* adlı yapıtı ele alınacak ve bu iki metinde ortaya konulan etik görüşler karşılaştırılacaktır. Metinlerde her iki düşünürün özellikle erdem görüşleri ayrıntılı olarak incelenecek, farklı ve ortak noktalar belirlenecektir. Bu inceleme sırasında Aristoteles'in erdem görüşünün MacIntyre'in anladığı anlamda "toplumsal" olana dayanıp dayanmadığı tespit edildikten sonra, ulaşılan sonuç MacIntyre'in görüşüyle karşılaştırılacaktır.

Bu çalışma sonucunda, MacIntyre'in "Yeni-Aristotelesçi" erdem görüşünün, a) ne ölçüde ve hangi bakımlardan kendisinin iddia ettiği gibi Aristotelesçi, b) hangi bakımlardan ve ne ölçüde "toplumsalcı" (ya da normatif) olduğu, c) günümüzde etik alanında karşılaştığımız sorunlara ne ölçüde ve hangi bakımlardan çözüm sağladığı ya da sağlayıp sağlamadığı gösterilmiş olacaktır.

BÖLÜM I: ARİSTOTELES'İN ERDEM GÖRÜŞÜ

1.1. ARİSTOTELES'TE KARAKTER ERDEMLERİ VE “İYİ”

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'e her sanat ve her araştırma gibi her eylemin de bir iyiyi arzuladığını söyleyerek başlar; ki bu onun *Nikomakhos'a Etik*'teki temel kabullerinden birincisidir; ikincisi ise, bunun gerçekleşmesinin koşullarını hazırlamanın politikanın işi olduğudur. Buradan hareketle de, iynin genel olarak “her şeyin amaçladığı şey” olduğunu belirtir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ‘her şey’ sözcüğüyle anlatılmak istenilenin insan söz konusu olduğunda ‘insana özgü bütün yapıp etmeler’ olduğudur; kendisinin de dediği gibi, bunlar sanatlardır, araştırmalardır, eylemlerdir, askerliktir, ekonomidir, kısaca insansal olan şeylerdir, iyiyi amaçlayan *her şey*. İyi her ne kadar “her şeyin amaçladığı şey” ise de bütün amaçlar bir değildir. Çeşit çeşit eylem, çeşit çeşit sanat, çeşit çeşit bilim olduğuna göre bunların amaçları da birbirinden farklıdır. Gelgelelim,

Yapılanlarda [yapıp etmelerimizde]¹ kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak (çünkü bu şekilde bu sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun *iyi* ve *en iyi* olacağı açık (Aristoteles 1997a:1094a 20).

Her bir eylem, şu ya da bu şekilde, sırf *kendisi için istenen bir* şeye, *bir* amaca yönelir. İyi olan, bütün insansal yapıp etmelerin nihai olarak yöneldiği işte bu, başka bir şey için değil, sırf kendisi için istenilen ve diğer başka şeyleri de onun için istediğimiz şeydir. Öyleyse bu iynin, ya da nihai ereğin neliğinin bilgisine

¹ Parantez içi bana ait-M.ÖZCAN.

ulaşmak gerekir. Bu ise siyaset biliminin işidir. Çünkü siyasetin amacı, askerliğin, ekonominin, retoriğin ve diğer birçok insansal edim ve etkinliğin amacını kendi altında toplar ve bu amaç “insan için iyi olan”dır. O halde bütün insan eylemlerinin doruk noktasını oluşturan siyasetin amacı da insan için iyi olansa, öncelikle “insan için iyi olan”ın ne olduğu araştırılmalıdır. Fakat, Aristoteles, bu araştırmada ancak “konu edilenin özelliğine uygun şekilde açıklık” ve kesinlik beklenmesi gerektiğini, çünkü kesinliğin tüm temellendirmelerde aynı şekilde aranamayacağını, “her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik” arayabileceğimizi belirtir (1094b 10-25). Bu **temellendirmelerin** de insanın yapıp etmeleriyle, yaşantılarla, **var olanla** ilgili olduğunu, bunlara dayandığını unutmamak gerekir.

Şimdi, her bilgi, her tercih ve her eylem bir iyiyi amaçladığına göre, bütün bu “amaçlanan tek tek iyilerin” üstünde yer alan, “siyasetin amaçladığı” ve “insan için iyi” dediğimiz bu en yüksek iyi nedir? Bu en yüksek iyi, bütün insansal yapıp etmelerin yöneldiği nihai amacı oluşturan bu şey, bu ortak erek Aristoteles’e göre, *eudaimonia*’dır (bahtlılık, “mutluluk”tur). Sorgulamasına iynin ne olduğundan başlayan Aristoteles’in ulaştığı şey, *eudaimonia*’dır: “İyi nedir?” sorusunun cevabı, bütün insansal yapıp etmelerin amacı olan insansal mutluluktur; yani, iyi olan mutluluktur, ya da mutluluk iyidir. Gelgelelim, “sırf kendisi için istenen” bu şeye birçokları aynı adı verip, *eudaimonia* dese de, bunun neliği konusunda herkes farklı düşünmekte. Kimilerine göre, bu, iyi yaşamaktır, iyi durumda olmaktır; kimilerine göre haz, kimilerine göre de zenginlik ya da onurdur. Kimilerine göre ise, bu tek tek iyilerin üstünde yer alan ve onların iyi olmalarının nedeni olan başka bir şey, kendisi iyi olan bir şey vardır. Öyleyse hakkında herkesin farklı bir şey söylediği, “kendisi için istenen” bu şey, *eudaimonia* nedir?

Eudaimonia’nın ne olduğunu araştırırken, öncelikle belirtmek gerekir ki, Aristoteles’in düşünce sistemi içerisinde, “ilklerden yola çıkan ve ilklere doğru

giden temellendirmeler arasında bir fark olduğu”nu ve “bilinenlerden” ve *olandan* “yola çıkmak gerek”tiğini unutmamak son derece önemlidir (1095 a30-b5).¹

Her şeyin bir iyiyi amaçladığı önkabulünden yola çıkarak, her şeyin amaçladığı bu iynin ne olduğunu sormuş ve bunun yanıtının da *eudaimonia* olduğunu belirtmiştik. “İyi olan nedir?” sorusunun yanıtı: iyi olan *eudaimonia*’dır; ya da *eudaimonia* iyidir. Yalnız, burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, “iyi olan nedir?” sorusunda geçen “iyi”nin bir niteleme sıfatı olarak kullanıldığı ve sorunun kendisinin de “insanın yapıp etmelerinin nihai amacı olan ve *iyi olarak* nitelendirilen şey nedir?” anlamında alınması gerektiğidir. İşte bu anlamda alındığında iyi olan *eudaimonia*’dır. Peki, *eudaimonia* nedir?

Aristoteles’in iynin ve mutluluğun neliğini sorgularken, öncelikle, onun belli başlı yaşam biçimlerinden birisi olup olamayacağına baktığını görürüz. Belli başlı üç yaşam biçimi vardır: haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *theoria* yaşamı. Bunlardan haz yaşamı, *çoğunluğun* iynin ve mutluluğun saklı olduğunu düşündüğü yaşam biçimidir; Aristoteles’e göre ise haz üzerine kurulu bu yaşam evcil hayvanlara özgü bir yaşam biçimi olabilir ancak; oysa bizim aradığımız *insana* özgü bir şeydir. Peki, iyi ve mutluluk siyaset yaşamında saklı olabilir mi? Bu da olamaz, çünkü siyaset yaşamında ağır basan şey onurdur; onur ise “onurlandırılardan çok onurlandırana bağlı görünüyor, oysa iyiyi kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olarak tasarlıyoruz.”² (1095b 25). [Burada “iyiyi” ifadesi sanki “mutluluk” yerine kullanılmakta gibi, yani “iyiyi” iyi olarak iyi değil de “iyi olan şey=mutluluk” gibi düşünmeli; *insana* özgü olan şey, iyi olarak iyi değil, “iyi olan şey”, yani mutluluktur.] Siyasetin amacının onur değil de erdem olduğunu düşünsek bile, yanıtımız yine olumsuz olmak zorunda, çünkü erdem amaç değildir. Ayrıca erdemli birisi ömür boyu hiçbir şey yapmadan oturabilir, ya da oturduğu yerde başına felaketler gelebilir; yani sırf erdemli olmak,

¹ Aristoteles, burada, ilklerden yola çıkan, kabul görmüş ilk ilkelerden yola çıkan tasım ve tek tek olaylardan hareketle bir ilkeye ulaşan tümevarım arasındaki farktan söz etmekte ve böyle yapmakla da etik araştırmalarda izlenecek yol hakkında önemli ip uçları vermekte.

² Kalınlaştırma bana ait- M.ÖZCAN.

Aristoteles'e göre, mutlu olmak için yeterli değildir (1096a 5). İyiyi ve mutluluğu ticaret yaşamında ya da zenginlikte arayamayacağımız da açık; öyleyse nerede aramalıyız?

Aristoteles, “iyi ve mutluluğu nerede aramalıyız?” sorusuna yanıt bulma girişiminden önce, sorunu bir de genel olarak ele almayı dener. Evrensel iyiyle anlatılmak istenen nedir? İyi bir tek midir, her zaman ve her yerde aynı kalan ve tek tek iyilerin üstünde yer alan tek *bir* iyi var mıdır? Aristoteles'in bu sorulara yanıtı oldukça açık ve seçiktir:

Ayrıca var olan kaç şekilde dile getiriliyorsa iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için (nitekim, ne olduğu olarak, söz gelişi Tanrı ve us şeklinde; nitelik olarak erdemlerin niteliği şeklinde, nicelik olarak doğru ölçü, görelilik olarak yararlı olan...) iyyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır (1096a 20-30).

Her zaman ve her yerde aynı kalan, zamana ve yere göre değişmeyen tek *bir evrensel iyi*, ya da bu tek tek iyilerin üstünde yer alan tek bir iyi ideası olamaz. Nasıl ki beyaz olma bakımından, ezeli ebedi beyaz ile bir günlük beyaz arasında bir fark yoksa, “iyyinin kendisi”yle veya öncesiz-sonrasız iyiyle de tek tek iyiler arasında iyi olma bakımından bir fark yoktur. Peki, Aristoteles'in düşünce sistemi içinde iyi bir tek ideaya göre olan *ortak* bir şey değilse, bir yığın farklı şeye nasıl oluyor da ortak bir ad verilerek iyi deniyor. Bunları iyi yapan şey nedir?

Aristoteles, iyyinin değişik eylem ve etkinliklerde farklı farklı şeyler olarak karşımıza çıktığını söyler; iyi tıpta başka bir şey, askerlikte başka bir şeydir. İyi, tıpta sağlık, askerlikte utku, mimarlıkta evdir; “her eylem ve tercihte ise amaçtır”. Söz gelimi, tıp alanında yapılp edilen her bir şeyin nihai amacı, bu alanda ulaşılmak istenilen iyi, sağlıktır; sağlık tıp alanındaki hem nihai amaç hem de iyidir; bu alandaki her bir etkinlikte , sözgelimi, hastane inşaa etmek, tıp eğitimi almak veya vermek, ilaç hazırlamak ya da şifalı ot toplamak, bunların her biri iyidir, çünkü bizi **bu alandaki nihai amaca** ulaştırırlar; iyidirler ama kendileri için

değil bir başka şey için (bu bağlamda sağlık için), bir başka şey yüzünden bunlara iyi deriz; kendi başlarına amaç değildirler. Daha başka alanlarda da durum buna benzerdir. Öyleyse, diyebiliriz ki **her bir iyiyi iyi yapan şey söz konusu iyyinin ait olduğu alanda aranmalı**. İkincisi, nasıl ki tıp eğitimi almak veya vermek, ya da ilaç hazırlamak sağlığa –tıp alanında nihai amacı oluşturan şeye- hizmet ettiği için iyiye, tıp alanındaki nihai amaç ve iyi olan sağlığın kendisi de bir başka şey yüzünden iyidir ve aynı zamanda bunların hiç biri de sırf kendisi için istenilen bir şey değildir. Fakat, bir başka şeyi amaçlama ve bir başka şey yüzünden iyi sayılma elbette sonsuza gitmez. Aristoteles’e göre, her bir alanın kendine özgü iyisinin, yani sağlığın, utkunun, evin, zenginliğin ve daha başkalarının hem teker teker ve hem de hep birlikte amaçladığı, artık başka bir şey için değil sırf kendisi için istenilen bir en son amaç, bir en yüksek, nihai iyi olmalıdır Peki, bunların uğruna yapıldığı şey, bu nihai amaç nedir? Aristoteles, bütün bu yapıp etmelerin tek **bir** amacı varsa, iyyinin işte bu amaç olması gerektiğini söyler. En iyi nedir? En iyi ya da iyi ise, bu durumda, bütün insansal yapıp etmelerin (yaşam da bu insansal yapıp etmelerden apayrı bir şey olmadığına göre, yaşamın ya da insanın) yöneldiği nihai amaç olan şey, yani mutluluk olmalı:

Oysa en iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görünüyor. Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa, bunların arasında en çok kendisi amaç olanı;... hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz. En çok mutluluğun böylesi bir şey olduğu düşünülüyor; çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz (1097a 30).

Onur, haz, us ve erdem gibi insanın değerli saydığı diğer şeylere gelince, bunlar hem kendileri için hem de başka bir şey için, insanın nihai amacına ulaşması için istenilen şeylerdir. Oysa mutluluk, ne bunlar ne de başka bir şey için, sırf kendisi için istenilir. Mutluluk, kendine yeter olandır, yani “tek başına alındığında yaşamı tercih edilir kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey” dir (1097b 15).

Mutluluğun ne olduğu sorusunu buraya kadar, “iyi” olarak nitelenen diğer şeyler, sözgelimi, onur, haz, zenginlik, erdemle ilişkisinde ele alan ve mutluluğun

ne tek başına bunlardan biri ne de bunların toplamı olamayacağı sonucuna ulaşan Aristoteles, hem problemin bir başka boyutunu açığa vurmak hem de en yüksek iyi sayılan bu mutluluğun neliğini daha açık bir şekilde dile getirmek için sorgulamanın yönünü insan ruhuna kaydırır ve mutluluğun ne olduğu sorusunu yanıtlayabilmek için önce **insanın işinin** ne olduğuna bakmamız gerektiğini söyler. İnsanın hayattaki işinin (ya da işlevinin) ne olduğunu kavrayarak, mutluluğun ne olduğunu da kavrayabiliriz; çünkü, Aristoteles'e göre tek tek bireylere yaptıkları işten, işlevlerinden dolayı iyi diyoruz. Peki tek tek bireylerin bir işlevi var da insanın, başka hiçbir varlığa değil, yalnızca ona özgü olan belirli bir işi yok mu? Vardır ve bu, **“ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği”**dir (1098 a5). Çünkü, neliğini soruşturduğumuz şey, yalnızca insana özgü olduğundan, insanın işi beslenme ve büyümeyle ilgili yaşam olamaz, bu yaşam şekli bitkilerde de görülür; duylara sahip yaşam da olamaz, çünkü bu da bütün hayvanlarda ortak olarak bulunmakta; geriye kalan ise akıl sahibi varlığın etkinlik halindeki eylem yaşamıdır; insanın işi ancak bu olabilir, çünkü diğer hiçbir varlığa değil de yalnızca insana özgü olan yaşam biçimi budur. Gelgelelim, “her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz” (1098a 15); yani, mutluluğun ya da iyinin ne olduğuna bir yanıt bulmak için insanın işinin **“ruhun akla uygun etkinliği”** olduğunu söylemek yeterli değil, insanı diğer varlıklardan ayıran bu işinin nasıl yapıldığı da göz önüne alınmalı; kendine özgü erdeme göre yapıp yapılmadığına bakılmalı, iyi diyebilmek için; tıpkı gitarcının işinin gitar çalmak, ama usta gitarcının işinin iyi gitar çalmak olması gibi. Usta gitarcı, gitar çalma etkinliğine özgü üstünlüğe ulaşmış olan¹, yani işini en iyi şekilde yapan kişidir; benzeri şekilde insanın işi ruhun akla uygun etkinliğidir, ama bu etkinlik ve eylemler de ancak kendilerine özgü erdeme göre yapılırlarsa ya da erdemli birisi tarafından gerçekleştirilirse, iyi gerçekleştirilmiş olacaklardır. Dolayısıyla, **“İnsansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur”** (1098a 15). Yalnız burada, Aristoteles’in “insansal iyi” ile “insanın işi” arasında kurduğu üstü örtük bağlantının özelliğine dikkat etmeliyiz. İnsanın işi ruhun akla uygun etkinliğidir

¹ Ross çevirisinde “excellence” sözcüğü kullanılmakta, bu da Türkçeye “üstünlük” ya da “erdem”,

ve bu onun ayırıcı özelliğidir. Ama, amaç sadece insan değil “iyi” insan olmak olduğunda, insanın işinin de iyi yerine getirilmesi gerekir; ki bu etik bir meseledir. Bundan dolayı insanın işi ruhun akla uygun etkinliğidir, ama insansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Öyleyse, Aristoteles’e göre, etik kişi için insanın işi ruhun yalnızca akla değil, aynı zamanda erdeme uygun etkinliğidir, diyebiliriz. Böyle aldığımızda erdem insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden birisi olur. Zaten mutluluğa da yalnızca akla değil aynı zamanda erdeme uygun eylediğimizde ulaşırız. *İnsansal iyiyi* de “mutluluk” olarak aldığımızda, **mutluluk**, Aristoteles’e göre, **ruhun, bütün bir yaşam boyunca, erdeme uygun etkinliğidir**, diyebiliriz.¹

Aristoteles, insansal iyiyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlayıp bırakmaz; mutluluk hakkındaki diğer görüşleri de bu tanıma göre ele alır; aynı zamanda mutluluğun yalnızca erdem, akıllı başındalık, bilgelik, haz, ya da diğerleriyle birlikte haz ve dış (iyilerde) koşullarda yattığı görüşlerine karşılık, mutluluğun bunlardan yalnızca biri ya da birkaçına indirgenemeyeceğini, ama bunların hepsini de kapsadığını ileri sürer. Mutluluk, üç tür iyiden (ruhla ilgili iyiler, bedenle ilgili iyiler ve dış iyiler) üçünü de kapsar; bu iyilerden kimi, sözgelimi erdem, mutluluğun olmazsa olmaz koşullarındandır, kimi ise, bazı dış iyilerde olduğu gibi, mutluluğa bir araç olarak katkıda bulunur.

Bu arada, Aristoteles, mutluluğun elde ediliş yolu hakkındaki görüşlerini de belirtir. Mutluluk bir tanrı vergisi midir, ya da kişilerin rastlantı sonucu elde

şeklinde çevrilmekte –M.Özcan.

¹ Aristoteles, “iyi”nin, “mutluluk”un ve “erdem”in neliğini sorgularken, sık sık bunların insansal, yani sadece *insana özgü* iyi, mutluluk ve erdem olduğunu vurgular (1102 a15); sorgulanan insansal iyi, insansal mutluluk, insansal erdem, insansal...dır. *İnsansal olan* ise, Aristoteles’e göre, ruhta aranmalı, hem de genel olarak ruhta değil, ruhun belirli bir kısmında, akıl sahibi olan yanında aranmalı. Çünkü, insanı ruh ve beden olarak ikiye ayıran her görüşte olduğu gibi burada da bedensel olan şeyler, diğer canlılarla ortak olan, dolayısıyla da *değersiz* olan yönlerimizi temsil etmektedir; bu nedenle de insanı insan yapan, onu diğer varlıklardan ayıran özellik, ya da özellikler bedende ya da bedenle ilgili şeylerde değil ruhta (ve ruhun akıl sahibi olan bölümünde) aranmalıdır. İnsanı insan yapan şey, ruhun akıl sahibi bölümüdür; nitekim ruh konusunu ileride biraz daha açmaya çalışacağız..

ettikleri bir şey midir? Kesinlikle hayır; ne tanrı vergisidir, ne de bir rastlantı ürünüdür. Mutluluk, öğrenilebilir bir şeydir. “...erdemle ya da belirli bir öğretim ya da eğitimle” gelir. Tanrısal bir şey gibi görünen ve erdemin ödülü ve en iyi amaç olan mutluluk, “herkeste olabilecek bir şey de olsa gerek; çünkü erdemce sakat olmayan herkes belirli bir öğretim ve çabayla ona sahip olabilir.” (1099b 10-20). Mutluluk, insana özgüdür, tıpkı erdem gibi; **ona özgü bir olanaktır** -diğer hiçbir varlığın sahip olmadığı ve belirli koşullar yerine geldiğinde gerçekleşecek bir olanak.

Gelgelelim, insan bu tür bir olanağa sahip olsa da, bir kişiye mutlu dememiz için, onun birçok koşulu yerine getirmesi gerekiyor. Bu koşullardan birisi, kişinin etkinlik içinde olmasıdır; özellikle de insanı diğer varlıklardan ayırıcı etkinliklerden birisi belki de en önemlisi olan siyaset yapma etkinliği içinde bulunması gerekir. Bunun dışında başına büyük bir felaket gelmemesi, talihinin yaver gitmesi ve bu ve benzeri koşulların ömür boyu sürmesi gerekiyor, bir kişiye mutlu demek için. “O halde, gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişiye mutlu” (1101a 15) diyebiliriz.

İnsanın yaşamı her ne kadar bunları gerektirse de “mutluluk için asıl önemli olan, erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinliklerse mutluluğun tersini yaratır.” (1100 b10). Ayrıca, mutluluğun, ruhun bir etkinliği olduğunu, kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği olduğunu söylemiştik. Öyleyse erdemin ne olduğuna ve bunun ruhla olan ilişkisine bakmalıyız. Ruhla ilişkisi bakımından erdem nedir?

Aristoteles erdemin birçok tanımını verir. Bunların en önemlilerinden birisi, erdemlerle ruh ve huylar arasında bağlantı kuran tanımdır; bu tanıma göre: **erdemler ruhun bölümlerine ilişkin övülen huylardır**; ya da kendi deyimiyle, “huylardan övülenlere erdemler diyoruz” (1103 a10). Erdemler övülen huylardır, ama bu övülen huyların hepsi aynı değildir; huyların kimisi öğretilerek, kimisi de eyleye eyleye edinilir. Dolayısıyla erdemler de kendi aralarında elde ediliş

yollarına ve ruhun bölümlerine uygun olarak iki ana gruba ayrılır; bazıları düşünme yetisinin erdemleri, bazıları ise karakterin ('ethos'un) erdemleridir. Bunu biraz daha açmak için kısaca da olsa onun ruh anlayışını ele almamız gerekiyor.

Şimdi, Aristoteles'e göre, ruhun iki bölümü vardır; birisi akıldan yoksun bölüm, diğeri ise akıl sahibi bölüm. Bu her iki bölüm de kendi içinde iki kısma ayrılır. Akıldan yoksun bölümün bir kısmını, insanın bitkilerle ortaklaşa sahip olduğu ve beslenme ve büyümeyle ilgili olan kısım oluşturur; diğerk kısmı ise arzulayan ya da duyan (ya da kısaca *isteyen, istemeyle ilgili olan*) kısımdır. Ruhun akıldan yoksun bölümünün akıldan hiçbir pay almayan ve insansal erdemlerle hiçbir ilgisi bulunmayan birinci kısmının tersine ikinci kısmı, her ne kadar ruhun akıldan yoksun bölümüne aitse de, bir başka deyişle kendisi akıl sahibi değilse de, akıl sahibi bölümden pay alabilen kısımdır. Bu kısım, "doğal olarak akla aykırı..., akılla çatışan ve akla karşı çıkan" 1102 b15) bir kısım gibi görünse de "akılın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır"(1102 b30). Bu, Aristoteles'e göre, ruhun, kendisine öğüt verilen, yerilen, teşvik edilen ya da benzeri uyarılara uğrayan kısımdır; bir başka deyişle, babamızın ya da dostlarımızın akıl verdiği, zaman zaman akıl tarafından ikna edilebilen kısımdır -iştah ve arzuyla, istek ve istemeyle ilgili olan kısımdır. Eğer ruhun bu kısmına da akla sahip dersek, ruhun akla sahip bölümü de iki kısma ayrılacaktır: "Biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen [akıl alan] yan anlamında" (1103 a).

Ruhta olup bitenlere gelince. Ruhta olup bitenler üç türdür; **etkilenimler, olanaklar ve huylar** (1105b 20).¹ Bunlardan birincisi, öfke, korku, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem ve benzeri duyguların, genel olarak ise hüz ya da acının izlediği şeylerdir; ikincisi ise öfkelenebilmemizi, sevgi ya da kin duyabilmemizi sağlayan şeylerdir; yani öfke, sevgi, kin ve benzeri şeyleri duyabilme **olanaklarıdır**; üçüncüsüne gelince; üçüncüsü ise birincilerle ilgili olarak iyi ya da

¹ Saffet BABÜR çevirisinde geçen "etkilenimler, olanaklar ve huylar", Ross (1915) çevirisinde "passions, faculties, and states of character" olarak karşılanmakta.

kötü durumda olmamızdır; iyi ya da kötü durumda olmamız ise bu birinciler konusunda orta olmamızla, ya da gerekenden az veya çok ölçüde tepki vermemizle ilgilidir; aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde etkileniyorsak iyidir; bir başka deyişle, üçüncüler, birinciler, yani etkilenimler, karşısında takındığımız tavırlarla ilgilidir; bu alanda sahip olduğumuz **huylardır**. Şimdi, erdem, bunlar içinde, etkilenim olamaz, çünkü erdemler övülür şeylerdir zaaflar da yerilir şeyler, hiç kimseyi ise sırf öfkelenildiği için övmeyiz ya da yermeyiz; ancak belirli bir şekilde öfkelenirse yereriz. Ayrıca, ister öfke ister kin isterse de sevinç olsun, bunların hiçbirisi bizim tercihimize bağlı değildir. Oysa erdemler tercihlerle ilişkilidir. Demek ki erdemler etkilenimler değildir. Ama aynı şekilde olanaklar da değildir; çünkü olanaklar bizde doğal olarak bulunur. Oysa erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak bulunur. Doğal olarak iyi ya da kötü olmayız. Dolayısıyla erdemler, ruhta olup bitenler içinde olsa olsa ancak huylar olabilir. Öyleyse, “**erdemler cins olarak**” **huydur**, diyebiliriz. (1106a 5-15).

Erdemler bir huydur, ama nasıl bir huydur? Erdemler övülen huylardandır; ruhun yukarıda belirttiğimiz kısımlarının övülen huylarıdır. İşte bu övülen huyların elde ediliş yollarına (kimi öğretilerek, kimi de eyleye eyleye elde edilir) göre de erdemler iki “türe” ayrılmakta, **düşünme yetisinin erdemleri** ve özellikle etkilenimler ve eylemlerle ilgili olan **karakter erdemleri**. Bilgelik, doğru yargılama ve aklı başındalık düşünce erdemlerinden, cömertlik ve ölçülülük ise karakter erdemlerindendir.

Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri ayırımını ve bunlardan her birinin kendine has özelliklerini ele almadan önce genel olarak erdemlerin doğasına ilişkin önemli bir noktayı belirtmekte fayda var. Ruhla olan ilgilerine ve elde ediliş yollarına göre, erdemleri iki ana gruba ayıran Aristoteles’e göre erdemler, ruhun *edindiği* huylar, ya da *edinilen* özelliklerdir; bir başka anlatımla, insan bu özelliklere, yani erdemlere doğuştan sahip değildir; erdemler insanın doğuştan getirdiği ya da sahip olduğu özellikler değil, uygun bir eğitimle ve yapa yapa sonradan huy haline gelen özelliklerdir. Bu nedenle, Aristoteles’e göre, erdemli

olmak herkese açıktır; erdemleri herkes edinebilir. Fakat, erdemler insanın doğuştan getirdiği özellikler olmadığı gibi, insanın doğasına aykırı olarak edindiği özellikler de değildir. Ne demektir bu? Bu şu demektir ki, insan olarak bunları edinecek bir kapasitemiz, bunları elde etmeye uygun bir yapımız vardır; huylar insanın doğuştan getirdiği değil, sonradan edindiği şeylerdendir; birer huy olan erdemler de bizde doğuştan bulunmaz, ama bu huyları edinebilme gücümüz vardır; bu anlamda, erdemler, insan için edinilmesi olanaklı olan şeylerdendir.

Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi olarak bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez, örneğin doğal olarak aşağı doğru giden taş, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz, ne de alev aşağı doğru gitmeye alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez. Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz...” (1103a 18-30).

İnsan olarak, “olanaklarını taşıdığımız”, yani edinilmesi insan açısından mümkün huylar olan erdemler, uygun koşullar bir araya geldiğinde “etkinlik” haline dönüşür; yapa yapa da geliştirilir; tıpkı ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı, ya da ölçülü davrana davrana ölçülü insan olunması gibi. Buradan çıkarılabilecek belli başlı sonuçlardan birisi şudur: erdemler, özellikle de Aristoteles’in aynı zamanda etik erdemler olarak adlandırdığı karakter erdemleri, uygun şartlar bir araya geldiğinde (ya da yaratıldığında) ortaya çıkan, gerçeklik kazanan **insansal olanaklardır**. Fakat, bunlar, insanın doğuştan sahip olduğu şeyler anlamında değil, insan için edinilmesi mümkün olan şeyler anlamında birer “olanak”tır.

Hiç kimse doğuştan iyi ya da doğuştan kötü değildir; yani hiç kimse doğuştan erdemli ya da doğuştan erdemsiz değildir; insanlarla ilişkilerimiz sırasında, yapıp ettiklerimizle, eylemlerimizle erdemli ya da erdemsiz oluruz. Çünkü, erdemlerin övülen huylar olduğunu söylemiştik; huylar ise benzeri etkinliklerden oluşur; belirli tür etkinlikleri **belirli şekilde** gerçekleştire gerçekleştire bunları bir süre sonra huy haline getiririz. Öyleyse, genel olarak huyları ve özel olarak da

erdemleri edinmek, eylemde bulunmayı, ama yalnızca eylemde bulunmayı değil, hem de **her zaman belirli bir şekilde** eylemde bulunmaya gerektirir. Peki, hangi şekilde, neye göre eylemde bulunulmalı?

Erdemin bir huy olduğunu söylemiş, ayrıca, etkilenimler ve eylemlerle ilgisine değinmiş ve etkilenimlerin haz ve acıyla ilgili olduğunu vurgulamıştık. Öyleyse karakter erdemleri de haz ve acılarla ilgili olsa gerek (1104 b10). Şimdi bu söylediklerimizi akılda tutarak, Aristoteles'e göre, erdemin ne olduğunu araştırmak, onun doğasını incelemek istersek görürüz ki, "Her erdem neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar" (1106 a20). Gözün erdemi gözün iyi görmesi, atın erdemi de atın iyi koşmasıdır. Öyleyse, insanın erdemi de insanın iyi olmasını ve *işini* iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmak zorunda. Bu ise, etkilenimler ve eylemler söz konusu olduğunda -ki erdemler bunlarla ilgili demiştik- orta olmadır; hep **orta olana** göre isteme ve eyleme huyudur (1107 a). Peki orta olan nedir? İki tür orta vardır, birisi, bir şeyin iki ucundan eşit uzaklıkta olan anlamında, ya da matematiksel oranlamaya göre orta olan anlamında, *herkes için bir ve aynı olan* ortadır; diğer tür orta ise, ne fazla ne eksik olma bakımından *bize göre* orta olandır; ikincisi, tek değildir, herkes için de aynı değildir. Bizi ilgilendiren de ikincisidir.

Aristoteles, "kendilerine eklenecek ya da onlardan alınacak bir şey olmayan işlere iyi işler deriz", aşırılık ve eksiklik olumluyu bozar, "orta olma" ise onu korur, der (1106 b10). Bu açıdan karakter erdemleri orta olmayı hedefler. Nitekim, karakter erdemlerinin etkilenimler ve eylemlerle, aşırılık ve eksikliğinde bunlarla ilgili olduğunu belirtmiştik. Etkilenimlerde ya da eylemlerde aşırıya kaçar ya da eksik kalırız; ki her ikisi de hoş karşılanmaz. Ama, aşırılık ve eksiklik gibi, orta olma da bunlarla ilgilidir; ve bunlarda orta olma her zaman övgüyle karşılanır. Korkma, cesaret etme, öfkelenme ve benzeri durumlarda, genelde ise haz alma ya da acı duymada daha az ve daha çoktan söz edilir; her ikisi de iyi değildir. "Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme

özgüdür” (1106 b20).¹ Bir karakter erdemi olan yiğitliği ele aldığımızda, yiğitliğin korkular ve cüretlerle ilgili orta olma olduğunu görürüz; korkusuzlukta aşırıya kaçanlara bir ad verilmiyor, ama cüretlilikte aşırı olan cüretli, korkmakta aşırıya kaçan, ya da yüreklilikte yetersiz kalan ise korkak olarak adlandırılıyor. Dolayısıyla erdemin ortayı amaçladığını, bir tür orta olma olduğunu söyleyebiliriz. Bir orta olarak, her erdem, biri aşırılık, diğeri eksiklik olan iki zaafın ortasıdır; etkilenimler ve eylemler söz konusu olduğunda her bir durumda orta olanı *bulma ve tercih etmedir*, erdem. Tercih ise hep düşünmeden sonra geldiğinden, Aristoteles’te **erdem, düşünce düşünce tercih edilen huydur**; ki bu aynı zamanda onun kendisini diğeri huylardan farklı kılan, ayırıcı özelliğidir. **Eylem** bakımından ele aldığımızda ise, *bize göre orta olan, akılca ve uslu kişinin belirleyeceği şekilde belirlenen bir huydur* (1106b 35). “Bunun için neliği ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından **erdem orta değildir**; en iyi ile iyi bakımından ise uça değildir” (1107a 5). [Orta olma, edinilen bir huydur, ama düşünce düşünce *tercih* edilen anlamında edinilen bir huydur. Her bir durumda, bize göre orta olanın ne olduğunu düşünmeli, bulmalı ve bunu diğeri olanaklara tercih etmeliyiz. Ancak bu koşulda erdem, orta değildir.] Aristoteles’in “erdem nedir?” sorusuna verdiği cevaplardan bazıları bunlardır. Ama özellikle bu son tanımlar, etik erdeme özgü olana, “orta olan” a göre yapılmış tanımlardır. Düşünce erdemleri “orta olan” değildir; ama karakter erdemleri, yani **insansal erdem, ki bizim asıl ilgilendiğimiz de budur** (ya da tek kelimeyle “etik erdem”) “bize göre orta

¹ Acaba bu, Aristoteles’e göre şu anlama da gelir mi? *Bir erdem*, söz gelimi adil olma, “orta olma” anlamında alındığında, *bir erdem*, a) tek tek kişiler bağlamında herkes için aynı şekilde geçerli tek bir şey (erdem) değildir; b) aynı şekilde her bir kişinin kendi özelinde (tekliğinde) de her zaman aynı olmayabilir. Adalet senin için de benim için de bir erdemdir. Ama senin “adil olman”la benim “adil olmam” arasında fark olabilir. Her bir durumda neyin adalet olduğu bir anlamda (ki erdemin tek tek kişilerle ve tek tek kişilerin tek tek eylemleriyle ilgili olduğu unutulmamalı) kişinin sahip olduğu (kişilik ve diğeri dış olanaklar anlamında) olanaklara görelidir. Diğeri taraftan, kişinin başkalarıyla ilişkisinde, bu kişi kim olursa olsun hep aynı tarzda davranmasını gerektirmez (ama benzeri durumlarda benzeri şekilde davranmayı gerektirir). Bu tür durumlarda neyin adalet veya adil olduğu zamana, karşısındaki kişiye, gerekip gerekmediğine ve benzeri şeylere görelidir. Bu nedenle adalet derken herkese karşı (kim olursa olsun) aynı şekilde davranmayı değil (örneğin, aynı suç kategorisine giriyor diye, pastaneden baklava çalacak kadar fakir bir çocuğa da banka kasasını delerek milyarları çalmış birisine de hırsızlık suçundan *aynı* cezayı vermek, ya da sözgelimi, hasta çocuğunu ameliyat ettirmek için çalıştığı veznedan hesabına bir miktar para geçirenle, devleti dolandırıp zengin olmuş birisine aynı cezayı vermek -adil olma anlamında- bir erdem değildir. Çünkü, etik (erdem anlamında) orta, “bize göre orta olandır; ...tek değildir, herkes için de aynı değildir”.

olan”dır. Orta olan da, bir huydur. Nasıl bir huydur? Düşüne düşün *tercih edilen* bir huydur.

Diğer taraftan, düşünce erdemlerinin ortası olmadığı gibi, her eylem ve her etkilenimde de orta söz konusu olmayabilir. Bilge olmanın ortası olmadığı gibi, eylemlerden bazılarının da, örneğin zinanın ya da hırsızlığın, ortası yoktur; hasetlik ve arsızlık gibi şeylerin ise -azı ya da çoğu değil- kendisi kötüdür. Haz peşinde koşmanın ya da haksızlık yapmanın ortası yoktur, ortası olmayanın aşırılığı-eksikliği de yoktur. Ama, Aristoteles, bu genel olarak söylenenleri, tek tek durumlara uygulamak gerektiğini söyler; çünkü eylemler tek tek durumlarla ilgilidir (1107a 30). Aşırılık ve eksiklik gibi iki kötülüğün ortası olan karakter erdemlerinde amaç, her ne kadar etkilenimlerde ve eylemlerde yalnızca orta olanı bulmak gibi görünse de, erdemli olmak o kadar da kolay değildir; çünkü her bir durumda ve her bir şeyde orta olanı belirlemek, herkesin her zaman, kolaylıkla yapabileceği bir iş değildir; “bir dairenin ortasını bulmak herkesin değil, bilenin işidir” (1109a 25), aynı şekilde *her bir durumda neyin orta olduğunu* da herkes bilemez. Sözgelimi, öfkelenmek ya da para harcamak söz konusu olduğunda, bunların kime, ne kadar, ne zaman, niçin, nasıl yapılacağını bilmek gerekir. Bunun için, hiçbir şey yapamıyorsak, Aristoteles, hiç değilse, önce karşıt olandan uzak durmayı ve sonra da en az kötü olanı seçmeyi öğütler (1109a 30).

Buraya kadar erdemleri çeşitli yönleriyle ele aldık ve karakter erdemlerinin eylemlerle ilgili olarak orta olma olduğunu belirttik. Peki, bu erdemler ne tür eylemlerle ilgilidir? Örneğin, istemeden ya da bilmeden yapılan bir eylemin erdem ya da erdemsizlikle ilgisi olabilir mi? Eylemlerden bazılarını “isteyerek” bazılarının da “istemeyerek” yaptığımıza dikkat çeken Aristoteles, istemeden yapılanların nedeninin dış koşulların veya başka kişilerin zorlaması ya da bilgisizlik olabileceğini belirtir. İstemeden yapılanlardan zorla yapılanlar hakkında Aristoteles, “başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan ‘zorla yapılan’dır”, der (1110a 5). Tıpkı bir insanın rüzgarda sürüklenmesi gibi. Ama eylemler tek tek var olan şeylerden olduğundan, her bir eylem

konusunda bunun istenerek mi istenmeyerek mi yapıldığına karar vermek her zaman kolay değildir.¹ Çocuklarını rehin tutan bir zorbanın istediğini yapan kişinin yaptığını istemeden, zorla yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Ama öyle eylemler de vardır ki, hem isteyerek hem istemeyerek yapılır; sözgelimi fırtınalı havada tehlike anında gemiden yük atılması gibi. Özellikle böylesi karmaşık durumlarda eylemin istenerek mi istenmeyerek mi yapıldığı eylemin yapıldığı ana bakılarak söylenmeli. Diğer taraftan, öyle eylemler de vardır ki, Aristoteles'e göre, kim ve ne, ne ölçüde zorlarsa zorlasın, o eylemi yapmaktansa ölümü yeğlemek gerekir.

Aristoteles, bilgisizlikten dolayı yapılanlardan üzüntü ve pişmanlık getirenine istenmeden yapılan; der. Bir kişi bilgisizlikten dolayı bir şey yapıp, bundan pişmanlık duymuyorsa o kişi için “isteyerek yapmadı” demek gerektiğini söyler. Ayrıca, bilgisizlikten yapmak ile bilmeden yapmak da birbirinden farklıdır. Örneğin sarhoş birisinin yaptığı bir şey hakkında konuşurken -bilgisizlikten değil-bilmeden yaptığını söyleriz. Eğer birisi istemeyerek bir şey yapmışsa bunun nedeni tek tek şeylere ilişkin bilgisizliğidir (1111 a). Peki tek tek şeylere ilişkin neyi bilmek gerekiyor? Aristoteles'in yanıtı oldukça açıktır,

Yani kim, neyi, ne hakkında, hangi durumda yapıyor; kimi kez de ne ile –sözgelimi hangi araçla-, ne için –sözgelimi kurtuluş için-, nasıl –sözgelimi sükunetle mi yoksa sertçe mi yapıyor (1111a 5),

bunları bilmek gerekiyor. Bunlar içinde en önemlileri ise eylemin içinde yapıldığı koşullar ve eylemin amacıdır. Bunlardan birini, sözgelimi bu eylemi niçin yaptığını bilmeyen, yaptığı şeyi bilmeden yapıyordur.

“İstemeyerek yapılan”ın zorla yapılan ya da bilgisizlikten dolayı yapılan olduğunu ve bunların temel özelliğinin de hareketin başlangıcının yapanda olmaması ya da eylemin içinde yapıldığı koşullara veya amaca ilişkin bilgisizlik olduğunu söylemiştik. Öyleyse, “isteyerek yapılan” eylem, eylemin başlangıcı

¹ Aristoteles, sık sık eylemin biricikliğini vurgular ve tek olan şeyler hakkında konuşmanın güçlüğünden söz eder.

eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılan eylemdir. Ayrıca Aristoteles, tutkudan ya da iştah ve arzudan kaynaklanan eylemleri de isteyerek yapılanlar sınıfına dahil etmemiz gerektiğini söyler. Nitekim, bu tür şeylere “istemeyerek yapılan” denilmesi durumunda, diğer canlıların ve aynı zamanda çocukların yaptığı hiçbir şeye istenerek yapıldı diyemeyiz. Aynı şekilde, Aristoteles, öfke ve arzudan kaynaklanana da istemeyerek yapılan denilemeyeceğini vurgular, çünkü “akıldan pay almayan duygulanımlar ise, daha az insanca görünmüyor;” (1111 b) görüşündedir. Dolayısıyla bunları “istemeyerek yapılanlar” sınıfına dahil etmek doğru değil. Buradan hareketle diyebiliriz ki, **erdemler etkilenimler ve eylemlerle, ama “isteyerek yapılan” eylemlerle ilgilidir**; ancak istenerek yapılan bir eylemin, bir erdemin ya da zaafın ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Peki, isteyerek yapılan her eylemin erdemle veya zaafıla ilgisi olduğunu söyleyebilir miyiz? Söyleyemeyeceğimiz açık gibi görünüyor. Öyleyse isteyerek yapılanlardan hangi eylemler ya da davranışlar erdemle ilgili olabilir? Sözgelimi daha önce çocukların ve hayvanların “isteyerek yapılan” eylemlerde bulunduğunu belirtmiştik; oysa hayvanların ve çocukların eylemleri isteyerek yapılmış olsa da bunlara erdemli ya da erdemsiz demiyoruz; çünkü hareket nedeni daha çok arzu ve tutkudur, belirli bir rasyonel ilke değil. Aristoteles, **ancak düşünce düşünce, belirli bir rasyonel ilkeye –yani akla- göre yapılanların** erdemle ilgisinden söz edebileceğimizi söyler. Belirli bir düşünceye ve/veya belirli bir rasyonel ilkeye dayanan eylem veya davranışlar ise **tercih** olarak adlandırılır. Tercihin ne olduğunu biraz daha araştırırsak, onun isteyerek yaptıklarımızla belirli bir bağlantısı olduğunu, ama aynı şey de olmadığını görürüz. Yukarıda belirttiğimiz çocuk örneğinde de olduğu gibi “isteyerek yapılan” ifadesi daha kapsamlıdır; çocuklarla hayvanlar, arzu ve tutkunun etkisiyle isteyerek hareket ederler, ama tercih etmezler; “çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur, ama arzu ile tutku ortaktır. Kendine egemen olmayan kişi tercihle değil arzuyla davranır” (1111b 10). Tercih, isteyerek yapılanla aynı olmadığı gibi tutkuyla, istemeyle ya da kanıyla da aynı şey değildir. Tutkunun bunlar içinde tercihe en uzak olduğunu söyleyen Aristoteles, istemenin ise daha yakın gibi görüldüğünü, ama daha

kapsamlı olduğunu söyler; sözgelimi bir kişi ölümsüzlüğü isteyebilir; ölümsüzlük isteme konusu olabilir, ama tercih konusu olamaz. **İsteme daha çok amaçla, tercih ise bizi bu amaca ulaştıracak şeylerle** ilgilidir; sağlıklı olmayı isteriz; bizi sağlıklı kılacak şeyleri ise tercih ederiz ya da etmeyiz. Tercih kanıyla da bir değildir; kanı her şeyle ilgili olabilir; olanaksız olanla ya da öncesiz sonrasız olanla, ama tercih bunlarla ilgili olamaz; aynı şekilde kanılar doğru veya yanlış diye ayrılır, oysa tercihler iyi veya kötü olarak nitelendirilir; tercih daha çok iyi ve kötüyle ilgilidir. Öyleyse tercih nedir?

