

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.01.2018
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 10.03.2018

E-ISSN: 2148-9327
http://philosophy.mersin.edu.tr
Araştırma Makalesi | Research Article

ALASDAIR MACINTYRE'İN ÇAĞDAŞ SORUNLAR KARŞISINDA YENİ ARİSTOTELESÇİLİĞİ

Barış MUTLU*

Öz: Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma* ile Aristotelesçi ahlak anlayışından nasıl uzaklaştığımızı ve bu uzaklaşma sonucunda modern kültürün ahlaki ve politik yaşam üzerindeki yansımalarını ve sorunlarını göstermeye çalışır. *Erdem Peşinde*'deki etkileyici tarihsel okumasını, Thomasçı yönü daha belirginleşecek bir şekilde diğer eserlerinde de sürdürür. MacIntyre eserleri boyunca, birbirlerine rakip farklı etik yaklaşımlar içerisinde Aristotelesçi etiğin güçlü yönlerine dikkat çeker ve bizi bu rakip yaklaşımlar konusunda ikna etmeye çalışır. Son eseri *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik: İstek, Pratik Akıl Yürütme ve Anlatısal/Öyküsel*'de amacı; Aristotelesçi terimlere bağlı olarak yaşamımızı ele alabileceğimizi göstermektir. Tüm gayreti Aristotelesçiliği yeniden canlandırmaktır. Çünkü, haklı olarak belirttiği gibi, Aristotelesçi felsefenin tarih sahnesinden bir dönem kaybolmasının nedeni, Aristotelesçi terimlerin rakipleri karşısında bir kenara çekilmesi, sıradan insanların gündelik yaşamlarına rehberlik edememesi olmuştur. MacIntyre, özellikle Marx'ın kapitalizm eleştirilerine de dikkat ile Aristotelesçiliğe bir dönüş çağrısında bulunur. Aristotelesçi terimlerle kuracağımız toplumsal pratiklerin, ileri modernite içerisinde önemli direnme alanları açacağını düşünür. Üzerinde durduğu Aristotelesçi toplumsal pratiklerde temel olan ise "ortak iyi"dir. Failer (*agents*) kendi potansiyellerini, doğalarını bu ortak iyi ile gerçekleştirirler; failerin iyi bir yaşam sürmeleri ortak iyiyi bir kenara atmayan pratiklerle mümkündür. Bu pratikler failerin isteklerini belli iyiler, belli erdemler yönünde disipline edecek, iyi yaşam yolunda daha güvenli yol almalarını sağlayacaktır. Özellikle isteklerimizin disiplini sonucunda yaptığımız ve karar verdiğimiz şeyleri gerekçelendirecek nedenleri öğrenir ve böylece kendi yaptıklarımızı diğer toplumun üyeleri için bilinebilir kılarız. Eylemlerimizi, kararlarımızı gerekçelendirmek toplumsal ve rasyonel bir hayvan olmamızın kaçınılmaz bir parçasıdır. Bizlerin kınanması ya da övülmesi "gerekçeler"le mümkün olacaktır ve gerekçeler de isteklerimizi yönlendirdiğimiz iyilere bağlı verilebilir. İşte MacIntyre Aristotelesçi bir şema ile pratik-istek-iyi ilişkisini tartışır. En son eseri *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik*'te bu tartışmasını, günümüzün en önemli ahlak filozoflarından biri olan Bernard Williams'a dikkatle yürütür, onunla hesaplaşarak ilerler. Bu çalışmamızda, MacIntyre'in en son eserine dikkat ile, Yeni-Aristotelesçi okumasını göreceğiz.

Anahtar Kelimeler: A. MacIntyre, Yeni-Aristotelesçilik, Ahlak, İleri Modernite, B. Williams

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sahne Sanatları Bölümü, Türkiye | Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Fine Arts, Department of Performing Arts, Turkey

barismutlu.79@yahoo.com

Mutlu, B. (2018). Alasdair MacIntyre'in Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 39-63.