“İsteyerek yapılane benziyor, ama isteyerek yapılmış her şey tercih edilmiş değil. Yoksa o ‘enine boyuna düşünülen’ mi? Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı bile [proairesis] ‘başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği’ anlamına geliyor.” (1112a 15).

Bütün bunlardan hareketle, erdemin, akla ve düşünceye dayalı tercih içerdiği ve bu anlamda, yalnızca istenen değil, aynı zamanda tercih edilen eylemlerle ilgili olduğu söylenebilir.

Peki her şey üzerine enine boyuna düşünülür mü ve her şey tercih konusu olabilir mi? Aristoteles’e göre, her şey üzerine, örneğin bilimlerin kesin kabul ettiği konular üzerine, ezeli-ebedi olan üzerine ve hatta çoğu kez insanlarla ilgili birçok konuda enine boyuna düşünülmez. Biz, elimizde olan ve yapılabilecek şeyler üzerine düşünürüz. Yazı yazarken harfleri nasıl yazacağımızı düşünmeyiz; bunları nasıl yazacağımız konusunda tereddüt etmeyiz. **“Ancak bizim aracılığımızla olan, ama hep aynı biçimde olmayan şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz”** (1112b 5). Ayrıca, amaçlar konusunda değil, daha çok araçlar üzerinde enine boyuna düşünülür. Bir doktor iyileştirip iyileştirmeme üzerine değil, neyle ve nasıl iyileştireceği üzerine enine boyuna düşünür.

“Kimi kez araçlar, kimi kez onların kullanılışı araştırılır; öteki durumlarda da bu böyle: Kimi kez hangi araçla, kimi kez nasıl, kimi kez de kimin aracılığıyla bir şeyin nasıl gerçekleşebileceği araştırılır.” (1112b 30).

Bunun yanısıra, daha önce, düşünülüp taşınılmış olanla tercih edilenin aynı şey olduğunu söylemiştik; ama şu farkla ki, tercih edilen, bu düşünüp taşınma sonunda artık belirlenmiş olandır. Peki belirleyen nedir? Belirleyen, kişideki “yol gösteren”dir, yani akıldır.

Aristoteles, istemenin amaçla ilgili olduğunu vurguladıktan sonra, istemeye konu olan şeylerden hepsinin iyi sayılamayacağını söyler. Bu nedenle “istenen iyidir” demek de “istenen, iyi gözükendir” demek de hatalıdır. Çünkü istemenin tercihle olan ilişkisini hatırladığımızda, her istenenin iyi olduğunun söylenemeyeceği açık. Ancak yukarıda belirttiğimiz şekilde enine boyuna düşünme sonucunda tercih edilen anlamında istenilenin iyi olduğu söylenilebilir; her istenilenin değil. **İstenen, bir doğru tercihin ürünüyse iyidir** (1113a 20). “İstenen, iyi gözükendir” dersek, bu sefer de hiçbir şeyin doğal olarak istenecek bir şey olmadığı, ancak her kişinin ona iyi görüneni istediği sonucu çıkar; ki başka başka insanlara başka başka şeyler iyi görünür. Aristoteles, “bu sonuçları beğenmiyorsak, acaba ‘iyi genel olarak ve doğru olarak istenendir, her bir kişinin isteği ise ona iyi görünendir’ mi dememiz gerek?”, diye sorar ve şöyle devam eder:

Bu durumda erdemli kişinin istediği doğru olarak istenen, sıradan birinin istediği ise rastlantı sonucu istenen olacak,...çünkü erdemli kişi tek tek şeyler hakkında doğru yargıda bulunur ve tek tek şeyler konusunda ‘doğru’ ona görünendir. Her kişinin durumuna göre güzel ve hoş olan şeyler vardır; ve belki de erdemli kişinin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunur: Sanki onların ölçüsü ve ölçütüdür (1113a 30).

Öyleyse ancak kişi erdemli bir kişiye, “doğru” ya da “iyi” *ona görünendir*, diyebiliriz. Çünkü tek tek şeylerde doğruyu görmek erdemli kişiyi diğerlerinden ayıran temel özelliklerdendir. Bu düşünce bize, erdemin, Aristoteles’e göre, tek tek olan şeylere (yapıp etmelere ve kişiye) ait, toplumsal değil kişisel özelliklerle ilgili bir şey olduğunu ileri sürme olanağı tanır gibi görünüyor. Peki erdemli kişinin tek tek şeylerde doğruyu görmesi, “doğrunun ona görünen olması” ve tek tek şeyler hakkında doğru yargıda bulunabilmesini nasıl açıklayabiliriz?

Bu sorunun yanıtını aramaya başlamadan önce, yukarıda anlatılanları kısaca özetleyecek olursak, “*istenen*”, *belirli bir amaca* ulaşmak ve enine boyuna düşünülen ve bir tercihin sonucu olan şeyler de kişiyi amacına götürenler, yani araçlar ise, **belirli bir amaca** ulaşmak için yapılan her eylemin istenerek ve bir tercihe bağlı olarak (yani akla dayalı olarak) yapıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim, erdemlerin hayata geçirilmesi de bu tür araçlarla ilgilidir (1113b 5). Öyleyse, erdemli eylemler belirli bir amaca ulaşmak için, isteyerek ve tercih ederek yaptığımız eylemlerdir, diyebiliriz. Bunun yanı sıra, bu şu anlama da gelir: erdemli olmak bizim elimizdedir, ama aynı şekilde kusurlu olmak da. “Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir” (1113b 5). İyi olmak gibi kötü olmak da elimizde.

1.2. ARİSTOTELES’TE DÜŞÜNCE ERDEMLERİ VE BUNLARIN KARAKTER ERDEMLERİYLE İLİŞKİSİ

Buraya kadar, erdemın cins bakımından huy olduğunu (huyun da ruhla ilişkili olduğunu), nelik bakımından ise orta olma olduğunu belirtmiş olduk. Ayrıca, erdemın etkilenimler ve eylemlerde aranabileceğini, etkilenimler ve eylemlerin ise haz ve acıyla ilgili olduğunu, dolayısıyla erdemın haz ve acı konusunda orta olma huyu olduğunu da söylemiş olduk. Bunun yanı sıra, akla dayalı tercih sonucu yapılanların erdemle ilgili olduğunu belirtmiş ve böylece de erdemın akılla ilgisini kurmuş olduk. Dolayısıyla, şimdi düşünce erdemlerinin ne olduğunu inceleyebilir ve daha sonra da bunların etik erdemlerle ilgisini açıklamaya çalışabiliriz. Böylece, bir taraftan da, etik erdemlerle aklın (ama pratik aklın) ne tür bir ilişki içinde olduğunu da gösterebiliriz.

Aristoteles, etik eylemlerde orta olanı aramamız gerektiğini söyler. Ne var ki, orta olan kişiye göre orta olansa ve her bir durumda farklılık gösteriyorsa, bu durumların her birinde orta olanı nasıl belirleyeceğiz, ya da kısaca orta olanı

belirleyen nedir? Aristoteles'e göre, orta olan, sağ aklın buyrukları tarafından belirlenir (ilkelerine/buyruklarına göre belirlenir). Ve orta durumların sağ akla uygun olmasını belirleyen bir ölçü (standart) vardır. Ama Aristoteles'in kendisinin de belirttiği gibi bu söylenenler çok da açık değil. Bu noktada, konuya biraz daha açıklık getirebilmek için, sağ aklın ve onun ölçütünün ne olduğunu araştırmamız gerekiyor.¹

Aristoteles'in bu araştırması onun düşünce erdemlerine ilişkin görüşlerini de ortaya çıkarır. Ama düşünce erdemlerine geçmeden önce ruhun yapısını bir kez daha açmaya çalışır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ruh akıl sahibi ve akıldan yoksun olmak üzere iki temel bölüme ayrılmıştı. Şimdi, akla sahip bölümü de ikiye ayırırsak, bunlardan birine teorik diğerine pratik kısım diyebiliriz. Teorik olan kısım, başka türlü olamayacak olanla, zorunlu olanla, pratik olan kısım ise başka türlü olabilecek olanla ilgilidir. Eylemle ilgili olan da bunlardan yalnızca pratik olan kısımdır. Biri teorik düşünmeyi, diğeri "calculative" -tartarak-düşünmeyi dile getirir; ki Aristoteles'e göre ruhun akla sahip bölümü bu iki ögeden oluşur (1139a 5-15).² Peki, bu iki ögenin erdemleri nedir?

Aristoteles, bir şeyin erdeminin onun kendine özgü işiyle ilgili olduğunu söylemişti. Öyleyse, bunların erdemlerinin ne olduğunu anlayabilmek için de yaptıkları işe bakmamız doğru olur. Bunun için, Aristoteles, öncelikle ruhta bulunan yetilere bakar. Ruhta doğru olanın bilgisini ve eylemi sağlayan üç temel

¹ Burada anlatılanların çok açık olmamasının bir nedeni de çeviriler olabilir; örneğin, aşağıdaki kısım ile ilgili olarak *Nikomakhos'a Etik*'in Babür çevirisiyle Ross çevirisini karşılaştırdığımızda, bu iki çevirinin tam olarak örtüşmediğini görmekteyiz: "the intermediate is determined by the dictates of the right rule, let us discuss the nature of these dictates... there is a standard which determines the mean states which we say are intermediate between excess and defect, being in accordance with the right rule" (Ross çevirisi, 1915). "...ortanın sağ aklın gösterdiği gibi olduğunu söyledik, bunu ele alalım:...ve aşırılık ile eksiklik arasında bulunduğunu söylediğimiz sağ akla uygun olan orta yolların bir sınırı var." (1138b 20; S. Babür çevirisi, 1997).

² Ross: "let us now draw a similar distinction within the part which grasps a rational principle. And let it be assumed that there are two parts which grasp a rational principle -- one by which we contemplate the kind of things whose originative causes are invariable, and one by which we contemplate variable things" (1139a 6).

Babür: "Akıllı yanın da ikili olduğunu kabul edelim: Biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan..."

yeti vardır: duyum, akıl ve iştah (1139a 15). Bunlardan duyum, Aristoteles'e göre, hiçbir şekilde edimin kaynağı olamaz; buna örnek olarak hayvanlar gösterilebilir; duyuma sahiptirler, ama bu duyum onları *eyleme* götürmez. Eylemi belirleyen diğer iki yetidir. Peki, bu iki yeti eylemi nasıl belirler? Şimdi, etik erdemler tercih edilen huylardır, tercih ise düşünülüp taşınılan, yani (pratik) aklın süzgecinden geçmiş bir iştahdır. Bir isteğin (iştahın) iyi olması için, ya da başka bir deyişle tercihin erdemli tercih olması için, akıl yürütmenin *doğru*, iştahın *haklı* (right) olması ve ikincinin birinciyi izlemesi, sonuçta ikisinin de aynı şeye yönelmesi gerekir.² Ne var ki, bir eylem söz konusu olduğunda, asıl hareket ettirici olan yeti akıl değil, iştahdır, çünkü “eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden), tercihin ilkesi ise iştahdır ve bir şey için olan akıl yürütmedir” (1139a 30). Buradan hareketle, tercihin, bir hedefe ulaşmak isteyen iştahla, bu hedefe ulaştıran yolları ortaya koyan (pratik) aklı içerdiği söylenebilir. İşte bundan dolayı da, tercihin (ya da kararın) iyi olması için tartan düşüncenin doğru, iştahın isabetli olması ve sonuçta iştahın hedeflediği şeyle aklın onayladığı şeyin bir ve aynı olması gerekir, “Bunun için us, düşünce ve etik huydan bağımsız bir eylemde iyi durum ile bunun karşıtı söz konusu olamaz.” Ama, eylem var olabilir; istek (iştah) tek başına, akıl yürütmenin dışında eyleme neden olabilir (Aristoteles 2000:433a 22). Düşünce ise, kendisi hiçbir şeyi devindirmez, ama yaratma etkinliğini yönetir. Diğer taraftan baktığımızda ise doğru bir karar, ya da erdemli bir tercih için insanda iki şeyin olması zorunlu: iştah ve akıl. Tercih, Aristoteles'e göre, akıl sayesinde birçok olanaktan birisini, ya da insan için en uygun olanını, seçmek demektir, diyebiliriz. Bir eylemi erdemli ya da erdemsiz olarak nitelemek için ise, bunun bir tercihin ürünü olması gerekir. Buna karşılık, aklın teorik yanı ne eylemle, ne de yaratmayla ilgilidir. Teorik düşünme alanında artık iyi ve kötünden değil, “doğru” ve “yanlış”tan söz edilebilir. Onun hedefi yalnızca doğruluktur/hakikattir. Dolayısıyla, Aristoteles, “ demek ki, usla ilgili her iki parçanın da görevi doğruluktur”, der. Buradan da, her birinin en çok doğruya

² Aristoteles'in bu konuyla ilgili sözlerinin ingilizcesi şöyledir: “therefore both the reasoning must be true and the desire right, if the choice is to be good, and the latter must pursue just what the former asserts” (Ross çevirisi: 1139a 23); bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz.; Aristoteles 2000:433a 22).

ulaşacağı huylar da onların erdemi olacaktır, diyebiliriz. Sonuçta, bir yandan akıl ve düşünce, diğer yandan etik bir eylem olmaksızın tercih de olmaz; tercih olduğunda ise ya istekle yönetilen akıl ya da akılla yönetilen istek vardır; bu anlamda alındığında *eylemin başlatıcısı insandır*.

Ayrıca, Aristoteles’e göre, bizi doğruya/hakikate erıştiren beş yol vardır. Bunlar sanat, bilim, sezgisel kavrayış, bilgelik ve aklı başındalıktır. Bunları teker teker ama kısaca ele alacak olursak şunları söyleyebiliriz:

Sanat (tekhne), gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi muhtemel olanlarla, başlangıcı yaratılанда değil, yaratanda olanlarla ilgilidir. Doğal ya da zorunlu olarak var olanları konu edinmez, çünkü onların başlangıcı kendilerindedir. Ama, sanat eylemlerle de ilgili değildir, onun işi meydana getirmedir.

Bilim (episteme), nesnesi zorunlu ve öncesiz sonrasız olandır. Öncesiz sonrasız da var olmaz ve yok olmaz. Bu nedenle, *episteme* başka türlü olabilecek şeylerle ilgili değildir. Bilimin nesnesi öğrenilebilir olandır ve bu da iki yolla gerçekleşir tümevarım ve tasım. Dolayısıyla, *episteme*, başka türlü olabilecek şeyler sınıfına giren insan eylemlerini yönetemez.

Sezgisel kavrayış (nous) ya da dolaysız kavrayış, bilimin hareket ettiğı önermeleri, öncülleri doğrudan doğruya kavrayan yetimizdir. Bu yeti ilk ilkeleri kavrar; ve onları tümevarımla kavrar. Fakat bu bir genellemeye ulaşma değil, tümevarım süreci sonunda bir tümeli, bir hakikati apaçık kavramadır.

Bilgelik (sophia), ya da teorik bilgelik, en yüksek varlık biçimleri üzerindeki bilimsel bilgi ve dolaysız anlayıştır. Bu anlamda bilge olan birisi sadece ilk ilkelerden, temel önermelerden çıkartılan şeyleri bilmekle kalmaz, bunların kendilerini de bilir. Aristoteles, felsefi bilgelikte bilginin tamlığından, yetkinliğinden söz eder. Bilgelik, aklı başındalığın çok üstündedir. “İnsan için iyi

olan”la uğraşmaz, en yüksek kavramlarla, en yüksek yargılarla, en yüce hakikatle uğraşır ve bunlarla başka bir şey için değil sırf bilmek için uğraşır. Pratik bilgi, tek tek şeyleri, değişmeye açık olan şeyleri nesne edinir, felsefi bilgi ise değişmez şeyler üzerinedir. İnsansal yapıp etmelerle ilgili olan şey *tekhne* ve *phronesis*’dir (Aristoteles 1997a: 1139b 15-1141b).

*Aklı başındalık (phronesis)*¹, eylemle, yapıp etmelerle, dolayısıyla tek tek var olan ve başka türlü de olabilecek şeylerle, deneyimle ilgilidir (1142a 10). Aklı başında kişinin özelliği, “bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir”, enine boyuna düşünmektir (1140a 25). Fakat, değişmeyen şeyler üzerine enine boyuna düşünme mümkün olmadığına göre, aklı başında kişinin değişebilir, başka türlü olabilir ve yapılması olanaklı (kendi elinde) olan şeyler üzerine enine boyuna düşünmesi gerekir. Bu nedenle, aklı başındalık ne bilimle ne de sanatla birdir (1140b 5). Aklı başındalık, özellikle eylemlerle ilgili olarak, *neyi yapıp neyi yapmamak gerektiği* konusundaki bilgeliktir. Ayrıca, aklı başındalığın özellikle kişinin kendisiyle ve tek kişiyle ilgili olduğu da unutulmamalı (1141b 30).² Diğer taraftan, aklı başındalık, her ne kadar öncelikle bireyle ilgiliyse de, bunun hem tek birey için hem de genel anlamda insan için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili, akılla giden, uygulamaya yönelik, doğru bir huy olduğu da unutulmamalı (1140b 5-10).

Bir erdem olan aklı başındalık (1140b25), aynı zamanda ölçülülüğü de kapsar. Aristoteles’e göre, aklı başında kişinin ölçülü olmasının yanı sıra, temel işi iyi düşünüp taşınmaktır (1141b 10). Aklı başındalık, aynı zamanda deneyim

¹ “Phronesis” e karşılık olarak, Aristoteles’in Ross çevirisinde “practical wisdom”, Babür çevirisinde ise “aklı başındalık” ifadeleri kullanılmakta.

² Aklı başındalığın, ya da diğer adıyla pratik bilgeliliğin Aristoteles’in erdem anlayışındaki yeri çok açık. Aristoteles, etik erdemler dediğimiz karakter erdemlerini olduğu gibi düşünce erdemlerini de tek kişi bağlamında ele alır. Erdem ister karakter ister düşünce erdemi olsun toplumsal değildir, kişiseldir; taşıyıcısı kişidir; bir türün belirli bir üyesi olarak kişiye aittir, içinde yaşadığı çağ ve toplum biçimi ne olursa olsun. Erdemlerin gerçekleştirilme koşulları, bunlarla ilgili eğitim, erdemli (ya da erdemsiz) davranışların sonuçları ve benzeri şeyler elbette tek kişiyi aşar, bütün insanlıkla, bütün toplumla ilgilidir. Erdemler, toplumsal (ve genel anlamda insanlığa yönelik) bir takım işlevlere elbette sahiptir, ama erdemin *ne olduğu* sorusu, yanıtı temelde türün bir üyesi olarak tek insan (kişi) bağlamında aranması gereken bir sorudur, toplum bağlamında değil.

gerektirir; çünkü o ancak deneyimle bilenen tek tek şeylerle ilgilidir. Nitekim, “Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır”, diyen Aristoteles, deneyin tek tek var olanın bilgisi olduğunu ve pratik alanında geçerli olanın da bu olduğunu vurgular (Aristoteles 1985: 981a 15). Akli başındalık iyi düşünme gerektirir ve iyi düşünme kavramadan olduğu kadar kanıdan da farklı bir şeydir. İyi düşünme bir tür isabetlilik (rightness). “İmdi iyi düşünüp taşınmak akli başında kişilere düşüyorsa, iyi düşünme gerçek akli başındalığın kabul ettiği bir amaçla ilgili olarak yararlı olana uygun bir sağanlıktır” (1142b 30). Bunun yanı sıra akli başındalık doğru yargılamayla da ilgilidir. İkisi tam olarak aynı şeyler olmasa da, “bütün bu olanaklar son durumlarla ve tek tek konularla ilgili olarak aynı şey”dir. Doğru yargılamanın nesnesi akli başındalıkta olduğu gibi hep varolan ve değişmez olan şeyler değil, soru konusu olabilen ve üzerinde düşünülüp taşınan şeylerdir (1143a 5). Akli başındalık doğru yargılamadan uygulamaya yönelik oluşu ve amacının neyin yapılması neyin yapılmaması gerektiğine karar vermek oluşuyla ayrılır. Doğru yargılama ise yalnızca değerlendircidir. Ama yine de, bütün bu olanaklar hep aynı kişilerde bulunur; aynı kişilerin anlayışlı, akli başında, doğru yargılayan ve aynı zamanda uslu olduğu söylenir (1143a 25). Ve belirttiğimiz gibi son tahlilde bunlar bir noktada birleşir. Akli başında kişi hem anlayan hem de doğru yargılayan kişi olmak zorunda. Aristoteles, bunların yanı sıra, anlama, doğru yargılama ve usun edinilebilir şeyler olduğunu da belirtir. Demek ki, akli başındalık ve bilgelik ruhun değişik yanlarıyla ilgili erdemlerdir.

Bu noktada, şöyle bir durumla karşı karşıyayız: etik erdem orta olmayla ilgiliydi. Her bir durumda neyin orta olduğunu bilmek ise, akli başında kişinin işiydi. Diğer taraftan da, akli başında kişinin erdemli birisinin sahip olacağı amaçlar hakkında enine boyuna düşünen kişi olduğunu söylemiştik. Bir başka deyişle, akli başında kişi zaten adil, cesur, ölçülü vs. bir kişi olarak alınmıştı. Bu durumda, akli başında kişi bunları bilmekle, bunlar üzerine düşünmekle daha

adil, daha cesur mu olacak? Olmayacaksa, akli başındalık ne işe yarar? Erdemli olmayan için ise zaten bir işe yaramadığı açık (1143b 15-30).

Bu karışık durumu açıklarken Aristoteles, öncelikle bilgeliğin bir erdem olarak bütünün bir parçası olduğunu ve mutluluk yarattığını belirtir. *Bütünün* diğer parçası ise akli başındalık ve karakter erdemleriyle tamamlanır. Ayrıca, “Erdem amacı sağın kılar, akli başındalıkta bu amaçla ilgili şeyleri” (1144a 5-10), budur akli başındalığın temel faydalarından birisi.

Akli başındalığa sahip olunca daha soylu veya daha adil olunup olunmadığına gelince; daha önce de belirtildiği gibi Aristoteles, bir insanın, sözgelimi, adil bir davranışta bulunmak için adil bir insan olmak zorunda olmadığını söyler; yasa gereği, bilmeden ya da başka bir nedenle adil bir eylemde bulunabilir. Demek ki iyi birisi olmak için erdemli davranışta bulunmak yeterli değil, erdemin bir huy haline gelmiş olması, yani kişinin benzeri durumlarda hep aynı şekilde davranması ve yaptığı şeyi bir tercih sonucu ve o eylem her ne ise onun kendisi için yapması gerekir. şimdi, erdem tercihin doğru olmasını sağlayabilir, ama tercihin yürümesi, amaca ulaşması için yapılması gereken şeyler meselesi erdemle değil, başka bir yetiyle ilgilidir. Bu yeti becerikliliktedir. Akli başındalık bu yetiyle bir değildir, ama bu yeti olmaksızın da var olamaz (1144a-1144b)

Bu konuyla ilgili olarak, sonuçta Aristoteles, insanda doğal erdem (ocukluktan itibaren sahip olunan erdem) ve asıl erdem diye iki tür erdem olduğunun söylenebileceğini ve ikinci tür erdemin akli başındalık olmaksızın olanaklı olmayacağını söyler. Asıl erdem Sokratesin düşündüğü gibi akli başındalıkla bir değildir, ama akli başındalıktan bağımsız olarak da var olamaz. Ayrıca,

“İmdi öyle görünüyor ki, herkes bir biçimde şunu söylüyor: Erdem akıllı başındalığa uygun böyle bir huy. Ama küçük bir şey eklemek gerekiyor. Yalnızca sağ akla uygun değildir, aynı zamanda sağ akılla birlikte giden bir huydur erdem. Sağ akıl ise bu tür şeyler konusundaki akıllı başındalıktır.” (1144b 15-30).

Aklı başındalık her durumda gereklidir. Çünkü akıllı başındalık ruhun bir yanının bir erdemi olarak sahip olduğu önemin yanısıra “akıllı başındalıktan ve erdemden bağımsız sağ tercih olamaz. Nitekim biri amacı öteki amaçla ilgili şeyleri uygulamayı gösterir.” (1145a 5). Bunların yanısıra, akıllı başındalık olmaksızın insanın tam anlamıyla iyi olması olanaklı olmadığı gibi, etik erdem olmaksızın akıllı başında olunması da olanaklı değildir. Dolayısıyla, Aristoteles anlayışında erdemlerin birbirinden ayrı olarak var olabileceği görüşü doğru değildir. Aristoteles, aynı insanın, doğa tarafından, henüz birine sahip olmadan diğerine sahip olacak şekilde bütün erdemler bakımından en iyi şekilde donatılmamış olduğunu söyler (1144b 30-35).

BÖLÜM II. MACINTYRE'IN ARİSTOTELES DEĞERLENDİRMESİ

2.1. MACINTYRE DÜŞÜNCESİNDE ARİSTOTELES'İN ETİK GÖRÜŞÜNÜN YERİ

MacIntyre, *After Virtue*'nün Aristoteles'in erdem anlayışına ayırdığı bölümünde (bölüm 12) ayrıldığı ve eleştirdiği bazı noktalara rağmen, "...onun tamamen kendine özgü erdem anlayışını merkeze oturtmakla yükümlüyüm" (MacIntyre 1985:146) der. Ben de bu bölümde MacIntyre'in Aristoteles'in etik ve erdem görüşünü kendi anlayışında merkeze oturtuş şekline açıklık getirmeye ve Aristoteles hakkındaki genel değerlendirmesini, Aristoteles etiğinde kabul ettiği ve reddettiği noktalar üzerinde durarak aktarmaya çalışacağım. Yalnız, buna geçmeden önce, MacIntyre'in Aristoteles'in etik ve erdem görüşünü ve bu görüşten doğan "Aristotelesçi geleneği", bütün etik sorunlarda olduğu gibi "tarihselci" bir yaklaşımla ele aldığını anımsatmak isterim.

MacIntyre'in Aristoteles'ten ayrıldığı ya da eleştirdiği noktalar, bazı yerlerde, kendisinin "tarihselci" (ve aynı zamanda "toplumsalcı" ve "siyasal") bakış açısına sahip oluşundan kaynaklanır. MacIntyre'in anladığı anlamda "tarihselci" yaklaşıma göre, "şimdi" geçmişle gelecek arasında bir köprüdür. Şu an varolan herhangi bir bilimsel veya etik görüş ya da kuram geçmişten geleceğe uzanan bir tarihsel dizinin yalnızca bir ögesidir. Geçmişten gelen alınıp o güne göre, gerekiyorsa, düzeltilir, genişletilir ya da değiştirilir. Ama eskinin yeniyeye uyarlanması hiçbir anlamda gelecekte yapılacak değişikliklerin önünü kapatacak şekilde olmaz ya da olmamalıdır. İşte bu tarihsel silsile bir anlamda herhangi bir

alandaki “geleneği” de yaratan şeydir. Etiğe de bu açıdan bakan MacIntyre, Aristoteles’le başlayan, rasyonel bir ahlâksal düşünce geleneğini savunur ve aslında kendisinin olduğu gibi, başlatıcısı olmasına rağmen, *tarihsel* açıdan düşünüldüğünde, Aristoteles’in kendisinin de bu geleneğin bir parçası olduğunu öne sürer. MacIntyre’a göre, Aristoteles, meseleye tarihsel açıdan bakmadığı için, ne kendisini belirli bir geleneğin bir parçası ya da kurucusu olarak görür, ne de ele alıp bizlere aktardığı önceki etik görüşlerin bu tür bir geleneğin bir parçası olabileceğini düşünür:

Çünkü, bu tür bir gelenek tasarımının çekirdeğini oluşturan yaklaşıma göre, geçmiş, hiçbir zaman kolayca bir kenara bırakılabilecek bir şey değildir, bundan öte, şimdi, ancak, içinde geçmişin, eğer olanaklı ve zorunlu ise, düzeltildiği ve aşıldığı -ama bununla birlikte, şimdinin, olası gelecekte ortaya çıkabilecek daha yeterli bakış açıları tarafından aşılma ve düzeltilmeye açık kalacağı bir tarzda düzeltildiği ve aşıldığı- geçmişe dair ve geçmişe cevaben bir açıklama olarak akla uygundur (intelligible). Dolayısıyla, bir gelenek fikri, kendisine göre, her bir kuram, ya da ahlâksal veya bilimsel inanç kümesi, ancak belirli bir tarihsel dizinin bir ögesi olarak –temellendirilebilir olduğu sürece- temellendirilebilir ve akla uygun olan, büyük ölçüde Aristotelesçi olmayan bir bilgi kuramı içerir (embody) (MacIntyre 1985:146).

Bu nedenle, MacIntyre’ın iddiası odur ki, Aristoteles’in önemi, yalnızca, varlığını kendisinin kabul etmediği ve edemeyeceği bir gelenek bakımından belirlenebilir. Aristoteles’te “özellikle tarihsel olan diye bir anlayışın olmayışı”(s.147), onu hem bu tür bir geleneğin parçası olarak görmekten yoksun bırakmış, hem de MacIntyre’a göre, kendisinin –bu gelenek içerisinde kalarak- bulup ortaya çıkardığı ve ileride ele alacağımız “öykü biçimleri ile erdemler arasındaki ilişki” benzeri, erdem tanımını daha da geliştirici bazı ilişkileri de görememesine yol açmıştır –ki MacIntyre, Aristoteles eğer yaşıyor olsaydı, kendisinin de bu görüşlere tamamen katılacağı düşüncesindedir. Bu nedenle,

benim epik ve trajedi yazarlarında bulunduğunu öne sürdüğüm, öykü biçimleri ile erdemler arasındaki ilişkiye dair tez türünden bir tez ile, erdemlere ilişkin söylemesi gereken şeyleri tamamlama görevi, Aristoteles’in, tarihsel düşünmeyi dînî kültürlerinden öğrenecek olan

ardıllarını beklemek -oldukça uzun bir dönem beklemek- zorundaydı (s.147).

Bir başka deyişle, MacIntyre'a göre, hem bütün etik görüşler gibi Aristoteles'in etik görüşü de artık *tarihsel olarak* ele alınıp değerlendirilmeli, hem de Aristotelesçi etik ve erdem anlayışı bu bakış açısıyla yeniden gözden geçirilerek, günümüz koşullarına artık uygun olmayan yönleri bir kenara bırakılmalı, geriye kalan kısmı da daha sağlam temellere oturtulmalıdır. Aristoteles'in erdem görüşünün tarihsel düşünmeyi artık öğrenmiş olan günümüz savunucularına (bir anlamda MacIntyre'a) düşen görev budur –ve onlara göre, tarihsel düşünmeyi öğrenmiş bu yeni Aristotelesçilerin yapmaları gereken eklemeler ya da değişiklikler aslında Aristoteles'in de rahatlıkla kabul edeceği türden şeylerdir.

Ama, “tarihsel bakıştan yoksunluğunun doğurduğu bütün hatalara ve eksikliklere rağmen”, Aristoteles'in erdem görüşü, kendisinin de belirttiği gibi, MacIntyre anlayışının odağında yer alır; çünkü MacIntyre'a göre, sonuçta,

Platon'un sosyal dünya hakkındaki karamsarlığına kapılmadan, klasik geleneği bir rasyonel gelenek haline dönüştürmüş olan ve erdem anlayışı, klasik geleneği bir ahlâksal düşünce geleneği olarak yaratmış olan Aristoteles'ten başkası değildir (s.147).

MacIntyre'ın Aristoteles'in etik ve erdem görüşüne ilişkin bu tarihselci değerlendirmesine kısaca değindikten sonra şimdi asıl konumuza dönüp, MacIntyre'ın Aristoteles'in düşüncelerini kendi anlayışının merkezine hangi bakımlardan ve nasıl oturttuğunu inceleyebiliriz. İleride göreceğimiz gibi, MacIntyre, “topluluk”, “toplumsal iyi” ve “erdemler” arasında kopartılması olanaksız bir bağ kurar ve dolayısıyla *After Virtue*'de Aristoteles'in erdem görüşünü anlatırken de özellikle bunlarla ilgili noktalar üzerinde durur ve buralarda kendisine dayanak arar.

Erdemlere ilişkin felsefi bir kuramın sosyolojik bir hareket noktasına sahip olması gerektiğini ileri süren MacIntyre, bu görüşüne uygun olarak, “ortak bir proje etrafında bir araya gelmiş”, yani ortak bir amacı paylaşan bir “topluluk”

tasarımı geliştirir. İyinin ve aynı şekilde değerlerin anlam ve önemi de bu topluluk açısından ele alınır. Peki, MacIntyre'ı Aristotelesçi bir gelenek içinde kalarak ulaştığını söylediği bu tür bir düşünceye götüren şey nedir, ya da nelerdir?

MacIntyre, kendi “erdemlere dair felsefi kuram”ını toplumsal ve siyasi bir temele oturturken bunun ilk örneklerini Aristoteles'te bulabileceğimizi öne sürer:

çünkü, Aristoteles'e göre, insansal yaşama özgü erdemlerin gerçekten ve tam olarak sergilenebileceği tek siyasi yapı şehir-devletidir. Dolayısıyla, erdemlere dair felsefi bir kuram, en çağdaş erdem pratikleri tarafından halihazırda örtük biçimde içerilen ve bu pratiğin bir ön koşul olarak gerektirdiği (presuppose), ama henüz ortaya çıkmamış felsefi kuramı kendisine konu edinen kuramdır. Kuşkusuz bu, söz konusu pratik ve pratikte örtük olarak bulunan, ama henüz ortaya çıkmamış felsefi kuramın normatif olmasını gerektirmez, çünkü, felsefe zorunlu olarak bir sosyolojik, ya da Aristoteles'in söylemiş olabileceği gibi, bir siyasi bakış-noktasına sahiptir (s.148).

Dolayısıyla, MacIntyre'a göre, a) erdemlere ilişkin felsefi bir kuram o an var olan pratikten çıkar, b) bir erdem kuramının veya görüşünün varolan pratikten çıkartılması onun normatif olmasını gerektirmez, c) Aristoteles, erdemlerin tam olarak hayata geçirilebileceği tek politik yapının şehir-devleti olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle de, erdemlerin varlığının belirli bir pratiği ve bu pratiğin çerçevesini çizen belirli bir politik yapıyı gerektirdiği görüşüne ulaşmak hiç de zor olmasa gerek.

Böylece, Aristoteles'in erdem anlayışının *belirli bir topluluğa özgü* erdem anlayışı olduğu çıkarımına ulaşan MacIntyre, açıklamasının devamında, bir taraftan, Aristoteles'te iyinin, aynı şekilde adil olanın, cesur olanın (ve bir diğer açıdan *etik* olanın) neliğine ilişkin önermelerin “olgusal” önermeler olduğuna dikkat çekmeye çalışırken, öbür taraftan da iyinin ve erdemlerin “metafizik” bir insan doğası anlayışına dayandığını ileri sürer:

Diğer bütün türler gibi beşeri varlıklar da kendilerine özgü bir doğaya sahiptir ve bu doğa, onların belirli amaç ve hedeflere sahip

olduğu ve doğaları gereği özel bir *telos*a doğru ilerledikleri bir doğadır. İyi, onların ayırt edici özelliklerine göre tanımlanır. Nitekim, Aristoteles etiği, kendisinin de belirttiği gibi, Aristoteles'in metafizik biyolojisini önkabullenen bir etik olarak sunulur. Böylece, Aristoteles, kendisini, öncelikle yerel ve özel -*polis*de yerellik kazanan ve kısmen *polis*in ayırt edici özelliklerince belirlenen- ama bununla birlikte, aynı zamanda, kozmik ve evrensel olan, iyilere ilişkin bir açıklama getirmekle görevlendirmiş olur (148).¹

Bir başka anlatımla, MacIntyre'a göre, Aristoteles belirli bir insan doğası görüşü savunur; “insanın *telos*u” ve “iyi” kavramlarının içini de büyük ölçüde bu doğaya göre doldurur. Ama Aristoteles'te “iyi”nin neliği yalnızca bu doğaya göre değil, aynı zamanda, “kısmen *polis*in ayırt edici özelliklerince” *belirlenir*. MacIntyre da Aristoteles düşüncesinde iyinin neliğini belirleyen bu iki öğeden -“iyi”ye evrensellik katan- “insan doğası” düşüncesini bir yana bırakarak, ağırlığı “şehir-devleti”ne verir. Ama her şeye rağmen, MacIntyre'ın burada söyledikleriyle, Aristoteles'te insansal *telos* ve “iyi”yi neyin belirlediği konusunda çok açık olmadığını belirtmeliyim. Bunlar, Aristoteles etik görüşü içinde, insan doğasına göre mi, yoksa varolan toplumsal *pratiğe*, ya da *polise* göre mi belirlenmektedir? MacIntyre'ın yukarıdaki ifadesine göre hem o, hem o demek gerekiyor. Ama Aristoteles'te böyle olsa bile kendi savı, ağırlığın toplumsal olana verilmesi gerektiği yönündedir.

¹ Burada dikkat çekici olan, MacIntyre'ın ağırlığı “iyi”ye vermesi ve bunu yaparken de sanki Aristoteles insan doğasına göndermede bulunarak evrensel bir iyi tanımı vermiş gibi yaklaşmasıdır. Oysa ileride de göreceğimiz gibi Aristoteles'in insan doğasıyla ilişkilendirdiği şey iyi olarak “iyi” değil, (insan için iyi olan şey anlamında) “iyi olan”dır; nitekim, Aristoteles, *Nikomakhosa'a Etik*'te, iyinin değişken doğasından söz eder ve bir geneli bulunamayacağını vurgular. Dikkat çekici bir başka şey, MacIntyre'ın burada Aristoteles'in etik olanı insan doğasıyla ilişkilendirmesine gereken önemi vermeyişi ve hatta -daha sonra da açıkça belirtileceği gibi- Aristoteles etiğinin temel dayanağı olan Aristoteles'in insan görüşünü “Aristoteles'in metafizik biyolojisi” olarak niteleyip reddetmesidir. Oysa Aristoteles, önceden de belirttiğimiz gibi *insansal iyiyi*, *eudaimonia*'yı, *telos*'u (iç içe geçen bu üç terimi) ve erdemleri (kısaca *etik olanı*) hep insanın neliği, onun ayırt edici özelliği bakımından ele alır; *iyi-telos-eudaimonia* ruhun -bir ömür boyu- akla uygun -erdemli- etkinliğidir; ruh ve akıl insanın ayırt edici özelliği iken erdemler de insansal bir olanaktır; yani onlar da insanı insan yapan değerlerdendir. Buna karşılık MacIntyre, Aristoteles'in erdemleri insan doğasıyla ilişkilendirmesine kendi etiğinde fazla yer vermezken, yukarıda da görüldüğü gibi, kendi etik görüşü için Aristoteles'ten alıp kullandığı belli başlı şeylerden birisi, *Aristoteles'te erdemlerin şehir-devleti bağlamında “yerel ve özel” oluşlarıdır!*

Aristoteles'in insan doğası görüşünü metafizik olduğu gerekçesiyle bir kenara iten MacIntyre, böylece, Aristoteles'te insansal iyi ve *telosun* ve aynı şekilde erdemlerin neliğinin **varolan toplumsal yapıya** (şehir-devleti pratiğine) **dayandığı** sonucuna ulaşır; böylelikle de kendi erdem görüşünün saç ayaklarından birisi olan insanların “ortak bir proje” etrafında bir araya gelmeleri ve erdemlerin buradaki rolü konusuna geçmenin olanağını yaratmış olur.

MacIntyre'in en önemli düşüncelerinden birisi “herhangi bir çağda, ortak bir projeyi gerçekleştirmek ve projede yer alan herkes tarafından herkesin paylaştığı ortak iyi olarak kabul edilen iyileri yaratmak amacıyla” (s.151) bir topluluk (cemaat)¹ oluşturma düşüncesidir. MacIntyre'a göre, bu tür bir yapının modern toplumdaki örneklerini okul, hastane ya da bir sanat galerisi işletmek veya açmak şeklinde belirtebiliriz; Antik dünyada ise bunun karakteristik örnekleri, sefer düzenleme, dini bir tarikat veya şehir kurma olabilir (s.151).

Peki böylesi bir topluluk, ya da cemaat oluşturmada gerekli olacak şeyler ve erdemlerin buradaki rolü nedir? MacIntyre'ın bu sorulara yanıtı oldukça nettir:

Böylesi bir projeye katılanlar, değerlendirme pratiğinin oldukça farklı iki tipini geliştirme ihtiyacı duyacaktır. Bir taraftan, ortak iyi ya da iyilerin gerçekleşmesine katkıda bulunan karakter ve zihin niteliklerini değer olarak -üstünlükler olarak- görmek zorunda kalacaklardır (s.151).

Belirli bir amaç etrafında bir araya gelmiş böylesi bir toplulukta “ortak amaç”ın ne olduğu belirleyici öneme sahiptir; çünkü “ortak iyi” bu amaç olmakta, erdemler (değerler) de buna göre belirlenmektedir. Nitekim, yukarıdaki alıntıda da geçtiği gibi, MacIntyre, erdemlerin toplulukla ilişkisi konusunda, “**ortak iyi ya da iyilerin gerçekleşmesine katkıda bulunan karakter ve zihin niteliklerini değer**

¹ MacIntyre'in kullandığı sözcük “community”dir. Ben bu sözcüğü yerine göre “topluluk” ve “cemaat” sözcükleriyle karşıladım. Ayrıca, MacIntyre ve benzeri düşünceleri paylaşanlara “komüniteryan” denildiğini de eklemeliyim.

olarak -üstünlükler¹ olarak- görmek zorunda kalacaklardır” der. Dolayısıyla, “Değer nedir?” veya “Erdem nedir?” sorusunun cevabı, bir yönüyle, MacIntyre’da: *topluluğun ortak iyisinin ya da iyilerinin gerçekleşmesine katkıda bulunan karakter ve zihin nitelikleridir*. Bu bağlamda birer değer olan erdemlerin işlevi, bu yapıyı ayakta tutmak ve ortak amaca ulaşılmasını sağlamaktır. MacIntyre’ın burada “değerlendirme pratiğinin oldukça farklı iki tipi” dediği şeyden birisi işte bu erdemler, ikincisi de suç ve cezanın belirlenmesi (yani yasalar). Bu tür bir toplulukta (ki bu MacIntyre’ın ütopyasıdır) erdemler gibi suç ve ceza da “topluluğun ortak iyisi”ne göre belirlenir ya da belirlenecektir. Bu iki değerlendirme türü, ki bunların ne olduğuna ya da olması gerektiğine sonuçta, paylaşılan ortak amaca göre, yine topluluk (veya o topluluğun cisimleştirdiği pratik) karar verecektir, bu tür cemaatin temel taşlarını oluşturacaktır:

Suçun ağırlığının belirlenmesi konusunda oluşacak yaygın görüş birliği, değişik erdemlerin önemi ve doğası konusunda varılacak benzeri bir yaygın görüş birliği ile birlikte, kısmen bu tür bir cemaatin temel taşı oluşturacaktır (s.151).

Burada, MacIntyre’ın erdemlerin ayakta tuttuğu ve erdemleri ayakta tutan bu tür bir topluluk fikrini Aristoteles’in erdem görüşüyle nasıl ilişkilendirdiğini biraz daha açmamız gerekmektedir. Aristoteles’in karakter erdemleri ile düşünce erdemlerini ayrılmaz bir bütün olarak ortaya koymasının tek tek bireyler için iyi olanın belirlenmesinde bize oldukça karmaşık bir ölçüt sunduğunu ileri süren MacIntyre, meseleyi tartışırken, aynı zamanda, bizlere “ortak bir iyunin kabulünü ve bu iyunin peşinde ortaklaşa koşma”ya dayalı topluluk düşüncesini büyük ölçüde Aristoteles’e dayandırdığına ilişkin önemli ip uçları verir:

Söz konusu ölçünün, ortak hedefleri insansal-iyi-nin gerçekleştirilmesi olan bir topluluk içinde uygulanması, elbette ki, bu topluluk içinde iyiler ve erdemler konusunda yaygın bir görüş birliğinin var olmasını gerektirir. Nitekim, Aristoteles düşüncesinde, bir *polis*’i oluşturan yurttaşlar arasında var olan türden bir bağı

¹ MacIntyre, burada “excellence” sözcüğünü kullanmakta ve bu sözcüğün erdemle (virtue) aynı anlama geldiğini söylemektedir. Bu nedenle ben de zaman zaman erdem yerine “üstünlük” sözcüğünü kullandım.

olanaklı kılan da bu görüş birliğidir. Olması gereken bağ, dostluk bağıdır ve dostluğun kendisi de bir erdemdir. Aristoteles'in kafasındaki dostluk tipi, bir iynin ortak kabulünü ve bu iynin peşinde ortaklaşa koşmayı cisimleştiren dostluk tipidir. Her tür topluluğun oluşturulmasında, ki ister bir aile, isterse bir şehir söz konusu olsun, özel ve temel olan şey bu ortaklıktır (s.155).