ALASDAIR MACINTYRE'S NEO-ARISTOTELIANISM IN THE FACE OF CONTEMPORARY PROBLEMS

Abstract: Alasdair MacIntyre, with his book *After Virtue: A Study in Moral Theory* tries to show how we move away from Aristotelianism, and the problems of the moral and political life of modern cultures as a result of this departure. His impressive historical reading in *After Virtue* continues in his other works with making his Thomistic direction clear. Through his work, he draws attention to the strengths of Aristotelian ethics within rivaling different ethical approaches. His aim in his recent work, *Ethics in the Conflicts of Modernity: Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* is to show that we can handle our life even today by depending on the Aristotelian terms. In this way, he tries to revive Aristotle. For, as he rightly pointed out, the reason of the disappearance of the Aristotelian philosophy from the stage of history is the fact that Aristotelian terms were not able to guide everyday lives of ordinary people. MacIntyre, with paying attention to Marx's critics of capitalism, wants to revive Aristotelianism. He thinks that the social practices we build with Aristotelian terms will open areas of resistance that do not conform values of advanced modernity, within this modernity. What is important in these practices is "common good". The agents carry out their potentials, their natures with this common good. What needs to be done is to discipline the wishes, in this good way of life according to goods, that is, to virtues. As the result of this discipline, we learn the reasons to justify what we have decided, what we have done, so that we can make our own doings intelligible for the other members of the community. MacIntyre thinks that we can implement this Aristotelian outline to our lives and gives some important answers to Bernard Williams's critique of Aristotle, who is one of the most important moral philosophers of this age. In this work, we will consider the reading of MacIntyre's Neo-Aristotelian reading by paying attention to his latest work.

Keywords: A. MacIntyre, Neo-Aristotelianism, Moral, Advanced Modernity, B. Williams

1. Giriş

MacIntyre yaşayan en önemli etik teorisyenlerin başında gelir. Özellikle modern ahlak felsefesinin sorunları ve kimi çıkış yollarını, Thomist-Aristotelesçi bir çizgide ele alır. Ele aldığı, takibini yaptığı merkezi kavramların başında ise "adalet" ve "pratik akıl yürütme" gelir, iki kavram arasında sıkı bir ilişki olduğunu ve bu ilişkiye yönelik farklı rakip açıklamaların ortaya konduğunu belirtir (MacIntyre, 1988, ss. IX, 1-11). Çünkü pratik yaşamlarımız içerisinde akıl yürütmelerimize rehberlik eden yükümlülükler, ödevler, kurallar adalete bağlı toplumsal standartla belirlenir. MacIntyre'a göre adalet ve diğer erdemler isteklerimizi, kararlarımızı, seçimlerimizi ve pratik akıl yürütmelerimizi yönlendirir. Kendisi bu iddiasını, başyapıtı *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (2001a)¹ ve sonraki eserlerinde rakip geleneklere bağlı ahlak teorileri ve açıklamaları üzerinden göstermeye çalışır; belli gelenek içerisinde aklın, seçimlerin, isteklerin nasıl yönlendirildiğini açık kılmak ister. Temel olarak Aristotelesçi gelenek ve modern gelenek ayırımına bağlı yürüttüğü bu tarihsel tartışma içerisinde Aristotelesçi geleneğin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Modern ahlak felsefelerinin şizofrenik sorunlarını² Aristotelesçi geleneğin yardımı ile gösterebileceğimizi düşünür. Çünkü modern ahlak, tarihsel bir dikkat göstermeksizin, kavramların pratik bağlarına önem vermeden, Aristotelesçi geleneğin kavramlarını hala kullanmaya devam etmektedir.

¹ Bundan sonra metin içinde *Erdem Peşinde* olarak kısaltılacaktır.

² Modern ahlak felsefesinin dair etkili bir eleştirisi için bkz. Stocker (1976) ss. 453-466.

MacIntyre modern ahlak felsefesine yönelik eleştirilerini *Erdem Peşinde* eserinde, klasik bir Aristotelesçi çizgide yürütür. Ancak *Erdem Peşinde*'den sonraki eserlerinde, özellikle *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite? (Whose Justice? Which Rationality?)* (1988) ve *Ahlaki Soruşturmanın Üç Rakip Versiyonu: Ansiklopedi, Soykütük ve Gelenek (Three Rival Version of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition)* (1990)³ ve en son eseri *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik: İstek, Pratik Akıl Yürütme ve Anlatısal* (2016)⁴ ile birlikte bir Yeni-Aristotelesçi olarak nitelendirdiği Aquinas'ın rehberliğine de başvurur. MacIntyre'in, bu son eserinde, yani *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik*'te en dikkat çeken yönü ise, Marx'ın kapitalizm eleştirilerine tekrardan ve özsel bir şekilde başvuruyor olmasıdır. Kendisi Aristoteles, Aquinas ve Marx'ın politik ve ahlaki soruşturmalarına rehberlik ettiğini, bu filozoflar sayesinde politika ve ahlaka felsefi, tarihsel ve sosyolojik bakmayı öğrendiğini belirtir. MacIntyre'in bu filozofların rehberliği altında giriştiği soruşturmasında umut ettiği şey ise, modernitenin acımasızlıklarına karşı kimi direnme yolları bulmak, açmaktır. Her daim peşinde olduğu bu arayış içerisinde şunu söyler: Marx'ın içgörüsü ile desteklenen Thomist-Aristotelesçilik, modern sosyal düzenin kimi temel özelliklerini karakterize ederek, modernite içerisinde moderniteye direnme yolları açabilir (MacIntyre, 2016, s. XI)⁵. Yani MacIntyre her daim inandığı liberal olmayan bir alternatif yaşam arayışını (Hünler, 2001, s. VII)⁶, son eserinde de sürdürmeye devam eder.

Ancak, MacIntyre *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik*'te -haklı ve doğru bir şekilde-etik ve politikaya dair Yeni-Aristotelesçiliğini, yani Thomist-Aristotelesçiliğini B. Williams'a cevaplarla yürütür. Williams'ın görüşlerini tartışmanın çağdaş dönemde Yeni-Aristotelesçiliği kabul etme ve reddetme noktalarına ışık tuttuğunu belirtir. Çünkü Williams, bu yüzyılın en önemli filozoflarından biri olarak, ahlak felsefelerine meydan okumuş; Platon, Aristoteles, I. Kant, Faydacılar, J. Rawls, R. M. Hare ve daha birçok filozofun ahlak anlayışlarını acımasızca eleştirmiştir. Gelgelelim MacIntyre'in dikkat çektiği gibi, masa başında ahlak üzerine akademik çalışmalar üretenler, ahlak teorilerine yıkıcı bir şekilde saldıran Williams hiç var olmamış gibi yazmaya devam etmektedirler (MacIntyre, 2016, s. 152). MacIntyre kendi adına bu hesaplaşmayı yapar, ileri yaşına rağmen (şu an 89 yaşındadır) 2016 yılında yayınladığı son eserinde Thomist-Aristotelesçiliğini Williams'ın eleştirilerine cevaplarla, onunla diyaloga girerek yürütür. Aristotelesçiliği ve bir Aristotelesçi olarak kendisini, derinliğine hayranlık duyduğu Williams'a karşı savunmak ister (MacIntyre, 2016, s. 151), daha doğrusu onunla samimi bir diyaloga girer. Çünkü kendisi hepimizin dikkat kesilmesi gereken bir şekilde şunu vurgular: "Felsefede herhangi bir kimsenin ya da argümanın son sözü söylemesi çok enderdir. Tartışma neredeyse her zaman devam eder..." (MacIntyre, 2016, s. XII).

İşte bu çalışmamızda amacımız MacIntyre'in son eseri üzerinden, Aristotelesçi kavramlara günümüzde tekrardan işlerlik kazandırma çabasını, bizlerle kurduğu samimi ve içten diyalogunu Williams'a olan cevaplarıyla da birlikte değerlendirmektir. Kendisi bu diyalogu

³ Bundan sonra metin içinde *Ahlaki Soruşturmanın Üç Rakip Versiyonu* olarak kısaltılacaktır.

⁴ Bundan sonra metin içinde *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik* olarak kısaltılacaktır.

⁵ MacIntyre, Marx'a büyük borcunu *Erdem Peşinde*'nin üçüncü baskısına yazdığı "Önsöz" de de vurgular (MacIntyre, 2007, s. XVI). MacIntyre'in Marksizmine ve genel öğretilerine etkileyici bir giriş için bkz. Hünler (2001) ss. I – IVXX; Knight, (2007) ss. 104-124.

⁶ MacIntyre'in felsefe anlayışı ile ilgili yine aynı yazarın şu eserine bkz. Hünler (1997).

açık uçlu bir şekilde, son sözü söyleme kaygısı taşımadan sürdürür; felsefesinin özüne uygun bir eleştirellikte, dogmadan ve önyargılardan uzak bir şekilde yürütür ve bizi de kendi felsefi yolunda yürümeye davet eder.