Ortak bir iyiyi amaçlayan topluluk düşüncesi daha önce de belirttiğimiz gibi MacIntyre'in erdem görüşünün temel dayanaklarından birisidir. Nitekim, MacIntyre, Aristoteles'in düşündüğü dostluk tipinin de “bir iynin ortak kabulünü ve bu iyninin peşinde ortaklaşa koşmayı cisimleştiren dostluk tipi” olduğunu ve dolayısıyla dostluk gibi diğer erdemlerin de bu topluluğun ortak amacına göre ve “bu topluluk içinde iyiler ve erdemler konusunda” var olacak “ yaygın bir görüş birliğine” göre belirlenme durumunda olduğunu söyler, dersek yanlış olmaz sanırım; zaten bu topluluğu belirli bir topluluk yapan ve birarada tutan da bu konuda var olan bu yaygın görüş birliğidir¹. Dolayısıyla, yukarıdaki alıntının MacIntyre'in, geliştirdiği erdemlere dayalı “Aristotelesçi anlamda ortak proje” düşüncesini büyük ölçüde Aristoteles'e dayandırdığını bir kez daha gözler önüne serdiği söylenebilir.

Bunların yanı sıra, MacIntyre, Aristotelesçi erdemlerin günümüzde hayata geçirilememesinin temel nedenlerinden birisi olarak da yine bu “Aristotelesçi anlamda ortak proje” fikrinin ya da fiili olarak böylesi bir topluluğun (birkaç dar grup dışında) var olmamasını gösterir. MacIntyre'in düşüncesine göre, bir okul ya da hastane açma projesine benzer bir şey olan “ortak bir proje olarak siyasi toplum” fikri, modern liberal bireyci dünyaya oldukça yabancı bir fikirdir, çünkü günümüzde eksik olan şey, “Aristoteles'in polis'e dair söylediği gibi, yaşamın tamamını kapsayan ve şu veya bu iyi ile değil, insansal iyi olarak insansal iyi ile ilgili bir toplum biçimi tasarımıdır” (s.156).

Dolayısıyla, MacIntyre'a göre, erdemlere dayalı bir yaşam, ya da kendi deyişiyle “erdemlerin hayata geçirilmesi” ancak belirli bir insani iyi tasarımına

¹ MacIntyre etiğinde onun cemaat anlayışı ile erdem anlayışının ayrılmaz bir ikili oluşturduğunu ve karşılıklı belirleyicilik özelliği taşıdığını birçok yerde görebilmekteyiz.

sahip olan ve bu “iyi”ye ulaşmak amacıyla bir araya gelip siyasi bir topluluk oluşturmuş olan insanlar arasında olanaklı olabilir. Yine, belirli erdemlere dayanarak kurulan bu tür bir siyasi topluluk olmaksızın erdemlerin (ve genel anlamda değerlerin) ortaya çıkması da olanaklı değildir. MacIntyre’in iddiası, insanlık tarihinde değerlerin her zaman bu tür bir ortak proje etrafında bir araya gelmiş toplulukların varlığını gerektirdiği yönündedir (doğal olarak, buradan hareketle, bizim de günümüzde erdemleri hayata geçirebilmemiz için benzeri topluluklar oluşturmak zorunda olduğumuz söylenebilir; MacIntyre’in “cemaatçı” (komüniteryan) olarak adlandırılmasının temel nedeni de bu görüşüdür) ve yine MacIntyre’a göre bu tür sav Aristotelesçi düşünceye tamamen uygundur.

Ayrıca, burada anlatılanlar, özellikle de “insansal iyi olarak insansal iyi” tasarımı, şu tür bir soruyu da akla getirmekte: MacIntyre, “insansal iyi olarak insansal iyi” tasarımını kendi etiğinde oldukça önemli bir yere oturtur ve yukarıda söz edilen ortak bir amaç etrafında bir araya gelmiş topluluktaki nihai amacı ya da ereği de bu “insansal iyi olarak insansal iyi” arayışıyla ilişkilendirir; ne var ki, kendisinin de kabul ettiği -ve ileride değineceğimiz- gibi, bu insansal iyi olarak iyi tasarımı çağdan çağa, kültürden kültüre değişen bir şeydir; öyleyse MacIntyre’in anladığı anlamda “insansal iyi olarak insansal iyi” nedir? Bu soruyu ileride yanıtlayacağız. Şimdilik yalnızca, MacIntyre’in, her kültürün kendine özgü bir rasyonalite, “insansal iyi” ve değer anlayışına sahip olduğu görüşünü kabul ettiğini ve kendisinin “iyi” olarak nitelediği şeyin belirli bir “insansal iyi” tasarımı değil, insan için iyi olanın neliğine yönelik bir “arayış” olduğunu söylemekle yetinelim.

Sonuç olarak, MacIntyre’in Aristoteles erdem anlayışını, özellikle kendisinin geliştirdiği “yaşamın tamamını kapsayan ve şu veya bu iyi ile değil, insansal iyi olarak insansal iyi ile ilgili bir toplum biçimi” projesine destek olacak bir yorumla ele aldığı ve *yeni Aristotelesçi erdem teorisi* açısından son derece önemli olan, ortaya koyduğu pratikle belirli bir insansal iyi tasarımını cisimleştiren “topluluk”, “toplumsal iyi” ve “erdem” tasarımlarının “büyük ölçüde Aristotelesçi” olduğunu

savunurken de belirleyici ölçüde bu yorumun ortaya çıkardığı manzaraya dayandığı ileri sürülebilir. MacIntyre, *After Virtue*'de Aristoteles erdem anlayışını anlatırken elbette yalnızca bu konular üzerinde durmaz, Aristoteles'in erdem konusundaki düşüncelerini genel olarak özetler ve bu düşüncelerden bir çoğuna katıldığını belirtir. Ama katılmadığı, ele alınıp yeniden değerlendirilmesi gerektiğine inandığı noktalar olduğunu vurgulamaktan da geri kalmaz. Şimdi, MacIntyre'ın, Aristoteles'in etiğinde yeniden gözden geçirilip düzeltilmediği taktirde sistemin bütününe tehlikeye düşüreceğini ileri sürdüğü bu noktalara kısaca değinmeye çalışalım.

2.1.1. ARİSTOTELES'İN ETİK GÖRÜŞÜNÜN “ATILMASI GEREKEN”

YANLARI

MacIntyre, *After Virtue*'de Aristoteles'in erdem anlayışıyla ilgili açıklamasını tamamladıktan sonra, bu anlayış içerisinde, örneğin kölelerin insandan sayılmaması gibi, eleştirilebilecek ama sistemin bütünlüğünü tehlikeye atmayacak bazı öğelerin yanı sıra, tehlikeli bulduğu ve Aristoteles'in etik görüşünde büyük bir ciddiyetle ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini savunduğu noktaları da sıralar; bunlar : a) Aristoteles'in erdemlerin ayrılmaz birliğine verdiği önem ve bunun sonucunda insan hayatında çelişkilerin varlığını kabul etmeyişi, b) Aristotelesçi teleolojinin Aristoteles'in “metafizik biyoloji”sine dayanması ve c) Aristoteles'in etiğinin şehir-devleti toplumsal bağlamını gerektirmesidir. MacIntyre'ın savı, Aristoteles'in etiğinin “haklı olarak” en çok bu konularda eleştirildiği ve yukarıda sıralanan üç problemlili düşünceyle ilgili olarak doyurucu bir açıklama getirilmediği ya da en azından bunlardan bazıları atılıp yerleri Aristotelesçi çerçeve içinde kalınarak akla uygun bir biçimde yeniden doldurulmadığı koşullarda sistemin bütününe yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı yönündedir.

MacIntyre, Aristoteles'in karakter erdemleriyle düşünce erdemlerini ayrılmaz bir bütün olarak ele almasının sorunlu olduğu görüşündedir. Aristoteles'in erdemlerin birliğindeki ısrarını anlamamanın kolay olmadığını belirten MacIntyre, bu konuda Aristoteles'e yöneltilecek birçok çağdaş eleştirinin haklılık payı taşıdığı inancındadır. MacIntyre'a göre, herhangi bir çağdaş eleştirmen,

Aristoteles'in, basitçe, insansal iyi karmaşasına dair oldukça basit ve basit olduğu kadar da bütünlüğü olan bir görüş sunmakta olduğunu söyleyebilir. Bir bütün olarak Yunan toplumunu ya da Antik dünyanın geri kalanını bir kenara bırakalım, yalnızca Atina toplumu gerçeğine bakacak olursak, bulacağımız şey aslında, basit, tutarlı ve hiyerarşik bir bütünlük oluşturmayan erdemlerin, iyiler arasındaki çatışmaların ve değerlerin çeşitliliğine ilişkin bir kabullenimdir. Aristoteles'in çizdiği manzara nihayetinde bir ülküselleştirmedir ...Önceden de belirttiğim gibi, bu son eleştiriye karşı çıkmak oldukça zor (s.157).

Şehir-devleti toplumsal bağlamına ve Aristoteles'e yöneltilebilecek bu tür eleştirileri yerinde bulan MacIntyre, bu eleştirilere neden olan “erdemlerin bütünlüğü” görüşünün (ki Aristoteles erdem anlayışında karakter ve düşünce erdemlerinin birbirini gerektirdiği tartışma götürmez bir durumdur) Aristoteles'e Platon'dan geçtiğini öne sürer. MacIntyre, Aristoteles'in bu konudaki ısrarını ise insan hayatında *çelişkiye* (trajik açmazlara) yer vermemesine bağlar - MacIntyre için ise insan hayatında çelişki bir tür olgudur. Aristoteles'in insan hayatında çelişkiye yer vermemesinin onun insan görüşünün *metafizik* kısmıyla ilgili olduğunu öne süren MacIntyre, Aristoteles'in *eudaimonia* ve özellikle *insanın telosu* konusunda vardığı son noktanın buna yol açtığını ve bunun bir tür tefekkür olduğunu söyler. Bu konuyu biraz daha açmaya çalışalım.

MacIntyre'a göre, Aristoteles'in erdemlerin bütünlüğüne olan inancı, onun ahlâk felsefesinin doğrudan doğruya Platon'dan miras alınmış bir kaç yönünden birisidir. Platon'da olduğu gibi, Aristoteles'te de bu inanç, ister tek tek iyi insanların yaşamında isterse iyi şehrin yaşamında ortaya çıkmış olsun, var olan çelişkilere (açmazlara) karşı çıkışın, bunlara olan düşmanlığın bir göstergesidir. MacIntyre, Platon ve Aristoteles'in, her ikisinin de, insanın hayatta trajedilerde

olduğu gibi açmazlara düşmesini kaçınılması gereken bir bela gibi gördüğü inancındadır. Ama yine de Aristoteles, Platon'dan farklı olarak buna üstesinden gelinebilir bir şey olarak bakar. Her ikisi için de erdemlerin tamamı birbiriyle uyum içindedir; tek tek karakterlerdeki uyum devletteki uyumla yeniden üretilir ve aynı şekilde her ikisi için de insansal iyi hayatın kendisi eşsiz ve birleştiricidir. Buradan hareketle, MacIntyre, Platon ve Aristoteles'te, insan hayatında görülen çelişkili durum ya da davranışların sırf bireylerdeki "kusurlu karakterlerin" ya da "akılsızca yapılan siyasi düzenlemelerin" bir sonucu olarak görüldüğü çıkarımına ulaşır (s.157). Fakat mesele sadece bununla da sınırlı değildir. MacIntyre'in iddiası, bu düşüncenin Aristoteles'in yalnızca politika anlayışını değil, ama aynı zamanda edebiyata bakışını ve hatta bilgi teorisini bile etkileyici sonuçlar doğurduğu yönündedir. Aristoteles'in anladığı anlamda trajedi, artık, trajik çelişkiyi temel insanlık hali olarak alan Heroik anlayıştan oldukça farklıdır. Aristoteles anlayışında, trajik kahraman, trajik durumlara düşme bir insanlık hali olduğundan değil, kendi kusurlarından dolayı başarısız olmaktadır. Aynı şekilde, Aiskhylos ve Sophokles'e göre, trajik açmazların varlığının kabulünün bir belirtisi olan belirli durumlarda tanrısal olana başvurma, Aristoteles için asıl olarak hiçbir anlam ifade etmez. Çünkü Aristoteles'in teolojik olana bakışı bunlarınkinden tamamen farklıdır:

Aristoteles'in söz ettiği ve kendisine ilişkin metafizik düşüncelere dalmanın insana, kendisinin özel ve nihai *telosunu* sağladığı, gayri-kişisel ve değişmez tanrı, kendisi, bırakın açmazları, tamamen insani olanla bile hiçbir ilişki içinde olamayan bir tanrıdır; o, zamanla sınırlı olmaksızın kendi kendini düşünen düşünce ve yalnızca kendisinin olan bilinçtir (s.158).

Bu tür bir tefekkürün, insanın nihai *telosu* ve *eudaimôn* bir insanın hayatındaki en temel, en son ve bütünü tamamlayıcı bileşen olması, MacIntyre'a göre, Aristoteles'in düşüncesi sistemi içinde, onun öz olarak politik olan insan anlayışı ile yine onun öz olarak metafizik olan insan anlayışı arasındaki açık bir sürtüşmenin varlığını gösterir. Hatta, *eudaimôn* olmak için maddi ön-koşullar ve toplumsal ön-koşulların her ikisinin de karşılanması zorunlu olduğu halde, MacIntyre'ın inancı odur ki, aile ve şehir

devleti Aristoteles'e göre, metafizik insansal projeyi olanaklı kılan kurumlardır; "ama her ikisinin de sağlamış olduğu iyiler, zorunlu olmalarına ve bütün olan insani yaşamının parçası olmalarına rağmen, metafizik bakış noktasından sonra gelirler" (s.158).¹

Buna karşılık, MacIntyre, trajediye özgü çelişkilerin "bazı bakımlardan" elbette Antigone, Kreon, Odysseus ve Philoktetes örneklerinde olduğu gibi, var olan kişisel kusurlardan dolayı çelişki formu kazandığının söylenebileceğini, ama bu kişilerin *trajik* karşıtlarını ve çelişkiyi oluşturan şeyin, "her tür bireysel özellikten bağımsız ve bu özelliklerden önce gelen, onların karşı eşlerinde cisimleşen iyi ile iyinin çatışması" olduğunu ileri sürer.² Aristoteles, MacIntyre'a göre, *Poetika*'da, trajedinin bu yönünden habersizdir ve öyle de olmak zorundadır; böyle olduğu için de,

İnsan yaşamında karşıtlık ve çelişkinin merkeziliği görüşünden yoksunluk, Aristoteles'i, aynı zamanda, bir insan olarak erdemlere ilişkin bir şeyler öğrenmenin önemli bir kaynağını ve erdemleri hayata geçirmenin önemli bir alanını görmekten de mahrum etmiş gözüküyor (s.163).

Ne var ki, MacIntyre, iyi ile iyinin çatışması olan çelişkinin insansal pratiklerin çokluğu ve bunun sonucunda erdemlerin hayata geçirilmesiyle ulaşılan iyilerin çokluğundan dolayı, (ki bu iyiler çoğu kez rastlantısal olarak birbiriyle bağdaşmazdır ve bu nedenle de neyin üstün sayılacağı konusunda karşıt iddialar dile getirirler) çelişkinin yalnızca bireysel karakterlerdeki kusurlardan doğuyor olamayacağı kanısındadır (s.196).

¹ Bu ve buna benzer nedenlerden dolayı Aristoteles'in insan anlayışından onun "metafizik yönlerini" budayan MacIntyre, kendi etik görüşü açısından ağırlığı Aristoteles'in toplumsal/politik insan anlayışına verir. Doğal olarak da erdem, kişisel olan ve her bir durumda değişen, edinilen bir "orta olma huyu", bir huy, insansal bir olanak olmaktan çıkıp toplumsal bir kimlik kazanır. Aslında, MacIntyre, Aristoteles etik anlayışında, birçok çağdaşı gibi, metafizik bulduğu öğeleri atmaya çalışırken, bu arada onun erdemi oturttuğu sağlam temelleri de attığının farkında değil gibidir.

² Ayrıca bkz.; s.196

Sonuçta, Aristoteles'in insan hayatında trajik çelişkilere yer vermemesinin onun erdem görüşünün hatalı noktalarından birisini oluşturduğu sonucuna ulaşacak olan MacIntyre, bu eksikliğin nedeni olarak da Aristoteles'in karakter erdemleri ile düşünce erdemlerini ayrılmaz bir bütün olarak görmesinin yanı sıra ve belki de, yukarıda aktarılanlara dayanarak ileri sürecektir olursak, bundan öte, insan anlayışının içerdiği metafizik öğeleri gösterir. Oysa, MacIntyre'a göre, "insan hayatında iyilerin çokluğundan dolayı" kişinin yaşamında iyinin iyiyle çatıştığı trajik durumlarla karşılaşması kaçınılmazı olanaksız bir olgudur. Dolayısıyla da Aristoteles erdem anlayışında yer alan bu hatalı unsur sökülüp atılmalıdır.

MacIntyre'in Aristoteles'in etiğinde hatalı olduğunu düşündüğü ikinci nokta, önceden de belirttiğimiz gibi, Aristotelesçi teleolojinin Aristoteles'in "metafizik biyolojisi"ni gerektirme biçimiyle ilgilidir ve bu biyoloji görüşü artık bir kenara atılmalıdır. Peki öyle yapıldığında Aristotelesçi teleolojiyi alıkoymanın bir yolu olabilir mi? MacIntyre'in kendi etik tasarımı açısından, kesin bir çözüm bulunması hayati öneme sahip olan problemlerden birisi budur. MacIntyre, bazı çağdaş Aristotelesçilerin insanlığın gelişmesi ve refahının nede/nerede yattığına ilişkin varılacak bir rasyonel uzlaşmanın sorunu çözeceği yolundaki düşüncelerini kabul etmez. MacIntyre, insanlığın gelişmesi ve refahını oluşturan şeyin neliğine ilişkin karşıt ve bağdaşmaz görüşlerin aynı kültür içerisinde bile farklı "erdem listeleri"nin ortaya çıkmasına yol açtığını ileri sürer ve Aristoteles-Nietzsche, Hume-Yeni Ahit gibi kutuplaşmaları bunlara örnek gösterir (s.162). Dolayısıyla, MacIntyre'a göre, "yeterli her teleolojik açıklama bize, açık ve savunulabilir bir *telos* anlayışı sunmak ve herhangi bir yeterli ve genel olarak Aristotelesçi açıklama da, Aristoteles'in metafizik biyolojisinin yerini alabilecek bir teleolojik anlayış sağlamak zorundadır" (s.163).

MacIntyre'in kafasındaki, bu "açık ve savunulabilir" *telosun* ve aynı şekilde teleolojik açıdan "Aristoteles'in metafizik biyolojisinin yerini alabilecek" yeterli ve genel olarak "Aristotelesçi" bir açıklamanın ne olduğu konusu ileride açıklığa kavuşturulacaktır. Yalnız şu kadarını belirtelim ki, bu herhangi bir "insan doğası"

görüşüne dayanmayan, bundan öte “tarihsel ve toplumsal” olan bir açıklama ve anlayış olacaktır.

MacIntyre’in üzerinde durulması gerektiğini söylediği üçüncü nokta, Aristoteles etiğinin şehir-devleti toplumsal bağlamıyla olan can alıcı ilişkisiyle ilgilidir:

Eğer Aristoteles erdem anlayışının ayrıntılı bir planı, önemli ölçüde, çoktan-yok-olmuş bir Antik şehir devletinin toplumsal ilişkiler ağı bağlamını gerektirmekteyse, Aristotelesçilik, şehir-devletlerin izine rastlanmayan bir çağda ahlâksal bir seçenek olarak nasıl formüle edilebilir? Ya da bir başka anlatımla: bir Aristotelesçi olmak ve bununla birlikte, şehir devletini -gerçekten önemli bir yapı olsa bile- tarihsel bir çerçeveden bakıldığında, bir dizi toplumsal ve siyasal yapı içinde, erdemleri örnekleyebilecek türden bir bireyin kendisinde ve kendisi aracılığıyla ortaya çıkabileceği ve eğitilebileceği ve içinde söz konusu bireyin kendi arenasını bulabileceği tek yapı olarak görmek mümkün müdür? (s.163).

Burada, sorunun ortaya atılış biçimine dikkat etmek gerekir. Erdemler ancak belirli bir toplumsal yapı içerisinde ortaya çıkan, ama aynı zamanda, diğer taraftan da, bu toplumsal yapının ayakta kalmasını, hatta ortaya çıkmasını sağlayan niteliklerdir. Bu yapı eskiden şehir-devletiydi; şimdi bunun yerine koyabileceğimiz bir şey var mı? Varsa, ya da yaratılabilirse sorun yok, ama yoksa, erdemler de ortaya çıkamayacaktır. Yani, erdemlerin varlığı, ait olduğu topluluk ne olursa olsun genel olarak *insana*, onun varlıksal yapısına ve türün bir üyesi olarak da tek tek kişilere değil, topluluk biçimlerine bağlıdır.

Peki, MacIntyre’in bu konularda bulduğu çözüm ya da çözümler nedir? Buna geçmeden önce hem yukarıdaki tartışmaya hem de MacIntyre’in genel görüşüne ışık tutması amacıyla, MacIntyre’in Aristoteles’in etik ve erdem görüşünde “metafizik” olduğu gerekçesiyle eleştirdiği noktaların neler olduğu ve bunların neden “metafizik” sayıldığı konusunun bu aşamada bir ara bölüm olarak ayrıca ele alınıp açıklanmasının gerekli olduğu kanısındayım.

2.1.2.ARİSTOTELES'İN “METAFİZİK” EREKSELLİĞİ VE İNSAN ANLAYIŞI

MacIntyre'in “Aristoteles'in metafizik insan doğası görüşü” ifadesiyle ne anlatmak istediği aslında o kadar da açık değildir. Yalnız, *After Virtue*'nün bazı yerlerinde ne demek istediğine ilişkin ip uçları yakalamaktayız. Bunlardan, özellikle Aydınlanmanın ahlâklılığı temellendirme projesinin başarısızlığına yol açan nedenleri tartışırken açığa vurdukları oldukça dikkate alınması gereken ve genel olarak insan doğasına dayalı etik görüşler konusundaki genel düşüncesini anlamamız açısından bizler için son derece aydınlatıcı olan görüşlerdir. MacIntyre (1984:51), Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume ve Smith gibi Aydınlanma dönemine damgasını vurmuş filozoflardan söz ederken, bunların hepsinin “zamanla sınırlı olmayan bir tartışmaya katkıda bulunanlar olarak değil de, sadece kendi içsel tutarsızlığı ortak felsefi projenin başlangıçtan beri başarısızlığa uğramasına yol açmış olan, oldukça kendine özgü, belirli bir ahlâksal inançlar şemasının varisleri olarak” alınabileceğini öne sürer. MacIntyre, bu ortak ahlâksal projeye katılanların tamamı tarafından paylaşılan bir takım ortak inançlardan söz eder:

bunların hepsi, asıl ahlâklılığı oluşturan içerik ve buyrukların nitelikleri üzerinde şaşırtıcı derecede hemfikirdir. Evlilik ve aile, Kierkegaard'ın Judge Wilhelm'ı için olduğu kadar Diderot'un rasyonalist *philosophe*'u için de, kesinlikle, *au fond* (temelde bulunan-ç.n.)-dır; dürüstlük ve adalet Kant için olduğu kadar, Hume için de ihlal edilemeyecek bir şeydir (s.51).

Peki, onlar bu ortak inançları nereden ve nasıl miras almış olabilirler? Elbette ki ortak Hristiyan geçmişlerinden miras almışlardır. Gelgelelim, MacIntyre'a göre, bunlar arasındaki ortaklık sadece bazı inançlarla sınırlı değildir; bunun ötesinde bu filozoflar ahlâklılığın genel karakteri konusunda olduğu kadar, neyin ahlâklılığın rasyonel temellendirilmesi sayılacağı konusunda da görüş birliği içindedir. Hareket noktaları insan doğasının özelliği ya da bazı özellikleridir “ve ahlâk kuralları, bu durumda, böylesi bir insan doğasına sahip varlığın

benimsemesi beklenen kurallar olarak açıklanır ve gerekçelendirilir.”(s.52). Dolayısıyla, MacIntyre, bütün bu filozofların, üstü örtük de olsa, ortak ve belirli bir insan doğası tasarımını paylaştıklarını ve hepsinin, bu insan doğasına dayanan öncüllerden hareketle, ahlâksal ilke ve kuralların otoritesine ilişkin sonuçlara ulaşılan, geçerli argümanlar oluşturma ortak projesinde yer aldığını öne sürer. Buna karşılık, MacIntyre’ın iddiası, bunlar ve bunlara benzer filozoflar bağlamında, ahlâksal ilke ve kurallar tasarımları ile insan doğası tasarımları arasındaki ortadan kaldırılamaz uyumsuzluk nedeniyle, belirli bir insan doğası anlayışı üzerine oturtulan ahlâksal ilke ve kuralların (genel anlamda ahlâkın) şekillendirdiği her tür ahlâklılık projesinin başarısız olmaya mahkum olduğu yolundadır (s.52).

Bu iki tasarımın tarihinin bir olduğunu ileri süren MacIntyre, onikinci yüzyıldan itibaren Ortaçağ Avrupasına yerleşmiş olan bu ahlâk şemasının temel yapısının Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te analiz ettiği yapı olduğu görüşündedir. Bu şemanın temel dayanakları: a) cahil-insan-doğası tasarımı, b) rasyonel etiğin buyrukları tasarımı ve c) eğer-kendi-*telosunun*-bilincine-varırsa-olabilecek-insan doğası tasarımıdır. Şema içerisinde, bu üç tasarımın her birinin statü ve işlev bakımından anlaşılması için mutlaka diğer ikisine göndermede bulunulması gerekir. MacIntyre’a göre, bu anlayış içerisinde insanın, kendi cahilliği içinde gömülü olduğu doğal durumdan ya da *olan-insan* halinden kendi doğasının ve/veya *telosunun* bilincine vardığında *olabilecek-insan* haline geçmesini olanaklı kılacak olan şey bir anlamda akıldır; “akıl bize, hem asıl amacımızın ne olduğunu hem de ona nasıl ulaşacağımızı öğretir”. Bir diğer anlamda ise bu geçisi olanaklı kılacak şey rasyonel etiğin buyruklarıdır. Bu görüşe göre etik,

belirli bir olanak (halinde olma) ve edim anlayışını, belirli bir rasyonel bir hayvan olarak insanın özü anlayışını ve hepsinden önemlisi belirli bir insani *telos* (son amaç) anlayışını önkabullenir. Çeşitli erdemleri öğütleyen ve bunların tersi olan zaafları yasaklayan buyruklar, olanak halinden edim haline nasıl geçeceğimizi, asıl doğamızın farkına nasıl varacağımızı ve asıl amacımıza nasıl ulaşacağımızı öğretir. Bunlara karşı gelmek, hüsrana uğramak ve

yarım kalmak, elde etmeye çalışacak bir tür olarak bizlere özgü olan rasyonel mutluluğa ait iyiliğe ulaşmada başarısız olmak, demek olacaktır. Sahip olduğumuz istek ve duygular, bu tür buyrukların kullanılmasıyla ve etik çalışmanın verdiği eylemsel alışkanlıkların geliştirilip yerleştirilmesiyle eğitilmeli ve düzene sokulmalıdır (s.52).

Böylece, etik, olan-insan ile olabilecek-insan arasında var olan köklü karşıtlığı ortadan kaldıracak ve bireyin birinci aşamadan ikinci aşamaya geçişini olanaklı kılacak bir disiplin olur. Daha çok istek ve duygularla ilgili olan “olan-insan”la bu anlamdaki bir etiğin buyrukları arasında belirli bir sürtüşme söz konusudur. Ama, pratik akıl ile deneyimin eğitimi sayesinde insanın olan-insan yönü kontrol altına alınıp, kendi doğasının ve *telosunun* bilincine varması ve dolayısıyla da olabilecek-insana doğru yönelmesi sağlanabilir (s.52-53).

Aristoteles’e ait olan söz konusu şema, MacIntyre’a göre, daha sonraları tek tanrılı dinlerle girdiği ilişki sonucunda, söz gelimi, rasyonel etiğin buyruklarının yalnızca ereksel buyruklar değil, aynı zamanda ilahi yasanın dışavurumu olarak anlaşılması ya da erdemler ve zaafılar listesine yeni maddelerin eklenmesi gibi, bazı değişiklikler geçirse de, sonuçta yukarıda söz edilen üç temel tasarım değerlendirici yargılama ve düşünme sürecindeki merkezi yerini bir süre daha olduğu gibi korur. Ama, diğer taraftan da, çifte bir anlam ve amaç kazanır. Bir kişiye ne yapması gerektiğini söylemek, ona hem ne tür eylemlerin onu insanın asıl hedefine doğal olarak ulaştıracağını ve hem de Tanrısal yasanın neyi gerektirdiğini söylemektir. Ama, bunlar bir yana, asıl değişim Calvin gibi düşünürlerin öncülüğüyle, aklın bu şemadaki rolü konusunda gerçekleşir. Aklın insana yol gösterme gücünden kuşku duyulmaya başlanır ve bir süre sonra da önceden akla atfedilen işlevi bundan böyle tanrısal yasaya atfetme eğilimi ağırlık kazanır. Rasyonel etiğin yerini tanrısal ahlâk yasası alır. Böylece *Nikomakhos’a Etik*’te iskeleti oluşturulan üçlü şemadan geriye olan-insanla kendi-*telosunun* bilincine vardığında olabilecek insan tasarımları kalır. Nitekim, etik alanındaki birçok sorun da bundan kaynaklanır ve bu andan itibaren kafaları meşgul etmeye başlar. MacIntyre’a göre, artık, akıl, Pascal’ın deyişiyle, özleri ya da olanak durumundan edim haline geçişi kavrayamaz olduğundan, olan-insandan olabilecek-insana geçişin nasıl sağlanacağı temel etik problem haline gelir.

Aristotelesçi aklın gücü Aristoteles karşıtı bilimin katı sınırlamalarına maruz kalır (s.54).

Aristotelesçiliğin bu anlamda reddi, MacIntyre'a göre, Hume ve Kant tarafından da desteklenir. Kant'a göre de akıl, doğa bilimlerine konu olabilecek nesnel evrende hiçbir ereksel özelliği veya hiçbir özsel yapıyı kavrayamaz. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı, yukarıda söz ettiğimiz Aydınlanma dönemi filozoflarının hepsi de, sonuçta, her tür ereksel insan doğası anlayışını, asıl hedefini belirleyen bir öze sahip insan görüşünü reddetme noktasına gelir (s.54).

Oysa, belirtmiş olduğumuz gibi, MacIntyre'ın iddiası, bu filozofların düşünce yapılarının arka planını şekillendiren ahlâksal şemanın asıl olarak aşağıdaki üç ögenin varlığını gerektiren bir yapıya sahip olduğu yönündedir. Bunlar, cahil-insan-doğası, kendi-*telos*unun-bilincine-varlığında-olabilecek-insan ve bir durumdan diğerine geçişi olanaklı kılacak ahlâksal buyruklar idi. Buna karşılık,

Protestan ve Katolik ilahiyatın ikisine de yöneltlen laikçi karşı çıkışların ve Aristotelesçiliğin bilimsel ve felsefi açıdan reddinin ortak etkisi, her tür kendi-*telos*'unun-bilincine-varlığında-olabilecek-insan nosyonunun dışlanmasına yol açacaktır. Etiğin bütün amacı - ister teorik ister pratik bir disiplin olarak olsun- insanın o an içinde bulunduğu durumdan asıl hedefe geçişini olanaklı kılmak olduğundan, her tür asıl insan doğası nosyonunun dışlanması ve onunla birlikte her bir *telos* nosyonunun terk edilmesi, geriye, aralarında oldukça muğlak bir ilişki bulunan öbür iki öğeden oluşan bir ahlâk şeması bırakmıştır. Bir tarafta belirli bir ahlâksal içerik: ereksel bağlamını kaybetmiş bir yığın buyruk vardır. Öbür tarafta ise belirli bir olduğu-gibi-duran-cahil-insan-doğası görüşü vardır (s.54-55).

Asıl insan doğası ve bununla birlikte belirli bir insansal *telos* fikirlerinin terkedilmesi durumunda elbette ahlâksal buyruklar, ne insan doğasına başvurularda türetililecek ne de başka yollarla insan doğasının özelliklerine göndermede bulunarak temellendirilebilecektir. Çünkü, MacIntyre'a göre, bu tür buyruklar, ancak, amaç olarak söz konusu insan doğasını eğitmeyi, düzeltmeyi ve geliştirmeyi koyan bir şemada asıl yerlerini bulur. Aksi taktirde, ahlâksal buyruklar ile bu şekilde kabul edilen bir insan doğası arasında giderilemez

uyuşmazlıkların olması kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle, MacIntyre, devraldıkları mirasın ve aynı zamanda devraldıkları şeyin bir zamanlar tutarlı olan bir ahlâksal şemanın yalnızca fragmanları olduğunun farkında olmayan Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ahlâka rasyonel bir temel bulma girişimlerinin başarısız olmaya mahkum olduğunu öne sürer.

Böylece, MacIntyre'in Aydınlanma projesine karşı geliştirdiği bu argümanın ayrıntılarına girmeden yalnızca bizi ilgilendiren kısmını ele almış olduk. Bu noktada, bu argümandan kendi adımıza çıkartabileceğimiz şey nedir? MacIntyre'in kendisinin de belirttiği gibi, etik tarihinde birçok etik görüşün arka planını oluşturan, *Nikomakhos'a Etik*'te temelleri atılan ve oradan, geçirdiği bir yığın değişime rağmen Aydınlanma dönemine kadar ulaşan belirli bir insan tasarımı söz konusudur. MacIntyre, Aristoteles'in geliştirdiği bu tasarımın üç temel fikir üzerine kurulu olduğunu söylemişti: olan-insan, olabilecek-insan ve akıl. Bir başka açıdan baktığımızda ise MacIntyre'in çıkardığı bu üçlü şemayı, klasik yaklaşımla, Aristoteles'in kendi düşünce sistemi içinde -birçok felsefi görüşte olduğu gibi- insanı ruh ve beden olarak iki kısma ayırmasına dayandırabiliriz. Bilindiği gibi, Aristoteles düşüncesinde beden insanın diğer canlılarla ortaklaşa sahip olduğu özelliklerinin kaynağıdır. Bu açıdan alındığında insanla herhangi bir hayvan arasında fark yoktur. Form olan ruh ise içinde insanı insan yapan asıl özellikleri barındıran kısımdır. Ruh, bedenin biçimlenme ve hareketlerini belirli bir ereğe yönelten güçtür. Bu gücün insana özgü olan kısmı elbette üç ayrı tabakadan oluşan ruhun tamamıyla değil, akıllı kısmıyla ilgilidir. Bu açıdan alındığında, akıl, ruhun ve dolayısıyla da insanın ayırt edici özelliğidir. Bir şeyin ayırt edici özelliğini ise o şeyi diğer varlıklardan ayıran şey, yani onun asıl işi ya da özü olarak aldığımızda akıl insanın özü olur. Diğer taraftan, Aristoteles'e göre, hem düşünce tarafından hem de doğa tarafından yapılmış olan herşey 'bir şey için' (bir amaç için) dir. Bu amaç ,aynı zamanda onun işi, bu amaca ulaşmak da onun için nihai iyidir, erektir; nitekim insanın işi de bu anlamda ruhun akla uygun etkinliğidir. Öyleyse akla dayalı yaşam ve onun beraberinde getirdiği mutluluk insansal iyi ve erektir. Böyle alındığında akıl insan için, bir anlamda, hem erek hem de ereğe ulaştıran şey olmakta.

Bu noktada, MacIntyre'in üçlemesinden cahil insan doğası Aristoteles'te insanın bedensel yönüne, kendi-ereğinin-bilincine-vardığında-olabilecek insan doğası da insanın ruhsal yönüne (akla uygun etkinliğe ulaşmış insana) karşılık gelmekte, etiğin rolü ise zaten açık. Bu durumda MacIntyre'in Aristoteles'in insan görüşünde metafizik sayarak reddettiği şey ne olabilir? Erekselliği reddetmez, onu alıkoymaya çalışır, akli da reddetmez; öyleyse geriye kalan ve ıskartaya çıkartılması gerektiğine inandığı şey, Aristoteles'in, a) insanı ikili bir varlık olarak alması ve b) erekselliği insanın doğasının bir parçası olarak görmesi (insan doğası gereği belirlenmiş bir amaca yönelik bir varlık olamaz) ve insanın ereğini mutlulukla sınırlaması olabilir. Bir başka açıdan baktığımızda ise, MacIntyre'in Aristoteles'in insan anlayışında metafizik sayarak reddettiği şeylerin yalnızca bunlarla sınırlı olamayacağını farketmekteyiz.

Nitekim, Aristoteles'in gayri-kişisel ve değişmez bir tanrıyla insanın nihai *telosu* arasında kurduğu ilişki de sorgulanması gereken bir diğer ilişki olarak sunulabilir. Daha önce yukarıda yaptığımız alıntı MacIntyre'in bu konudaki rahatsızlığını yeterince açığa vurmakta. İnsansal olanla hiçbir ilişkisi bulunmayan, “zamanla sınırlı olmaksızın kendi kendini düşünen düşünce ve yalnızca kendisinin olan bilinç” olan bir tanrının kendisi hakkında teorik düşüncelere dalmanın insan için nihai amaç ve tam mutluluğa giden yol olarak sunulması da MacIntyre açısından insansal erek bağlamında metafizik bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu nedenle, Aristoteles'in bu konudaki görüşlerine kısaca da olsa biraz daha yakından bakmak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Aristoteles, ister düşünce isterse doğa tarafından meydana getirilmiş olsun, varolan her şeyin *bir şey için, bir amaç için* var olduğunu söyler (1997b:71). Bu anlamda varolan her şey, talihin ya da rastlantının sonucunda var değildir, belirli bir erekle birlikte vardır; “çünkü kendilerinde sürekli devinim olan nesnelerin bir amacı var, işte bu son nokta aynı zamanda ereksel neden”dir (1997b:59). Doğa da bu anlamda bir amaç, bir ereksel nedendir. Ama şunu da unutmamak gerekir ki, en son nokta değil, en iyi nokta amaçtır. Aristoteles, diğer taraftan da dört temel

nedenden üçünün bir tek nedene indirgenebileceğini söyler: “nedir?” ile ereksel nedene; bu ikisi birdir; “ilk devinimin kaynağı da biçimce bunlarla aynı şey”dir (s.81). Demek ki, doğayı ereksel neden olarak aldığımızda diğer üç nedenin doğaya indirgenebileceği söylenebilir. Doğa gereği olan her şey ise ya her zaman öyle oluşur ya da çoğu zaman öyle oluşur, yani bir tür zorunluluk içerir. Talih ya da rastlantıya dayalı şeyler ise böyle değildir. Bu durumda, var olan bir şey talih ya da rastlantı ürünü değilse “bir şey için” olmalıdır. Öyleyse doğa gereği oluşan ve varolan nesnelerde bir ereksel neden, bir “ne için” olmalıdır (s.85) (buradan ister istemez şu tür bir soru doğar: Peki doğa gereği oluşan ve varolan nesnelerde belirli bir erek var da insanın kendine özgü bir ereği yok mudur?).

Bu noktada, doğayı ereksel neden olarak aldığımızda, varolanların varlık nedenini oluşturan ereğin *doğal* bir erek olması gerekir, ki bu da bizi kör bir teleolojiye götürür. Doğanın kendisinde bir erek vardır, ama bu akla dayalı bir erek değildir. Fakat doğa, Aristoteles’e göre, hem madde hem biçim anlamına gelir; bu bağlamda Aristoteles, amacın biçim olduğunu söyler; öteki şeyler amaç için, amaçtan ötürü vardır ya da öyledir. Bundan da şu çıkar ki, asıl anlamda ereksel neden olan şey biçimdir (s.87). Ayrıca, bir başka yerde Aristoteles, doğadan söz ederken “niçin doğa ereksel nedenler arasında” bunu söylemek gerekir ifadesini kullanır. Buradan da şunu çıkartabiliriz ki, doğanın dışında en azından bir ereksel neden daha vardır.

Aristoteles, gerek *Metafizik*’te gerekse *Nikomakhos’a Etik*’te sık sık tanrısal olandan, tanrısal bilgiden, tanrısal iyi ve mutluluktan söz eder ve bunlarla ereksellik arasında bir ilgi kurar. Söz gelimi *Metafizik*’in bir yerinde erek konusunda şöyle söyler:

Sonra ereksel neden, bir erektir ve o, bir başka şeyi elde etmek için istenen türden bir erek değildir; tersine o, başka her şeyin kendisi için istendiği türden bir erektir. O halde eğer böyle bir en son terim varsa, süreç sonsuz olamaz. Fakat sonsuz dizinin varlığını ileri sürenler, farkına varmaksızın “İyi olan”ı ortadan kaldırmaktadırlar. Oysa bir sonuca varamayacağını düşünen hiç kimse, bir şey yapmaya kalkmaz. Sonra bu taktirde dünyada akıl olmaz. Çünkü insan, hiç

olmazsa akıllı bir insan, her zaman bir ereğe ulaşmak için eylemde bulunur. Bu şey ise bir sınırdır; çünkü erek, bir sınırdır (1985:994b 10-15).

İnsanın, doğanın ve bunlar dışında varolan her şeyin belirli bir ereği varsa, bunlar arasında hem bir derecelenme, hem de bütün bu tek tek şeylere özgü ereklerin yöneldiği bir en son erek olmalı; aksi takdirde bu dizi sonsuza gidecektir. Öyleyse bu son erek nedir? Bu, ancak, “başka her şeyin kendisi için istendiği” bir şey (bir erek) olabilir; bu ya tanrı ya da tanrısal bir şey olabilir. Belki de bu yukarıda sözü geçen “İyi olan”dır. Ama, bunun adı ne olursa olsun, maddeden bağımsız ve hareketsiz bir şey olması gerekir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi devinim halinde olan şey hep “bir şey için”dir, “bir şeye doğru”dur. Oysa bizim aradığımız en son olandır, sınır olandır ve ilk olandır; artık kendisi başka bir şey için olmayandır. Bu açıdan bu şey, Fiziğin konusu olamaz, ancak İlk Felsefenin konusu olabilir. İlk Felsefenin asıl konusu da ancak, ilk nedenler içinde ezeli ve ebedi olmasının yanı sıra aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan olabilir. Bir başka ifadeyle:

Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz var olmasaydı, Fizik ilk bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa, bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı, evrensel olması gerekir (1985:1026a 30).

Öyleyse, doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka, maddi ve hareketsiz bir töz varsa, doğa dışında bir ereksel nedenin de var olduğunu söyleyebiliriz. Bu her şeyin kendisine yöneldiği nihai erek, salt formdur, tanrıdır ya da Aristoteles’in kendi deyişiyle İyi olan’dır:

Bir anlamda nedenden formel tözü, yani özü anlarız. (Çünkü bir şeyin “niçini”, sonuçta onun tanımına (kavramına) indirgenir ve nihai “niçin”, bir neden ve ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır. Üçüncü bir anlamda o, değişmenin kendisinden ileri geldiği şeydir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan bir dördüncü anlamda neden ereksel neden veya İyi olan’dır (çünkü İyi olan, her türlü oluş ve değişimin ereğidir) (1985:983a 30).

Sonuçta, Aristoteles’e göre, ister doğa isterse insan söz konusu olsun bütün ereklerin yöneldiği bir en son ereğin, kendisi bu anlamda erekselliğin hem nedeni

hem de amacı olan bir şeyin var olduğu ve bunun da İyi olan olduğu söylenebilir. Peki bunun etikle ne gibi bir bağlantısı olabilir?

Öncelikle belirtecek olursak, İyi olan her tür oluş ve değişimin nedeni, insan da bu oluş ve değişmeye tabi olan bir varlıksa, onun bütün yapıp etmelerinin en son tahlilde bu İyi olan'la bir ilgisinin olması kaçınılmazdır. Ama, bu ilgi, yani insanla, bir anlamda, tanrı arasında kurulan bu etik ilişki, Aristoteles'in etiğinde karakter erdemleri değil, ancak düşünce erdemleri üzerinden kurulan bir ilişki olabilir. Çünkü karakter erdemleri, bir başka ifadeyle etik erdemler, *yalnızca* insanla ilgili, onun çevresiyle, doğayla, var olan diğer canlılarla ve öteki insanlarla kurduğu dolaylı ve doğrudan ilişkilerle ilgilidir. Etik erdemler *insanca* olan şeylerle ilgilidir. Etik açısından bizi asıl ilgilendirenler de bunlardır; çünkü etik asıl olarak *insan için olanaklı olan* şeyleri, onun eylemleri ve yapıp etmelerini konu alır.

Aristoteles, mutluluğun tanrı vergisi bir şey olmasa da tanrısal bir şey olduğunu söyler. Mutluluk insansal şeylerin en iyisidir; öyleyse eğer tanrının insanlara verdiği bir şey varsa bu mutluluk olmalı. Ama mutluluk erdemle ya da belirli bir eğitim veya öğretimle gelir. Böyle olsa da erdemin ödülü ve en iyi amaç olan mutluluk tanrısal bir şey ve kutludur (Aristoteles 1997a:1099b 10-20). Diğer taraftan ise, mutluluğu erdeme uygun bir etkinlik olarak alırsak bu en yüksek erdeme uygun olmalı, ki bu da en iyiye özgüdür.

İmdi bu ister us olsun, ister doğal olarak bizi yönettiği, yol gösterdiği, güzel, tanrısal şeylere özen gösterdiği düşünülen başka bir şey olsun; ister kendisi tanrısal bir şey olsun, ister bizdeki en tanrısal şey olsun, onun kendine özgü erdeme uygun etkinliği tam mutluluk olsa gerek (Aristoteles 1997a:1177a 10-15).

Bu etkinlik, Aristoteles'e göre teori etkinliğidir. Teori etkinliği en yüksek etkinliktir; çünkü akıl bizdeki en yüksek şeydir; bilinen şeylerin en yüksekinde olan şey ya da şeyler de aklın ilgili olduğu şeylerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, teorik bilgelik en yüksek varlık biçimleriyle ilgili bilimsel bilgi ve dolaysız anlayıştır. Bu bilgelik konu edindiği şey ilk ilkelerdir, değişmez olandır. Bir

başka ifadeyle teori etkinliğinin yöneldiği şey, yukarıda söz ettiğimiz, maddeden bağımsız, ezeli ve ebedi olan en yüksek iyi anlamında İyi olan'dır. İnsansal yapıp etmelerle, başka türlü de olabilecek olan şeylerle uğraşmak *tekhnenin* ya da *phronesisin* işidir. Teorik bilgelik olan felsefi bilgelik ise en yüksek yargılarla, en yüksek kavramlarla ve en yüce hakikatle, başka bir şey için değil sırf bilmek için uğraşır. Bu nedenle de o en yüksek etkinliktir. Teori yaşamı ya da “akla göre yaşam” diyebileceğimiz yaşamın getirdiği mutluluk asıl mutluluktur ve bu mutluluk aynı zamanda etkinliğin kendine özgü bir haz ve dinginlikte içerir, ki bu haz hazların en yükseğidir:

İmdi erdeme uygun eylemlerden siyasetle ve savaşla ilgili olanlar büyüklük bakımından öne çıkıyorsa, bunlar dinginlikle ilgili değildir, bir amaca yönelik, kendilerinden ötürü tercih edilesi eylemler değildir. Oysa us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği kamçılar), kendine yeterlidir, dinginedir, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler, bu etkinliğe uygun görünür. Demek ki bir insanın tam mutluluğu bu olsa gerek (1177b 15-25).

Ne var ki, bu tür bir yaşam Aristoteles'e göre, insan için hem bir olanak, hem de onu aşan bir şeydir. İnsan için bir olanaktır, çünkü insanda tanrıca bir şey olan akıl vardır. Akıl bizde “asıl olan, en iyi olandır”, bizdeki en üstün olandır. Akıl, insandaki asıl şeyse, olanak ve değer bakımından en yüksek olansa, akıl insanı insan yapan şeydir. Nitekim Aristoteles, “herbir kişiyi o kişi yapanın da us olduğu görülse gerek” der (1177b 25-35). “Akıl yaşamı” olarak adlandırılan bu yaşam insan için bir olanaktır, ama aynı zamanda insanı aşan da bir şeydir:

Ne var ki, bu tür bir yaşam bir insanın doğasını aşacaktır, çünkü bir insan olmakla değil, onda tanrıca bir özellik bulunmakla, böyle yaşayacaktır; bu, insan yapısında ne denli farklı ise, onun etkinliği de öteki erdemlere uygun olan etkinlikten o denli farklı olur (1177b 25-30).

Bu tür bir yaşamın insanı aşan bir yaşam olması, insanın sınırlarını zorlaması, kendinde bulunan tanrısal şeye uygun yaşam sürmesi, bir anlamda asıl İyi olan'a yaklaşmasıdır; elbette bu tür bir yaşam da herkese değil, ancak teorik bilgelige

ulaşmış çok az sayıda insana nasip olabilir. Ama aynı zamanda, bu yaşam biçimine uygun etkinlik, öteki erdemlere, yani etik erdemlere uygun olan etkinlikten farklıdır.

Aristoteles'e göre, karakter erdemlerine uygun yaşam ikinci sırada gelir, çünkü bu erdemlere uygun yaşam "insansal"dır, diğeri ise tanrısal (insan yaşamı) idi. Fakat bu yalnızca tanrı-insan karşılaştırması açısından söz konusu olan bir ikinci sırada geliştirebilir. İnsan için asıl olan elbette ki "insansal" olandır, bu da etik erdemlere uygun yaşamdır. Etik, tek tek kişilerle ve tek kişilerin yapıp etmeleriyle, sonuçta eylemle ve eylemlerin doğru değerlendirilmesiyle ilgili bir disiplin olarak alındığında, -ki Aristoteles de farklı bir şey söylemez- ona göre de etik bunlarla ilgilidir, nitekim

alışverişlerde, hizmetlerde, her tür eylemlerde, tutkulara herbir kişiye özgü olanı göz önüne alarak birbirimize karşı adil, cesur, erdemlere uygun başka şeyler yapıyoruz; bütün bunların da insana özgü olduğu görünüyor (1178a 10-15),

der. Ve böylelikle, bizi asıl ilgilendirenin ve bizim için asıl değerli olanın etik erdemler ve bunlara uygun yaşam biçimi olduğu açık ve seçik bir şekilde gün yüzüne çıkar. Karakter erdemleri, bazı durumlarda bedene bağlıdır ve etkilenimlerle ilgilidir. Erdemlerin etkilenimlere (tutkulara) bağlı olması, Aristoteles'e göre, onların insanın birleşik yapısıyla ilgili olduğunu gösterir. Nitekim, "bu birleşik yapının erdemleri de insana özgü. Demek ki, yaşam ile mutluluk da onlara bağlı. Usunki ise ayrı başına;" (1178a 15-20). Öyleyse, etik açısından bizi asıl ilgilendiren etik erdemlerdir; akla bağlı olan yaşam ve onun kendine özgü erdemi ayrı bir şeydir.

Sonuç olarak, MacIntyre'ın Aristoteles'in etik ve erdem görüşünde ereksellik ile ilgili olarak metafizik saydığı şeyin, Aristoteles'te insanın ereğinin mutluluk olduğu, bunun da son tahlilde insansal olanla hiçbir ilgisi bulunmayan, sırf kendi kendini düşünen düşünce olan bir tanrıya ilişkin derin düşünceye dalmaya bağlı olduğu, dolayısıyla da "Aristotelesçi" bir etik ve erdem görüşünden atılması gereken bir öge olduğu, savının, üzerinde en azından bir kez daha düşünülmesi

gereken bir sav olduğu söylenebilir. Nitekim, bununla bağlantılı olarak, MacIntyre'ın ileri sürdüğü gibi, “bu tür bir tefekkürün, insanın nihai *telos*u ve *eudaimôn* bir insanın hayatındaki en temel, en son ve bütünü tamamlayıcı bileşen” olup olmadığı ve bunun Aristoteles düşünce sistemi içinde “onun öz olarak politik olan insan anlayışı ile yine onun öz olarak metafizik olan insan anlayışı arasındaki açık bir sürtüşmenin varlığını” gösterip göstermediğı, ya da bu tür bir iddianın ne ölçüde geçerli bir iddia olduğı da aynı şekilde en azından yeniden ele alınıp değerlendirilmesi gereken bir konudur.



BÖLÜM III.MACINTYRE'IN ERDEM GÖRÜŞÜ

3.1.MACINTYRE'IN ERDEM GÖRÜŞÜNÜN TEMEL DAYANAKLARI

Öncelikle belirtecek olursak, MacIntyre'ın, erdem anlayışları tarihini Homeros'tan günümüze kadar tarayarak ulaştığı “çekirdek erdem tasarımı” ya da tanımını şöyledir:

Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir (MacIntyre 1985:191).

MacIntyre, özü aynı kalmak şartıyla, bu tanımı daha sonra biraz değiştirerek, şöyle diyecektir:

erdemler, 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 (s.219).

Bu tanımda özellikle iki şeyin açıklığa kavuşturulması gerekmekte. MacIntyre, bir etkinlik ya da “pratik” derken bununla ne anlatmak istemekte (ki “pratik” terimini farklı bir anlamda kullandığını söylemektedir) ve ikincisi bu “pratiklere içsel iyi”

dediği şey nedir? Ayrıca tanımda açıkça geçmese de MacIntyre'in erdem anlayışı bakımından son derece önemli olan iki kavram daha vardır, “öyküsel yaşam biçimi” ve “bir gelenek kavramı”. Bunların ne olduğunu araştırmaya başlamadan önce kısaca da olsa MacIntyre'in yukarıda verilen erdem tanımına nasıl ulaştığına bakmak aydınlatıcı olabilir.

MacIntyre bir çekirdek erdem tasarımı peşindedir ve bunun için tarih sıralamasına göre Homeros, Sophokles, Aristoteles, Yeni Ahit ve Ortaçağ düşünürlerinin erdem görüşlerini (belki “erdem listelerini” demek daha doğru olur) teker teker ele alıp inceler. Bunların erdem “katalogları” içerisindeki ortak ve farklı noktaları belirler. Daha sonra da bunları Jane Austen ve Benjamin Franklin'in erdem kataloglarıyla karşılaştırır. Ve sonuçta aynı ahlâk geleneği (Aristotelesçi gelenek) içerisinde yer aldığını söylediği bu anlayışlar arasında bile oldukça farklı ve bağdaşmaz erdem liste ve teorilerinin var olduğu saptamasında bulunur (s.181). Bu gelenek içerisinde bile bir çekirdek erdem tasarımı yoktur.

MacIntyre, bu saptamasından sonra, erdem tasarımının, aynı gelenek içerisinde yer alan ve farklı dönemlerde egemen olmuş olan çeşitli erdem anlayışları arasında anlayıştan anlayışa farklılık gösterdiğini ve bunun sonucu olarak birbirinden farklı birçok erdem ve zaaflar (ya da kusurlar) listesinin ortaya çıktığını kanıtlamak amacıyla çeşitli örnekler verir. Söz gelimi, Homeros'ta bedensel güce sahip olma bir erdemdir (ki MacIntyre Homerik erdem sözcüğü ile bizim erdem sözcüğümüzün aynı gibi gözükse de aslında farklı anlamlara geldiği inancındadır), ama Aristoteles'te erdem değildir. Aristoteles'te *phronesis* önemli bir erdemdir, ama Yeni Ahit'te adı bile geçmez. Buna karşılık, acıma, yardımseverlik ve alçak gönüllülük gibi Aristoteles erdem listesinde hiç yer almayan ve almayacak olan erdemler söz konusudur. Ayrıca erdemlerin toplumsal düzenle olan ilişkileri de değişmiştir. Homeros'ta insansal üstünlüğün paradigması savaşçı insan iken, Aristoteles'te bu, Atinalı soyludur (s.182).

Jane Austen'in listesinde ise, MacIntyre'a göre, iki özellik hemen göze çarpmaktadır. İlki, onun “tutarlılık” (ya da değişmezlik) (constancy) olarak

adlandırdığı erdeme atfedilen önemdir. Jane Austen’de, tutarlılık, bazı yönlerden *phronêsis*’in Aristoteles’te oynamış olduğu rolü oynar; bu, sahip olunması diğer erdemlere ulaşabilmenin ön-koşulu olan bir erdemdir. İkincisi, Aristoteles’in hoşluk, tatlılık erdemi (ki onun hiçbir ismi olmadığını söylediği bir erdemdir) olarak betimlediği şeyi, Austen’in, sadece gerçek bir erdemin sureti olarak gördüğü olgusudur - söz edilen gerçek erdem, onun sevimlilik (*amiability*) olarak adlandırdığı erdemdir. Dolayısıyla, burada, erdemlere dair bir başka görüş ayrılığı ortaya çıkmakta; yani, hangi insansal niteliklerin hakiki erdem olduğu ve hangilerinin sözde erdem olduğu konusunda da belirli bir anlaşmazlık söz konusudur; MacIntyre’in vardığı sonuç budur.

Benjamin Franklin’in listesi ise öncekilerden tamamen farklıdır. Franklin’in listesinde temizlik, sessizlik, çalışkanlık gibi diğer listelerde hiç rastlanmayan erdemler yer alır. MacIntyre, Franklin’in, Antik Yunanistan’da birer zaaf olarak kabul edilen bazı nitelikleri, söz gelimi *pleonexia*yı (kazanma dürtüsünü) erdemlerin bir parçası yapmaya çalıştığını ya da bazı bildik erdemleri yeniden tanımladığını söyler (s.183).

Bu beş erdem anlayışı arasındaki farklılıkları ortaya koyan MacIntyre, farklı zaman ve mekanlarda ortaya çıkmalarına rağmen hepsi de aynı Batı Kültürü içinde yer alan bu otoritelerin bile kendi erdem listelerine aslında aynı maddeleri almaya çalıştıklarının ve erdem konusunda ortak bir kavramı paylaştıklarının söylenemeyeceğini ileri sürer. Ayrıca, MacIntyre’a göre mesele yalnızca bu beş yazarın kendi listelerinde birbirinden farklı, birbirine benzemez türden maddeleri sıralamaları değildir, bunun ötesinde, “erdem ne olduğuna ilişkin farklı bir teori dile getirişi de somutlaştırmalıdır (*embody*)” (s.183)

MacIntyre’in temel düşüncesi, aynı şeyden söz ediyorlarmış gibi görünse de aynı kültür içinde bile aslında her bir otoritenin erdem sözcüğünden farklı bir şey anladığı, bir ortaklığın olmadığı ve dolayısıyla da erdemin neliği konusunda da farklı teorilerin var olduğu yolundadır. Ama her şeye rağmen, MacIntyre, söz

konusu Batı kültürü içinde bir çekirdek erdem kavramının bulunabileceğini savunmayı da sürdürür.

Şimdi, yukarıda adı geçen anlayışlardan her birinde, MacIntyre'a göre, erdemin ne anlama geldiğini kısaca aktarmaya çalışalım.

Homerik manzumelerde, *bir erdem, bir kimsenin, sınırları tam belirlenmiş toplumsal rolünün isterlerini (gereklerini) tam olarak yerine getirebilmesine olanak sağlayan bir niteliktir*. Baş rol, savaşçı kral rolüdür ve bundan dolayı da, Homeros, listesinde, anahtar erdemlerin bir kimseyi savaşta ya da yarışta üstün kılan erdemler olması gerektiğini kavradığımız an akla uygun hale gelen erdemleri sıralar. Bundan şu çıkar ki, Homerik erdemleri, Homerik toplumdaki anahtar toplumsal rolleri ve bu rollerden her birinin isterlerini belirlemeksizin tanımlayabilmemiz olanaklı değildir. Falan filan rolü üstlenmiş olanın yapması gereken şeylere ilişkin anlayış, bir erdem anlayışından önce gelir; ikinci anlayış ancak birinciye göre uygulamaya sokulabilir (s.184).

MacIntyre'ın heroik erdemlere ilişkin yaptığı bu tanımlama kendi erdem tanımının da bel kemiğini oluşturmakta. Erdem, bir kimsenin ait olduğu topluluk içinde üzerine düşen toplumsal rol ne ise onu yerine getirmesini sağlayan bir niteliktir. Bunun yanı sıra herhangi bir toplumda erdemin ne olduğunu ortaya koyabilmemiz için önce o toplumdaki toplumsal rollerin neliğini ve onların isterlerini ortaya koymamız gerekir. Erdem bu rollere ve onların isterlerine göre belirlenir.

Aristoteles'e gelince, MacIntyre'a göre, Aristoteles'te erdemler, insanlara, "işgal ettikleri toplumsal rollerinden dolayı değil, yalnızca insan olmalarından dolayı atfedilir. Hangi insansal niteliklerin erdem olduğunu belirleyen şey, bir tür olarak insanın *telosudur*"(s.184). Bu arada belirtmek gerekirse, MacIntyre, Aristoteles'te erdemlerin insanın *telosuna* ulaşması için gerekli araçlar olduğunu söylerken, buradaki araç-amaç ilişkisinin (Aristoteles düşüncesine uygun olarak) genel olarak anlaşılandan farklı olduğunu kaydeder. Erdemler, insansal-iyi-yaşama ulaşmanın araçlarıdır, ama bu araç oluş amaca içseldir. Yani amaç araçtan bağımsız olarak tanımlanamaz. Diğer taraftan MacIntyre'ın Aristoteles

erdemlerini değerlendirirken de yine aynı işlevselliği ön plana çıkardığı görülmekte: “**Hangi insansal niteliklerin erdem olduğunu belirleyen şey, bir tür olarak insanın telosudur**”. İnsanı bu ereğe ulaştıran nitelikler erdemdir. Bu erekten uzaklaştıran nitelikler de zaafıdır. Bu noktada Aristoteles’in erdemleri cins bakımından “huy” olarak nitelik bakımından ise “orta olma” olarak tanımladığını hatırlayacak olursak MacIntyre’in verdiği Aristoteles erdem tanımının biraz MacIntyre’in kendi amacına göre düzenlenmiş bir tanım olduğunu söylemek bilmem haksızlık olur mu?

Şimdi, diğer anlayışların ayrıntılarına girmeden öz olarak belirtecek olursak, MacIntyre, bu araştırmasının sonunda, birbirinden oldukça farklı üç ayrı erdem tasarımına ulaşılabileceğini belirtir: (1) Erdem, bir bireyin toplumsal rolünü yerine getirebilmesini olanaklı kılan bir niteliktir (Homeros); (2) erdem, bir bireyin insana özgü olan *telos*’una, ki bu ister doğal isterse doğa üstü olsun, doğru ilerlemesini olanaklı kılan bir niteliktir (Aristoteles, Yeni Ahit ve Aquinas); (3) erdem, dünyevi ve semavi başarıya ulaşmada yararlı olan niteliktir (Franklin) (s.185).

Bu, birbirinden farklı gibi görünen üç tanımın üçünde de ortak olan şey nedir? Biz bunları, aynı şeyin üç farklı ve birbirine rakip tanımı olarak mı alacağız? Yoksa bunlar, üç farklı şeye dair üç farklı tanım mıdır? [MacIntyre, bu soruya farklı bir yanıt verse de, bunların üçünde de ortak olan şey erdemin yalnızca işlevi açısından tanımlandığıdır.] MacIntyre, bu sorulara yanıt olarak şunları söyler:

Belki de, arkaik Yunanistan’daki, dördüncü yüzyıl Yunanistan’ındaki ve onsekizinci yüzyıl Pennsylvannia’sındaki ahlâksal yapılar birbirinden o kadar farklı ki, bunları, kavramsal özdeşlik ve benzerliğin yitirilişinden bu yana, çok uzun bir süredir, dilsel benzerliklerle bizleri yanıltan, miras almış olduğumuz sözcük dağarcığının tarihsel bir kazaya uğramış olmasından dolayı farklılıkları başlangıçtan beri bizden gizlenen birbirinden oldukça farklı kavramlar cisimleştiriyor olarak görmeliyiz (s.186).

Burada, MacIntyre, *After Virtue* 'nün daha başlarında ortaya attığı bir tezi tekrarlamakta. Bu teze göre, özellikle ahlâk alanında miras almış olduğumuz sözcük hazinesi tarihsel bir kazaya uğramıştır. Bundan dolayı kullanılan sözcükler, her ne kadar aynı gibi görünse de aslında farklı kavramlara/tasarımlara karşılık gelmektedir. Kavramsal özdeşlik ve benzerlik yitirilmiştir. Bu kavramlar orijinal bağlamlarını kaybetmiştir¹.

Buradan çıkartabileceğimiz bir başka şey, MacIntyre'a göre, her erdemin belirli bir toplumsal bağlamda varlık ve anlam kazandığıdır. Ahlâksal (aslında toplumsal yapı demek gerekiyor) yapı değiştiğinde, erdem sözcüğü sözcük olarak aynı kalır, ama kavramın içi farklı bir şekilde dolar. Peki, bu bize erdemlerin değiştiğini, bir zaman, bir bağlamda erdem olan şeyin bir başka zaman ve bağlamda erdem olmaktan çıktığını mı gösterir?²

MacIntyre, bu birbirine rakip iddiaların yarattığı içinden çıkılmaz durumu çözerek bir birleştirici, çekirdek erdem kavramına ulaşılabileceğini öne sürer. Ve şöyle devam eder, “Aslında, bu çekirdek kavramı keşfedebileceğimizi ve sonuçta, bu kavramın, tarihini anlattığım geleneği kavramsal bütünlüğü ile birlikte oluşturduğunu öne sürüyor ve bunu tartışmaya açıyorum” (s.186). Bu kavramın temel özelliklerinden birisi, *belirli bir* toplumsal ve ahlâksal yaşam anlayışının önceden benimsenmiş olmasını gerektirmesidir. Söz konusu “kavram”ın hayata geçirilebilmesi, bu yaşam anlayışının varlığını gerektirir ve aynı şekilde ancak bu toplumsal ve ahlâksal yaşama göre tanımlanıp açıklanabilir;

Tıpkı, Homerik anlayışta, erdem kavramının, belirli bir toplumsal rol kavramına göre ikinci sırada yer alması gibi, ya da Aristoteles anlayışında, insansal faaliyetin telosu olarak kavranılan insansal-iyi-yaşam kavramından sonra gelmesi gibi (s.184).

¹ Bkz.; *After Virtue*, Bölüm 1, “A Disquieting Suggestion”

² Erdemi yalnızca bir kavram olarak ele alırsak bu tür bir sonucu ulaşmak kaçınılmaz gibi görünüyor. Oysa erdem yalnızca bir kavram değildir. Erdemler birer değerdir, haklarında doğru veya yanlış değerlendirmeler yapılabilen ve bir bilgi ortaya konulabilen kişi değerleridir (Kuçuradi 1998:59).

Bu tür bir erdemın böylesi bir toplumsal ve ahlâksal yaşam anlayışını, daha doğrusu yaşam biçimini (ya da toplumsal ve ahlâksal yapıyı diyebiliriz) *önceden gerektirmesi* gayet doğal, çünkü önceden de belirttiğimiz gibi MacIntyre’ın düşündüğü erdem tasarımı erdemın belirli bir topluluktaki işlevi üzerine oturmaktadır.

3.1.1 MACINTYRE’IN ERDEM GÖRÜŞÜ VE “PRATİK” TASARIMI

MacIntyre, bu çekirdek erdem tasarımının arka planını oluşturan ve her biri de kendine özgü bir arka plana sahip olan üç temel öğeden söz eder. Kendileri tam olarak açıklanmadan ve anlaşılmadan MacIntyre’ın erdem anlayışının da tam olarak anlaşılamayacağı bu üç öğe şunlardır: “pratik” (ya da etkinlik) adı verilen şey, “bir insan hayatının öyküsel yapısı (ya da bütünlüğü)” ve “ahlâksal gelenek”. Ve bu üç aşama ya da öğeden sonra gelen her aşama da bir öncekinin açıklanmasını ve anlaşılmasını gerektirir (MacIntyre 1985:187). Bunları teker teker ele alıp açıklamadan önce, MacIntyre’ın iki uyarısına kulak vermek faydalı olabilir. Bunlardan birincisi, MacIntyre, kendisinin anladığı anlamda erdemlerin yalnızca bu tür bir “pratik” içinde hayata geçirilebilir erdemler olmadığını söyler; ikincisi ise “pratik” terimini terimin daha önceki kullanımlarından ve aynı zamanda günlük kullanımından da tamamen farklı, oldukça özel bir anlamda kullandığını belirtir. Bu uyarıları yaptıktan sonra devam edecek olursak, MacIntyre’ın aklında olan şey, erdemlerin hayata geçirilebileceği alanı yaratan ve içinde erdemlerin tam olmasa da ana tanımlarına kavuşacağı türden bir pratik fikridir. Bu tür bir pratik (nosyonu), bir çekirdek erdem kavramının belirlenmesinde hayati öneme sahiptir (s.187). Kendi ifadesiyle aktaracak olursak:

Bir ‘pratik’ ile ileride anlatmaya çalışacağım şey, toplumsal olarak oluşturulmuş, yardımlaşmacı insansal etkinliğin, kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin, o etkinlik biçimine uygun ve kısmen kesin olan şu üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, içerilen insansal iyi ve amaç tasarımlarının ve üstünlükleri başarmak için gerekli insansal gücün düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanacak biçimde gerçekleştirildiği, herhangi bir tutarlı ve karmaşık yapıli biçimidir (s.187).

Bir “pratik”, insansal bir etkinliktir. Belirli bir *amaç* ve *içsel-iyi* barındıran ve yardımlaşmanın temel alındığı insansal bir etkinlik. Bu etkinliğin içerdiği içsel-iyi (aynı zamanda pratiğe katılanların ulaşmak istediği nihai amacı oluşturur), etkinlik tarihi içinde oluşmuş, o etkinliğe özgü üstünlük standartlarına ve genel olarak da insansal iyi ve amaç tasarımlarına *göre* gerçekleştirilir. Şimdi, bu anlamda alındığında, MacIntyre’a göre, sözgelimi duvar örmek ya da tek başına futbol oynamak bir “pratik” değildir. Ama futbol oyunu ya da mimarlık bir “pratik”tir. Belirli bir ürün yetiştirmek “pratik” değildir, ama çiftçilik bir “pratik”tir. Antik ve Ortaçağlarda aile, şehir ya da bir ulus yaratmak ve bunun sürekliliğini sağlamak bir “pratik”tir. Aynı şekilde fizik, tıp, biyoloji vb. araştırma alanları da birer “pratik”tir. Daha genel olarak, “sanat ve bilim dalları, oyunlar, Aristotelesçi anlamda siyaset, aile yaşamının kurulması ve sürdürülmesi, bütün bunlar, aynı kavramın çatısı altında toplanır” (s.188).

İnsan yaşamında her çağda ve her toplumda rastladığımız bu “pratik”lerin yapısına daha yakından bakacak olursak, MacIntyre’a göre, her pratiğin iki tür iyi barındırdığına tanık oluruz. Birisi içsel iyi, diğeri de dışsal iyidir. Pratiğe dışsal olan iyi/iyiler, herhangi bir pratiğe, dışsal olarak, tesadüfen ya da toplumsal koşullardan dolayı iliştilen iyilerdir. Saygınlık, para, mevki sahibi olma gibi iyiler bu türdendir. Pratiğe içsel iyiler ise, dışsal iyilerde olduğu gibi herhangi bir şekilde, herhangi bir pratik içinde yer almakla değil, ancak o söz konusu pratik her ne ise onun içinde yer almakla ulaşılabilir türden iyilerdir. Bir pratiğe içsel iynin ancak o pratik içinde belirlenebilir olması içsel iynin bir özelliğidir; söz konusu pratik her ne ise ancak o pratik içinde deneyim sahibi olmakla tanınabilir olması da bir ikinci özelliğidir (s.188). Ayrıca, söz konusu pratik her ne ise ona

özgü erdeme sahip olmaksızın yine aynı pratiğe özgü içsel iyiye sahip olunamaması da belki bir üçüncü özelliği olarak alınabilir.

MacIntyre, erdemlerin içsel ve dışsal iyilerle farklı ilişkiler içinde olduğunu, dışsal iyi denilen şeylerin aslında kötü olmadıklarını ve iki yüzlüler dışında kimsenin bunların iyi olmadıklarını söyleyemeyeceğini belirtir. Buna karşılık, içsel iyilere sahip olmanın ancak erdeme sahip olmayla olanaklı olacağını, ama bunun da bazı durumlarda bazı dışsal iyilere ulaşmayı engelleyebileceğini vurgular (s.196).

Bunların yanısıra, belirtecek olursak, bu anlamda bir pratiğe katılmak isteyen kişinin önceden yerine getirmesi gereken iki temel şey vardır. Birincisi bu pratik içinde o an benimsenmekte olan “üstünlük standartları”nı kabul etmesi ve ikincisi, konulmuş olan kurallara itaat etmesi. Her pratik belirli bir tarihe sahiptir. Ve bu tarih içinde, pratiğe içsel iyiye (ya da pratiğin amacını) en iyi şekilde yerine getirmek için uyulması zorunlu olan bir takım kurallar zamanla ortaya çıkmıştır ve dolayısıyla pratiğe yeni katılan bir kişinin de tıpkı bir çırak gibi bu kurallara uyması gerekir. Yine aynı şekilde pratiğe içsel iyi ile ilgili olarak üstünlük standartlarının ne olduğu bu süreç içinde belirlenmiştir. Bu standartlar her ne kadar zaman içinde değişebilse de pratiğe katılan kişi o an var olan standartları kabul etmek zorundadır (s.190).

Bu noktada, yukarıda anlatılanları toparlayacak olursak, MacIntyre’a göre: Dışsal iyilerin temel özelliği ulaşıldığında tek tek kişilerin malı mülkü olmaktır. Toplum içinde azınlık bunların çoğuna, çoğunlukta azına sahiptir. Bu bazen zorunlu olarak -güç ve ünde olduğu gibi- bazen de rastlantısal olarak -parada olduğu gibi- böyledir. Bu nedenle, dışsal iyiler bir tür rekabet nesnesidir. Bu alanda yenenlerden ve yenilenlerden, kazanan ve kaybedenlerden söz edilir. Buna karşılık, içsel iyiler, aslında daha üstün olma mücadelesinin ürünüdür, ama “başarımlarının, pratiğe katılan bütün bireylerin oluşturduğu topluluğun geneli için iyi olması, bu iyilerin ayırıcı özelliğidir” (s.190-91).

Ayrıca, pratiğe içsel iyilerin başarıma yolları ve başarıldıklarında pratikte yer alan herkes için taşıdığı anlam ve önem, üzerinde özellikle durulması gereken noktalardır; çünkü bu iyilerin başarıma yolları erdemlerle belirleyici ölçüde yakından ilgilidir. İnsanlık tarihine baktığımızda, başarıldıklarında yalnızca başaran kişi için değil, topluluğun bütünü için iyi olan içsel-iyilerin, büyük ölçüde, ancak belirli erdemlere sahip kişiler tarafından ortaya konulabildiklerini görmekteyiz. Diğer taraftan, bu iyilerin başarılmasının, hem her bir pratik alanı için hem de topluluğun geneli için, bu pratik ve toplulukların varlık koşulu olduğunu kavradığımız an, bunların taşıdığı anlam ve önemle birlikte erdemlerin de nasıl bir *işleve* sahip olduğunu daha iyi anlayabiliriz. İşte, erdemlerin bir pratik içinde ve dolayısıyla da insan hayatında kapladığı bu önemli yer, MacIntyre’ı aşağıda aktarılan türden bir erdem tanımına götüren önemli etkenlerden birisidir:

Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir (s.191).

Buradan hareketle, bu tür bir erdem ya da erdemler olmaksızın bir pratiğe içsel iyiye ya da iyilere ulaşılmasının veya bunların hayata geçirilmesinin olanaklı olmadığı açıkça söylenebilir. Fakat, bu tanım daha önce de belirttiğimiz gibi özü aynı kalmak şartıyla daha sonra bir parça değiştirilecek, daha doğrusu, genişletilecektir.

MacIntyre’a göre, erdemler, bu tür içsel iyiye sahip her pratiğin ayrılmaz bir parçasıdır. Eğer bir pratik dürüstlük, cesaret ve adalet gibi temel erdemler olmaksızın yürütülürse bu yalnızca dışsal iyilere ulaşmanın bir aracı olabilir. Bu erdemler olmaksızın pratiğe içsel iyiler başarılamaz. Bu pratik içinde erdemler yalnızca pratiğe içsel iyi bakımından değil, aynı zamanda başkalarıyla olan ilişkilerimizde de (yani kişi-kişi ilişkilerinde) temel alacağımız ölçütlerdir: “erdemler, kendilerini ister sevelim ister sevmeyelim, pratiği şekillendiren standart ve amaçları kendileriyle paylaştığımız diğer insanlarla olan ilişkilerimizi, kendilerine göndermede bulunarak belirlediğimiz türden iyilerdir” (s.191). Bir pratik içinde yer alan insanlar arasında bu erdemlerin, ya da bunlardan bir ya da

bir kaçının olmaması bu kişiler arasında en başta ortak iynin peşinde koşma mücadelesinde birbirlerine karşı duydukları bağlılığın sorgulanmaya başlanılmasına yol açacaktır (s.192). Bir başka ifadeyle bu erdemler olmaksızın kendi içsel iyilerine sahip pratikleri sürdürmenin bir yolu yoktur:

Öyleyse, kendileri olmaksızın pratiklerin sürdürülemeyeceği türden ilişkiler açısından bakıldığında, dürüstlük, adalet ve cesareti - ve belki bir kaç tanesini daha- gerçek üstünlükler olarak, kendi özel ahlâksal görüş noktamız ya da kendi toplumumuzun özel kodları ne olursa olsun, kendimizi ve başkalarını kendilerine göre karakterize etmek zorunda olduğumuz erdemler olarak kabul ediyorum. Çünkü, bu kabul, ki ilişkilerimizi bu tür iyilere göre tanımlamaktan kaçınamayız, farklı toplumların, geçmişte ve şimdi, farklı cesaret, adalet ve dürüstlük kodlarına sahip olduğunu kabul ve itiraf etmeyle tamamen bağdaşmaktadır (s.192).¹

Yukarıda da belirtildiği gibi, erdemler hem kendimizi ve başkalarını kendilerine göre karakterize ettiğimiz hem de pratiklerin devamını sağlayan niteliklerdir. MacIntyre, erdemlerle pratikler arasındaki bu ilişkiyi yalnızca bir sürekliliği sağlama ilişkisi olarak görmez. “Pratik”lerin erdemlerle olan ilişkisi, aynı zamanda “pratik”leri teknik uğraşlardan ve kurumlardan ayırabilmemize de olanak sağlayan türden bir ilişkidir. Aralarındaki özel farklılıkların yanı sıra, pratikleri teknik uğraşlardan ve kurumlardan ayıran temel etkenlerden birisi, *pratiklerin erdemlere değer verilmeyen bir toplumda gelişme olanağı bulamamalarıdır*. Bir pratik, yardımlaşma ve dayanışmayı, başarı ve otoriteyi onaylamayı, standartlara saygıyı ve riski göze almayı gerektirir (s.193). Oysa teknik uğraşlar ya da kurumlar için bu belirleyici değildir. Teknik uğraşların yerine getirilmesi ve bu alandaki başarılar elbette pratiklere hizmet eder, ama bir pratiğin ayırt edici özelliği, pratikle ilgili amaçlar ve iyiler tasarımlarının her bir pratiğe özgü olan ve o pratiği kısmen belirleyen pratiğe içsel iyilere gösterilen saygı ve verilen değerle dönüştürülüp zenginleştirilmesidir (s.193-94). Pratikler

¹ Burada, erdemlerin “iyiler” olarak alındığına ve cesaret, adalet ve dürüstlüğün (yani erdemlerin) zamana ve topluma göre değişiklik gösteren şeyler gibi sunulduğuna dikkat etmekte fayda var. Erdemlerin “iyi” ile ilişkisi ve değerlerin (ve özellikle değerlerin bir kısmını oluşturan erdemlerin) zamana ve topluma göre değişen bir şey olup olmadığı ileride tartışılacaktır.

bütün zamanlar için geçerli tek bir hedef ya da hedeflere sahip değildir. Her pratik kendine özgü bir tarihe sahiptir ve pratiklerin gelişim tarihi teknik uğraşların gelişim tarihinden daha farklı ve daha öte bir şeydir. Pratik, aynı zamanda kurumlardan da ayrı bir şeydir.

MacIntyre, sözgelimi satranç, fizik ve tıbbi pratiğe, satranç kulübü, araştırma merkezleri, üniversiteler ve hastaneleri ise kurumlara örnek gösterir. Daha çok dışsal iyilerle ilgili olan kurumlar pratikler için hem zorunludur hem de onlar için bir tehdit unsurudur. Ama sonuçta her ne kadar farklı olsalar da kurum ve pratikler birlikte, birbirinden ayrılmaz bir yapı oluştururlar. Kurumlar karakteristik ve zorunlu olarak MacIntyre’ın dışsal iyi adını verdiği iyilerle ilgilidirler. Para ve diğer maddi iyilerin edinildiği yerlerdir, kurumlar, güç ve statüye göre oluşturulur ve karşılığında, ödül olarak para, güç ve mevki dağıtırlar. Kurumlar hem kendilerinin hem de taşıyıcısı oldukları pratiklerin sürekliliğini sağlamak istedikleri sürece başka türlü davranamazlar. MacIntyre’a göre, kurumlara dayanmayan hiçbir pratik uzun süre ayakta kalamaz (s.194).

Yukarıda da belirtildiği gibi, pratikler her ne kadar kurumlardan farklı bir yapı ise de ikisini birbirinden ayrı düşünmek olanaklı değildir. Pratiğin kurumlara olan ilişkisi o kadar iç içe geçen türden bir ilişkidir ki, ikisi tek bir nedensel yapı biçimlendirir ve pratiğin içsel iyileriyle dışsal iyilerini birbirinden ayırmak bile zorlaşır. Ama diğer taraftan da, pratikler her zaman kurumların yıkıcı tehdidi altında kalmaktan da kurtulamazlar. Pratiğin yaratıcılık ve idealleri her zaman kurumların sağladığı maddi kazançların saldırısına açıktır. “Bu bağlamda, erdemlerin temel işlevi açıktır. Pratikler, onlar olmaksızın, yani, adalet, cesaret ve dürüstlük olmaksızın, kurumların yıkıcı gücüne karşı direnemez” (194).

Bir başka açıdan baktığımızda ise, her zaman kurumların tehdidi altında olan bu “pratikler”in, diğer taraftan da, varlıklarını belirli kurumlara, dolayısıyla da belirli topluluk biçimlerinin yaratılması ve yaşatılmasına borçlu olduklarını görmekteyiz. Ayrıca, bu kurum ya da topluluk biçimlerinin yaratılması sürecinin kendisinin de, bir anlamda, bir pratiğin bütün özelliklerini sergilediğine tanık

olmaktayız. Bunların yanı sıra, MacIntyre'in düşünce yapısı içinde, erdemlerin hayata geçirilmesi, kendi adına, toplumsal ve politik meselelerde oldukça kesin bir tutum içinde olunmasını gerektirir “ve bizler, erdemlerin hayata geçirilmesini, her zaman, kendine özgü kurumsal yapılara sahip belirli bir topluluk içinde öğreniriz ya da öğrenemeyiz” (s.194-95).

Bir başka ifadeyle, erdemlerin (ve dolayısıyla da belirli pratiklerin) ortaya çıkışı belirli türden bir toplumsal ve politik anlayış ve yapının önceden var olmasını gerektirir. MacIntyre, ahlâksal karakter ya da erdemler ile politik topluluk arasındaki bu ilişkiyi Antikçağ ve Ortaçağ erdem geleneklerine göre kurar, çünkü çağdaş liberal toplumsal yapı ve anlayışın ne bu tür bir ilişki içerdiği ne de bu tür bir görüşü benimsediği inancındadır. MacIntyre, “Liberal bireyciliğe göre, topluluk, sadece her bireyin kendi seçimi olan iyi yaşam tasarımı peşinde koştuğu bir arenadır”, der (s.194). Politik kurumlar ise, “bu kendi kendini belirlemiş eylemi” olanaklı kılacak güvenli ortamı sağlamak içi vardır. “İktidar ve yasa, liberal görüşe göre, birbirine rakip insansal-iyi-yaşam tasarımları konusunda nötrdür ya da nötr olmalıdır”, diyen MacIntyre, “ve dolayısıyla da, yasaya itaatı sağlamak iktidarın görevleri arasında olduğu halde, herhangi bir ahlâksal anlayış aşlamak iktidarın yasal görev ve işlevinin dışındadır” saptamasında bulunur (s.194-95).

Oysa, MacIntyre'a göre, Antikçağ ve Ortaçağ erdem anlayışlarında politik topluluk, (modernliğin tam tersine) yalnızca kendisinin sürekliliği için erdemlerin hayata geçirilmesini gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda, pederşahi otoritenin görevlerinden birisi de çocukların erdemli kişiler olarak yetişmelerini sağlamaktır. Burada MacIntyre, şunu ileri sürmekte: politik toplulukların oluşturulması bir tür pratiktir, dolayısıyla erdemleri gerektirir. Ama aynı zamanda erdemlerin var olması için de belirli politik topluluk biçimlerinin var olması ya da yaratılması gerekir. Bir erdemın ortaya çıkıp çıkmaması politik topluluğun biçimine bağlıdır, kişiye değil. Ama MacIntyre, aynı zamanda, bizim de modern devlete Antik-Yunanistan'da devlete atfedilen aynı ahlâksal işlevi atfetmemiz gerektiğini ileri sürmediğini de belirtir. Çünkü, modern devletin aslında bu tür bir ahlâksal işlev

üstlenmeye kökten uygun olmadığını ve liberal bireyciliğin gücünün de kısmen buradan kaynaklandığını ileri sürer.

Buraya kadar, yukarıda verilen “çekirdek erdem” tanımını, tanımın dayandığı temellerden birisi olan “pratik” kavramı ve bununla bağlantılı fikirler bakımından açmaya çalıştık ve gördük ki, MacIntyre’ın erdem anlayışı ve dolayısıyla da erdem tanımı, belirleyici ölçüde sosyolojik bir tanımdır. Nitekim, MacIntyre, yapmış olduğu kavramsal erdem açıklamasının empirik alandaki karşılığının Adam Ferguson sosyolojisi olduğunu ve bu sosyolojinin, erdemler, etkinlikler (pratikler) ve kurumlar arasındaki empirik, nedensel bağlantıları açığa çıkarma arzusunda olan bir sosyoloji olduğunu söyler (s.196). Erdem, pratiklerle, toplumsal ve politik yapıyla yakından ilgilidir ve bunların oluşturduğu bağlam dışında ele alınamaz. Dolayısıyla da, erdem, bu yapılarla olan işlevsel ilişkisi dışında tanımlanamaz. Bu durumda, aynı zamanda Aristoteles erdem anlayışını hatırlayarak, MacIntyre’ın, buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamaya göre, erdemi, insansal bir olanak, içinde yaşanan toplumsal yapının özelliklerinden bağımsız olarak tek tek kişilerin tek tek durumlarla ilgili edindiği ya da edinemediği, hayata geçirdiği ya da geçiremediği bir huy, bir kişilik özelliği değil, toplumsal yapılar ile politik ve ahlâksal anlayışların belirlediği kişisel bir nitelik olarak gördüğünü söylemek, bilmem yanlış olur mu?

Bu sorunun yanıtını şimdilik bir kenara bırakıp devam edecek olursak, daha önemli bir sorunun yanıt beklediğini görürüz: bu tür bir erdem anlayışı hangi bakımlardan ve ne ölçüde Aristotelesçi, hangi bakımlardan ve ne ölçüde Aristotelesçi değildir? MacIntyre’ın erdem anlayışı, daha önce 2.1.1’de ve 2.1.2’de açıklamaya çalıştığımız gibi, birincisi, Aristoteles’in “metafizik biyolojisi”sini reddedişiyle, ikincisi de Aristoteles’in tersine insan hayatında çelişkilere yer verişiyse Aristotelesçi değildir. MacIntyre, insan hayatında çelişkili durumlara rastlanmasının temel nedeni olarak pratiklerin çokluğunu “ve bunun bir sonucu olarak da, erdemlerin hayata geçirilmesiyle elde edilebilen iyilerin çokluğu”nu gösterir. Bu nedenle, çoğu kez rastlantısal olan iyi-iyi çatışması durumu sırf kişisel bir kusur olarak görülemez (s.196). Ereksellik

konusuna geldiğimizde ise, MacIntyre, kendi erdem tanımının da ereksel olmasına rağmen “Aristoteles’in metafizik biyolojisine herhangi bir şekilde göndermede bulunma ihtiyacı” duymayan bir tanım olması açısından Aristotelesçi olmadığını söyler. Ama bu iki konu, MacIntyre’a göre, Aristoteles dışında, Aristotelesçi geleneğin tamamı tarafından zaten atılması gerektiği düşünülen ve geleneğe yöneltelen “haklı” eleştirilerin kaynağı olan şeylerdir. Diğer taraftan ise, teleolojik oluş, tıpkı Aristoteles gibi MacIntyre’ın erdem anlayışının da olmazsa olmaz unsurlarındandır; ama bu, Aristoteles’te olduğu gibi “insan doğası”na değil, toplumsal olana dayalı bir teleolojik oluşturm;

dolayısıyla da, bu toplumsal açıdan teleolojik açıklamanın, eğer Aristoteles’in genel erdem anlayışını, onun biyolojik açıdan teleolojik olan açıklaması kadar destekleyebileceği açıklığa kavuşturulabilir ise, yapılan bu değişikliklerin Aristoteles’in kendisi tarafından da, genel olarak Aristotelesçi olan bir görüş noktasından bakıldığında, davayı zayıflatmaktan öte güçlendirici değişiklikler olarak benimsenebileceğini söyleyebiliriz (s.197).