2. İleri Modernitenin Sorunları Karşısında Yeni-Aristotelesçilik

MacIntyre, girişte belirttiğimiz gibi, *Erdem Peşinde* ve sonraki eserlerinde bir Thomist-Aristotelesçi, Yeni-Aristotelesçi filozof olarak karşımıza çıkar (MacIntyre, 2007, s. X; 2016, s. XI, 31). Bu Aristotelesçi eserlerinin ana iddiasının şu olduğunu söyleyebiliriz: “Modern ahlak felsefesi”- Aquinas’ın da içinde yer aldığı Aristotelesçi gelenekten sonra- birey temelinde “duygucu” (*emotivist*), “ifade edici/ifadeci/anlatımcı” (*expressivist*) bir karaktere sahiptir. Çünkü modern ahlak felsefesinde iyi, kötü, adalet, adaletsizlik, erdem, erdemsizlik gibi kavramlar, önceleri Aristotelesçi gelenekte olduğu gibi “olgusal”, kişinin içinde bulunduğu “toplumsal rolleri ve işlevler”i temelinde değil hisleri, izlenimleri, saf akli ile ele alınırlar. Örneğin Hume, Faydacılar, Kantçılar, Analitik filozoflar, Varoluşcular, Günümüz Oyun Teorisyenleri gibi modern ahlak filozofları ve felsefeleri öncelikli olarak bireyden hareket ederler; bireyin tutkularına, saf aklına, varoluşsal isteklerine, duygularına, tutkularına bağlı bir şekilde ahlaki kaideleri, ilkeleri tespit etmeye çalışırlar (MacIntyre, 2001a, ss.28-32, 36-43, 61-64, 67-84; 2016, ss. 17-24, 32-35, 41-48, 183-189)⁷. Gelgelelim tespit edilen bu ahlaki kaideler, yükümlülükler, ödevler de ahlakı giderek bağımsız bir disiplin ve sistem haline getirerek yaşamın diğer önemli etkinliklerinden, örneğin dinsel, yasal, politik, estetik vs. kurallar, idealler ve yargılamalardan uzaklaştırır (MacIntyre, 2016, ss. 65-66). Ahlakın konusu salt belli yükümlülüklerle bağlı isteklerle, seçimlerle sınırlanır, hangi isteklerin ahlakın sistemi içerisinde yer alacağı belirlenmeye çalışılır⁸. Ahlakın içeriği giderek darlaştırılır (MacIntyre, 2001a, ss. 67-68).

⁷ MacIntyre *Erdem Peşinde*'de modern kültürü ve ahlakını, dolayısıyla modern bireyi “duygucu” (“*emotivist*”) nitelendirirken (MacIntyre, 2001a, ss. 43-44, 57), son eseri olan *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik*'te ise “ifade edici” (*expressivist*) olarak nitelendirmeye başlar. Ona göre “duyguculuk bütün değerlendirici yargıların ve özellikle de bütün ahlaksal yargıların-bunlar ahlaksal ve değerlendirici oldukları sürece-tercih, tutum ve duyguların dile getirilişlerinden başka bir şey olmadıklarını öne süren bir öğretilerdir.” (MacIntyre, 2001a, s. 28). Bu duygucu öğretisi, rasyonel ölçüden uzak davranan, üzerinde yargıda bulanacağı rasyonel sınırlamaların olmadığı bir bireycilik anlayışına sahiptir (MacIntyre, 2001a, s. 57). İfade edicilik ise duyguculuk sonrası, duyguculuğun daha felsefi formu durumundadır (MacIntyre, 2016, s. 17). MacIntyre, A. Gibbard, S. Blackburn gibi filozofların “ifade edici” olduğunu belirtir (MacIntyre, 2016, s. 22). Bu filozoflara göre eylemlerimizi değerlendirici ve normatif yargılar motive ederler ve bu normatif yargılar da olgusal yargılamalardan ayrılır; çünkü sadece olgusal yargıların bizi harekete geçirme gücü yoktur. Değerlendirici ve normatif yargılamaları anlamamız olgularla değil, onların ifade edici açıklamalarıyla mümkündür. Yani onlar için değerlendirici, normatif yargılamaları salt ifade ederek ele alabiliriz (MacIntyre, 2016, s. 22). Bu yargılamaların da “failin hislerinden, ilgilerinden, bağlılıklarından ve tutumlarından bağımsız ve ona dışsal bir otoriter standardı” yoktur (MacIntyre, 2016, s. 23). MacIntyre ifade ediciliği bu karakteri nedeniyle de duyguculuğun bir devamı olarak görür. Ve kendisi, “duygucu” ve “ifade edici” filozoflarla özellikle Hume’u izleyen Moore, Charles L. Stevenson (MacIntyre, 2001a, ss. 30-32; 2016, s. 17), R. Carnap (MacIntyre, 2001a, s. 121), H. A. Prichard (MacIntyre, 2001a, s. 38), A. J. Ayer (MacIntyre, 2001a, s. 121; 2016, s. 23), A. Gibbard, S. Blackburn gibi isimleri kasteder. Hatta S. Kierkegaard, I. Kant, (MacIntyre, 2001a, ss. 85-86). F. Nietzsche (MacIntyre, 2001a, ss. 43, 62, 174-178), J. P. Sartre (MacIntyre, 2001a, ss. 43, 58-59, 62; 2016, s. 23), M. Weber (MacIntyre, 2001a, s. 50), S. Freud (MacIntyre, 2016, ss. 32-33), H. Frankfurt (MacIntyre, 2016, ss. 45-46) gibi filozofların da duygucu ya da ifade edici ahlak öğretisi içerisinde hareket ettiklerini düşünür. Çünkü bu filozoflar da son noktada toplumsal ilişkilere, pratiklere dayanmayan, “ortak iyi” kavramının belirleyici olmadığı bir bireysellik hareket ederler.

⁸ Bu açıklamaları MacIntyre’ın ileride bahsedeceğimiz Williams’ın modern ahlak felsefesi eleştirisine hak vermesi bağlamında yapıyoruz. Göreceğimiz gibi kendisi Williams’ın klasik ahlak filozoflarına, özellikle Aristoteles eleştirisine katılmaz. Bkz. MacIntyre (2016) ss. 150-165, 220-233.

Ancak MacIntyre için modernitenin inşa ettiği ahlaki sistemlerin temel sorunu, eylemlerimize ve kararlarımıza rehberlik etmekten uzak olmalarıdır. Çünkü belirttiği gibi, modernite ile birlikte “artık bütünlüklü bir yaşam kavrayışına sahip değiliz. Modern kültür, isteklerimizi düzene koyacağımız, yaşamı bütünlüklü “anlatsal” (*narrative*)⁹ bir yapıda ele alacağımız anlayıştan uzaktır; çünkü “teleolojik” bir yaşam anlayışını dışlamıştır (MacIntyre, 2001a, ss. 301-332; 2016, ss. 231-238)¹⁰. Modern yaşam artık fazlasıyla parçalı, ayrılmıştır; dolayısıyla benliklerimiz (*selves*) de böyle parçalı bir haldedir. Yaşamın ve benliğin bu parçalılığının yol açtığı sonuç ise, değerli bulduğumuz farklı iyiler arasında ne yapacağımızı bilemememiz, ıstırap verici bedelleri olacak seçimlerle yüzleşebilmemizdir. Örneğin iyi bir baba ya da iyi bir anne olmak, iyi bir evlat olmak, mesleğimizi iyi yapmak, iyi bir yurttaş olmak arasında çatışmalar yaşayabilmekte ve bu iyilerimiz arasında iyi bir dengeyi başarılı bir şekilde sürdürmekte zorlanmaktayız. Böyle çatışmalar içerisinde belki de en büyük problem ise hangi iyiye ne denli öncelik vereceğimizi bilemememizdir. Kendi dışımızda nesnel, rasyonel bir ahlaki standarttan yoksun olmamız neticesinde bu önemli karar, kaçınılmaz olarak bizim “seçimlerimiz”e dayanır. Kimilerimiz için para, kimilerimiz için politik güç ve onur, kimilerimiz için aile vs. daha öncelikli olabilmektedir. Hangi iyiye yaşamımızda ne denli öncelik vermemiz konusunda bireyi aşan bir ortaklık, fikir birliği olmaması neticesinde-ister istemez-küresel ısınma, açlık, yoksulluk, terör olayları, kadınlara ayrımcılık, hayvanlara şiddet gibi ciddi ahlaki ve politik sorunlarımız karşısında bireysel ilgiler ve çıkarlar bakımından büyük değişiklikler, fikir ayrılıkları yaşayabilmekteyiz. İşte sözünü ettiğimiz bireysel ve toplumsal ciddi parçalılıklara bağlı olarak da yaşamımızı iyi, kutlu, huzurlu, hoşnut devam ettirmek fazlasıyla zor olmakta, hatta imkansız hale gelmektedir¹¹. İnsanın yaptıkları, seçimleri karşısındaki şaşkınlığımız her geçen gün artmaktadır; onun bazen mükemmel, hayranlık verici şeyler yaptığını, bazen-hatta çoğu zaman-ise eşi benzeri görülmemiş dehşet verici, kötü ve keyfi şeyler yaptığını görmekteyiz¹². İleri modernite içerisinde, insanların etkileyici başarılarıyla birlikte, yol açtığı büyük sorunlarla karşılaşmaktayız.