MacIntyre, kendisine ait erdem tanımıyla Aristoteles’in erdem tanımı arasındaki fark konusunda bir başka yerde ise şu tür bir itirafta bulunur:

Buraya kadar, benim getirdiğim açıklama ile Aristotelesçi olarak adlandırılacak herhangi bir açıklama arasında en kayda değer farklılık, erdemlerin, hayata geçirilmelerini hiçbir şekilde pratikler bağlamıyla sınırlamamış olmama rağmen, anlam ve işlevlerini (point and function) pratikler bakımından tayin etmiş olmamdır. Oysa, Aristoteles, bu anlam ve işlevi, iyi olarak adlandırılacak, bir bütün olan insan hayatı nosyonuna yerleştirir (s.201).

Peki , MacIntyre bağlamında, hem Aristoteles’in “bir bütün olan insan hayatı nosyonuna” yüklediği erdemlerin “anlam ve işlevini” pratiklere kaydırmak, hem da asıl anlamda bir “Aristotelesçi” olduğunu ileri sürmek nasıl mümkündür? MacIntyre’a göre, sunmuş olduğu erdem tanımı, aslında *belirleyici* olan üç bakımdan *kesinlikle* Aristotelesçidir:

İlk olarak, bunun tamamlanması için Aristoteles anlayışının gerektirdiği tamamen aynı kavramların ve aynı ayrımların ikna edici

bir biçimde ve titizlikle işlenmesi gerekir; bunlar, edimde-farkındalık, entelektüel erdemler ile karakter erdemleri arasındaki ayrım, her ikisinin doğal yetiler ve etkilenimlerle ilişkisi ve pratik aklın yapısıdır (s.197).

İkinci olarak, bu tanım, MacIntyre’a göre, Aristotelesçi bir haz ve zevk anlayışına yer vermesi bakımından Aristotelesçidir. Haz ve zevke belirli bir yer verilir, ama bu kesinlikle yararcıların anladığı anlamda bir yer verme değildir. Bu haz ve zevkten bir kısmı içsel iyilerle bir kısmı da dışsal iyilerle ilgilidir ve bir pratik içinde yer alan kişinin etkinliğinin amacı doğrudan haz değildir, ama başarılı etkinlikten sonra aniden ortaya çıkan hazza da itirazı yoktur, MacIntyre’ın (s.197).

Haz ve zevkle erdemler arasındaki ilişki meselesinde Aristoteles’in görüşlerini hemen hemen tamamen benimseyen MacIntyre’a göre de içsel iyiler her ne kadar erdemler sayesinde kazanılan bir ödül ise de erdemlerin kendileri bu içsel iyilere ulaşılabilmesi için doğuracağı sonuçlar ve içinde bulunulan rastlantısal koşullar göz önünde bulundurulmaksızın hayata geçirilmesi gereken şeylerdir. Aksi takdirde, söz konusu iyilere yol açsın ya da açmasın, erdemlere sahip olduğumuzu hiçbir şekilde söyleyemeyiz (s.198). Bu, erdemin bir özelliğidir.

Üçüncü olarak, MacIntyre, Aristoteles’te *değerlendirme* ve *açıklamanın* birbirine bağlı şeyler olduğunu ve kendi erdem tanımının da bunu içerdiğini, dolayısıyla bu açıdan da Aristotelesçi sayılması gerektiğini savunur. MacIntyre bununla ne demek istediğini şöyle açıklamaya çalışır:

Aristotelesçi bir gözle bakıldığında, bazı edimleri erdem ya da erdemleri sergiliyor veya sergilemiyor olarak nitelendirmek hiçbir zaman, yalnızca bir değerlendirme değildir; ama aynı zamanda, neden şu değil de bu edimde bulunulduğunu açıklamaya yönelik bir ilk adımı da atmak demektir (s.199).

Nitekim, ileride de göreceğimiz gibi, kişinin “neden şu değil de bu eylemde bulunduğu” sorusuna vereceği yanıt MacIntyre açısından son derece önemlidir ve bu soruya yanıt verebilmenin de belirli koşulları vardır. Bu, herkesin yanıtlayabileceği türden bir soru değildir. Değerlendirme ve açıklamayı birbirine

bağlamak, bir anlamda, birçok şeyin erdemlerin insan yaşamında oynadığı role göndermede bulunmaksızın açıklanmasının çok zor olmasıyla ilgilidir (s.199).

Ayrıca, MacIntyre, bu durumun bir olgu olduğunu oysa modern sosyal bilimlerin bunun tam aksini ileri sürdüklerini, dolayısıyla da bunların toplumsal meseleleri açıklama savında olan birçok projelerinin başarısız olmaya mahkum olduğunu öne sürer.

Sonuçta, MacIntyre, erdemlere ilişkin görüşlerinin tamamını henüz açıklamamış olsa da bu kadarıyla bile ortaya koyduğu erdem anlayışının Antik ve Ortaçağlarda varolan Aristotelesçi geleneğin ağırlık merkezini oluşturan erdem anlayışını yakalamış olduğu iddiasında bulunabileceğini söyler (s.198).

Bununla beraber, Aristotelesçi gelenek içerisinde deyim yerindeyse damıtılarak çıkartılan pratiklere dayalı bu erdem anlayışına göre erdemlerin insan hayatında kapladığı yer aslında pratiklerin ötesine geçer (s.200-201). Peki nedir, bu yer? Bu sorunun yanıtı, bir açıdan bakıldığında, aslında MacIntyre'in yukarıda verilen kısmi erdem tanımının da tamamlanması anlamına gelecektir. MacIntyre'in erdem tanımıyla ve "pratik" tasarımının bu tanımda kapladığı merkezi yerle ilgili yaptığımız bu açıklamayı tamamlamadan önce, MacIntyre'a göre, erdemlerin insan hayatındaki önemi üzerine şimdilik yalnızca birkaç şey söylemek şu an için yeterli olabilir.

MacIntyre, erdemlerin insan hayatındaki yerinin **"Erdemlerden yoksun bir beşeri varlığın mahrum olacağı şey nedir?"** sorusuna verilecek yanıtla aynı kapıya çıktığını belirtir. Ama, bu aynı zamanda kişinin kendi kendine **"benim gibi bir insanın yaşaması gereken en iyi hayat hangisidir?"** sorusuna verdiği yanıtla ve dolayısıyla Aristoteles'in **"insansal iyi yaşam nedir?"** sorusuna verilen ve verilecek yanıtla da ilgilidir. MacIntyre, erdemlerden yoksun bir insanın, yalnızca pratikler bağlamında ulaşılabilir iyilerin ötesinde, bir bütün olan yaşamının geneli bakımından da en azından üç temel açıdan yara alacağını belirtir.

Erdemden yoksun bir hayat, MacIntyre’a göre, her şeyden önce sayısız çelişki ve aşırı keyfilik tarafından istila edilecektir. Çünkü yaşamda farklı farklı iyiler söz konusudur. Özellikle bunların birbiriyle çatıştığı bazı durumlarda erdem bakımından eğitilmiş bir insan bile çelişkiye düşebilir. Söz gelimi sanatın isterleri ile politikanın isterleri (dolayısıyla sanatın iyisi ile politikanın iyisi) , ya da aile hayatının isterleri ile sanatın isterleri çatışabilir. Bu tür iyinin iyiyle çatıştığı durumlarda “ben” seçim yapmak zorundadır. Ama seçim için de bir ölçüt gerekir. Modern birey işte bu tür bir ölçütten yoksun olduğu içindir ki hayatı keyfi gelip gitmeler arasında geçer.

İkinci olarak, “bir bütün olarak kavranılan insan yaşamının tamamıyla ilgili *telos* tasarımı olmaksızın, tek tek erdemlere ilişkin tasarımı kısmi ve eksik kalmaya mahkumdur” (s.202). Biraz önce iyilerin çokluğundan söz etmiştik. Bu durumu göz önüne alarak belirtecek olursak, eğer insan yaşamında bu iyiler arasında bir sıralama yapamıyorsak ve bunlardan birisini en üste koyamıyorsak, ahlâksal yaşamın yıkıcı bir keyfiliğin istilasına uğrayacağını ve *hem de* belirli erdemlerin bağlamını gerektiği gibi belirleyebilme gücünden yoksun kalacağımızı söyleyebiliriz. Bu iyi, en üstte yer alan bu iyi, bizim *telos*’umuzu oluşturacaktır. İnsan hayatının tamamına yayılan bu tür bir ereğin ortaya konulabilmesi için de “*pratikleri şekillendiren iyiler çokluğunun ötesine geçen bir iyi anlayışını*”, bir ereği ortaya koyabilmemiz gerekir. Elbette bu tür bir iyi sıralamasını yapabilmemiz için de buna uygun bir rasyonel gücümüzün olması gerekir.

Öyleyse, MacIntyre’a göre, insan hayatının bütününe yayılan bir iyi, pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir *telos* yoksa, hem ahlâksal yaşamda yaralar alırız hem de erdemlerin bağlamını belirleyebilme gücünden yoksun kalırız (s.203). Diğer taraftan ise, “bütün bir hayat boyunca amacın tekliği düşüncesi” insan hayatının bütünlüğü düşüncesi olmaksızın hiçbir şekilde hayata geçirilemez; bu da üçüncüsüdür .

Bu durumda, sorulması gereken soru şudur:

Her bir insan hayatını, bu hayatlardan her birini kendi iyisine sahip olarak sunmaya çalışabileceğimiz ve erdemleri bir bireyin kendi hayatını şu değil de bu tür bir bütün haline getirebilmesini olanaklı kılma işlevine sahip şeyler olarak anlayabileceğimiz şekilde, bir bütün olarak tasarlama rasyonel olarak temellendirilebilir mi (s.203)?

Ama buna geçmeden önce MacIntyre'in (buraya kadar anlattığı) erdem anlayışının Aristoteles anlayışına uygun olduğu savını kendi sözleriyle bir kez daha hatırlayalım: "...yaptığım erdem tanımının, Aristotelesçi geleneğin erdemlere ilişkin düşüncelerini tamamen olmasa da büyük ölçüde bünyesinde topladığı kesinlikle öne sürülebilir" (s.203).

3.1.2. MACINTYRE'IN ERDEM GÖRÜŞÜ VE "İNSAN HAYATININ ÖYKÜSEL BÜTÜNLÜĞÜ" TASARIMI

Her bir insan hayatını bir bütün, bir birlik olarak tasarlamaya ve "**erdemleri yeterli bir *telos* ile birlikte**" sunmaya çalışan her çağdaş girişim, MacIntyre'a göre, biri sosyal diğeri felsefi olan iki farklı türden engelle karşılaşır. Sosyal engeller, modernliğin insan hayatını çeşitli kesitlere ayırmasından kaynaklanır. "Çalışma hayatı", "özel hayat-toplumsal hayat", "ortak hayat-kişisel hayat" ve "çocukluk hayatı-yaşlılık hayatı" gibi terimler "her biri kendi davranış norm ve tarzlarına sahip" bu kesitlerden bazılarıdır. İnsanlara bu hayatlardan her birini nasıl yaşaması gerektiği öğretilir ve dolayısıyla kişi de kendi hayatını bir bütün olarak alacak şekilde değil, bu ayrımlar hayatının ayırt edici özelliği olacak şekilde yaşar.

Felsefi engeller ise iki farklı eğilimden gelir. Bunlardan birincisi insan edimini atomistik olarak görme ve karmaşık yapıli eylemleri temel bileşenleri bakımından analiz etme eğilimidir, ki analitik felsefecilerce yaşatılır. MacIntyre'a göre, bunların yaptığı en büyük hata insan edimlerini daha kapsamlı bütünlerin bir parçası olarak görme, anlama ve açıklamaya çalışmaktan öte tek tek şeyler gibi ele alıp analiz etmeye çalışmalarıdır. İkinci eğilim, birey ile bireyin rolü arasında keskin bir ayırıma giden eğilimdir, ki Sartre varoluşçuluğuna ve Ralf Dahrendorf sosyolojisine aittir. Bunların en büyük hatası ise, aynı şekilde, hayatı birbiriyle ilişkisiz bir olaylar dizisi olarak görmeleridir. Birey ile bireyin rolü arasında ve hayattaki farklı rollerin yerine getirildiğı bağlamlar arasında bu tür bir ayırıma gidildiğinde ve hayat birbirinden kopuk olaylar dizisi gibi görüldüğünde insan hayatını bir bütün olarak tasavvur etmek elbette olanaklı olmayacaktır (MacIntyre 1985:204).

MacIntyre'a göre, kendi rolünden Sartre'ın yaptığı şekilde kopartılan bir birey, Aristotelesçi erdemlerin işlevini yerine getirdiğı toplumsal ilişkiler bağlamını yitirir. Aynı zamanda, bireyin, hayatın birbirinden kopuk kesitlere ayrılması yüzünden, farklı kesitlerde üstlendiğı roller ve bu rollerle kendi kişiliğı arasındaki bağların kopartılması Aristotelesçi erdemlerin hayata geçirilme olanağını engeller. Oysa bir kişinin hayatında “bir erdemin birliğı, ancak tek bir hayatın, bir bütün olarak kavranılıp değerlendirilebilir olan bir hayatın ayırıcı özelliğı olarak akla uygundur.” (s.205).

Ahlâksal akıl yürütme alanında ortaya atılan modern görüşlere hep bir kişi (ya da ben) tasarımının eşlik ettiğini belirten MacIntyre, modernlik öncesi dönemlerden yola çıkarak ortaya attığı kendi erdem tanımının da belirli bir kişilik tasarımı içerdiğini (embody) söyler. Bu tasarım, öykülerdeki giriş-gelişme-sonuca benzer olarak, doğumu yaşama, yaşamı ölüme bağlayan, bütünlüğü bir öykünün bütünlüğünü yansıtan bir tasarımdır. Şimdi bu ben (self) tasarımını biraz daha açmaya çalışalım (s.205).

Bir insanın herhangi bir davranışını (ya da eylemini) veya bu davranışın bir kesitini doğru olarak nasıl anlayabiliriz? Bu soruyu MacIntyre'ın bu konuyla ilgili olarak verdiği iki örneği inceleyerek yanıtlamaya çalışalım. Diyelim ki, bir adam, evinin bahçesinde çalışmakta. Bu adama ilişkin sorulan “o ne yapıyor?” sorusuna karşılık olarak, “Toprağı kazıyor”, “Bahçeyi düzenliyor”, “İdman yapıyor”, “Kış için hazırlık yapıyor” ya da “Karısının gözüne girmeye çalışıyor” yanıtları aynı doğruluk ve uygunluk derecesiyle verilebilir. “Bu yanıtlardan bazıları failin niyetlerini, bazıları da edimin niyetlenilmemiş sonuçlarını karakterize eder,” (s.206) -ki bu niyetlenilmemiş sonuçlardan bazıları failin farkında olduğu, ama başkalarının bilmediği türden sonuçlar olabilir. Burada birden fazla doğru yanıt olabilir, asıl sorun bu doğru yanıtların birbiriyle nasıl ilişkilendirileceğidir. Çünkü, eğer failin temel niyeti, kış gelmeden önce bahçeyi düzenlemek ise ve bunu yaparken aynı zamanda ama yalnızca rastlantısal olarak idman yapıyor ve/veya karısını hoşnut ediyorsa, açıklamamız gereken tek bir davranış tipi var demektir; yok eğer failin asıl niyeti, idman yaparak karısının gözüne girmek ise, açıklanması istenilen oldukça farklı bir davranış tipiyle karşı karşıyayız demektir.

İlk durumda davranış, şimdi içinde davranışın belirli bir olay halini aldığı, “kendine özgü öyküsel tarihe sahip belirli bir tür evcek-bahçe-düzenleme” ortamını kabullenen bir niyet içermektedir. İkinci durumda ise, olay, “bir evliliğin, oldukça farklı bir sosyal ortamın, öyküsel tarihi içerisine” oturtulmuş bulunmaktadır. Dolayısıyla, MacIntyre'a göre, davranış niyetlerden, niyetleri de bu niyetleri hem failin kendisi hem de başkaları için akla uygun kılan ortamlardan bağımsız olarak betimleyip açıklayamayız.

Ne var ki, MacIntyre, burada, “ortam” sözcüğünü oldukça kapsamlı bir anlamda kullandığını söyler. Bir ortam, bir kurum olabilir, daha önce söz edilen türden bir pratik ya da herhangi bir beşeri çevre olabilir. MacIntyre,

bir ortam nosyonu, ileride de kabul edeceğim gibi, temel bir özelliğe sahiptir; bu, her ortamın belirli bir tarihe, içerisine bireysel failerin tarihlerinin yalnızca oturtulmadığı, ama aynı zamanda oturtulmak da zorunda olduğu bir tarihe sahip olmasıdır; çünkü ortamlar ve onların

zaman içinde geçirdiği değişiklikler olmaksızın, bireysel failin tarihi ve onun zamanla değişimi de anlaşılmaz olur. Kuşkusuz, bir ve aynı eylem parçası birden çok ortama ait olabilir.

der (s.206). Ve bunun en azından iki farklı yolu vardır. Sözgelimi, biraz önce verilen örnekteki failin eylemi hem “yıllık ev işleri döngüsü tarihinin” hem de o kişinin “evlilik tarihinin”, yani kesişen iki tarihin bir parçası olabilir.

Eğer davranışın belirli bir kesitini, failin niyetleriyle ve buradan hareketle de failin içinde bulunduğu ortamlarla tam ve doğru bir şekilde ilişkilendirmek istiyorsak, MacIntyre’a göre, failin davranışına ilişkin birbirinden farklı ama doğru olan betimlemelerin önce niyet bildiren ve bildirmeyen özelliklerini, daha sonra da bunlar içinden hangi niyet veya niyetlerin asıl niyet olduğunu belirlemek gerekir. Bunun için de yapılacak ilk şey de bu konuyla ilgili inançlarına bakmak ve bunlar arasında kesin ve nedensel olarak etkili olanlarını ayırmaktır (s.207). Bir davranış doğru anlayabilmek için yapılması gereken bir başka şey de niyetler arasında bir sıralama yaparak bunları kısa vadeli ve uzun vadeli niyetler şeklinde ayırmaktır. Çünkü kısa vadeli niyetlerin her biri ancak uzun vadeli niyetlere göndermede bulunarak anlaşılır kılınabilir. Diğer taraftan ise davranışın uzun vadeli niyetlere göre yapılan açıklaması ancak kısa vadeli niyetlere ilişkin saptamalardan en azından bazıları doğru ise doğru olabilir. Dolayısıyla, söz konusu davranış, ancak tasarlanan uzun ve en uzun vadeli niyetlerin neler olduğu ve kısa vadeli niyetlerin uzun vadeli olanlarla nasıl ilişkilendirileceği bilindiğinde tam olarak karakterize edilebilir. Ve böylece, bir kez daha, bir öyküsel tarih yazma denilen şeyle karşı karşıya kalırız (s.208). Bir başka ifadeyle, davranışın doğru olarak anlaşılması için, niyetlerin, hem nedensel ve zamansal olarak belirli bir sıraya sokulması gerekmekte hem de bu sıraya sokma eylemi sırasında ortamlara göndermede bulunulmak zorundadır. Ortamlara göndermede bulunmak da edimi bir öykü formu içine oturtmak, ilgili kişinin kendi tarihi ve onunla bağlantılı ortamlar tarihi bağlamına oturtmak, ya da yeni bir öykü yazmak demektir. Dolayısıyla da, MacIntyre’a göre, “belirli bir tür öyküsel tarihin (narrative history) insansal edimleri karakterize etmenin temel ve özsel bir biçimi olduğu açığa çıkmış olur” (s.208).

Öyleyse, MacIntyre'a göre, niyet, inanç ve ortamlardan önce gelen ve bunlardan bağımsız olarak belirlenebilir “davranış” diye bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Söylenmesi gereken bir başka şey de, herhangi bir davranış veya eylemin (dolayısıyla da bunların anlaşılması ve açıklanmasının) üç temel bağlamla ilişkili olduğudur. Bunlar niyetsellik, toplumsallık ve tarihsellik bağlamlarıdır. Eylemlerin anlaşılması ve açıklanmasında eylemin içerdiği niyetel olan, toplumsal olan ve tarihsel olan öğelerin belirlenmesi ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin kurulması son derece önemlidir.

Peki, herhangi bir sözü veya eylemi nasıl anlaşılır veya akla uygun (intelligible) kılabiliriz? Yukarıda anlatılanlarla bağlantılı olarak, herhangi bir edimi, bir beşeri failin niyetleri, güdüleri, etkilenimleri ve amaçlarından akılla kavranılabilir biçimde doğuyor olarak görmek, bu edimi insansal bir edim saymanın ilk koşuludur; ama bu bir edimin anlaşılır olması için yeterli midir? MacIntyre'ın anlaşılabilirlik konusunda verdiği bir örneği ele alalım:

Durakta otobüs bekliyorum ve yanımda dikilen genç adam birden konuşmaya başlıyor: “Adi vahşi ördeğin adı *Histrionicus histrionicus histrionicus*'dur.” Buradaki problem dile getirilen sözün anlamıyla ilgili değildir; problem, bunu söylemekle ne yapmış oluyor, sorusunun nasıl cevaplandırılacağıyla 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 adi vahşi ördeğin 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 bir Sovyet casusuydu ve o anda kendisini ilişki kuracağı kişiye tanıtacak, kötü-seçilmiş, şifreli sözü söylüyordu (s.210).

Dikkat edilecek olursa, bu durumların her birinde, konuşma edimi, edimin bir öykü içindeki yeri tespit edilerek, daha doğrusu edim belirli öykü kalıpları içine oturtularak anlaşılır kılınıyor. Yalnızca konuşma ediminin türünü, sözgelimi, “bir

soruya yanıt veriyordu” gibi, ya da hizmet ettiği amacı belirterek bir konuşma edimini anlaşılır kılamayız; çünkü konuşma edimleri ve amaçların kendileri de anlaşılır veya anlaşılmaz olabilir. Yine bunları da belirli bağlamlara oturtarak anlaşılır kılarız. Konuşma edimleri ve amaçların kendi içinde ve kendisine göndermede bulunularak anlaşılır kılındığı bağlamlardan en bilineni, MacIntyre’a göre, sohbet bağlamıdır. Bir sohbette içerilen şey ve bu sohbeti anlaşılır kılan nedir? Temel insansal edimlerden birisi olan sohbet, tıpkı edebi eserler gibi belirli bir giriş, gelişme ve sonuç bölümü içerir ve yine edebi eserlerde olduğu gibi türlere ayrılır. İki kişi arasında geçen bir sohbeti genelde şunlara benzer kalıplardan birisi içine oturturuz: “bir sarhoş muhabbeti”, “entelektüel bir tartışma”, “etkili bir fikir alışverişinde bulunma”, “sıradan bir dedikodu” ...; ya da bunların başına “trajik”, “gülünç”, “saçma” gibi niteleyici sözcükler getiririz. İşin aslına bakacak olursak,

bir sohbet -çok kısa olanları bile-, içinde sohbet edenlerin, yalnızca oyuncu değil, ama aynı zamanda görüş ayrılığı, ya da birliğinde kendi üretim biçimlerini ortaya koyan ortak yazarlar olarak yer aldığı dramatik bir çalışmadır. Çünkü, sohbetlerin tiyatro oyunları, ya da romanlarla olan benzerliği yalnızca türdeşlikle sınırlı kalmaz; bunun ötesinde sohbetler de, tıpkı edebi çalışmalar gibi, bir giriş, gelişme ve sonuç bölümü vücuda getirir (s.210-11).

Sohbetler, tersini anlamalar ve itiraflar içerirler; doruğa çıkar ve inerler. Hatta, uzun bir sohbet içerisinde, konu dışına çıkmalar ve alt plan oluşturmalar, konu dışına çıkma içinde konu dışına çıkmalar ve alt plan içinde alt plan oluşturmalar yer alabilir. Nitekim, MacIntyre, sohbet için söylenilen bu şeylerin bütün insansal yapıp etmeler için de geçerli olduğu görüşündedir. Bir başka deyişle, MacIntyre’a göre, bütün insansal edimler, -ki bu ister bir konuşma, ister bir sohbet, isterse herhangi bir eylem olsun- hem belirli bir öykü formu taşır, hem de kendilerini belirli öykü kalıpları içinde anlaşılır kılarız;

öykü formu ne kılık değiştirme ne de süslemedir. Barbara Hardy, bu meseleyi tartışırken şöyle söyler: “Öyküde düş görürüz, öyküde düş kurarız, öyküyle anımsar, umar, ümit eder, umutsuzluğa düşer, inanır, şüphe eder, planlar, değiştirir, eleştirir, kurar, dedikodu yapar, öğrenir, nefret eder ve severiz.” (Hardy 1968, s. 5) (s.211).

Öyleyse, MacIntyre'a göre, bir kişinin herhangi bir yapıp etmesini doğru bir şekilde teşhis etmek ve anlamak için her zaman bu yapıp etmeyi bir dizi öyküsel tarih bağlamına (ki edimin kendisi zaten tarihsel bir karaktere sahiptir), hem ilgili bireyin hem de bireyin içinde bulunduğu ortamlar tarihi bağlamına yerleştirmek zorunda olduğumuz söylenebilir. Başkalarının edimlerini bu şekilde anlaşılır kılarız; ama aynı şekilde kendi hayatımızı da sonuna kadar yaşamış kendi öykülerimize göre kavrarız. Nitekim, MacIntyre'a göre, biz hepimiz, kendi hayatımızda öyküleri sonuna kadar yaşadığımız ve kendi hayatımızı sonuna kadar yaşamış olduğumuz öykülere göre kavradığımız içindir ki, "öykü formu başkalarının edimlerini anlamak için de uygundur. Öyküler, anlatılmadan önce yaşanır - kurgusal olanlar hariç" (s.211-12).

Her birimiz kendi yaşamımızla belirli bir öykü cisimleştiririz. Bu hayat, ya da öykü, içinde belirli bir giriş, gelişme ve sonuç bölümü vardır. Belirli bir başlangıç ve belirli bir son (ölüm) vardır. Dönemler vardır ve beklentiler, planlar, çatışmalar ve idealler vardır, ama aynı zamanda boşa çıkan planlar, kaçınılmaz çatışmalar ve gerçekleşmeyen idealler de vardır. Diğer taraftan, bizlerin hayatında cisimleşen öykü başka öyküler içinde gömülüdür; belki başkalarının öyküleri de bizim öykümüzde. MacIntyre, gömülü olma fenomeniyle ilgili hem gerçek yaşamdan hem de edebi yapıtlardan örnekler verir: *Hamlet*'teki oyun içinde oyun, *Redgauntlet*'daki Wandering Willie'nin Öyküsü, *Aeneid*'in 2. kitabında Aeneas'ın Dido'ya anlattığı öykü ve daha başkaları. Ama, MacIntyre'a göre, gerçek yaşamda da aynı ölçüde ünlü örnekler vardır. Bir başpiskopos ve krallık şansölyesi olarak Becket'in meslek yaşamının II. Henry dönemi ile iç içe geçişi veya Mary Stuart'ın trajik yaşamının I. Elizabeth'in yaşamında, ya da Konfederasyon tarihinin Birleşik Devletler tarihinde gömülü olması bunlardan ilk akla gelenlerdir (s.213).

Bir kişinin hayat hikayesinin ya da cisimleştirdiği öykünün bir başkasının, başka bir kişinin, bir pratiğin, bir kurumun ya da bir ülkenin öyküsünde (öyküsel tarihinde) gömülü olması, öykülerin, ki bu neye ya da kime veya kimlere ait olursa olsun, kolektif yapısını açığa vurur. Kişiler aynı anda farklı birçok öyküde

farklı roller taşıyan farklı karakterler cisimleştirebilir. Ve yine aynı zamanda, kişiler, öykülerde yalnızca oyuncu değil, oyun yazarıdır da. Ama bu yazarlık ortak yazarlıktır. Ortak yazarlık, bir kişinin bir oyuncu olarak akla uygun biçimde yapabilecekleri ve söyleyebileceklerini derinden etkiler. Bunun nedeni, öncelikle, başlangıcın çoğu kez elimizde olmaması, bizden önce başkaları tarafından şu ya da bu ölçüde koşulları belirlenmiş bir dünyaya adım atmamızdır:

Dilediğimiz öyküyü yalnızca fantezide yaşayabiliriz. Aristoteles ve Engels'in, her ikisinin de dile getirdiği gibi, bizler, yaşamda, her zaman belirli sınırlamalara maruz kalırız. Kendimiz tarafından düzenlenmemiş bir sahneye adım atarız ve bir anda kendimizi kendimizin başlatmadığı bir eylemin bir parçası olmuş buluruz (s.213).

Kendi öyküsünde baş kahraman olan bizlere başkalarının öykülerinde yardımcı roller düşer. Ve her öykü (ya da drama) bir diğerrinin sınırını çizer.

İnsan hayatını bir öykü formunda düşünen MacIntyre'a göre, anlaşılabilirlik (intelligibility) nosyonu, edim nosyonu ile öykü nosyonu arasındaki kavramsal bağlantıda aranmalı. Ama bir şeyi de unutmamak gerekiyor. "Bir edim" kavramı, "anlaşılır edim" kavramına göre ikinci sırada yer alır ve aynı zamanda "bir edim" kavramı, pratik alandaki büyük önemine rağmen potansiyel olarak yanıltıcı bir soyutlamadır: "Bir edim, olası veya hakiki bir tarih, ya da tarihler içinde bir andır. Bir tarih nosyonu, bir edim nosyonu kadar temel oluşturucu bir nosyondur. Biri diğerrini gerektirir." (s.214). Bir başka anlatımla, bir edimin anlaşılabilirliği söz konusu edimin öyküsel formunun yakalanmasına bağlıdır. Bu ise bu edimi, tek başına değil, öyküsel bir tarih içindeki bir dizi başka edim veya olayla bağlantılı olarak görebilmek demektir. Ama bununla birlikte, insanların bu tek tek yapıp etmelerinden ayrı bir tarih de düşünülemez.

MacIntyre, bu düşüncelerin tam da Sartre'ın yadsıdığı şey olduğunu söyler. Sartre'a göre, öykü yaşamdan farklı bir şey olmasının yanısıra, insan hayatını öykü formunda sunma da hayatın değillenmesi anlamına gelir. İnsan yaşamı, insanı hiçbir yere götürmeyen, herhangi bir düzenliliğe sahip olmayan, birbirinden

kopuk edimlerden oluşur. Buna karşılık öyküyü anlatan veya yazan kişi, insanların başından geçen olaylara, geçmişe dönük olarak, yaşandıkları anda sahip olmadıkları bir düzen yükler. Buna rağmen, MacIntyre, bir edimin anlaşılabilirliğini, bu edimin bir öyküsel silsile içindeki yerine göre belirleme konusunda Sartre ile hemfikir olduğunu söyler, ama bir farkla, Sartre, insan edimleri olarak insan edimlerini anlaşılabilir oluşlar olarak görür.

Tarihin, içinde karakterlerin aynı zamanda yazar oldukları, yaşanan dramatik bir öykü olduğunu söyleyen MacIntyre, öykü içinde yer alan karakterlerin elbette kendi elleriyle yarattıkları bir başlangıca sahip olmadığını vurgular; kendi hikayelerinin giriş kısmı kendileri için, kendilerinden önce var olmuş olan kişi ve şeyler tarafından önceden yazılmıştır. MacIntyre, burada Marks'a göndermede bulunarak, her karakterin, öteki karakterlerin edimlerine ve kendisinin ve öteki karakterin edimlerinde önkabullenilmiş olan toplumsal ortamlar tarafından sınırlandırıldığını söyler (s.215).

MacIntyre, öykü formuna sahip yaşam görüşünde, öykülerin iki önemli özelliğinden, aslında belirleyici diyebileceğimiz iki özelliğinden daha söz eder. Bunlar öngörülemezlik ve teleolojik oluşur. Yaşanan bir öykünün herhangi bir anında bir sonraki aşamada neler olacağını bilemeyiz. Bu insan yaşamının öyküsel yapısının gerektirdiği bir durumdur. Bu özellik, öykünün ikinci can alıcı özelliği ile birlikte yer alır. Bizler hayatlarımızı hem teker teker hem de birbirimizle olan ilişkilerimizde belirli bir ortak gelecek tasarımı üzerine oturturuz. Bu bir *telos*, bir amaç veya bir hedef olabilir. Ve bu ortak tasarım çeşitli olasılıklar barındırır. Bunlardan kimisinin gerçekleşmesi kaçınılmazdır; kimi engellenmiş veya engellenebilirdir, kimi bizi ilerletecek kimi ise geriletecek cinsten olabilir. Ama ne olursa olsun,

Geleceğe dair bir takım düşüncelerin şekillendirmediği hiçbir şimdi yoktur ve kendisini her zaman, şimdi kendisine doğru uzanan yolda ilerlediğimiz ya da ilerleme başarısı gösteremediğimiz bir *telos* -ya da çeşitli amaç ve hedefler- formunda sunan bir gelecek imgesi vardır. Bu nedenle, öngörülemezlik ve ereksellik, hayatımızın bir parçası olarak bir arada var olur; tıpkı kurgusal bir öyküdeki

karakterler gibi, bir sonraki aşamada başımıza ne geleceğini bilemeyiz, ama buna rağmen, hayatımızın geleceğimize dönük olarak *planlanmış belirli bir forma* sahip olduğunun da farkındayızdır.¹ Dolayısıyla, yaşadığımız öykü hem öngörülemezlik hem de ereksellik karakterine sahiptir (s.215-216).

Yaşadığımız öykünün özellikle ve öncelikle kendimize anlamlı ve anlaşılır gelmesi için mutlaka yapıp etmelerimize yön veren bu tür bir gelecek tasarımına, ya da belirli bir ereğe sahip olmalıyız. Ayrıca değinmek gerekirse, MacIntyre'a göre, günlük hayatta sık sık karşılaştığımız bir durum olan insanların zaman zaman yaşadıkları hayatın anlamsızlığından yakınmalarının nedeni de, çoğu kez, yaşadığı öykünün kendisine anlaşılmaz gelmeye başlamasıdır; yani o an yaşadığı hayatta herhangi bir anlamın, herhangi bir *telos*'a ya da nihai bir hedefe doğru yönelişin eksik oluşudur. Dolayısıyla, bu hayatta herhangi bir ereği veya amacı olmayan bu tür insanlara, hayatlarının son derece önemli anlarında, *herhangi bir edimde değil de belirli bir edimde* bulunmanın gayesi yitirilmiş gibi görünür. “Neden şu değil de bu edimde bulunmalıyım?” sorusunun kişi tarafından yanıtlanabilmesi için öncelikle ve özellikle o kişinin belirli bir amaca sahip olması gerekir. Sahip olunan amaç “niçin?” sorusuna yanıt oluşturacaktır.

Öykünün kişinin yaşamına anlam kazandıran belirli bir ereğe sahip oluşla bağlantısını bu şekilde kuran MacIntyre, ayrıca, öykülerin insan yaşamını daha farklı açılardan da etkilediğini belirtir. Bu etkilerin en açık, en anlaşılır ve en önemli olanlarından birisi de öykülerin, özellikle eskiden, gençlerin ahlâksal eğitiminde oynadığı roldür; öykülerin, geçmiş dönemde yaşamış olan kişilerin ahlâk görüşlerini yeni kuşaklara aktaran bir eğitim aracı olarak kullanılmasıdır. İnsanın asıl olarak öykü anlatan bir hayvan olarak betimlenebileceğini söyleyen MacIntyre, bizden öncekilerin bizler için hazırladığı koşullarla örülmüş bir dünyaya gözlerimizi açtığımızda, bize belirli karakterlerin ve belirli rollerin atfedildiğini ve beşeri toplum içinde bunların gereklerinin ne olduğunu öncelikle o topluma ait öykülerden öğrendiğimizi ileri sürer. Bu nedenle, MacIntyre, çocuklar için öykülerin yazılmadığı ve anlatılmadığı bir toplumda, çocukların

¹ İtalik bana ait-M.Özcan.

konuşmalarında olduğu kadar eylemlerinde de kaygılı ve tereddütlü olacaklarını öne sürer. Her toplumun sahip olduğu öyküler stoğu, bir anlamda, o toplumun kimliği ve bu kimlikte kendini açığa vuran “toplum anlayışı”dır (s.216) .

Dolayısıyla, öyküler anlatma insanları erdemler konusunda eğitmede de anahtar bir konuma sahiptir. Gelgelelim, “Ne yapmam gerekiyor?” sorusu ancak kendimizi hangi öykü ya da öykülerin bir parçası olarak gördüğümüz ortaya konulduktan sonra yanıtlanabilir bir sorudur. Bir başka anlatımla ne yapmamız gerektiği hangi öyküde hangi rollere sahip olduğumuza bağlıdır. Belirli bir öyküde belirli rollere sahip olmak ise, o karakterin öykü içindeki sürekliliğiyle, sergilediği bütünlükle (kişisel özdeşlikle) yakından ilgilidir.

Daha önce “bir edim”i olanaklı bir tarih açısından açıklayan MacIntyre, aynı şeyi şimdi de “kişisel özdeşlik” ya da bütünlük (personal-identity) kavramı için öne sürer. Kişisel özdeşliği benin psikolojik sürekliliği veya süreksizliği üzerine oturtmanın olanaklı olmadığını savunan MacIntyre, kişisel özdeşliğin veya bütünlüğün, tamamen, bir öykünün bütünlüğü için gerekli olan karakter bütünlüğü tarafından önkabullenilen özdeşlik olduğunu savunur. Bu konuda hem empiristlerin hem de analitik felsefecilerin görüşlerine karşı çıkan MacIntyre, her iki grubun da kişisel özdeşlik sorununda sorunun arka planını oluşturan şeyi, yani bir öykü kavramı ile öykünün gerektirdiği karakter bütünlüğü meselesini göz ardı ettiği görüşündedir. Oysa, der MacIntyre, “nasıl ki bir tarih bir edimler silsilesi olmadığı halde, bir edim kavramı hakiki ya da olası bir tarih içinde bir takım amaçlarla soyutlanmış bir an kavramı ise,” aynı şekilde bir tarih içerisindeki karakterler de bir kişiler toplamı olmadığı halde bir kişi kavramı, tarihten soyutlanmış bir karakter kavramıdır (s.217).

Bu nedenle, öyküsel benlik kavramı iki şey gerektirir. Bir taraftan “ben”, doğumundan ölümüne kadar uzanan bir öyküyü yaşamakta olan bir kişidir; dolayısıyla bu süreç içinde başkaları tarafından ne olarak alınmışsa odur ve hiç kimseye değil yalnızca kendisine ait olan, kendine özgü bir anlama sahip olan bir tarihin *öznesidir*. Ki, bu tür bir öyküsel tarihin öznesi olmak, aynı zamanda

davranışlarından, bütün yapıp etmelerinden sorumlu tutulabilmek demektir. Bir başka deyişle, bu kişinin, yaptığı, kendisine yapılan ya da geçmiş yaşamının herhangi bir döneminde yaptığı veya tanık olduğu şeye dair bir açıklama getirmesi yolundaki taleplere açık olmasıdır.

Karşılıklı ilişki içinde olma, öyküsel benliğin diğer yapı taşını oluşturur. Çünkü, tek bir hayat öyküsü, iç içe geçmiş bir yığın öykünün bir parçasıdır. Öyleyse “Ben”, sadece sorumlu tutulabilir olan değil, aynı zamanda başkalarından yapıp etmeleri hakkında açıklama isteyebilen ve onları sorgulayabilen de bir kişidir. Onlar benim öykümün olduğu gibi, ben de onların öyküsünün bir parçasıyım. Ayrıca, MacIntyre’a göre, bu açıklama yapma ve açıklama istemenin kendisi de öykünün kuruluşunda önemli rol oynar.

Size ne yaptığınızı ve niçin yaptığınızı sormam, kendimin ne yaptığını ve niçin yaptığını söylemem, benim yaptığım şeye ilişkin sizin açıklamanız ile benim kendi açıklamam arasındaki fark üzerine, *ya da tersi*, kafa yormak, bunlar, her öykünün, ama basit ve yalın olan her öykünün temel yapı taşlarıdır. Bundan dolayı, benim sorumlu tutulabilirliği olmaksızın, şu en basit ve en yalın öykülerin yapı taşları olan olaylar dizisi de ortaya çıkamaz. Ve aynı zamanda, bu sorumlu tutulabilirlik olmaksızın, öyküler, hem kendilerini hem de kendilerini oluşturan edimleri anlaşılır kılmak için gerekli olan süreklilikten yoksun kalırlar (s.218).

Dolayısıyla, MacIntyre düşüncesinde, öykü, anlaşılabilirlik ve sorumlu tutulabilirlik kavramları arasında bir tür karşılıklı gerektirme ilişkisi vardır. Birisinin hayata geçirilmesi diğerlerini gerektirir. Ama aynı zamanda bu gerektirme ilişkisi kişisel özdeşlik kavramını da içine alır. Kişisel özdeşlik olmadan bunların hayata geçirilmesi olanaklı değildir. Tıpkı, diğerleri olmadan kişisel özdeşlikten söz etmenin olanaklı olmaması gibi. Bundan dolayı da, MacIntyre, kişisel özdeşlik nosyonunu, öykü, anlaşılabilirlik ve sorumlu tutulabilirlik nosyonlarından bağımsız olarak, ya da bunları dışlayarak, aydınlatmaya kalkışacak her girişimin, günümüzde olduğu gibi, başarısız olmaya mahkum olduğunu ileri sürer (s.218).

Bu noktada, MacIntyre’ın insan edim ve özdeşliğinin doğası üzerine dile getirdiği bu düşünceleri aktardıktan sonra, yeniden ana sorunumuza dönebiliriz: bir bireysel yaşama bütünlüğünü veren nedir? Yukarıda anlatılanların ışığında, hiç tereddüt etmeden şöyle bir yanıt verilebilir: bir bireysel yaşamın bütünlüğü, bir bireysel yaşamda cisimleşen öykünün bütünlüğüdür. Dolayısıyla, “Benim için iyi olan nedir?” diye sormak, bu bütünlüğün en iyi şekilde nasıl yakalanacağını ve yaşanacağını sormak demektir. Diğer taraftan, “İnsan için iyi olan nedir?”, diye sormak, ilk soruya verilebilecek bütün olası yanıtların paylaştığı şeyin ne olduğunu sormak demektir. Ama aynı zamanda, “düşüncede olduğu kadar eylemde de bu iki soruyu sistemli olarak sorma ve bunlara yanıt bulma çabası, ahlâksal yaşamı, bütünlüğü ile birlikte yaratan şeydir” (s.219). Dolayısıyla, MacIntyre, bir insan yaşamının bütünlüğünün, bir öyküsel arayışın bütünlüğü olduğunu ileri sürer.

MacIntyre’ın yukarıda söz ettiği “ahlâksal yaşamı bütünlüğü ile birlikte yaratan *arayış*” düşüncesi iki anahtar öge barındırır; ki MacIntyre bunları Ortaçağdaki arayış tasarımı bulabileceğimizi söyler. Bunlardan birisi, belirli bir arayışa girilebilmesi için en azında kısmen belirlenmiş bir nihai *telos* tasarımına sahip olma gerekliliğidir. Bir “insansal iyi” tasarımı gerekir. Nitekim, MacIntyre, bu “insansal iyi” tasarımı sayesinde daha önce verdiğimiz erdem tanımının temel dayanaklarından birisi olan “pratiklere içsel iyi” tasarımını, dolayısıyla da önceki erdem tanımını, genişletme amacındadır. Peki bu tür bir tasarım nereden çıkartılabilir? Bu tasarım, MacIntyre’ın düşünce sistemi içinde, diğer iyileri kendisine göre düzenlememizi olanaklı kılacak, erdemlerin anlam ve önemine ilişkin görüşümüzü genişletmemize olanak sağlayacak olan ve başlangıçta bir iyi arayışı bakımından tanımlanmış bulunan türden bir yaşamda “bütünlük ve istikrarın yerini ve önemini kavramamızı olanaklı kılacak türden *bir iyi* tasarımı arayışlarında ortaya çıkar” (s.219).

Bir başka deyişle, bu tasarım bir tür en yüksek iyi, Aristoteles’in *eudaimonia* adını verdiği türden bir iyi ile aynı yükseklik derecesinde, ama onun alternatifi olacak türden bir “iyi” *arayışında* ortaya çıkmakta. Böylece, pratiklerin sınırlı

iyilerinin ve pratiklere göre tanımlanan erdem tasarımı'nın ötesine geçmiş olacağız. Bu tasarım, MacIntyre'in anladığı anlamda bütün bir insan yaşamına bütünlüğü ile birlikte anlam da katacak olan bir tasarımdır. Tasarımın neliği net olarak ortaya konulmaz, belirli bir şey değildir, açık uçlu bir tasarımdır:

Arayışın hedefi nihayetinde, arayışın kendi akışı içerisinde ve ancak kendi evre ve olaylarıyla herhangi bir arayışı yaratan, çeşitli kötülük, tehlike, ayartma ve akıl çelmelerle karşılaşmada ve bunlarla başa çıkmada, tam olarak anlaşılır. Arayış, her zaman, hem arananın karakteriyle hem de ben-bilgisiyle ilgili bir eğitimidir (219).

Buna karşılık, insansal iyi yaşamın ne olduğu konusunda ancak şunu söyleyebiliriz: “İnsansal iyi yaşam, insansal iyi yaşam arayışına adanmış yaşamdır (s.219).

Böylece, MacIntyre, bir taraftan diğer Aristotelesçilerin insanlığın gelişmesinin ve refahın nerede/nede yattığıyla bağlantılı olan, ama aynı zamanda içi farklı çağ ve farklı toplumlarda farklı bir şekilde doldurulabilen *telos* tasarımlarının (ki bu Aristoteles'in *Nikomakhos 'a Etik*'te çizdiği *telos* tasarımı'nın yerini alacak bir *telos* arayışından kaynaklanmıştı) alternatifinin ne olduğunu ortaya koyarken, diğer taraftan da daha önce pratikler ve pratiklere içsel iyiler bakımından yaptığı erdem tanımını, insansal iyi tasarımıyla, daha doğrusu bir bütün olarak tasarlanan bir insansal yaşamda insansal iyyinin ne olduğunu arama çabasıyla genişleterek erdemlerin neliği konusunda şu sonuca ulaşır:

Bu nedenle erdemler, 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 (219).

MacIntyre, bu tanımın devamında ise şunları söyler:

Bu nedenle, erdemler katalogu, hem içinde kadın ve erkeklerin iyiyi birlikte arayabilecekleri politik topluluk ve aile biçimlerinin sürekliliğini sağlamak için gerekli olan erdemleri, hem de iyyinin karakteri hakkında yürütülecek felsefi sorgulama için zorunlu olan erdemleri içerecektir. Bu durumda, şu anda insansal iyi yaşam konusunda, tamamlanmış olmasa da, bir sonuca ulaşmış

bulunuyoruz: İnsansal iyi yaşam, insansal iyi yaşam arayışına adanmış yaşamdır ve bu arayış için zorunlu olan erdemler, insan için iyi yaşamın daha fazla ve daha başka ne olduğunu anlayabilmemizi olanaklı kılacak türden erdemlerdir.

Öyleyse, MacIntyre’a göre erdemlerin, yalnızca pratiklere içsel iyilere ulaşılmasını değil, ama aynı zamanda bir bütün olarak kavranılan insansal iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin bir arayışı olanaklı kılacak türden eğilimler olduğunu söyleyebiliriz. Bu ise bize, bir kez daha, MacIntyre’ın erdem tanımının yalnızca erdemlerin işlevi üzerine kurulu olduğunu gösterir. Erdemlerin insansal iyi arayışında “gerekli” ya da “zorunlu” veya bu tür bir arayışı “olanaklı kılan” nitelikler veya eğilimler olduğunun söylenmesi bizi, erdemleri -ki bunlar MacIntyre’ın inandığı gibi yüce bir amaca hizmet etse bile- “iyi”nin değişken doğasına göre belirleme ve açıklamaya götürür. Dolayısıyla, bu tür bir erdem Aristoteles’in anladığı anlamda erdem olduğunun söylenebilmesi hiç de kolay değildir. Fakat, MacIntyre, bu erdem anlayışının henüz tamamlanmadığını bunun bir de üçüncü aşaması olduğunu söyler. Bu nedenle, son sözü söylemek için bu üçüncü aşamanın tamamlanmasını beklemek zorundayız. Öyleyse MacIntyre’ın erdem görüşünün belirleyici öğelerinden sonuncusu olan ve aynı zamanda bu üçüncü aşamayı oluşturan “bir gelenek” tasarımı ile erdemlerin bağlantısı konusuna geçmek daha fazla geciktirilemez.

3.1.3. MACINTYRE’IN ERDEM GÖRÜŞÜ VE “BİR GELENEK” TASARIMI

Erdemlerin taşıyıcısı olan ve aynı zamanda erdemler tarafından ayakta tutulan gelenek, MacIntyre’a göre, en başta, kişiliğin ve kişinin ahlâksal kimliğinin tarihsel boyutuyla ilgilidir. Buna göre kişi, iyi arayışını veya erdemleri hayata geçirmeyi tek başına bir birey olarak gerçekleştiremez. Bunun nedeni, önceden de belirttiğimiz gibi, hem erdemlerin hayata geçirilmesi için belirli toplumsal yaşam

biçimlerinin ve yapıların gerekliliği, hem de bireyin ahlâksal kimliğini, aile, komşular, şehir ve kabile gibi topluluklarla olan üyelik ilişkisi içinde ve bunlar aracılığıyla bulmak zorunda oluşudur.

Bunun yanısıra, MacIntyre, **“iyi hayat yaşamak denilen şeyin koşuldan koşula değişiyor olması”**nı da iyi arayışının ve erdemlerin *“qua birey”* olarak hayata geçirilememesinin (neden böyle olduğu pek anlaşılmasa bile) bir nedeni olarak gösterir. Beşinci yüzyıldaki Atinalı bir general için iyi hayat demek olan şeyin, bir Ortaçağ rahibesi veya bir 17. yüzyıl çiftçisi için iyi hayat demek olan şeyle aynı olmadığını söyleyen MacIntyre, buradan hareketle, bunun yalnızca farklı sosyal ortamlarda farklı bireylerin yaşadığını değil, ama aynı zamanda, **“bizim hepimizin kendi ortamlarımıza belirli bir toplumsal kimliğin taşıyıcıları olarak girdiğimizi de ileri sürmek”** olduğunu söyler. Ve şöyle devam eder:

Ben, belirli birisinin oğlu ya da kızı, bir başkasının kuzeni ya da amcasıyım; ben, bu veya şu şehrin bir yurttaşı, bu veya şu loncanın ya da mesleğin bir üyesiyim; ben, falan boya, falan oymağa ve filan ulusa bağlıyım. Dolayısıyla, benim için iyi olan, bu rolleri taşıyan herkes için de iyi olmak zorundadır. Ve benzeri şekilde ben, kendi ailemin, şehrimin, oymağımın ve ulusumun geçmişinden çeşitli borç, miras, beklenti ve sorumlulukları devralırım (MacIntyre 1985:220).

Demek ki, MacIntyre’a göre, içinde doğduğumuz topluluk bizlere hem belirli bir rol ve “kimlik” kazandırmakta hem de kişinin ahlâksal hareket noktasının verili kısmını oluşturmakta. İşte, kişinin hayatına ahlâksal açıdan kendine özgülük (teklik) kazandıran şey de kısmen budur, ki bu kendine (ya da belirli bir topluluğa) özgülük aynı zamanda evrensel olana giden yoldur.

MacIntyre, bireyin sosyal ve tarihsel rol ve statülerinden ayrı ele alınamayacağını dile getiren bu görüşün, modern birey anlayışına tamamen ters olduğunu söyler. Çünkü modern birey, en azından yaşadığı ülkenin mirasına, onun geçmişine sahip çıkmaz, ondan kendi adına olumlu veya olumsuz bir pay çıkarmaz. Modern bir Amerikalı, sözgelimi, geçmişte yerlilere ya da Afrika

kökenlilere yapılanlardan kendini sorumlu tutmaz; “bir Amerikalı oluş”, kendi içinde, bireyin ahlâksal *kimliğinin bir parçası* olarak alınmaz. Elbette ki, bu yalnızca modern Amerikalılara değil, çağdaş bireye özgü olan bir tutumdur; bir Amerikalı için geçerli olan şey bir İngiliz veya bir Alman için de geçerlidir. Öyküsel birey anlayışı ile belirli bir tarihten yoksun bu birey anlayışı (ki bu arada özellikle Sartre ve Goffman’a atıfta bulunulur) arasında son derece keskin bir karşıtlık olduğunu söyleyen MacIntyre’a göre, “benim hayat hikayem, her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikayesinde saklıdır”. Ben, dünyaya belirli bir geçmişle birlikte gelirim; bu geçmişle olan bağlarımı koparmaya çalışmak, bireyci anlamda, şimdiki ilişkilerimi sakatlamak demektir; çünkü, der MacIntyre, “tarihsel kimliğe sahip oluş ile toplumsal kimliğe sahip oluş her zaman iç içedir” (s.221). Ama, bütün bunlara rağmen, MacIntyre, tek kişi bağlamın, bir anlamda toplumsal koşullar tarafından kendisi için önceden belirlenmiş bu kimliğe baş kaldırmanın da kimliği ifade etmenin olanaklı yollarından birisi olduğunu söyler (s.221).

Bu noktada, MacIntyre’ın etik görüşünün temel kavramlarının, “öykü”, “topluluk”, “tarihsellik”, “geçmiş/gelenek” ve “ahlak”ın, nasıl iç içe geçmiş olduğuna dikkat etmek gerekir. MacIntyre’ın sisteminde bunlardan hiçbirini diğerlerinden bağımsız olarak ele alamayız. Kişinin hayat hikayesi (öyküsü) her zaman içinde doğduğu ve bir üyesi olduğu topluluğun hayat hikayesinde gömülüdür. Kişisel kimlik -ki bunun ahlâksal kimliği de kapsadığı ileri sürülebilir- hiçbir koşulda toplumsal ve tarihsel kimlikten ayrı ele alınamaz ve açıklanamaz. Bunların hepsini bir araya topladığımızda ortaya çıkan şey ise, bir anlamda gelenekten başka bir şey değildir. Ayrıca, yukarıdaki alıntıyla ilgili değinilmesi gereken bir başka nokta da şudur ki, MacIntyre, burada, belki de kişiliğin ve dolayısıyla kişinin etik yönünün toplum tarafından belirlendiği duygusu uyandırmamak için, içinde doğduğu ve bir üyesi olduğu topluluk kişiye her ne kadar kimliğini ve ahlâksal hareket noktasını kazandırıyor olsa da, kişinin bu verili olana her zaman başkaldırabileceğini, onu eleştirip değiştirebileceğini de ekleme ihtiyacı duyar.

Nitekim, MacIntyre, bireyin söz konusu topluluk biçimlerinin “şahsına özel” ahlâksal sınırlamalarını kabul etmek zorunda olmadığını, ama bunların birey için zorunlu olan hareket noktalarını oluşturduğunu vurgular. Ama her ne olursa olsun, topluluklara, kültürlere ya da geleneklere özgü diyebileceğimiz bu özel ahlâk anlayışları olmaksızın bireyin herhangi bir başlangıç noktasına sahip olamayacağı, MacIntyre için tartışma kabul etmez bir gerçektir. Bunun ötesinde “iyi olanı, evrensel olanı araştırmanın yolu bu özel olandan geçer”(s.221). Özel olan kolayca vazgeçilebilecek veya bir kenara atılabilecek bir şey değildir:

Özel olandan kaçarak, *tamamen, insan olmasından dolayı insana özgü*¹ evrensel maksimler alanına sığınmak düşüncesi, ki bu ister onsekizinci yüzyıl Kantçı biçimiyle, isterse bazı modern analitikçi filozofların sunduğu yeni biçimiyle olsun, bir yanılsamadan, hem de üzücü sonuçlar doğuran bir yanılsamadan başka bir şey değildir (s.221).

MacIntyre’ın *After Virtue*’deki temel savlarından birisi budur. Herhangi bir ahlâk anlayışı, bu anlayışın toplumsal, tarihsel ve geleneksel olan öğeleri bir kenara atılarak yalnızca insan olmasından dolayı insana özgü sayılan bir takım ilke ve kurallar ya da maksimler üzerine oturtulamaz². Ahlâk alanında belirleyici olan özel olandır, yani belirli bir topluma, ya da belirli bir geleneğe özgü olandır. Bireye ahlâksal kimliğini kazandıran şey öncelikle içinde doğduğu topluluktur, ki bu toplulukta cisimleşen ahlâk anlayışı veya aynı şekilde toplulukta egemen olan “iyi”, “kötü” ve “erdem” gibi ahlâksal tasarımlar belirli bir geleneğin ürünü olan şeylerdir. Dolayısıyla bireyin bağlı olduğu topluluk ona belirli roller verirken, bu topluluğun bağlı olduğu gelenek de kendisine neyin iyi, neyin kötü olduğunu, neyin erdem neyin kusur olduğunu öğretir. Birey ancak bu topluluğa veya geleneğe *özgü/özel olan* eğitimi aldıktan sonra evrensel olanı aramaya başlayabilir, MacIntyre’in görüşü budur.

Bu konuyu biraz daha açacak olursak, MacIntyre’a göre, belirli bir topluluğa özgü olan şey, ki bu ister bir pratik, ister bir kurum, isterse de insansal iyi anlayışı

¹ İtaliyana ait: M. Özcan.

² Bu tür bir savın geçerliğinin etiki ahlâk ile bir tutmaya bağlı olduğuna dikkat etmek gerekiyor.

olsun, aynı zamanda belirli bir geleneğin, pratiklere özgü gelenekleri de içine alan daha kapsamlı bir geleneğin, hem küçük bir yansıması hem de bu geleneği oluşturan öğelerden birisidir. Bu nedenle, MacIntyre'ın düşünce sistemi içinde, kişinin kim veya ne olduğu, belirleyici ölçüde miras almış olduğu şeye, o kişide o anda bir ölçüde mevcut olan özel geçmişe bağlıdır. Kişi, hoşuna gitsin ya da gitmesin, belirli bir geleneğin bir parçasıdır; geleneğin birçok taşıyıcısından birisidir (s.221).

Belirli bir gelenek düşüncesi, MacIntyre'ın etik anlayışı açısından son derece önemlidir. Çünkü, geniş anlamda alındığında gelenekler hem MacIntyre'ın savunduğu anlamda kişilik anlayışıyla, hem topluluklara özgü insansal iyi yaşam tasarımlarıyla, hem yukarıda belirttiğimiz gibi, pratiklere özgü geleneklerle hem de erdemlerle ilgilidir. Erdemlerin, pratiklerin gereksinim duyduğu ilişkilerin sürekliliğini sağladığını daha önceden belirtmiştik. Erdemler eğer bu tür bir sürekliliği sağlıyorsa, bunu sağladıkları sürece şimdiye kadar olduğu kadar geçmişle ve şüphesiz gelecekle olan ilişkilerin devamını da sağlamak zorundadırlar; bir başka anlatımla geleneklerin devamını da sağlamak zorundadırlar.¹

Yalnız, bir karışıklığa meydan vermemek için belirtmek gerekirse, MacIntyre anlayışında, gelenekler, akıl ve geleneğin durağanlığı türünden bir çelişki barındırmazlar. Çünkü, icat ve eleştiri iyi durumda olan bir geleneğin ayrılmaz parçalarıdır; bunun sayesinde o ana kadar düşünülmüş olanın sınırlarını aşan bütün akıl yürütmeler geleneksel düşünme bağlamında gerçekleşir. Ayrıca, iyi durumdaki bir gelenek her zaman iyilere dair bir argümana sahiptir; ki zaten bir geleneğe kendine özgü işlev ve amacını kazandıran da kısmen bu iyilerin peşinde koşulmasıdır (s.222).

Nitekim, bir kurum -diyelim ki bir üniversite, bir çiftlik, ya da bir hastane- bir pratik ya da pratikler geleneğinin taşıyıcısı olduğunda,

¹ Yalnız, burada, MacIntyre'ın "gelenek" terimini, terimin "ideolojik" kullanımı dışında ele aldığını özellikle vurguladığı unutulmamalı. Terimin ideolojik kullanımı, "gelenek"e olumsuz bir anlam yükler; gelenek, gelişmenin ve değişimin önündeki engelleri temsil eder. Oysa MacIntyre'a göre, "iyi durumda olan" bir gelenek, gelişmeye ve değişmeye her zaman açıktır.

bu kurumun ortak yaşamı, kısmen, ama hayati 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. Gelenekler, canlı olduklarında, çelişkinin sürekliliğini cisimleştirirler. Oysa bir gelenek Burkeci olmaya başlamışsa, her zaman, ya ölüdür ya da ölüyordur (s.222).

Dolayısıyla, MacIntyre'a göre, bir gelenek, “tarihsel olarak genişleyen ve toplumsal olarak cisimleşen bir argüman” ve özellikle de söz konusu geleneği kısmen oluşturan iyilere ilişkin bir argümandır. Birey bu tür bir geleneğin bir parçasıdır; bu nedenle bireyin iyi arayışı da gelenekler tarafından belirlenen bir bağlam içinde geçer. Nitekim bu, hem pratiğe içsel iyiler hem de bir bütün olarak kavranılan öyküsel yaşama özgü insansal iyi için geçerlidir. Bir başka deyişle, hem pratiklerin tarihi hem de bu iyi arayışlarının tarihi daha kapsamlı ve daha derinlere uzanan bir geleneğin tarihinde gömülüdür; diğerleri bu tarihe göre anlaşılır kılınır ve bu, her bir bireyin kendi kişisel tarihi bakımından da geçerli olan bir durumdur (s.222).

Gelgelelim, MacIntyre, hayatımızı bu kadar farklı açılardan belirleyen geleneklerin, aynı zamanda, yıkılabilen, bütünlüğünü kaybedebilen ve ortadan kalkabilen şeyler olduğunu da söyler. Öyleyse, gelenekleri yaşatan ve güçlendiren nedir, zayıflatan ve yıkan nedir? Yanıt son derece kısa ve anlaşılırdır: ilgili erdemlerin hayata geçirilmesi ya da geçirilmemesi. Tıpkı pratikler gibi, gelenekleri de ayakta tutan şey, ilgili erdemlerin hayata geçirilmesidir.

Erdemler anlam ve amaçlarını yalnızca pratiğe içsel çeşitli iyilerin başarılması için zorunlu olan ilişki ağının, ya da içinde bireyin kendi iyisini yaşamının tamamına yayılan iyi olarak arayıp bulabileceği bir bireysel yaşam biçiminin sürekliliğini sağlamada değil, aynı zamanda hem pratikleri hem de bireysel yaşamları kendilerine ait zorunlu tarihsel bağlamları ile birlikte yaratan geleneklerin sürekliliğini sağlamada bulurlar (s.223).

MacIntyre, pratikleri, belirli içsel iyilere ve standartlara sahip bir pratik, bireysel yaşamları da belirli bir topluluğa özgü yaşam olarak yaratan geleneklerin aynı zamanda erdemlere belirli bir anlam ve amaç kazandırdığı görüşündedir. Bir başka ifadeyle, erdemler, tıpkı pratikler alanında olduğu gibi anlam ve amaçlarını

bir yönüyle de geleneklerin sürekliliğini sağlamada kazanmaktadır. Erdemlerin geleneklerle olan bağlantısını da bu şekilde kuran MacIntyre, böylece yukarıda verdiğimiz erdem tanımını da tamamlamış olur. Bu tamamlanmış tanımla ilgili değerlendirmeye geçmeden önce, geleneklerle erdemler arasındaki ilişki konusunda son bir kaç şey daha söyleyecek olursak, MacIntyre'a göre, adalet, dürüstlük, cesaret ve ilgili düşünsel erdemler, geleneği her çağda o çağın koşullarına göre simgeleyen kurum ve pratikler gibi geleneğin kendisini de ayakta tutan erdemlerdir. Nitekim bu durum, MacIntyre'a göre, bir başka erdem varlığını da açığa çıkartır. Bu, bir kişinin bağlı olduğu ya da kendisini kuşatan bir geleneğe karşı yeterli bir gelenek duygusuna sahip olma erdemidir. Bu, belirli bir gelenek duygusuna sahip olma erdemi, önemini, özellikle geçmişin bugün için olanaklı kıldığı olasılıkları yakalamada gösterir. Çünkü, yaşayan gelenekler, tam da henüz-tamamlanmamış-bir-öyküyü sürdürdüklerinden, belirli ve belirlenebilir karakterlerini, ki bir şekilde bu tür bir karaktere sahip olduğu sürece, geçmişten devşiren bir gelecekle karşı karşıyadır. Bu nedenle, bu erdeme sahip olan kişiler özellikle herhangi bir açmazla veya trajik bir seçimle karşı karşıya kaldıkları durumlarda bile hem kendi kişisel iyilerini hem de taşıyıcısı oldukları geleneğe özgü iyiyi izleyebilme olanağına sahiptir. Bu kişi iyi ile iyinin karşı karşıya geldiği trajik durumlarda en azından ahlâksal ödevini yerine getirmenin daha iyi ve daha kötü yolları olduğunun bilincindedir. Ödevini daha iyi yerine getirmenin yolu ise, bir birey olarak, bir yurttaş olarak, bir meslek sahibi olarak, bir anne-baba olarak, ya da bunların hepsi olarak bunlar için *iyi olan ne ise onu yapmaktır* (s.224). Burada, herhangi bir kişi için neyin daha iyi ve neyin daha kötü olduğu ise o kişinin yaşamını bütünlüğü ile birlikte veren akılla kavranabilir öykünün karakterine bağlıdır (s.225).

Böylece, MacIntyre'ın gelenek tasarımı ve bunun erdemlerle olan ilişkisini genel hatlarıyla da olsa açıklamış olduk. Şimdi, ulaşılan son noktada ortaya çıkan bu tamamlanmış erdem tanımı hakkında ne söyleyebiliriz. MacIntyre, önce kendisinin de belirttiği gibi, anlam ve işlevi özellikle pratiklere dayalı olan bir tanım sunmuştu. Bu tanıma göre erdemler pratikleri ayakta tutan ve pratiklere içsel iyilerin ortaya çıkmasını sağlayan niteliklerdi. Daha sonra bu tanım,

erdemlerin insan yaşamının öyküsel bütünlüğüyle olan bağlantısı bakımından yeniden ele alınarak biraz daha genişletildi ve yalnızca “pratikleri ayakta tutan ve bu pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılan eğilimler” değil, ama aynı zamanda bütünlüğü bir öykünün bütünlüğü olan bir insan yaşamında belirli bir *telos*, belirli bir insansal iyi arayışında bize destek olacak ve bizleri bir kişilik ve iyi bilgisiyle donatacak olan eğilimler olarak sunuldu. Geline nokta ise, gelenekleri de hesaba katarak, öz olarak şu tür bir erdem tanımının yapılabileceği görüşündeyim: erdemler, yalnızca pratikleri ayakta tutan ve pratiklere özgü olan iyilere ulaşmamızı olanaklı kılan eğilimler veya nitelikler değil, “ama aynı zamanda, karşılaştığımız kötülük, tehlike, ayartma ve akıl çelmelerin üstesinden gelmemizi sağlayarak söz edilen türden bir iyi arayışı sürecinde bize destek olacak ve bizleri gittikçe yükselen bir ben-bilgisiyle, bir iyi-bilgisiyle donatacak olan” ve bunlarla birlikte bütün bu pratik, içsel iyi ve “insansal iyi” arayışını tarihsel arka planıyla birlikte bize sunan geleneklerin sürekliliğini de sağlayacak olan eğilimler veya niteliklerdir. Bu tanım, MacIntyre’in “topluluk”, “pratik”, “insan yaşamının öyküsel bütünlüğü” ve “bir gelenek” tasarımlarıyla erdemler arasında kurduğu bağlantılar ve bu konularda yukarıda aktarmaya çalıştığımız genel görüşler göz önüne alındığında zorunlu olarak ulaşılan ve MacIntyre’in “kendisinin de kabul edebileceği” bir erdem tanımıdır.

Sonuçta, etik ve erdem görüşünün Aristotelesçi geleneğin bir devamı olduğunu öne süren MacIntyre, bu tür bir erdem geleneğinin yaşatılmasının belirli bir sosyal hayat anlayışının var olmasına bağlı olduğunu, günümüzde var olan “bürokratik bireycilik” kültürünün ise bu anlayıştan oldukça farklı olmasından dolayı erdem tasarımlarının bu kültür içinde oldukça marjinalleştiğini, erdem geleneğinin ise sadece egemen kültürün marjinlerinde var olabilen toplumsal grupların yaşamlarında merkezi yerini korumayı sürdürebildiğini ileri sürer (s.225). MacIntyre, buna bağlı olarak, liberal veya bürokratik bireyciliğin egemen olduğu kültürler içinde ise *yeni erdem tasarımlarının* doğmakta ve *bir erdem* kavramının kendisinin dönüşmekte olduğunu söyler.

BÖLÜM IV. ETİK VE ERDEM: ARİSTOTELES VE MACINTYRE

Aristoteles'in erdem görüşünü eleştirerek, Aristoteles'te “erdemler, insanlara, yine de, işgal ettikleri toplumsal rollerinden dolayı değil, *yalnızca insan olmalarından dolayı* atfedilir. Hangi insansal niteliklerin erdem olduğunu belirleyen şey, bir tür olarak insanın telos’udur” (MacIntyre 1985:184), diyen MacIntyre, belirli bir insan doğasına değil, toplumsal olana dayalı bir “erdem etiği”i geliştirme çabasıdadır. Etiğin temel araştırma nesnesi olarak “iyiler ve erdemler”i alan MacIntyre, (*Synthese* dergisindeki) bir yazısında, “Başkalarına karşı nasıl davranmalıyım?” ve “Neye ilgi (care) göstermeliyim?” türünden soruların daha temel bir soru olan “Ne tür bir insan olmalıyım?” sorusuna bir yanıt bulunmadan yanıtlanamayacağını ileri sürer. Olgun bir ahlâki fail olmanın, bir kişinin duygularını gerektiği gibi eğitmiş olması ve doğru insanlara doğru yerde ve doğru zamanda doğru yolla doğru miktarda ilgi göstermesi demek olduğunu ileri süren MacIntyre’a göre, neye ilgi gösterileceği (ya da önem verileceği) meselesinin *sorgulamalarını iyiler ve erdemler alanında yürüten ahlâk felsefesi*¹ içinde yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir (MacIntyre 1982:291-92).

¹ Aristoteles ve MacIntyre'in erdem görüşlerinin karşılaştırılması ve değerlendirilmesine ayrılmış olan bu bölümde “ahlâk”, “ahlâklılık” ve “etik” kavramlarını hangi anlamda aldığımı bu noktada belirtmek zorundayım -çünkü göreceğimiz gibi, irdelenmekte olan sorunların bir kısmının nedeni bu üç kavram arasında sağlıklı bir ayrıma gidilmemesi ya da kavramların içinin farklı şekillerde doldurulmasıdır:

Ahlâk (Moral): deney kaynaklı davranış ilke ve kuralları ile topluma göre değişen değer yargılarından oluşur. “Ahlâklar” toplumlara özgü olabilir.

Ahlâklılık (Morality) : daha çok insanın değerinin bilgisinden türetilen ilkeleri kapsar. Hem istemeye hem eyleme yönelik olabilecek bu ilkeler insanın değerinin bilgisinden türetildiğinden sırf belirli bir topluma özgü değildir.

Etik: yukarıda belirtilen anlamda ahlâk ve ahlâklılığı ilgilendiren sorunların yanı sıra insan ilişkileriyle ilgili daha farklı sorunları da problem edinen bir felsefe dalıdır (Kuçuradi 1997b:30).

Geliştirdiği etik anlayış içerisinde “Nasıl bir insan olmalıyım” sorusunun yanıtının, soruyu soran kişinin ait olduğu toplumun sahip olduğu “iyi ve erdem” anlayışlarının ve kişinin üstlendiği toplumsal rolün ne olduğu ortaya konulmadan yanıtlanamayacağı görüşünde olan MacIntyre, pratikler ve pratiklere içsel iyiler bakımından yaptığı erdem tanımını, insansal iyi tasarımıyla, daha doğrusu öyküsel bütünlüğe sahip bir insansal yaşamda insansal iyinin ne olduğunu arama çabasıyla genişleterek erdemlerin neliği konusunda şu sonuca ulaşmıştı:

erdemler, 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 niteliklerdir (MacIntyre 1985).

Bu nedenle her toplumun belirli bir erdemler katalogu vardır. Bu katalogta içerilen erdemler, MacIntyre’in düşünce sistemi içinde, “ortak bir proje” olarak düşünülen, belirli bir iyiyi hedefleyen politik topluluğun ve ailenin devamını sağlamak için zorunlu olan niteliklerdir. Ama katalog sadece bunlarla sınırlı değildir, MacIntyre, aynı zamanda, iyinin neliği konusunda yürütülecek felsefi sorgulama için gerekli olan niteliklerin de bu erdemler katalogunda yer alacağını söyler. [Bunlardan ilki Aristoteles’teki karakter erdemlerine, ikincisi de düşünce erdemlerine karşılık gelir.] Erdemler sayesinde yürütülecek bu sorgulama, tek tek kişiler, toplum ya da insan için iyi olanın ne olduğunun açıklığa kavuşturulmasını sağlayacaktır. Ama sorgulamanın asıl hedefi bunun ötesindedir. Amaç, ortaya insansal iyinin ya da iyi yaşamın neliğine ilişkin belirli bir şey koymak değil, insansal iyi yaşamın ne olduğuna yönelik bir arayıştır.

Daha sonra da bu tanım, gelenekler açısından genişleterek, erdemler, aynı zamanda, kendilerini taşıyan geleneği ayakta tutan eğilimler olarak sunulmuştu. Son noktada, ortaya çıkan erdem tanımına baktığımızda, bu tanımın, üç aşamadan oluştuğunu görürüz: ilki, erdemleri, pratiklere içsel iyileri başarmak için zorunlu nitelikler olarak gören aşama; ikincisi, erdemleri, bütün bir hayat için iyi olana

katkıda bulunan nitelikler olarak gören aşama ve üçüncüsü, erdemleri, ancak sürüp giden bir toplumsal gelenek içerisinde inceden inceye hazırlanabilecek ve sahip olunabilecek bir tasarım olarak “insansal iyi peşinde koşma”yla ilişkilendiren aşamadır. Buradan hareketle, MacIntyre, herhangi bir insansal niteliğin erdem sayılabilmesi için bu üç aşamanın üçünün isterlerini de karşılamak zorunda olduğunu söyler:

Niyetim, başlangıçta pratiklerle ilişkisi bakımından getirilen erdem açıklamasının, bize, daha sonra, bütün bir insan hayatı için iyi olan ve devam etmekte olan gelenek nosyonlarıyla sadece genişletilip, eklemeler yapılacak olan yeterli bir erdem tasarımı sağladığını – kesinlikle ileri sürdüğüm halde- ileri sürmek *değildi*. Bundan öte, asıl olan şu ki, hiç bir insansal nitelik, *teker teker bu üç aşamanın her birine* özgü koşulları yerine getirmeksizin bir erdem olarak kabul edilmemeli (MacIntyre 1985:274).

Bu durumda, bu erdem tanımının bize söylediği nedir? Bu tanım, üç sosyolojik (ama aynı zamanda etik olan, fakat burada sırf sosyolojik gibi ele alınan üç) terim, “birey”, “pratik” ve “gelenek” ile bir ahlâksal kavram olan “iyi” üzerine oturtulmuş bir tanımdır. Söz konusu sosyolojik terimler, teker teker “iyi” ile ilişkilendirilerek onlara “ahlâksal” bir nitelik kazandırılmıştır: “*Ben-im için iyi olan*”, “*pratik bakımından iyi olan*”, “*gelenek bakımından ya da geleneği taşıyan ve geleneğin taşıyıcısı olduğu ‘iyi’ tasarımı*” ve bütün bunları birleştiren bir “insansal iyi” tasarımı. Dolayısıyla, bu tanımın bize söylediği şey (1), MacIntyre, sahip olduğu ve tarihsel olma özelliği taşıdığını söylediği “birey”, “pratik” ve “gelenek” düşüncelerinden ve yine tarihselci bir yaklaşımla çıkardığı “insansal iyi” tasarımından hareketle bir erdem tanımına ulaşmıştır. “Toplumsal ve tarihsel bakış açısı”nın ürünü olan bu tanım (2), erdemleri, yukarıda belirtilen üç sosyolojik öğeyle olan *işlevlerine* indirgeyen bir tanımdır: “Erdemler, pratikleri ayakta tutan ve pratiklere içsel iyilere ulaşılmasını sağlayan niteliklerdir”, “Erdemler, bir bireyin ‘insansal iyi arayışı’nda önüne çıkabilecek bir takım engelleri aşmasını sağlayan niteliklerdir”, “Erdemler, kendine özgü bir insansal iyi tasarımı cisimleştiren gelenekleri ayakta tutan niteliklerdir”, “Erdemler, ‘kadın ve erkeklerin iyiyi birlikte arayabilecekleri politik topluluk ve aile biçimlerinin

sürekliliğini sağlamak için gerekli olan' niteliklerdir" ve benzerleri. Ayrıca, bu tanım bize (3), erdemlerin, çağdan çağa ve toplumdan topluma değişen bir kavram olan "iyi" kavramı üzerine oturtulduğunu söyler. Bu iyi, ya da iyiler, MacIntyre'in belirttiği gibi "insansal iyi" olsa bile, bu bunların toplumdan topluma ya da gelenekten geleneğe veya kültürden kültüre değişmesini engellemeyeceği gibi, "insansal iyi olarak insansal iyi" gibi daha kapsayıcı bir tasarımı ön plana çıkarmakta sorunu çözmez. Ayrıca, bununla bağlantılı olarak, bu tanım bize (4), MacIntyre'in, erdemlerin neliğini toplumsal (ya da kültürel) bir bağlama oturttuğunu, dolayısıyla da bir değer olan erdemlere *görelî* yaklaştığını gösterir ve (5), MacIntyre'in etiğe ve değerlere genel yaklaşımının sorunlu olduğunu gösterir. Son olarak (6), bu tanım bizlere MacIntyre'in erdem anlayışının Aristoteles anlayışı ile uyuşmadığını gösterir. Şimdi bunları biraz daha açmaya çalışalım.

4.1.ERDEMLER VE İŞLEVSELLİK

Erdemleri işlevlerine göre tanımladığını zaten MacIntyre'in kendisi de kabul etmektedir. Bu nedenle bunu kanıtlamaya çalışmaya gerek yok. Yalnız MacIntyre, erdemleri işlevlerine göre tanımlamakta herhangi bir sakınca görmese de, bu, üzerinde durulması, düşünülmesi ve eleştirilmesi gereken bir noktadır. Nitekim, Russel Hittinger, bu konuda MacIntyre'i eleştirir bir tavır içindedir. Hittinger, bir makalesinde,

MacIntyre'a göre erdemler ne atomistik ne de *amorphous*¹ değerlerdir. Erdem etiği, MacIntyre'a göre, erdemler dışında en azından iki ilkeye dayanır: birincisi, 'olan insan' ile "*telos*u gerçekleştiğinde olabilecek insan"ı birbirine bağlayan teleolojik bir şema gerektirir. Bu teleolojik şema olmaksızın erdemler anlamını yitirir; ikincisi, bireyi bir bütün olarak kavramayı gerektirir,

¹ *amorphous*:şekilsiz, belirli bir biçimden yoksun.

der (Hittinger 1989). Söz konusu bütünlük bir öykünün bütünlüğüdür ve her ahlâksal fail bu tür bir bütünlüğe sahip olmalıdır. Bir failin öyküsel kimliği daha geniş öykülerde yerine oturur. Ve bu öyküler, erdemlere hem belirli bir yön hem de belirli bir anlam kazandırır; aynı zamanda farklı kültürlerin ve dinlerin neden farklı erdem hiyerarşisine sahip olduğuna da bir açıklama oluşturur.

Hittinger, yazının devamında MacIntyre'in erdemlerin anlam ve önemini (topluluksal öykünün topluluk üyeleri için en iyi olduğunu düşündüğü) “görevlerin” yerine getirilmesine, “bir başka deyişle, topluluk hayatındaki işlevlerine” dayandırdığını öne sürer ve şöyle devam eder:

Ayrıca, MacIntyre, rakip erdem tablolarının ortak-ölçülemezliğe yatkın olduklarının farkındadır. Mevcut öyküler rakip erdem tabloları ve dolayısıyla da rakip ahlâklılıklar yaratır. Erdem etiği, aşırı fonksiyonel ve öyküsel olan bir perspektife sahiptir (s.453).

Elbette ki, erdemler her çağda, her toplumda ve her ahlâk sisteminde bir takım işlevlere sahiptir veya biz erdemlere bazı işlevler yükleyebiliriz. Erdemlerin, “ortak bir iyiye sahip” ve bu iyiyi gerçekleştirmek için kurulmuş bir politik topluluğu, aileyi ya da kendi içsel iyilerine sahip pratikleri ayakta tutması veya toplum içinde daha farklı alanlarda iş görüyor olması gayet normaldir. Diğer taraftan, erdemleri sırf işlevlerine göre ele aldığımızda, elbette heroik toplumdaki ya da Eski Atina'daki işlevleriyle Ortaçağdaki veya günümüzdeki işlevleri bir olmayacaktır. “Heroik dönemin bir savaşçısı için iyi olanla” “Atinalı bir soylu için iyi olan” bir olamaz. Dolayısıyla, erdemleri belirli bir toplumda “iyi” olarak benimsenen şeylere bizleri ulaştırmadaki işlevlerine göre değerlendirdiğimizde, “iyiler” değiştiğinde (ya da toplumsal yapı ve bu yapı içindeki roller değiştiğinde) erdemnin işlevi de (MacIntyre'in anladığı anlamda) değişecektir. Ama buradan, erdemnin çağdan çağa toplumdan topluma değiştiği ya da değişebileceği çıkartılabilir mi? Sorun budur. Değerleri herhangi bir toplumdaki işlevine göre tanımlarsak, genel olarak değerlerin ve özel olarak da erdemlerin göreceli olduğunu da kabul etmek zorunda kalırız. Ve böyle yaptığımızda, yalnızca, erdemlerin işlevinin ne olduğunu tarihsel olarak ortaya koymuş oluruz, ama erdemlerin

neliğine ilişkin tam bir *bilgi* değil. Elbette ki bu, etiğe ve etik konulara (genel olarak değerlere) normatif yaklaşımın bir ürünüdür. Oysa, Kuçuradi'nin de belirttiği gibi, etik bilginin kendisini “ne için olduğundan” ya da işlevinden ayrı ele alan bir yaklaşım daha vardır. Nitekim, bunun en eski örneği *Nikomakhos'a Etik*'tir . Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te amacı, erdemleri işlevine göre tanımlamak değil, erdemlerin neliğine ilişkin *bilgi* vermektir. Ortaya konulan şey, sonuçta, insana ve insanın yapıp etmelerine ilişkin belirli bir açıklama ve tek tek eylemlerin nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin *bilgi*dir (Kuçuradi 1997c).

Sonuçta, diyebiliriz ki, norm değil, birer değer olan erdemleri yalnızca işlevlerine göre sunan herhangi bir tanım ne erdemnin neliğini tam olarak ortaya koyabilen bir tanım, ne de büyük ölçüde erdemlerin işlevselliği üzerine kurulu bir “erdem etiği” Aristotelesçi bir etik olabilir.

4.2.ERDEMLER VE NORMATİFLİK

Norm, değerlendirmeye yarayan –bir eylemi, bir sanat yapıtını, bir düşünceyi, bir kavramı vb. değerlendirmeye yarayan- ve genel ya da genel geçer olma iddiasında olan önermelerdir (Kuçuradi 1997:167). Çeşitli ahlâklarda içerilen bu tür önermeler değerlendirmelerde bulunmak için bizlere “değer” ölçütleri sağlarlar. Normlar, a)bütün değer yargılarını, b)her tür buyruğu, c) bütün pratik kuralları, ilkeleri kapsar (Kuçuradi; 1997:166-67). Ne ki, normların hepsi aynı türden değildir. Söz gelimi, değer yargıları olarak normlar, bizlere, neyin “iyi”, “güzel” ya da “yararlı” veya “günah” olduğunu söyleme amacıyla olan, ama bu tür yüklemeleri yerine ve zamanına göre farklı şekillerde doldurulabilecek içi boş kavramlardır. Eylem ilkeleri olarak ise bir tür inanç dile getiren normlar bize ne yapmamız gerektiğini bildirir. Bu tür eylem ilkeleri tek tek davranışların kişi için

sağlamış olduğu yarar ya da zararların gözlenmesi sonucu yapılan indüktif *çıkarımlar* olabileceği gibi, insanın değerinin bilgisine de dayanabilirler.

Değer yargıları, kişileri ve kişi eylemlerini doğru değerlendirme olanağı sağlamaz, ancak bizi ezbere değerlendirmelere, yani değer biçmelere götürebilir. Buna karşılık,

kişilerin eylemlerini (değerlendirmelerini değil, eylemlerini) değer ölçüleri olarak belirleyen ilkeler ve kuralların... bazen -: doğru değerlendirme yapma olanağından yoksun olduğumuz, ama yine de bir şey yapmak zorunda kaldığımız zaman- değer harcamayı önleyebildiğini görüyoruz (Kuçuradi 1997b :27).

Çünkü, bu tür ilke ve kurallar hep bir “gereklilik” düşüncesinden türetilmiştir; her biri **“neden ...yapmak (ya da yapmamak) gerekir?”** sorusuna kendince bir yanıt oluşturur. Nitekim, MacIntyre da sık sık, “neden şunu değil de bunu yapmalıyım?” sorusunu sorar; bu soruya doyurucu bir yanıt bulmanın öneminden söz eder. Gelgelelim, bu gerekliliklerin türetildiği iki farklı kaynak vardır. Birincisi deney, ikincisi insanın değerinin bilgisidir. Buna paralel olarak akıl yürütme yolları da farklıdır, birisi indüksiyon, diğeri ise *reductio ad absurdum* yoluyla türetilir.

Kaynağı deney olan bu kurallardan bir kısmı, farklı çevrelerdeki doğal-toplumsal koşulların özelliğinden ve farklı kültürlerden kaynaklanan davranış kurallarıdır. Geçerli kılındıkları grupta *p r a t i k b i r i ş l e v i* olan, koşullara göreli kurallardır ...Değer korumaya yöneliktirler, ama bazen değer harcamayı da olabilirler.

Bunlar, koşullar değiştiğinde, işlevlerini ya da anlamlarını yitiren kurallardır –yani dile getirdikleri ‘gerek’ temelsiz kalır (Kuçuradi 1997b :28).¹

Bu anlamda alındığında, bizlere çeşitli durumlarda neyin iyi, güzel, ya da kötü olduğunu veya neyi yapmamız ya da yapmamamız gerektiğini söyleyen normlar, etik değerlerden farklıdır. Etik değerler bu tür ahlâksal normlar değildir. Etik

değerler, kişinin kişiyle olan ilişkilerinde karşılaşılabileceği belirli eylem ve yaşantı olanaklarıdır. Bir kişinin insanlarla girdiği ilişkilerde kazandığı ya da kazanamadığı, sevgi, dürüstlük, doğruluk gibi *kişiye özgü* özelliklerdir (Kuçuradi 1997b ve Kuçuradi 1997d). Bu nedenle etik kişi değerleri olan erdemleri birer norm olarak alamayız. Belirli toplumların belirli dönemlerindeki toplumsal ve siyasal yaşam biçimlerinden veya kişilerin bu yapılar içindeki rollerinden hareketle ortaya koyabileceğimiz şey genelde bir etik değer değil, bir normdur. Etik kişi değerleri, toplumun ya da yaşam koşullarının kişiye *verdiği* (onda olmayan bir şeyin ona kazandırılması anlamında verdiği) bir şey olmaktan öte, tek tek her bir kişinin bu tür koşullardan bağımsız bir şekilde, sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu kişisel özellikler ya da belirli yaşantı ve eylem olanaklarıdır. Aristoteles'in de vurguladığı gibi, erdemler bizde ne doğal olarak bulunur, ne de doğaya aykırı olarak elde edilir; insan olarak bunu elde etmeye ve elde ettiğimiz şeyi eğitim ve pratikle geliştirip bir huy haline getirmeye uygun bir doğamız vardır; yoksa birilerinin düşündüğü gibi ne erdemlere sahip olmak, bizde olmayan bir şeyin toplum tarafından bize kazandırılmasıdır, ne de erdemlerin kendileri sonradan toplumsal bilinç ve yaşam koşulları tarafından üretilen şeylerdir. Erdemler, işte bu anlamda, toplumsal koşullara bağımlı olarak, bu gün değer sayılıp da yarın değer sayılmayabilecek türden şeyler değildir ve yine bu anlamda, kişi bu değerlere toplumsal koşullardan bağımsız olarak sahiptir. Yoksa bu, erdemlerin toplumsal olanla hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. "Erdemler" birer değer olarak zaten kişinin kişiyle olan, kişinin toplumla olan ve kişinin kendisiyle olan ilişkisinde ortaya çıkan şeylerdir. Ama "erdem"e gelince, erdem, sırf kişinin insan olarak, türün üyesi bir birey olarak sahip olduğu ve onu hem diğer canlılardan hem de diğer kişilerden ayıran, onu o yapan bir özellik olması bakımından yalnızca bireye ait olan bir şeydir. Dolayısıyla, insanın değerini oluşturan özelliklerden birisi olan erdem en başta bu özelliğiyle normdan ayrılır. Erdemler insanın yapısal özelliğiyle ilgiliyken, normlar, MacIntyre'in erdemlere

¹ Kuçuradi'nin kurallara ilişkin yaptığı bu saptamanın MacIntyre'in erdem görüşü hakkında da olduğu gibi dile getirilebilir olması, MacIntyre'in erdemleri bir tür, belirli bir ahlâka özgü normatif ilke ve kurallar gibi gördüğü savını destekler niteliktedir.

ilişkin söylediği gibi, içinde bulunulan toplumsal koşullara, toplumda bireylere düşen rollerin gereklerine ve zamana göre değişen şeylerdir.

Dolayısıyla, normları bu şekilde aldığımızda, hem “evrensel”¹ etiğin olanaklılığını hem de olanaksızlığını (örneğin “toplumsallığını”) savunanların, her ikisinin de “bir normlar kümesi olarak etik” anlayışını paylaştıklarını ve “evrensellik”ten de dünya çapında geçerliliği anladıklarını söyleyebiliriz. Buradan hareketle de, MacIntyre her ne kadar, Aristoteles’e göre, insansal yaşama özgü erdemlerin hayata geçirilebileceği tek siyasi yapının şehir-devleti toplumsal bağlamı olduğunu ve dolayısıyla da erdemlere ilişkin her kuramın o an var olan toplumsal pratikte örtük olarak kabullenilmiş olan kuramı kendisine konu edinmesi gerektiğini ileri sürdükten sonra,

Kuşkusuz bu, söz konusu pratik ve pratikte örtük olarak bulunan, ama henüz ortaya çıkmamış felsefi kuramın normatif olmasını gerektirmez, çünkü, felsefe zorunlu olarak bir sosyolojik, ya da Aristoteles’in söylemiş olabileceği gibi, bir siyasi bakış-noktasına sahiptir (MacIntyre 1985:148)

dese de, MacIntyre’in da bunlardan birisi olduğu ileri sürülebilir düşüncesindeyim. Ve bir kez daha tekrar edecek olursak bu “evrensellik” ve “toplumsallık” tartışması, aslında *normların* “evrenselliği” ya da “toplumsallığı” tartışmasıdır ve üstü örtük bir kabule dayanır: etik normatiftir; görevi de ya insanların ahlâksal eylem ve yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, yani “ne yapmamız gerektiğini” söyleme ya da normların değerlendirilmesine veya “rasyonel olarak” temellendirilmesine yarayacak meta-normlar türetmedir (Kuçuradi 1997c)². Nitekim, MacIntyre’in yaptığı şey de erdemleri Aristoteles’te

¹ Evrensel bir etiğin olanaklılığı ve norm problemiyle ilgili olarak bkz., Kuçuradi 1997c.

² Kuçuradi, çağdaş etik tartışmaların çoğunda, etiğin temel olarak normlarla (ya da ilke ve kurallarla) ilgili bir alan olarak kabul edildiğini öne sürer. Bu anlayışa göre normlar ve normlarla ilgili problemler etiğin temel araştırma nesnesidir. Örneğin, Apel ve Habermas’da etik (diskur etiği bağlamında) norm ve teorilere teorik bir bakış, bir tür meta-etik anlamı taşır. Apel ve Habermas’a göre deontolojik etiğin evrensel normları ile kişisel (değerler) değerlendirmeler arasında bir orta yol bulma etiğin işidir.

Etiğin toplumsallığını savunanlar için de aynı şeylerin söylenebileceğini belirten Kuçuradi’ye göre, günümüzdeki bu yaygın ve yaygın olduğu kadar da etik problemler üzerindeki tartışmaları

olduğu gibi bir kişi değeri olarak almaktan öte, sosyolojik ve tarihsel bir yaklaşımla etik tarihini taramak ve buradan bize, “ne yapmamız gerektiğini” söylemektir.

Ahlâk ve ahlâklılığın iki ayrı şey gibi alınamayacağını öne süren MacIntyre (1984:268), hem ahlâksal yaşamı “iyi arayışı” üzerine, kişi için ve insan için iyi olanın ne olduğunun sistemli olarak sorulması üzerine oturmasına, hem de içinde doğduğumuz topluluğun bizlere belirli bir “kimlik” kazandırdığını ve kişinin ahlâksal hareket noktasının verili kısmını oluşturduğunu öne sürmesine rağmen, normlara dayalı bir ahlâklılık yaratma peşinde olmadığını ileri sürer. Peki *After Virtue*’de ortaya konulan şey, normlara dayalı bir ahlâklılık yaratma çabası değilse, nedir? MacIntyre’ın söyleyeceği şey, büyük bir olasılıkla, amacının normlara değil, erdemlere dayalı bir ahlâklılık (yani kendisinin görüşlerini değerlendiren bazı düşünürlerin dile getirdiği gibi bir “erdem etiği”) yaratmak olduğudur. Oysa, ortada olan şey, başkalarının normlara atfettiği anlam ve işlevi erdemlere atfetme, yani normların yerine erdemleri koyma, bir anlamda, deyim yerindeyse, erdemleri “normatifleştirmedir”.

Buna karşılık, etik, önceden de belirttiğimiz gibi normatif olmak zorunda değildir. Etik meseleler, *Nikomakhos’a Etik*’te olduğu gibi, etik insan fenomenleri çerçevesi içinde ele alınıp, nesnelleştirilebilir, doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bilgi üretilebilir. Bunun için de öncelikle yapılması gereken şey, etik değerlerin ahlâksal normlardan farklı bir şey olduğunu kabul etmektir.

Etik kişi değerleri, etik ilişkide ve belirli bir şekilde eylemde bulunmakla elde edilen kişi özellikleridir. Bu ‘etik kişi değerleri’ daha kapsamlı bir kümenin, ‘kişi değerleri’nin (bir anlamda kişi

sonlandırılmaz bir karaktere büründüren bu görüşe göre, etik şu veya bu şekilde normlarla ilgili olmalıdır. Etik, temel görevi, çeşitli ve farklı ahlâklar –ya da “varlık” ve norm biçimleri-bağlamında, ya a) “bize” *ne yapmamız gerektiğini* söylemektir, yani iyi yaşam ve eylem için “evrensel olarak” geçerli normlar (ya da “değerler”) getirmeyi, ya da b) normları gerekçelendirmek veya normların değerlendirilmesi ya da rasyonel olarak gerekçelendirilmesi için gerekli meta-normlar bulmaktır (Kuçuradi 1997c).

özelliklerinin) bir alt kümesidir; bir başka deyişle, ‘geleneksel adıyla erdemlerin’ bir bölümüdür (Kuçuradi; 1996: 174).

Dolayısıyla, Aristoteles’in karakter erdemleri adını verdiği bu etik kişi değerlerini, tek tek kişilerden öte toplumsal koşulların bir ürünü olarak görmek ve Aristoteles’in insan görüşünü bir yana bırakarak ele almak ya da bunları bir takım iyi tasarımlarına göre belirlemeye çalışmak öz olarak Aristoteles etik ve erdem anlayışına ters düşen bir anlayış içine girmek demektir.

4.3.ERDEMLER VE “İYİ” İLİŞKİSİ

Aristoteles’te iyi nedir? “Aristoteles’te “iyi” a)sırf kendileri için aranan erdemler, b) insanın bu erdemlere göre etkinliği ve c) bu türlü bir etkinlikten duyulan sevinçtir. Ayrıca,

var olan kaç şekilde dile getiriliyorsa iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için (nitekim, ne olduğu olarak, söz gelişi Tanrı ve us şeklinde; nitelik olarak erdemlerin niteliği şeklinde, nicelik olarak doğru ölçü, görelilik olarak yararlı olan...) iyyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır (Aristoteles 1997a:1096a 20-30).

Bunun yanı sıra, nihai iyi ile diğer iyileri birbirinden ayıran Aristoteles’e göre, (nihai) iyi olan üç temel özelliğe sahiptir;¹ 1) sırf kendisi için seçilmesi, 2) başka bir şeye araç olmaması, 3) kendi kendine yeter ve sürekli olmasıdır. Burada, bu iyyinin konumuz açısından önemli olan bir başka özelliğini daha ekleyebiliriz, *iyi*

¹ Ne var ki, bu noktada, Aristoteles’in “nihai iyi” ifadesini iki anlamda kullandığı unutulmamalı. Birincisi “insansal nihai iyi”, ki bu *eudaimonia*’dır; ikincisi ise asıl anlamda nihai iyi, yani daha önce belirttiğimiz maddeden bağımsız, öncesiz ve sonrası “İyi olan-dır”.

*kişiyi özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şeydir (Aristoteles 1997a:1095b 25).*¹

Diğer taraftan, iyunin kişiyi özgünlüğünün yanısıra, Aristoteles'e göre, bir tek eylemin iyi olup olmadığını da söyleyemeyiz. İyi eylem , ancak iyi bir insanın yaptığı eylem olabilir. İyi insan, ya da mutlu insan ise hem dış olanaklara sahip olan hem de sırf kendileri için istenilen erdemleri bir huy haline getirmiş ve hayatı boyunca bunlara uygun eylemde bulunan insandır.

Bir başka açıdan baktığımızda, Aristoteles'te "iyi" olan belirli bir yaşam tarzıdır. Ama bu yaşam tarzı *onlara göre iyi olan* bir yaşam tarzıdır. Aristoteles, bu yaşam tarzının iyi olmasının nedeni olarak insanı mutlu kılmasını gösterir. Gelgelelim, "iyi" gibi "mutluluk" da herkes için başka bir şey demektir. Nitekim, MacIntyre da buradan hareketle Aristoteles'in "insansal iyi" dediği *eudaimonia* yerine başka bir *telos* getirmeye çalışır.

MacIntyre'ın etik ve erdem görüşünü anlatmaya çalışırken de gördüğümüz gibi, "iyi" MacIntyre'ın etik ve erdeme yaklaşımında önemli bir yere sahiptir. MacIntyre, neleri "iyi" olarak nitelendirir? MacIntyre'a göre, belirli bir yaşam biçimi "iyi"dir. Belirli pratiklere özgü amaç/amaçlar iyidir ve en önemlisi bütün bunların üstünde yer alan "insansal iyi" arayışının kendisi iyidir. Ve elbette ki hem pratiğe içsel iyiler hem de başkalarıyla olan ilişkilerimiz bakımından temel alacağımız *ölçütler* olan erdemler iyidir: "erdemler, kendilerini ister sevelim ister sevmeyelim, pratiği şekillendiren standart ve amaçları kendileriyle paylaştığımız diğer insanlarla olan ilişkilerimizi, kendilerine göndermede bulunarak belirlediğimiz türden iyilerdir" (MacIntyre 1985).

Bu iyiler içinde özellikle "insansal iyi" tasarımına biraz daha yakından bakmaya çalışalım. Belirli bir gelenek içinde değişime uğrayarak, söz konusu gelenek aracılığıyla topluma oradan da bireylere aktarılan bu "insansal iyi"

¹ Oysa MacIntyre'da iyi kişisel bir şey olamaz; kişisel iyiler ya da pratiklere içsel iyiler gibi "insansal iyi" de toplum tarafından belirlenir.

tasarımı, Aristoteles'teki nihai iyi olan *eudaimonia*'nın MacIntyre'daki karşılığıdır. Her iki nihai iyi de sonuçta insanın *telos*'uyla ilgilidir; hatta ilgili olmanın ötesinde insanın *telos*'unu oluşturur. Diğer iyiler hep bunların altında yer alır ve az çok bunlarla olan ilişkisine göre belirlenir. Gelgelelim, bu iki nihai iyi veya “telos” arasında, MacIntyre'a göre, önemli bir fark vardır: Aristoteles, daha önce belirttiğimiz gibi, MacIntyre'a göre, nihai iyiyi ve insanın *telos*unu hatalı bir düşünce olan “metafizik biyoloji” görüşü üzerine oturtmuştur. MacIntyre ise bunun yerine toplumsal bir nihai iyi ve “telos” getirme amacındadır. Ama bu arada, MacIntyre'ın dile getirmediği bir farktan daha söz edilebilir; ki bu fark “telos”larla erdemler arasında kurulan ilişkiyle ilgilidir. Aristoteles'te kendileri de birer iyi olan erdemler, nihai iyi olan *eudaimonia*'ya ulaşmak için gerekli kişilik özellikleridir. Erdemlerin *eudaimonia* ile elbette, bir ilişkisi vardır. Fakat bu ilişki erdemlerin neliğini belirleyici bir ilişki değildir. Oysa, MacIntyre'ın nihai iyi olarak aldığı “insansal iyi arayışı” tasarımı erdemlerin neliğini belirleyici bir tasarımıdır. Çünkü erdem, verilen tanım gereği, “pratiklere içsel iyilere” ulaşmamızı sağlayan ve bunların üstünde yer alan ve insanın *telos*'unu oluşturan “insansal iyi arayışı”nda bizi ayakta tutan niteliklerdir. Aristoteles, erdemlerin neliğini insanın *telos*'una göre ortaya koymazken, MacIntyre'ın yaptığı tam da budur. MacIntyre, *eudaimonia* gibi bir kavramın ve aynı şekilde “insansal iyi” tasarımının, ya da “iyi hayat yaşamak denilen şeyin” değişken, göreceli bir doğaya sahip olduğunun farkındadır ve sözde bu görecelilikten kaçınmak için belirli bir “insansal iyi” ya da “insan için iyi hayat” tasarımına sığınmaktan öte daha genel bir tasarım olan “insansal iyi arayışı” tasarımını bir *telos* olarak sunar. Bu tasarım,

diğer iyileri kendisine göre düzenlememizi olanaklı kılacak, erdemlerin anlam ve amacına ilişkin anlayışımızı genişletmemize olanak sağlayacak ve başlangıçta bir iyi arayışı bakımından tanımladığımız türden bir yaşamda bütünlük ve istikrarın yerini ve önemini kavramamızı olanaklı kılacak türden *bir iyi* tasarımı arayışlarında ortaya çıkar (MacIntyre 1985:219).

Nitekim, alıntıda da vurgulandığı gibi, bu tasarım bir tür en yüksek iyi, Aristoteles'in *eudaimonia* adını verdiği türden bir iyi ile aynı yükseklik derecesinde, ama onun alternatifi olacak türden bir "iyi" arayışında ortaya çıkmakta. Böylece, MacIntyre'a göre, bu tür bir tasarım sayesinde, pratiklerin sınırlı iyilerinin ve pratiklere göre tanımlanan erdem tasarımının ötesine geçmiş olacağız. Bu tasarım, MacIntyre'ın anladığı anlamda, bütün bir insan yaşamına bütünlüğü ile birlikte anlam ve önemini de kazandıracak olan bir tasarımdır. Evet, mesele bu şekilde ortaya konulabilir ve bir ölçüde haklı ve doğru da sayılabilir. Ama, hatalı olan ya da eleştirilebilecek olan şey, a) söz konusu olan şey sonuçta yine bir "iyi"dir ve tıpkı herhangi bir iyi ya da belirli bir "insansal iyi hayat" anlayışı gibi "insansal iyi arayışı" da büyük ölçüde (MacIntyre'ın görüşlerine uygun olarak) içinde bulunulan toplum ve/veya toplumun ya da çağın sunduğu "iyi hayat" tasarımları tarafından şekillendirilir. Diğer taraftan, insan için iyi hayatın ne olduğunu sorgulayan bir kişi yine *kendisine sunulan* "iyi hayat" tasarımlarını karşılaştıracak ve sorgulayacaktır; alışılmış ifadelerle, "erdem yaşamı", "ödev yaşamı", "haz yaşamı", "mutluluk yaşamı", "bilgelik yaşamı" vs.; arayış sonunda ya bunlara yenilerini ekleyecek ya da bunlardan bazılarını veya hepsini (eklediklerimizle birlikte) kabul edecektir (nitekim bunların hepsi de belirli ölçülerde insan için *gerekli ve iyi* olan şeylerdir). Gelgelelim, MacIntyre'ın arayıştan anladığı böyle sonlu bir şey değildir; o *insan için neyin iyi olduğunu aramaya adanmış bir hayatın* iyi hayat olduğunu söyler (ama dikkat edelim, "iyi" içi boş bir kavram olduğuna göre bu arayışta biraz "boşuna" bir arayış olmaz mı?). Fakat, bu da biraz önce saydıklarımıza yeni bir halka eklemekten başka bir şey değildir. Bu, içi boş bir kavramı başka bir içi boş kavramla açıklamaya çalışmaktan öte, etik meseleleri çözmede bize ne gibi bir fayda sağlamakta?

Üzerinde durulması gereken bir başka şey, b) "insansal iyi"nin ne olduğu çeşitli şekillerde ortaya konulabilir; ama erdemleri, ki bu bir "insansal iyi arayışı"nı nitelese bile, *bu iyiye ya da iyilere göre tanımlayamayız*. "Şu iyidir" derken yaptığımız, sonuçta bir değer biçmedir, iyinin ne olduğunu ortaya koyma değil. Değer biçmeler görelidir olduğundan, sözgelimi "benim gibi bir insanın yaşaması gereken en iyi hayat hangisidir?" türünden sorulardan öte "insan için iyi

olan nedir?” diye sorsak, ya da iyi olan “insansal iyi hayat arayışıdır” bile desek bu “iyi” hep görelî olmaya, içi hep boş kalmaya mahkumdur.

Önceden de belirttiğimiz gibi, MacIntyre, bir bireysel yaşamın bütünlüğünün, bir bireysel yaşamda cisimleşen öykünün bütünlüğü olduğunu söyledikten sonra, “Benim için iyi olan nedir?” sorusu ile “İnsan için iyi olan nedir?” sorusunun bu bütünlüğün en iyi şekilde nasıl yakalanacağını ve yaşanacağını sormak anlamına geldiğini öne sürer. Bu bağlamda, “İnsan için iyi olan nedir?” diye sormak, ilk soruya verilebilecek bütün olası yanıtların paylaştığı şeyin ne olduğunu sormak demektir. Ama aynı zamanda,

düşüncede olduğu kadar eylemde de bu iki soruyu sistemli olarak sorma ve bunlara yanıt bulma çabası, ahlâksal yaşamı, bütünlüğü ile birlikte yaratan şeydir. Bir insan yaşamının bütünlüğü, bir öyküsel arayışın bütünlüğüdür (MacIntyre 1985).

MacIntyre’ın ahlâksal yaşamı ve dolayısıyla kendi ahlâk görüşünü neyin üzerine oturttuğu gayet açık: Ahlâksal yaşamı ve aynı şekilde MacIntyre’ın ahlâk görüşünü şekillendiren şey, çeşitli durumlarda “iyi”nin ne olduğuna ilişkin bir arayıştır. Gelgelelim, “iyi”ye bel bağlayan filozofların “iyi”yi bir nitelendirme sıfatı olarak kullanmaktan başka çareleri olmadığı da açıktır. Kuçuradi’nin de belirttiği gibi, içi boş bir kavram olan “iyi” ile çoğu kez söz gelimi, belli özellikler taşıyan *bir yaşam tarzını, yönelimleri, davranışları veya kişileri* nitelendiririz. Ama bu edimle, “iyi”nin ne olduğunu ortaya koymuş olmayacağımız gibi, onların değerinin bilgisini de ortaya koymuş olmayız, sadece onlara değer biçmiş oluruz. Yalnızca bir olumluluk dile getirmiş oluruz. Çünkü iyi, “kişi değerleri ve kişiler arası ilişkilerin değerleri gibi, yaşanan gerçekleştirilen bir şey değildir... bir sıfat olarak onlara biçilen bir değer olarak kalıyor hep; yani ancak bir değer yargısının yüklemi olarak anlam kazanıyor...”(Kuçuradi 1998:92). İyi sanıldığı gibi baş ahlâksal değer olmadığı gibi, değerlerin neliğinin açıklanmasının da bir yolu değildir. İyi ile etik değerlere ancak “değer biçebiliriz”. Dürüst olmak *iyidir*, adil olmak *iyidir*, diyebiliriz, ama dürüstlüğün ne olduğunu ya da dürüstlük ifade eden

bir eylemin neden değerli olduğunu “iyi”ye dayanarak söyleyemeyiz. Oysa, MacIntyre’in yaptığı tam da budur.

MacIntyre, (toplumsal olarak belirlenen) “iyi”yi etik ve erdem görüşü içinde baş köşeye oturtur. Erdem anlayışını, kendi birey, pratik ve cemaat görüşleriyle ilgili bir “pratiklere içsel iyiler” ve “insansal iyi” üzerine kurar. Erdemin neliği büyük ölçüde bunlara göre belirlenir. Ne var ki, “iyi”nin ne olduğu kişiden kişiye, çağdan çağa ya da toplumdan topluma değiştiğine göre, bir değer olan erdemleri bu tür içi boş bir nitelendirme sıfatı üzerine oturtmak elbette ki hem yanlış olacak, hem de kendisi kabul etmese de, görelilik tartışmalarına haklı olarak yol açacaktır. Diğer taraftan, Aritostoteles, erdemlerin neliğini bu tür bir “iyi”den hareketle değil, insana ilişkin antropolojik ve ontolojik bir görüşten hareketle ortaya koyar (Kuçuradi 1997a:162). Öyleyse, MacIntyre’in erdem anlayışının Aristotelesçi olduğu iddiası bu açıdan da doğru değildir.

4.4.ERDEMLER VE TOPLUMSALLIK

Toplumsallık, MacIntyre’in etik ve erdem görüşüne damgasını vuran bir düşüncedir. Çünkü MacIntyre, hem her tür iyiyi (pratiklere içsel iyileri, insansal iyiyi ve diğerlerini) hem erdemleri, hem de erdemlerin taşıyıcısı olan bireyleri *toplumsal* açıdan açıklamaya ve tanımlamaya çalışır. Bunun nedeni, büyük ölçüde, MacIntyre’in temel kabullerinden birisidir. Bu kabule göre, etik olanı, hiçbir şekilde, insan doğasına göndermede bulunarak temellendiremeyiz. Peki neden? Daha önce de az çok değindiğimiz bu konuyu yeniden ele almadan önce, MacIntyre’in erdemler, birey ve iyi ile toplumsallık arasında kurduğu bağı bir kez daha hatırlamaya çalışalım.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, MacIntyre’a göre (1984), birey, sosyal ve tarihsel rol ve statülerinden ayrı ele alınamaz. Çünkü, bireyin hayat hikayesi, içinde doğmuş olduğu topluluğun hayat hikayesinde saklıdır. Bir başka deyişle

kişisel kimlik -ve doğal olarak bu kimliği oluşturan şeyler- toplumsal kimlikte gömülüdür. Kişiyi, kişinin toplumsal rolünü, kişinin beklentilerini, değerlerini ve daha başka şeylerini belirleyen öge toplumdur, toplumsal olandır. Kişisel olan hemen hemen her şey, ancak bu bağlamda belirli bir anlam, akla uygunluk ve değer kazanır. Her birey, kendi kişiliğini veya kimliğini her şeyden önce, içinde doğduğu toplumsal ortamdan alır. MacIntyre, her şeyden önce, “ben kimim?” türünden bir sorunun ancak, ait olunan topluluğa, yakın çevreye ya da akrabalık ilişkilerine göre yanıtlanabileceği görüşündedir. Ben falancanın oğlu/kızı, filancanın kuzeniyimdir; şu meslek kuruluşunun ya da ülkenin bir üyesiyimdir. Ben, kim olduğumu ancak bu tür ilişkilere göndermede bulunarak ortaya koyabilirim. Bu nedenle de, MacIntyre’ın (1984) düşünce sistemi içinde, “benim için iyi olan, bu rolleri taşıyan herkes için de iyi olmak zorundadır”. Bir başka deyişle, kişi ve kişinin değerleri ile toplumsal roller arasında hayati öneme sahip bir ilişki vardır.

Dolayısıyla da, MacIntyre’a göre, içinde doğduğumuz toplumsal yapıdan ve bu yapı içinde bize verilen rollerden bağımsız bir kişilik düşünülemez. Ama, toplumsal yapı yalnızca kişiliğimizin değil, ahlâksal kimliğimizin de verili kısmını oluşturur. Çünkü, herhangi bir topluluk içinde, iynin ve aynı şekilde “erdem”lerin ne olduğu ya da olması gerektiği söz konusu toplulukta cisimleşen *toplumsal rol* tasarımına bağlıdır:

Tıpkı, Homerik anlayışta, erdem kavramının, belirli bir toplumsal rol kavramına göre ikinci sırada yer alması gibi, ya da Aristoteles anlayışında, insansal faaliyetin telosu olarak kavranılan insansal-iyi-yaşam kavramından sonra gelmesi gibi ... (MacIntyre 1985:186).

Buradan hareketle de, MacIntyre’ın etik anlayışı açısından, toplumsal yapı değiştiğinde toplumsal rollerin de değişeceği ve bunun da “iyi” ve “erdem” tasarımlarının dönüşmesine yol açacağı ileri sürülebilir. Farklı toplumlarda farklı erdem listeleri ve bu listelerde farklı hiyerarşik sıralamalar söz konusu olabilir; ki bu MacIntyre’a göre, “... farklı toplumların, geçmişte ve şimdi, farklı cesaret,

adalet ve dürüstlük kodlarına sahip olduğunu kabul ve itiraf etmekle tamamen bağdaşmaktadır” (s.192).

Diğer taraftan, MacIntyre, her ne kadar bireyin sosyal ve tarihsel rol ve statülerinden ayrı ele alınamayacağını ve tarihsel kimliğe sahip oluş ile toplumsal kimliğe sahip oluşun iç içe geçtiğini öne sürse de, “Ama bu noktada, her şeye rağmen, kişinin kimliğine baş kaldırmasının, her zaman, kimliğini ifade etmenin olanaklı biçimlerinden birisi olduğunu unutmamak gerek” (s.221) der. Toplum kişiye her ne kadar kim olduğunu, onun için neyin iyi neyin kötü, neyin erdem neyin zaaf olduğunu, ne yapması ve ne yapmaması gerektiğini söylese de, kişi her zaman bu verili olana başkaldırabilir, onun dışına çıkabilir, onu eleştirip değiştirebilir.¹ Bu konuyla ilgili olarak, Simon Caney, MacIntyre’ın da aralarında bulunduğu komüniteryanların (cemaatçilerin) kişisel kimlikle ne anlatmak istediklerinin pek açık olmadığı kanısındadır.

Caney (1992), “Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate” adlı yazısında komüniteryanların, kişilerin doğası ve insan kimliği (human identity) konularında ileri sürdüğü tezlerden üç betimsel tezi ele alır. Bunlar, gömülü olma (embeddedness) tezi, sosyal tez ve “cultural options” tezidir. Caney’e göre, gömülü olma tezi, kişinin toplumda gömülü olduğunu, onun kimliğinin belirli bir topluluğun bir üyesi olma tarafından oluşturulduğunu dile getirir (Bkz.:MacIntyre 1985:220). Komüniteryanlar, Caney’e göre, varoluşçuların, bireyin içinde yaşadığı kültürden bağımsız olarak şekillendiği görüşünü reddederler. Gelgelelim,

¹ Bu noktada, MacIntyre’a şu tür bir soru sorulabilir: Bireyin, tarihsel ve sosyal rol ve statülerinden ayrı ele alınamaz olduğunu ve bununla bağlantılı olarak içinde doğduğumuz toplumsal yapının ve yapı içinde bize verilen rollerin kimliğimizi oluşturduğunu öne sürüyorsunuz. Bu durumda, birey, toplumsal sınırlamaları, örneğin kendisine verilen ahlâk anlayışını aşacak bu gücü nereden buluyor olabilir? Bir başka ifadeyle, insanın ve dolayısıyla bireyin bir yönüyle topluma ve zamana göre değişmez bir doğaya, ya da en azından değişmez olan bazı doğal özelliklere hiç değilse olanak halinde sahip olduğunu kabul etmez isek ve diğer taraftan da bireyin kim ve ne olduğunu belirleyen şeyin toplumsal olan olduğunu ileri sürersek, yukarıda söz ettiğiniz başkaldırı nasıl olanaklı olabilir? Başkaldırabilmesi veya en azından eleştirebilmesi için kendisine *verilmiş olanın* dışına çıkabilmesi, verili olana dışardan bakabilmesi, yani verili olanın dışında bir şeylerin daha var olması gerekli değil midir?

Bir kişiye ‘kişisel kimliğini’ veren o kişinin bağlı olduğu topluluk olduğunu söylerken, ‘kişisel kimlik’le (personal identity) ne anlatmak istedikleri pek açık değildir. Bu, iki anlama gelebilir; birincisi, metafizik anlamı, bir kişinin zaman içerisinde içinde ortaya çıktığı söylenebilecek koşullarla ilgilidir ve ‘Bir kişiyi iki farklı zamanda bir ve aynı kişi yapan nedir?’ sorusuyla ilgilidir. İkinci anlamı, psikolojik anlamı, bir kişinin karakterine ve kendi kendini anlamasına (ben-anlayışına) işaret eder; yani bir kişinin karakteri, değerleri, temel inançları ve derin bağlılıklarına karşılık gelir (Caney 1992).

Caney’e göre, birçok komüniteryan bu ikisi arasında gidip gelir. Fakat, genelde ağır basan eğilim terimi ikinci anlamında kullanma yönündedir; yani, bir kişinin kimliği, o *kişinin* karakterini şekillendiren ya da bu karakter için önemli olan şeylerdir. Dolayısıyla gömülü olma tezini, bir kişinin karakterini, değerlerini, temel inançlarını ve derin bağlılıklarını şekillendiren şeyin ya da şeylerin bir açıklaması olarak almak daha akla yatkındır. Bir başka deyişle, Caney’e göre, gömülü olma tezi, bir kişiyi kişi yapanın ne olduğuna ilişkin bir iddiayı değil, bundan öte kişilerin karakterlerinin (içinde yaşadıkları ya da bağlı oldukları) sosyal bağlamları tarafından şekillendirildiği yönünde bir iddiayı dile getirir, demek daha doğru olabilir. Ne var ki, sorun bununla da bitmiyor.

Peki, sosyal ya da kültürel bağlam kişiyi tamamen mi yoksa kısmen mi şekillendirir? Bu konuda da Caney, komüniteryanların ikiye ayrıldığı görüşündedir. Bir kısmı, kısmen şekillendirdiğini, kişinin kültürel bağlamın bazı özelliklerinden kendini uzak tutabileceğini ileri sürerken, bir kısmı da kültürel ya da sosyal bağlamın kişiyi tamamen şekillendirdiğini ve kültürel bağlamın özelliklerinden uzak durmanın söz konusu olmadığını ileri sürmekte. Caney (1992), MacIntyre’ın (ve aynı şekilde Sandel’in) kimi zaman daha radikal bir ben tasarımıyla yana gibi görüldüğü düşüncesindedir:

MacIntyre, ‘ben, benim sosyal kimliğim ve benim iyim arasındaki ilişki ...yeniden-değerlendirmeyi engeller’, der (“Intelligibility, Goods and Rules”, *Journal of Philosophy*, LXXIX (1982)). Yine, bir başka yerde, sosyal pratik ve ‘öyküler’ içine tamamen gömülü olduğumuzu söyler ve ‘varoluşumun sosyal özelliklerini ...sorgulama konusu’ yapamayacağımızı ileri sürer (*After Virtue*, 1984: 220).

Caney, bir başka açıdan bakıldığında ise MacIntyre'in kısmi gömülü olmayı savunduğunun söylenebileceğini belirtir;

söz gelimi, komünal pratikler içinde gömülü olması 'bireyin söz konusu topluluk biçimlerinin.... ahlâksal sınırlamalarını kabul etmesini zorunlu kılmaz' (*After Virtue*, 221), der. Bunun yanı sıra, MacIntyre, 'bireyin, miras aldığı sosyal rollerden başka bir şey olmadığını ya da olamayacağını' da (s.231) kabul etmez (Caney 1992).

Bu noktada, Caney'in bu yazısından şu tür bir sonuç çıkartılabilir kanısındayım. Caney'e göre, MacIntyre düşüncesinde, *bir kişinin karakteri, bu kişinin içinde bulunduğu sosyal ya da kültürel bağlam tarafından şekillendirilir (ama belirlenmez), denilebilir*. Gelgelelim, "Bir başka deyişle, gömülü olma tezi, bir kişiyi *kişi yapanın ne olduğuna* ilişkin bir iddiayı değil, bundan öte *kişilerin karakterlerinin* (içinde yaşadıkları ya da bağlı oldukları) sosyal bağlamları tarafından şekillendirildiği yönünde bir iddiayı dile getirir demek, daha doğru olabilir" görüşü, bence doğru değildir. Bir bireyin kişiliği, bu bireyin "karakteri, değerleri, temel inançları ve derin bağlılıkları"ndan öte ne olabilir? Bunların ötesinde bir "kişilik" var mıdır? Bir bireyi belirli bir "kişi" yapan, onu diğer bireylerden ayıran temel özelliklerden birisi söz konusu kişinin "değerleri"dir. Doğruluk, sevgi, dürüstlük gibi etik "değerler", kişinin insanlararası ilişkilerde kazandığı kişisel özelliklerdir. Bu nedenle, toplumsal koşulların hem bir kişinin değerlerini, karakterini, inançlarını ve bağlılık duyduğu (ve duyması gereken) şeyleri şekillendirdiğini söylemek, hem de, "ama kişiliği belirleyen yine de toplumsal koşullar değildir", demek pek anlaşılır bir şey olmasa gerek.

Bu nedenle, "kişisel kimlik" deyiminin kişinin değerlerini de kapsadığını kabul edecek olursak, ki etmek zorundayız gibi görünüyor, MacIntyre düşüncesinde kişinin kimliğini ve dolayısıyla değerlerini belirleyenin, büyük ölçüde, içinde bulunulan sosyal koşullar olduğunun öne sürülebileceği kanısındayım. Sosyal ya da kültürel bağlam da toplumdan topluma ve aynı toplumda çağdan çağa değiştiğine göre, kişinin değerlerinin (MacIntyre'in

deyimiyle kişinin iyilerinin) de aynı değişikliğe maruz kalacağı rahatlıkla söylenebilir. MacIntyre, etik ve erdemler konusunda hem toplumsal-tarihsel bir yaklaşım getirmek hem de relativizme kapılmamak istiyor. Bu konuyla ilgili olarak *After Virtue*'nün **Son Söz**'ünde şunları söylemekte:

Bir noktaya kadar, üçüncü aşamayı kendi erdem anlayışım içerisinde karakterize ediş biçimim, birden fazla eleştirmene, görecilik suçlamasında bulunabilmeleri için gerekli ortamı sağlamış olabilir. Robert Wachbroit (A.g.y.) benim, insansal iyiyi, iyi arayışı bakımından karakterize edişimin, hatta açıklamamın ilk iki aşamanın getirdiği sınırlamalara rağmen, farklı, bağdaşmaz ve karşıt erdem geleneklerinin varlığını kabul ve itiraf edişle bağdaştırılabilir olduğunu öne sürmekte; ki buraya kadar tamamen haklı.

Öyleyse, MacIntyre, hem farklı ve bağdaşmaz erdem geleneklerinin var olduğunu kabul ediyor, hem de kendisine karşı bir “görecilik” suçlamasında bulunulmamasını istiyor, demek yanlış olmaz. Bunun yanısıra, MacIntyre (1983), “ahlâki argümanlarla toplumsal bağlar” konusunda Virginia Held ile Richard Rorty arasında geçen bir tartışmayı değerlendirirken,

Dünya görüşü *Moralitat* ile *Sittlichkeit* arasında gidip gelen bir toplumdaki şaşırtıcı olmayan söz konusu çöküş, ahlâksal akıl yürütme ile belirli bir gelenek-taşıyıcı-topluluğun varlığı arasındaki ilişkiyi bulanıklaştırır (s.591)

der. MacIntyre'a göre, her pratik akıl yürütme, ancak, hem bir takım iyilere yönelik arzu ve eğilimleri olan hem de söz konusu iyi ya da iyilerin bu pratik akıl yürütmenin emrettiği şeyleri yaparak gelişeceğini kabul eden kişiler için rasyonel bir yaptırım gücüne sahiptir: “Birisinden pratik gerekçe-göstermesi, ancak, her ikisi de ortak pratiklerde kök bulmuş olan, *iyilere ilişkin ortak inançlara ve bu inançlarla uyumlu bir şekilde eğitilmiş ortak eğilimlere sahip bir topluluk* içinde istenebilir”. MacIntyre, yine bir başka yerde, (*Philosophical and Phenomenological Research* dergisinde) farklı geleneklerin var olduğunu ve farklı geleneklerin de farklı rasyonalite anlayışlarına sahip olduğunu, ama bunun zorunlu olarak relativizmi ya da perspektivizmi gerektirmediğini söyler (MacIntyre 1991:153). Aynı dergide, MacIntyre'ın hemen arkasından, Norman

O.Dahl (1991:153), “*Whose Justice? Which Rationality?*”nin ahlâk felsefesi ve siyaset felsefesinin temel sorunlarının ancak bir felsefi geleneğin hareket noktasından çözülebileceği iddiasını dile getirdiğini söyler. Dahl, “Profesör MacIntyre, bu iddiayı, adalet konusundaki tartışmaları çözüme kavuşturmada yararlanılabilecek ve gelenek-nötr olan hiç bir pratik rasyonalite anlayışının olmadığını savunarak destekler”, der.

Dolayısıyla denilebilir ki, MacIntyre, hem farklı ve bağdaşmaz erdem gelenekleri ve rasyonalite anlayışlarının varlığını savunur, hem de bunun relativizmi ya da perspektivizmi gerektirmediğini söyler. Peki, ikisi bir arada olanaklı mıdır? Evet, olanaklıdır, ama bir koşulla! Erdemleri “iyi”den ve “değer yargıları”ndan ayrı tutmak ve erdemlerin birer “değer” olarak (ve dolayısıyla da değerlerin) değişmez olduklarını kabul etmek koşuluyla. Toplumsal ve tarihsel olarak değişen şey değerler değil, değer yargılarıdır, iyi-kötü tasarımlarıdır. Meseleyi böyle ele aldığımızda, ki bu çeşitli geleneklere veya toplumlara özgü “ahlâklar” ile felsefi bir disiplin olarak etiği birbirinden ayırmayı gerektirir, farklı “ahlâklar”ın var olduğunu, ama *değerlerin* (dolayısıyla erdemlerin) değişmez olduğunu ileri sürebiliriz. Toplumsal olan bir şeyler vardır, ama bunlar “değerler” değil, normlardır:

Alışkanlıkların, sosyal çevrenin otomatlaşan kuralları ve gelenekler tarafından yönetilen eylem ve yapıp-etmelerimiz, çevreden çevreye değişirler. Fakat yalnız çevreden çevreye değişen alışkanlıkları, sosyal kuralları, geleneklere dayanan fenomenleri, biricik etik alan olarak görmek, büyük bir yanıltır (Mengüşoğlu 1997:273).

Bu noktada, Aristoteles’in karakter erdemlerinin insanda bulunuş şekline ilişkin söylediklerini bir kez daha hatırlatmakta fayda var gibi görünüyor. Aristotese’e göre, karakter erdemlerinden hiçbirisi bizde doğa vergisi olarak bulunmaz. Çünkü doğası gereği öyle olan hiçbir şey, başka türlü bir alışkanlık edinemez. Buna karşılık, erdemler bizde doğamıza aykırı olarak da bulunamaz, çünkü herhangi bir şey, doğasına aykırı olarak da hiçbir alışkanlık edinemez. Aristoteles, buradan hareketle, erdemler konusunda şu sonuca ulaşmıştı:

“erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz” (*Nikomakhos’a Etik*, 1103a 14).

Bir başka deyişle, Aristoteles’in karakter erdemleri ya da etik erdemler olarak adlandırdığı erdemler, ki değerlerin bir bölümünü oluşturur, bizde ne doğal olarak bulunuyor, yani ne insan bunlara doğuştan sahip oluyor ne de doğamıza aykırı olarak ediniyoruz, yani ne de (tıpkı bir taş sürekli yukarıya ata ata aşağı düşmeye değil de yukarı gitmeye alıştırmamanın olanaksız olması gibi) insan böyle bir özelliğe sahip olma olanağından yoksun olduğu halde sonradan ediniyor. Etik erdemler insanda doğal olarak bulunmuyor, çünkü doğal olarak bulunsaydı, zaten insanlar doğuştan adil, cesur, dürüst, sevecen olurdu ve bizim kimseye söyleyecek sözümüz kalmazdı; insanları erdemli davranışta bulunmaya teşvik etmek gereksiz olurdu; ya da insan doğuştan adil olsaydı, onda adil olmayan davranışlar görmememiz gerekirdi, doğuştan adil olan aynı zamanda doğuştan adaletsiz olamaz; tıpkı taşın yukarı gidememesi gibi. Diğer taraftan erdemler doğaya aykırı da edinilemez; yani erdemleri edinecek bir doğaya sahip olmasaydık, ne kadar uğraşırsak uğraşalım adil, cesur, seven, dürüst bir insan olamazdık; ne kadar uğraşırsanız uğraşın kediye konuşmayı öğretemezsiniz, çünkü doğal yapısı buna uygun değildir, bunu kendi yapısında bir olanak olarak taşımamaktadır. Oysa, etik erdemler insanda, insanın doğasında bir olanak olarak bulunur; işte insan kendi doğasında bulunan bu olanağı eyleye eyleye gerçekliğe dönüştürür, bunu bir huy haline getirir. Buradan hareketle, etik erdemlerin, yani etik değerlerin, insanın yapısal olanakları olduğunu, bir başka deyişle kişiye, topluma ya da çağa göre değişmeyeceğini, tür olarak insanın bunlara bir olanak halinde hep sahip olduğunu ileri sürebiliriz. Ama birer kişi değeri olan erdemler, madem ki eğitim ve pratikle elde ediliyor ve madem ki bunlar kişinin kişiyle olan ilişkisinde ortaya çıkıyor ya da çıkamıyor, “erdemler”, hem hayata geçirilmeleri hem de eğitim ve pratikle edinilmeleri (ve daha birçok bakımdan) elbette ki toplumla ve toplumsal

koşullarla yakından ilgilidir. Fakat bu, insanın doğasıyla ilgili bir olanak olan “erdem”in toplumsal¹ olduğu anlamına gelmez.

Bu arada, yine yukarıdaki alıntıya göndermede bulunarak belirtecek olursak, Aristoteles’in insan tasarımına göre, MacIntyre’in düşündüğünün tersine, a) insanın *telosuna* doğru *doğal* olarak ilerlemediğini, tam tersine, canlılar içinde kendi *telosuna* doğru *doğal* olarak ilerlemeyen tek canlının insan olduğunu söylemek gerekir; çünkü, insanın *telosu*, ya da mutluluk, erdeme uygun etkinliktir, erdem ise yukarıda gördüğümüz gibi *doğal* olarak edinilen bir şey değildir; erdemler uygun eğitim ve alışkanlıkla edinilir, mutluluk ise ancak diğer şeylerin yanı sıra bu erdemlere sahip olunduktan sonra, bunların birer huy haline gelmesinden sonra ortaya çıkabilir.²

Bunların yanısıra, “değerler ve toplumsallık” konusunda, Abdullah Kaygı, erdemlerin birer değer olduğunu, değerlerin de insanın yapısal *olanakları* olduğunu belirtir. Kaygı, Aristoteles’te, *olanağın* da bir varlık tarzı olması üzerinde durur:

Aristoteles, ‘[gerçek olarak] var olmayanların bazılarının olanak olarak var olduklarını’ söylemektedir. Bu türden kimi gerçeklikte var

¹ “Toplumsal” sözcüğünden ne anlayabiliriz? Abdullah Kaygı, “toplumsal” sıfatının ya da sıfattan türeme ismin, a) “toplum tarafından meydana getirilme”, b) “toplumsal varlığın çeşitli görünüşleri olma”, c) “toplumun bir verisi olma”, d) “toplumsal bir menşe’e (kaynağa) sahip olma”, e) “ezelden beri var olmama, tarihsel olma”, f) “ferdi (bireysel) tecrübenin üstünde olma”, g) “bu durumda da toplumun ürünü olma”, h) “gayri şahsi (kişisel dışı) dışı niteliğe sahip bulunma” ve ı) “ferdin eseri olmama” anlamlarına geldiğini belirtmekte. Kaygı, bir şeyin “toplumsal” sıfatını almasının onun toplumdaki topluma kültürden kültüre değişeceği anlayışını da birlikte getirdiğini öne sürer. Nitekim, “toplumsal” sıfatı etik değerlerle ilgili olarak kullanıldığında, genelde anlatılmak istenen şey değerlerin toplumdaki topluma değişiklik gösterdiği yolundadır. Oysa Kaygı’nın da belirttiği gibi, insanla ilgili bazı şeyler, örneğin mantık kategorileri, ne bu anlamda “toplumsal”dır (ne toplumun ürünüdür) ne de “kişisel”dir (kişilerin ürünüdür). Mantık kategorileri ve değerler gibi, insanla ilgili bazı şeyler, bazı özellikler, insan türünün üyesi olan herkeste bulunan özelliklerdir (Kaygı 1995:235).

² Bu tartışma için, ayrıca Aristoteles’in iyinin ve aynı şekilde cesaretin, adaletin ve diğer erdemlerin neliğine ilişkin önermelerinin “olgusal” olduğu iddiası ve de MacIntyre’in Aristoteles’in metafizik biyolojisini reddetme nedenleriyle ilgili olarak bkz., MacIntyre (1984:148) ve ayrıca, Deborah Achtenberg (1992).

olmayanların ‘düşünülebilir ya da elde etmeye çalışılabilir olduklarının söylendiğini’ belirten Aristoteles ‘işte bunlar bu yüzden henüz gerçeklikte var değildirler, ama gerçeklikte olacak şeylerdir’ demektedir (Kaygı 1995:274-75; Aristoteles, *Metafizik*, 1047a 30-35).

“Olanaklı olanlar ise bizim aracılığımızla gerçekleşecek olanlardır” (Aristoteles 1997b:51). Kaygı, işte bu tür olabilirliğin dayanabileceği nihai yerin insan doğası olduğu görüşündedir. Kaygı’ya göre, Aristoteles, insansal olanağı ötekilerden ayrı ele almaktadır. “...Oysa insansal olanakların ayırıcı özelliği, onların, değer bilgisi olmadan doğru olarak, yani doğadaki olanaklardan farklı olarak görülemeyeceğidir” (Kaygı 1995:360). Başka birçok şey gibi, değerlerin de “tarihsel-toplumsal” olduğu düşüncesinin bir yığın soruna yol açtığını kaydeden Kaygı’ya göre, bunun temel nedenlerinden birisi değerlerin değer yargılarıyla karıştırılmasıdır. Değer yargıları toplumun bir ürünü olabilir,

Oysa değer yargıları için doğru olabilecek olan bu sav değerler için doğru değildir; çünkü özellikle etik değerler ve insan değerleri düşünüldüğünde, bunlar var olabilmek için toplumu şart koşmazlar ama, toplum var olabilmek için bunları şart koşar. Bu bakımdan bu değerlerin topluma değil, toplumun (insanın yapısından kaynaklanan) bu değerlere dayanması söz konusudur (Kaygı 1998:239).

Diğer taraftan, değerler toplumun bir ürünü olmadığı gibi kişilerin de bir ürünü değildir. Değerler tür olarak insana özgüdür:

Oysa ferdi ve toplumsal özelliklerin yanında, ‘gayri şahsi’ ve ‘ferdin eseri’ olmayan ama ‘toplumsal’ da olmayan, yani toplumdan topluma değişiklik göstermeyen, fakat insan türünün üyesi bulunan herkeste bulunan özellikler de vardır. Bu tür özellikleri, bu anlayışta olanların kavrayamamalarının bir sebebi de, bu özelliklerin tek’e özgü değil, türün üyesi olan herkese özgü bulunmaları olsa gerek. İşte yukarıdaki kategoriler gibi değerler, insan değerleri, etik değerler de aynı şekilde kişisel değildir, kişilerin eseri değildirler (s.235).

İnsanların yalnızca belirli bir topluluk üyesi olmayı değil, genel anlamda insan olmayı da içinde bulundukları toplumdan ya da başka insanlardan öğrenmesinin bir zorunluluk olduğunu, tek tek alındığında insanların kendi başlarına, diğer

insan ve topluluklardan bağımsız olarak insan olamaması anlamında, insan olmayı öğrenmenin tarihsel ve toplumsal olduğunu söyleyen Kaygı, “insan doğası” denilen şeye gelindiğinde bunun toplumsal sayılamayacağı görüşündedir:

Yani, bir anlamıyla insan olmayı öğrenme tarihsel ve toplumsaldır ve toplumdan topluma değişiklik gösterebilir. Ne var ki, insan olmayı öğrenme işi de, yalnızca ve yalnızca insan tarafından gerçekleştirilebilir...Çünkü *insan* insan olma olanaklarını kendinde taşıyan tek varlıktır. Yani, tarihsel olan bu öğrenme, her çağdaki her insanda bulunuyor olma anlamında tarih dışı olan *insan doğasını* ve bu doğada taşınan (hayvansal olanakların yanında) insansal olanaklara dayanır, onları şart koşar. Bu, insanın insan olmayı öğrenip gerçekleştirmesinin tarihsel, dolayısıyla toplumsal olması demek olduğu gibi, insan doğasının ve bu doğadaki olanakların tarih dışı olması, toplumsal olmaması anlamına da gelir. İşte değerler insan doğasında bu insansal olanakların bilgisel, kavramsal düzeydeki adıdır, çünkü insanı öteki canlılardan ayıran ve değerli kılan bu olanaklardır. Dolayısıyla insan olmanın gerçekleşmesini sağlayacak donanımı edinmek şu ya da bu toplumdan bağımsız olabilse de, bunun (her türlü) toplumdan, başkalarından bağımsız olamayacağı açıktır, ama insanın yapısının, doğasının ve değerlerinin toplumdan topluma değişeceği kanısı bununla temellendirilemez. Çünkü insanın insansal olanakları ve değerleri bu değişken olmayan insan doğasındadır (s.260).

Dolayısıyla, Kaygı’ya göre, kısaca, insanın tarihsel ve toplumsal olan boyutlarının yanısıra (bazı açılardan) değişken olmayan bir insan doğasına da sahip olduğunu ve bununla bağlantılı olarak, erdemlerin insanın yapısal olanaklarıyla ilgili birer değer olduğunu, ne toplumun ne de kişinin ürünü olmadığını, tür olarak insana özgü olduğunu söyleyebiliriz. Söyleyebileceğimiz çarpıcı bir başka şey, Kaygı, bu tür bir sonuca varırken, Aristoteles’in görüşlerine göndermede bulunmakta, yani bir anlamda meselenin Aristoteles’te de bir ölçüde böyle konulduğunu ileri sürmektedir.

Oysa, aynı Aristoteles bir başkası tarafından daha farklı anlaşılmakta ve bunlarla örtüşmeyen görüşlerin kaynağı olarak gösterilebilmekte. Demek istediğim, Kaygı, Aristoteles’e dayanarak bunları söylerken, bir Aristotelesçi olduğunu –ama “metafizik biyolojisiz” bir Aristotelesçi olduğunu- beyan eden

MacIntyre, “ ahlâk felsefesinin ana konularının –en azından ahlâk felsefecilerinin üzerinde çalıştığı değerlendirici (evaluative) ve normatif kavramların, maksimler, argümanlar ve yargıların- belirli toplumsal grupların yaşamlarından başka hiçbir yerde ve bu yaşamda aldıkları şekil dışında başka hiçbir şekilde bulunamayacağı”nı ileri sürmekte (MacIntyre 1985:265). MacIntyre, buradan hareketle de, her tür iyiyle birlikte (etik değerlerin bir kısmını oluşturan) erdemlerin de içinde bulunulan toplumsal-tarihsel koşullar ve bağlı olunan gelenekten (veya kültürden) bağımsız olarak açıklanıp tanımlanamayacağını iddia eder. MacIntyre, aslında bir açıdan haklıdır ve Kaygı’nın anladığı anlamda bir Aristotelesçi çizgidedir: değerlendirici normatif kavramlar, maksimler, argümanlar ve yargılar, elbette ki “belirli toplumsal grupların yaşamlarından başka hiçbir yerde ve bu yaşamda aldıkları şekil dışında başka hiçbir şekilde” bulunmaz, yani tarihsel ve toplumsaldır. Tıpkı Aristoteles’in iyinin değişken doğasından söz etmesi gibi. Ama bu görüş, belirli toplumlara özgü *ahlâklar* bağlamında geçerlidir. Oysa MacIntyre, ahlâk ve ahlâklılık gibi bir ayrım taraftarı olmadığı gibi, etik ile ahlâkı da aynı kefeye koymaktadır. Nitekim birçok sorun da buradan kaynaklanmakta -hem genelde etik alanında, hem de Aristotelesçi MacIntyre bağlamında. Felsefi bir disiplin olarak *etik* ve etiğin çalışma alanlarından birisi olarak *ahlâk* gibi bir ayrıma gitmemesinin ve bundan doğan sorunların yanı sıra, sorunlu olan bir diğer konu da MacIntyre’in erdemleri birer değer olarak görmemesidir, ya da “değer” ve “değerler” (ve bunların etikle ilgileri) konusundaki düşüncelerinin bu tür bir kabule uygun olmamasıdır. Elbette ki, normatif kavramlar, değer yargıları ve bunlara benzer, *belirli ahlâklara ait* şeyler, toplumlara özgüdür ve zamanla değişebilir, ama Aristoteles’in anladığı anlamda erdemlerin de aynı şekilde toplumsal ve değişken olduğunu söylemek Aristoteles’in görüşlerine en azından ters düşmek demektir.

Gelgelelim, MacIntyre’in düşünce sistemi içerisinde bireyin iyi arayışı ve erdem tasarımı, bağlı olduğu topluluk ve gelenekle girdiği tarihsel ilişki içinde şekillenir. Nitekim, aynı ilişki kişiye ahlâksal kimliğini verirken aynı zamanda bu kimliği diğerlerinden ayıran özelliğin, kendine özgülüğün (tekliğin) de kaynağı olur. Önceden de belirttiğimiz gibi, MacIntyre (1985) düşüncesinde, birey,

topluluklara, kùltùrlere ya da geleneklere özgù diyebileceğimiz bu özel ahlâk anlayışları olmaksızın herhangi bir başlangıç noktasına sahip olamaz. Bunun ötesinde “iyi olanı, evrensel olanı araştırmanın yolu bu özel olandan geçer”(s.221). Peki, MacIntyre bu özel ya da (topluma veya geleneğe) özgü olana neden bu kadar belirleyici bir rol atfediyor? Neden, MacIntyre, erdemlere toplumsal bir kimlik kazandırmaya çalışıyor? Bu iki sorunun, belirli bir kùltürden ayrı düşünölen insanın sadece bir mit olduğunu söyleyen (s.161) MacIntyre’da tek bir karşılığı vardır:

Çünkü özel olandan kaçarak, *tamamen, insan olmasından dolayı insana özgü*¹ evrensel maksimler alanına sığınmak düşüncesi, ki bu ister on sekizinci yüzyıl Kantçı biçimiyle, ister ise bazı modern analitikçi filozofların sunduğu yeni biçimiyle olsun, bir yanılısamadan, hem de üzücü sonuçlar doğuran bir yanılısamadan başka bir şey değildir (s.221).

İşte bu nedenle, MacIntyre, erdemleri insan olmasından dolayı insana özgü olanaklar olarak alamaz; kişiye ahlâksal (ya da etik) hareket noktasını veren içinde doğduğu ve bir üyesi olduğu topluluktur. Ama, yalnızca bu da değil, bu topluluk kişiye ahlâki hareket noktasını vermesinin ötesinde aslında bir anlamda kişiye kim olduğunu, ne olduğunu da söyleyen (bir ölçüde kişiliği belirleyen) bir oluşumdur. Öyleyse, MacIntyre’ın etik ve erdem görüşüne göre, elimizde olmaksızın içinde doğduğumuz topluluk bizlere sadece bir takım borç, miras, beklenti ve sorumluluk yüklemey aynı zamanda her bir etik durumda nasıl davranmamız gerektiğini de söyler. Neyin erdem neyin erdemsizlik olduğunu da söyler. *Onlar* için “iyi” olan her şey benim için de iyi olmak zorundadır. Benin ahlâksal kimliğini *belirleyen* bu topluluk içinde var olan pratik biçimleri, üstlendiği roller ve topluluğun insansal iyi anlayışıdır. Acaba birey, bir ölçüde de, MacIntyre’a göre, *belirleyici olan şey* kendi dışında olduğu için mi iyi arayışını ve erdemleri tek başına hayata geçiremez? Geçiremez, çünkü, hem iyinin ne olduğunu (ve dolayısıyla o kişiyi bu iyiye *ulaştıracak* olan erdemlerin neliğini) ona birilerinin öğretmesi gerekir, hem de bu iyi arayışı ve erdemler ancak *belirli*

¹ İtalik bana ait-M.Özcan.

toplumsal koşullar oluşmuşsa (veya oluşturulmuşsa) hayata geçirilebilir. Ayrıca, zaten söz konusu iyi, insana ve dolayısıyla türün bir üyesi olarak kişiye değil topluluğa özgü bir “iyi”dir. İyi hakkında bu tür bir görüş ileri sürmek elbette, uygun bir tavidir, ama aynı tavrı erdemler söz konusu olduğunda da sergilemek için, eğer kendimizi Aristotelesçi olarak değerlendiriyorsak, biraz düşünmemiz gerekmez mi?.

Meseleye bir başka açıdan bakacak olursak, günümüzde etik problemlere yaklaşımda oldukça sık rastlanılan bu ve buna benzer hataların nedeni, bir bakıma, Kuçuradi’nin de belirttiği gibi, “değer” ve “değerler”in olgular olarak anlaşılmaması, değer yargılarıyla bir tutulması ve dolayısıyla da toplum, ya da kültür ürünü şeyler gibi düşünülmesidir. Oysa değerler ne kültür ürünüdür, ne de meta-fiziksel veya fiziksel olarak ele alınabilir şeylerdir. “Kültürel normların değer olarak alınmasının ve bunların değer biçmede sosyal veya ortak yaşamın kurulmasında kullanılmasının en büyük nedeni değer ve değerler bilgisine sahip olunmamasıdır” (Kuçuradi 1997d).

Kuçuradiye göre, hiçbir genel değer normu, bizi, insanlar arası ilişkilerde tek bir eylemin değerinin bilgisine götüremez. Genel değer yargıları ile “değerler” ve tekil değer yargıları ile “değer” bilgisinin birbirine karıştırıldığını öne süren Kuçuradi (1997d), bir eylemin etik değerinin bilgisinin, karmaşık bir bilme edimi olan ve üç ayrı aşamadan oluşan, “doğru değerlendirme” gerektirdiğini söyler. Doğru değerlendirme, “değerlerin relativliği”ni yansıtan “değer atfetme” ve “değer biçmeden” tamamen farklıdır (Ayrıca Bkz.: Kuçuradi 1998).

Bir eylemin değerini ve aynı zamanda onun etik değerini oluşturan şey, söz konusu koşullarda gerçekleştirilebilecek diğer eylem **olanaklarına** göre belirlenir. Bu eylemi olanaklı diğer eylemlerden ayıran özellik söz konusu eyleme değerini de verir. Değerli ya da değersiz olması, doğru ya da yanlış olması diğer olası eylemlere göre belirlenir. Bir eylemin değerinin belirlenmesinde rol oynayan bir diğer etmen de, bu olanağın insan olmanın değeriyle ilişkisidir. Yani, onun ayırt edici özelliğini, karakteristiklerini ve başarılarını oluşturan, insanın olanaklarının

bilgisiyle bağlantılı olmasıdır. Bir başka deyişle, bir eylemin değeri bir tür olarak insan için taşıdığı anlam/önemde yatar. Bakılması gereken şey, söz konusu eylemin insanın olanaklarının gerçekleşmesine ve bunların geliştirilmesine katkıda mı bulunduğu, yoksa zarar mı verdiğidir (Kuçuradi 1997d).

Günümüzde, sevgi, saygı, dürüstlük, doğruluk, felsefe, sanat, eşitlik ve özgürlük gibi, şu veya bu nedenle “iyi” olarak adlandırılan, kendisi hakkında pozitif bir değer yargısı oluşturulmuş her şeye “değerler” denildiğini vurgulayan Kuçuradi, “etik değerler”i diğer değerlerden ayırmanın önemi üzerinde durur ve bu konuda antropolojik bir yaklaşım sergiler. Sevgi, dürüstlük, doğruluk gibi etik değerlerin ahlâksal normlar değil, insanın gelişmesinin “özel” koşulları olduğunu söyleyen Kuçuradi’nin yaşantı/eylem olanakları ve değerlilik yaşantıları/kişi özellikleri olan etik değerleri, bu anlamda, kendi içlerinde *etik kişi değerleri* ve *etik ilişki değerleri* olarak ikiye ayırdığını görürüz. Erdemlerin bir bölümünü de kapsayan etik kişi değerleri, dürüst, saygılı, güvenilir olma gibi kişi özelliklerini veya kişisel olanakları kapsar. “Bir kişinin başka bir kişiye yaşattığı ve *tortu* bırakan yaşantılar” olan etik ilişki değerlerine örnek olarak ise saygı, sevgi, güven, minnet gibi değerlilik yaşantıları gösterilebilir (Kuçuradi 1996:174-75).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, etik kişi değerleri (özellikleri) , etik ilişkide ve belirli bir şekilde eylemde bulunmakla elde edilen kişi özellikleridir. Bu “etik kişi değerleri” daha kapsamlı bir kümenin, “kişi değerleri”nin (bir anlamda kişi özelliklerinin) bir alt kümesidir; bir başka deyişle, “geleneksel adıyla erdemlerin” bir bölümüdür (Kuçuradi 1996: 174).

Kişi değerlerinin (etik kişi değerleri değil, kişi değerlerinin, yani o büyük kümenin) bir bölümünü kişinin zeka, hızlı bağlantı kurma, güçlü bir belleğe sahip olma gibi bilgisel olanakları oluşturur. Bir diğer bölümü ise kişinin **kendisiyle** ilişkisinde edindiği, ölçülü, sabırlı, cesur, dayanıklı, sorumlu olma gibi belirli karakter özelliklerini kapsar (Aristoteles’in karakter erdemleri adını verdiği erdemlerin bir kısmı). Bu iki tür kişi değerleri, kişinin etik ilişkilerinde rol

oynayan, ama eylem tutumlarının etik değerini doğrudan doğruya belirlemeyen özelliklerdir. Bir başka anlatımla:

Etik kişi değerleri, etik ilişkilerinde değer korumağa –insanın değerini kişilerde korumağa- veya bulunduğu durumlarda en az harcanmasını sağlamağa çalışan kişinin özellikleridir; insan olmanın değerinin bilgisine sahip olan ve her eylem ve tutumunda bunu hesaba katan kişinin özellikleri: dürüst, saygılı, adil, dolayısıyla ‘özgür’ olma gibi özellikler (Kuçuradi 1996:175).

Tekrar MacIntyre’a dönecek olursak, sonuçta, diyebiliriz ki, MacIntyre, bütün etik meselelerde olduğu gibi, “insansal iyi” tasarımı bir araç olarak gördüğü erdemler konusunda da belirleyiciliği toplumsal olana, tarihsel olana, politik olana ve pratik olana tanır. Normatif bir etik anlayışını anımsatır bir tavırla ele alınan erdemler ancak toplulukla ilgili ve topluluğa özgü olabilir, insan olarak insana değil. Oysa, daha önce de değindiğimiz gibi, *toplumsal olma* (ki aynı şeyler kültürel olma ya da geleneksel olma için de söylenebilir) toplumdan topluma, gruptan gruba değişme, *yani görelilik olarak alındığında* değerler ve onların bir bölümü olan erdemler toplumsal değildir. Toplum elbette bireyin insan olmasında ve aynı şekilde etik eğitiminde önemli bir role sahiptir. Tıpkı toplumsal normlar gibi neyin değer olduğu neyin değer olmadığı da toplum tarafından bireye aktarılabilir. Ama bu, ne yukarıda belirtilen anlamda değerlerin toplumsal olduğunu gösterir, ne de toplumsal-tarihsel olarak belirlendiğini. **Dolayısıyla, sırf insan olmasından dolayı insana özgü olana yer veren etik görüşlerin karşısında olan MacIntyre’ın erdemleri toplumsal ve tarihsel bir yaklaşımla açıklama ve tanımlama çabasının Aristoteles’in etik ve erdem görüşüne uygun olmadığı ileri sürülebilir kanısındayım.** Nitekim, Thomas Bridges (1982) de, *Journal of Philosophy*’deki bir yazısında. MacIntyre’ın ahlâksal yaşam tasarımı Aristoteles geleneğinden çok Hegel geleneğine bir katkı olarak görülmesi gerektiğini öne sürmüştür.

4.5. ETİK TASARIMLARI VE HAREKET NOKTALARI BAKIMINDAN ARİSTOTELES VE MACINTYRE

Aristoteles ve MacIntyre’ı etik tasarımları ve hareket noktaları bakımından karşılaştırmaya geçmeden önce (varacağımız yargının daha sağlıklı olması için) etikte hareket noktası ve yaklaşımın (özellikle de ontolojik yaklaşımın) ne demek olduğunu kısaca da olsa ele almanın yararlı olacağı kanısındayım.

Hareket noktası bazen bir dünya görüşü, bazen de bir insan doğası tasarımı olabilir. Felsefeci, buradan hareketle, iyi bir özel veya kamusal yaşam için “ne yapmamız gerektiği”ne ilişkin ilkeler veya kurallar çıkartabilir, yani bir *ahlaklılığa* ulaşabilir. Bazen ise felsefecinin hareket noktası, daha geniş bir felsefi görüştür –ontolojik, epistemolojik, antropolojik, aksiyolojik- ki bu ya ilgili meseleye uygulanır, ya da felsefecinin yeni bir problem yakalamasına yol açar (Kuçuradi 1997c). Gelgelelim, herhangi bir araştırmada hareket noktası doğru ya da yanlış bir kabul de olabilir. Dayanılan kabuller, araştırma yapanın benimsediği yaklaşım şeklini ele verir.

Yaklaşım ifadesiyle genelde anlatılmak istenen şey, olaylara bakarken, olguları saptarken ya da onları açıklamaya ve yorumlamaya çalışırken dayandığımız (bilinçli-bilinçsiz) *kabuller*dir. Bir kabul, bir inanç, bir doğru veya yanlış bilgi, konu edindiğini doğru ya da yanlış açıklayan bir Varlık-insan-Bilgi felsefesi görüşü, bir ilke, bir düşünce ya da bir yaşantı olabilir (Kuçuradi 1997c).¹

¹ Kuçuradi, etik alanında üç farklı etik tasarımı ya da etik yaklaşım olduğu görüşündedir:

1. Normatif bir disiplin olarak etik; “ne yapmamız gerektiğini” söylemeye, yani eylemlerimiz için “evrensel normlar” sağlamaya çalışan etik yaklaşımı;

2. Metaetik olarak etik; etik önermelerin (tümel ya da tekil) rasyonel gerekçelendirme metotlarını güvenceye almaya çalışan etik yaklaşımı;

3. Felsefi bir disiplin olarak etik; etik insan fenomeni hakkında bilgi üretmeye çalışan etik yaklaşımı. Bunların üçünün hareket noktası da farklıdır.

Kuçuradi’ye göre:

Yanlış bilgi olan kabulleri bir kenara bırakıp yalnızca doğru bilgi olanlarına baktığımızda bu tür bir kabule dayanmanın üç farklı durumu olduğu görülmekte. Birincisi, bu tür bir kabul kişiyi bir problemi, bir aykırılığı yakalamaya götürebilir. Diğer ikisi ise bu tür bir kabulü uygulayarak bir fenomenin ya da tekil bir olgunun, bir olayın ya da eylemin açıklandığı durumlardır. Bir kabulü uygularken, belirli bir alanda elde edilmiş doğru bir bilgi veya açıklama **başka** bir bilgi alanına ilişkin bir soruyu yanıtlamada ya da **varlıkça farklı bir alana** özgü bir fenomen veya olguyu açıklamak için kullanılabilmekte. Bu tür kabule dayanmalar olguları saptırır, yeni ve doğru bir ilgiye götüremez. Bütün –izmler bu şekildedir; doğanın ya da tarihin teleolojist açıklamaları bunun örnekleridir. “Yaklaşım burada, nesne edinilenin nasıl açıklanacağını önceden belirleyen bir kabul anlamına gelir ve bu durumda kendisi de şeyleri bir açıklama tarzıdır” (Kuçuradi 1997a:156).

Bir kabulü uygulamanın ikinci durumunda, söz konusu olan şey, aslında bir *bilme olanağıdır*.

Açıklamak üzere nesne edinilen tek’in –tek durumun- varlıkça yapısının bilgisi, bu özel araştırmada hareket noktası olur; burada uygulanan da, şu bilgi: amacımıza ulaşmak istiyorsak, nesne edinilen tek durumun **şu ve şu noktalarına bakmak** uygun olur, bilgisidir...Bu kez “yaklaşım” sözcüğü bir açıklama tarzına değil, bir bilgiler bütününe, yapılacak açıklama, yorum ve değerlendirmeden **ayrı ve bağımsız** bir görüşe; nesne edinilen tek durumun açıklanması, yorumlanması ya değerlendirilmesi isteniyorsa, **onun hangi noktalarına bakmanın uygun olacağını** belirleyen bir

1) İlk grup içine –yani belirli bir “ahlâk” ortaya atmaya çalışanlar içine- Sokratik okullar, faydacılık ve Camus’nun özgeci bireyciliği, günümüzden Hans Jonas’ın görüşleri, Levinas’ın görüşleri ve Rawls’un görüşleri girer. Birçok konuda birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, etiğe yaklaşımları aynıdır –normatif yaklaşım. Bunlar normatif etik alanındaki farklı yaklaşımlardır.

2) İkinci grup, yani meta-etik görüşler grubu içine ise, tartışma etiği (Apel), iletişim etiği (Manfred Riedel), Hare’in görüşleri ve Rawls’un ilgili görüşleri girer. Amaç, tek tek ahlâksal yargı belirten önermelerin ve norm dile getiren önermelerin aynı şekilde temellendirme ölçütlerinin veya metotlarının –değerlendirmede bulunmak için denilebilir- elde edilmesidir.

3) Üçüncü kategori içinde Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’i, kısmen Kant Etiği’i ve N.Hartmann Etiği yer alır. Bunlar etik meseleleri etik insan fenomeni çerçevesinde ele alırlar. Bize “olması gereken”i değil “olan”ı anlatırlar (Kuçuradi 1997c).

kabuller türüne işaret eder. Başka bir deyişle: nesne edinilende **neyin görüleceğine** işaret eden ilk anlamdaki yaklaşıma karşılık, ikinci anlamda yaklaşım, nesne edinilende **neye bakılacağını** belirler (s.157).¹

Felsefe söz konusu olduğunda ise **doğru kabuller** araştırılacak nesneyi belirler. Bunlar, ya a) şeylerin varlıkça yapısına ilişkin görüşler veya “nelik” bilgileri, ya da b)gerçeğe özel bir bakışın ürünüdürler.

Bu o l a n a yönelen o l a n ı ilişkileri-bağlantıları içinde görmeye ve aynı zamanda onun ilişkilerini bağlantılarını görmeye çalışan bir bakıştır. Ya da: nesne edinilenin varlıkça yapısına veya neliğine yönelen ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını gören bakıştır. Nesne edinilenin ne olduğunu görmeye çalışan bu bağlantısal bakışa ‘ontolojik’ bakış denilebilir (s.158).

Genel olarak söylendiğinde, varolan ve varolanın farklı alanları ayrı ayrı ele alınıp araştırılabilir ve her birinin özel yapısı hakkında bilgiye ulaşılabilir, diyebiliriz. İşte bu tür bir bilgi bizler için bir problemi ya da aykırılığı yakalamada bir hareket noktası veya kabul işlevi görebilir:

... tek tek olguları, olayları ya da eylemleri açıklamak için uygulanan görüş, nesne edinilenin ait olduğu ya da ilgili olduğu alanın varlıkça yapısına ilişkin bir görüşse; yani hareket noktası olarak iş gördüğünde, bu görüş ya da bilgi ‘ontolojik yaklaşım’ diye adlandırılabilir (s.158).

Kısaca tekrarlayacak olursak, “ontolojik yaklaşım”ın bir şeyin varlıkça yapısına veya neliğine ilişkin görüşler veya bilgiler olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu anlamda alındığında, Kuçuradi’ye göre, ontolojik yaklaşımın ilk bilinçli örneğini Aristoteles’te bulmaktayız. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* adlı yapıtında erdemleri ele alışı hem ontolojik bir bakışa hem de ontolojik bir yaklaşıma sahiptir.

¹ Kalınlaştırma bana ait:M.Özcan.

Aristoteles'in bu yapıtındaki temel kabulleri, önceden de belirttiğimiz gibi, her eylemin doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak kendisi için istenen bir şeye yöneleceği ve bunun gerçekleşme olanaklarını hazırlamanın da politikanın işi olduğudur. Kişi eylemleri ile politikanın bu ortak ereğine *eudaimonia* (bahtlılık, "mutluluk") adı verilmekteydi, ama bu terimden herkes farklı bir şey anladığından Aristoteles hemen *eudaimonianın neliğini* araştırmaya başlamış ve şöyle bir tanıma ulaşmıştı: *eudaimonia*, "ruhun tam erdeme göre bir etkinliği"dir (1102 a 5). Buradan erdemin ne olduğuna bakılması gerektiğini çıkaran Aristoteles, böylece erdemin doğasını araştırarak mutluluğun ne olduğunun daha iyi anlaşılabilceği sonucuna ulaşmıştı.¹ Daha sonra ise, Aristoteles, sorusunu "insanın erdemi nedir?" ya da "İnsanın işi nedir?" biçimine sokmuş ve bunu "ruhun akla göre etkinliği" diye yanıtlamıştı. Burada Aristoteles'in ontolojik yaklaşımıyla karşılaşırız, erdemin neliğini sorgularken, bunun cevabını insanın neliğini ve bununla bağlantılı olarak da ruhun neliğini (nelik bilgilerini) ortaya koyarak verir:

Böylece bir yandan o, erdemlerin ruhun yapısıyla ve ruhta 'olup bitenler'le (*ta gignomena*) ilgisini gösterir, yani ne olduklarını ve cinsiyle türlerini ortaya koyar; diğer yandansa erdemlerin eylemle ilgisini ve karşılıklı bağlantılarını gösterir. Başka bir deyişle: araştırma boyunca, insanların 'erdemler' dediklerine bakışı ontolojik bir bakış, insan ilişkilerine ve eyleme yaklaşımı da ontolojik bir yaklaşımdır (Kuçuradi 1997a:160).

Peki, MacIntyre'in temel kabulleri nelerdir? Aristoteles erdem araştırmasını bir neliğin araştırması haline getirerek, erdemin ne olduğunu, onun insanın ve ruhun neliğiyle olan bağlantıları ve insanın yapıp etmeleriyle, insanın işiyle ve tek tek eylemlerle ilişkisi içinde ortaya koymaya çalışırken, MacIntyre, erdemin neliği

¹ Yalnız, burada söz edilen erdem insansal erdemdir. İnsansal erdem de, beden değil ruhun erdemidir; zaten mutluluk da ruhun bir etkinliği idi. Bu noktada iki şeye dikkat etmemiz gerekiyor: a) Aristoteles, erdemi soruşturmaya başlarken ilk yaptığı şey erdemin varlıkça yapısı hakkında bilgiler vermektir, insansal erdemden söz edildiğine göre demek ki insansal olmayan erdem de vardır; bizim aradığımız ise insansal erdemdir, yani bir tür olarak yalnızca insana ait olan erdem; onu diğer canlılardan ayıran bir özellik olarak insanda bulunan erdem; ve b) insansal erdem de, daha önce yapılan ruh-beden ayırımına uygun olarak bedenden öte ruhla ilişkilendirilir; insansal olan erdem insan ruhuyla ilgili olmalıdır. Ama bu erdemlerin yalnızca insanın ruhsal kısmıyla

mesellesini mümkün olduğunca insanın neliği meselesinden uzak tutmaya ve erdemleri eylemlerle ilişkiyi içinde almaktaansa onun geçitli ağılardan *toplumsal olan* “iyi” veya iyilerle olan bağlantısını kurmaya çalışır. Çünkü, hareket noktası, insanın, toplumsal ve tarihsel olanın verdiği dışında herhangi bir değişmez doğaya, ya da özelliklere sahip olmadığıdır. MacIntyre’in bununla bağlantılı olan bir başka kabülü, daha önce de birkaç kez dile getirilmiş olan, ahlak felsefesinin ana konularının belirli toplumsal grupların yaşamlarından başka hiçbir yerde ve bu yaşamda aldıkları şekil dışında başka hiçbir şekilde bulunamayacağı, görüştür. Buradan hareket ettiğimizde, MacIntyre’in düşünce çerçevesi içinde, “ahlak felsefesi”nin, yani etiğin, ana problemlerinin, sözgelimi iyilerin ve erdemlerin neliği gibi meselelerin, ancak kendi pratiği içinde bu iyi ya da erdemleri ortaya çıkarmakta olan *topluma göre* ele alınabileceğini ve ancak bu sınırlar içinde belirli bir yanıtı kavuşturulabileceğini ileri sürmekten başka bir seçeneğimiz kalmaz. Bu nedenle de, Aristoteles’in erdem in neliğini eylemlerle bağlantılı olarak insanın neliğinde aramasına karşılık anlamında, MacIntyre da bu neliği toplumsal ve tarihsel olanın varlığında arar.

Diğer taraftan, daha önce yaptığımız, “ahlak”, “ahlâklılık” ve “etik” ayrımının hatırlayacak olursak, MacIntyre’in *After Virtue*’de ortaya koyduğu çalışmanın bir “etik” çalışmadan öte bir “ahlak” çalışması olduğunu söylemek gerekir. MacIntyre’in ortaya koymaya çalıştığı şey, deney kaynaklı olan, ama yine aynı kaynaktan türetilen kurallar ile çağda ve topluma göre değişen değer yargılarının yerini tutacak olan ve (benzeri şekilde) kültürden kültüre değişiklik gösterme olasılığı taşıyan bir “erdem ahlakı”dır. Yani yeni bir “ahlak”tır. Buna karşılık Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te ortaya koyduğu şey topluma ve çağda göre değişecek bir “ahlak” değil, asıl anlamda bir “etik” çalışmadır.

İlgili olduğu anlamına da gelmez. Erdemler ruh ve bedenden oluşan *birleşik* varlığın yapıp etmeleriyle ilgilidir.

SONUÇ

Sonuçta, Aristoteles ve MacIntyre’ı, günümüzde geçerli etik tasarım biçimleri ve hareket noktaları açısından karşılaştırdığımızda, Aristoteles’in etik tasarımının, görevi etik insan fenomeni hakkında bilgi ortaya koymak olan “felsefi bir disiplin olarak etik” tasarımı kategorisine girdiği ve bu tasarımda, etik bilginin kendisinin “ne için olduğundan” ya da işlevinden ayrı ele alındığı, hareket noktası bakımından ise etik meseleleri etik insan fenomenleri çerçevesinde ele alan ve bize “olması gereken”i değil “olan”ı anlatan ontolojik ve antropolojik bir hareket noktasına sahip olduğu görülmekte. *Aristoteles’in hareket noktası*, etikte, onun antropolojisi –ruh görüşü- ve onun ontolojisidir (Kuçuradi 1997c). Buna karşılık yukarıda ayrıntılı olarak anlatmaya çalıştığımız etik ve erdem görüşünü anımsayacak olursak, MacIntyre hakkında ne diyebiliriz? MacIntyre’ın etik tasarımı, daha çok, görevi “ne yapmamız gerektiğini” söylemek (ki MacIntyre’ın *After Virtue*’de yanıt aradığı temel sorulardan birisidir) yani yaşamımız ve eylemimiz için “evrensel normlar” (ya da “değerler”) sağlamak olan “normatif bir disiplin olarak etik” görüşü paylaşımlara (MacIntyre, karşı görüşte olmasına rağmen) daha yakın olduğu söylenebilir. Hareket noktası bakımından ise, MacIntyre’ın, etikte bazen bir dünya görüşü bazen de bir insan doğası tasarımından yola çıkan (ki MacIntyre bağlamında bu onun birey ve cemaat anlayışıdır) ve buradan hareketle de bizlere iyi bir kişisel veya toplumsal yaşam için *ne yapmamız gerektiğine* ilişkin ilkeler ve kurallar çıkarma çabasında olan, kısaca etiğe ve etikte normatif yaklaşımı benimseyen (yine aynı şekilde kendisi normatifliği şiddetle reddetse de) ilk grup içine (yani bir “ahlâklılık” dile getirenlere) dahil edilmeye daha yatkın olduğu öne sürülebilir kanısındayım. Eğer MacIntyre etiği ve onun erdem görüşü hakkındaki bu saptamalarım doğru ise MacIntyre’ın *After Virtue*’de ortaya koyduğu etik ve erdem görüşünün, ki bu konularda Aristoteles’e çok şey borçlu olsa bile, özellikle erdemnin neliği bakımından kesinlikle Aristotelesçi olmadığı söylenebilir. Ama bunun dışında, özellikle *After Virtue*’de günümüzde egemen olan “duygucu” (emotivist) birey

anlayışına yönelttiği eleştirilerde son derece isabetli ve haklı olduğunu ve ayrıca “öyküsel tarih”, “insan yaşamının öyküsel bütünlüğü” ve “birey” tasarımlarının (etik ile ahlâk arasında yapılması gereken ayırım yapıldıkta ve değerler meselesi yerine oturtuldukta) aslında etik alanındaki problemlere yeni bir yaklaşım doğurmaya son derece elverişli tasarımlar olduğunu teslim etmek gerekir.

Ayrıca, MacIntyre’ı her ne kadar getirdiği erdem görüşünün (çağdan çağa ve toplumdan topluma değişme anlamında) toplumsal olması bakımından eleştirmişsek de, yer yer belirttiğimiz gibi, MacIntyre aslında ne yeni bir normatif disiplin ne de her topluma göre değişen yeni bir ahlâklılık kurma amacındadır. Tam tersine asıl niyeti bu tür görüşleri eleştirerek, etik alanında bunların yerini alabilecek, rasyonel ikna gücü daha yüksek, yeni bir anlayış getirmektir. Dolayısıyla, MacIntyre’ın “toplumsallığı”nın dikkat edilmesi gereken iki yönü vardır. Birincisi, MacIntyre, toplumdan bağımsız “kişi” gibi bir tasarıma şiddetle karşıdır. Kişi ne (sevsin ya da sevmesin) içinde yaşadığı toplumdan ve toplumun o an sahip olduğu koşullarından bağımsız olarak var olabilir, ne de sırf insan olduğu için -sosyal koşullardan ve zamandan bağımsız- bir takım kişilik özelliklerine (örneğin, mantık kategorilerine ya da değerlere) sahip olabilir. İnsan tarihsel, tarihsel olduğu kadar da toplumsal bir varlıktır. MacIntyre, temelde bu tür bir insan tasarımından yola çıktığı içindir ki, her çağ ve toplumda “farklı erdem kodlarıyla” karşılaştığımızı (dolayısıyla erdemlerin toplumsal olduğunu) ileri sürebilmektedir.

İkincisi, MacIntyre, “toplumsallık”ı var olan her bir topluma göre değişme anlamında değil, belirli bir geleneğin taşıyıcısı olan ne kadar toplum varsa o kadar geçerlilik alanına sahip bir şey olarak almakta. Bir başka deyişle, söz gelimi, Batı geleneği içinde yer alan herhangi bir ahlâk görüşü aslında *bazı* batı ülkelerinde değil, bu gelenek içinde yer alan *bütün* ülke ve toplumlarda geçerli olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında MacIntyre’ın “toplumsallık”ı daha çok geçerlilik alanı toplumun bağlı olduğu geleneğin geçerlilik alanıyla örtüşen türden bir toplumsallıktır. Bu nedenle, belki de MacIntyre, erdemlerin toplumlara değil geleneklere göre değişebileceğini (ya da değişebildiğini) söylüyor, demek kendi

açısından daha doğru olabilir. Buna karşılık, MacIntyre, sık sık “aynı Batı kültürü içinde ortaya çıkan birbiriyle bağdaşmaz erdem listelerinden” söz eder. Bu ifade yukarıda söylediklerimizi çürütmez, çünkü bunun nedeni “geleneğin” gelişim tarihinde yaşanmış olan bir felakettir. Belirli bir dönemden sonra “klasik geleneğe” ait etik terimler orijinal (bağlamlarıyla birlikte) anlamlarını yitirmiştir. Farklılığın nedeni bu karmaşadır.

Peki bu tür bir savunma, MacIntyre’ı haklı çıkartabilir mi? Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki “toplumsal” ifadesi yerine “geleneksel” ya da “kültürel” ifadelerini de kullansak, eğer bu sözcüklerin nitelediği şey değerlerse, *görelilikten* kurtulamayız. Bunun nedeni, en başta, erdemlerin birer değer olarak alınmaması ve değerlerin insandan önce tek tek kişilerin bağlı olduğu şeylerde (çeşitli “ahlâklarda”, “toplumlarda”, “kültürlerde” vs.) aranmasıdır. Bir başka deyişle, değerlerin normlarla karıştırılıyor olmasıdır. Sorun, aynı değerlerin kaç toplumda veya hangi geleneklerde geçerli olduğu ya da bunu geçerli kılmamanın yollarının ne olduğu sorunu değildir. Sorun, “değer”in ve “değerler”in neliğinin (ve elbette erdemlerin bunlarla ilgisinin) ortaya konulamaması, belki de bunun sorun olarak görülmemesidir.

Daha genel bir ifade kullanacak olursak, hem MacIntyre’ın erdem görüşünün Aristoteles’in erdem görüşünden farklı olmasının hem de daha önce söz ettiğimiz çağdaş tartışmaların (etiğin evrensel mi yoksa toplumsal mı olduğu türünden tartışmaların) verimsiz tartışmalara dönüşmesinin nedeni (1), etiğin çeşitli toplumlara özgü “ahlâklarla” karıştırılması ve bunun sonucu olarak da etiğin araştırma nesnesi olarak etik insan fenomenini yerine normların alınmasıdır. Böyle olduğunda, insana, insanlararası ilişkilere ve kişilerin tek tek yapıp etmelerine ilişkin yapılacak etik sorgulamanın yerini, normların evrensel mi yoksa toplumsal mı olduğu şeklindeki tartışmalar almakta ya da her bir eylemi kendi tekliği içinde (ve eylemin diğer olanaklı eylemlerle ve insanın olanaklarıyla ilgisinde) alıp inceleyerek, etik bir bilgi ortaya koymak yerine, her tek durumda geçerli, değişmez davranış ilke ve kuralları türetilmeye çalışılmakta.

Bu verimsiz tartışmaların ve yanlış anlamaların bir başka nedeni (2), “iyi”nin bir değer olarak alınması ve bunun bir şeyin etik değeriyle (ve değerlerle) olan farkının görülememesidir. Bir başka ifadeyle, yukarıda da belirttiğimiz gibi “değer” ve “değerler” bilgisine sahip olunmaması ve aradaki farkın görülememesidir. Bu bilgi olmadığında ve aradaki fark görülememesinde, birer etik kişi değeri olan erdemleri, normlaştırmaya çalışma ve neliklerini insanın neliğinde aramak yerine, farklı toplumlardaki farklı iyi tasarımlarıyla girdiği işlevsel ilişkilerinde arama hatasına düşülebilmekte.

Dolayısıyla, MacIntyre, yukarıda belirtilen belli başlı nedenlerden dolayı, getirdiği yeni erdem anlayışıyla hem Aristoteles erdem anlayışından uzaklaşmakta hem de etik alanındaki çağdaş tartışmalara yaptığı büyük katkının taçlanmasını önlemektedir.



KAYNAKÇA

ACHTENBERG, Deborah

- 1992 “On the Metaphysical Presupposition of Aristotle’s”
The Journal of Value Inquire, 26:317-340.

ARİSTOTELES

- 1983 *Politika*
 (Çev: Mete TUNÇAY), İstanbul: Remzi Kitabevi
- 1985 *Metafizik*
 (Çev. Ahmet ARSLAN), İzmir: Ege Üniversitesi Basım Evi
- 1997a *Nikomakhos’a Etik*
 (Çev: Saffet BABÜR), Ankara: Hacettepe Üniv. Yayınları
- 1997b *Fizik*
 (Çev. Saffet BABÜR), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- 2000 *Ruh Üzerine*
 (Çev. Zeki ÖZCAN), İstanbul: Alfa Yayınları

BENHABİB, Şeyla

- 1999 *Modernizm, Evrensellik ve Birey*
 (Çev: Mehmet KÜÇÜK), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi

BRIDGES, Thomas

- 1982 “MacIntyre, Nietzsche, and Unknown Aristotle”
Journal of Philosophy, December 30:722.

CANEY, Simon

- 1992 “Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate”
Philosophical Studies, XL:273-289.

HITTINGER, Russel

- 1989 “After MacIntyre: Natural Law Theory, Virtue Ethics, and Eudaimonia”
International Philosophical Quarterly, Vol.XXIX, No.4
 Issue No 116, DECEMBER:453-54.

KAYGI, Abdullah

- 1995 *Edebiyat ve Varlık*
 Ankara: Kebikeç Yayınları

KUÇURADI, İoanna

- 1996 *Etik*
 Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

- 1997a *Çağın Olayları Arasında*
 Ankara: Ayraç Yayınevi

- 1997b *Uludağ Konuşmaları*
 Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

- 1997c “Approaches to Ethics, Approaches in Ethics and The Idea of a ‘Universal Ethics’ ”
 (Yayımlanmamış Bildiri)

1997d “Value Knowledge Beyond Metaphysics and Beyond Cultures”
(Yayımlanmamış Bildiri)

1998 *İnsan ve Değerleri*
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

MACINTYRE, Alasdair

A Short History of Ethics
1966 Indiana: University of Notre Dame

1967 *Secularisation and Moral Change*
Indiana: University of Notre Dame

1971 *Against the Self-Images of the Age*
Indiana: University of Notre Dame

1982a “Comments on Frankfurt”
Synthese, 53:291-294.

1982b “Moral Arguments and Social Context”
The Journal of Philosophy, 80:590-591.

1985 *After Virtue*
(Second Edition) Indiana: University of Notre Dame

1988 *Whose Justice? Which Rationality?*
Indiana: University of Notre Dame

1991

“Precis of Whose Justice? Which Rationality?”

Philosophical and Phenomenological Research,

Vol.LI, No.1, MARCH.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin *Felsefeye Giriş*

1996

İstanbul: Remzi Kitabevi

O.DAHL, Norman

1991

“Precis of Whose Justice? Which Rationality?”

Philosophical and Phenomenological Research,

Vol.LI, No.1, MARCH.

ROSS, W.D.

1915

The Works of Aristotle Volume IX

London: Oxford University Press