MacIntyre, ileri modernite içerisinde insanın doğrudan yaşamını etkileyen bu sorunları, seçim”in, “pratik düşünme” ve pratik akıl yürütme”nin doğasına dikkat ile anlamaya çalışır. Çünkü sonuçta seçimlerimize, pratik düşüncemize bağlı olarak iyi ya da kötü diyebileceğimiz, kınayacağımız ya da kınanacağımız eylemleri gerçekleştiririz. MacIntyre’in bu denli önemli olan eylemlerimize, seçimlerimize, pratik akıl yürütmemize dair ilk dikkat

⁹ MacIntyre’in felsefesinde merkezi bir önemi olan “*narrative*”i, Muttalip Özcan *Erdem Peşinde*’de “öyküsel” olarak çevirmiştir. M. Rifat ve S. Rifat ise, bu tartışmada önemli yeri olan P. Ricoeur’ün dört ciltlik *Zaman ve Anlatı* (*Temps et récit*) eserinde ilgili terimi, yani İngilizce’ye “*narrative*” olarak çevrilen “*recit*”i “anlatı” olarak çevirmiştir. Ricoeur’ün diğer önemli eseri *Başkası Olarak Kendisi*’ni (*Oneself as Another*) İngilizceden Türkçeye çeviren H. Hünler ise “*narrative*”i yine “anlatı” olarak çevirmiştir. Çalışmamızda biz de bu yaygın çeviriyi tercih ettik. Bkz. Ricoeur (2016); (2010).

¹⁰ C. Taylor, P. Ricoeur ve MacIntyre çalışmalarında anlatsallığa önemli bir yer veren filozoflardır, anlatsallığın öncülleri durumundadırlar. MacIntyre, başlı başına bir çalışma konusu olan anlatsallığı *Erdem Peşinde*’de ortaya koyar. En son çalışması *Modernitenin Çatışmaları İçerisinde Etik*’de bu anlatsallığı eleştiren L. Tengelyi, G. Strawson’a cevaplarla geliştirir. Bkz. MacIntyre (2016) s. 238-v.d. İlgili filozofların anlatsallık eleştirisi için bkz. Tengelyi (2004); Strawson (2005) s. 63-86.

¹¹ Bu yorumlarımızda MacIntyre’in okumasından esinle ilerledik. Özellikle şu sayfalara bkz. MacIntyre (2016) ss. 17-24, 220-242; (2007) ss. 1-5, 121-130, 204-225.

¹² M. C. Nussbaum’un Sophokles okumasına dikkatle bu insani olguyu vurguluyoruz. Bkz. Nussbaum (2001) s. 52.

ettiği şey ise “istekler”imizdir (*desires*). Çünkü MacIntyre'ın haklı olarak vurguladığı gibi; hepimiz bir şeyler isteriz, isteklere sahibiz. Kimi şeyleri isterken kimi şeylerden kaçınmamız, yani seçimde bulunmamız insanın doğal bir yönüdür ve bu isteklerimiz de kaçınılmaz olarak yönelimimizi, düşünmemizi, eylemimizi belirler. Gelgelelim isteklerimiz- hepimizin deneyimlediği gibi- şaşırtıcı çeşitlilikler gösterebilirler. Örneğin kilo kaybetmeyi, başarılı bir öğretmen veya atlet olmayı, ölmeden önce bir şehri, ülkeyi ziyaret etmeyi, acıkmamıza rağmen zayıf kalmak için yemek yememeyi isteyebiliriz; yürürken hiç nedensiz şekilde taş vurmaya, bir banka oturup ılık çalmayı isteyebiliriz. Bu isteklerimizden kimilerinin susamak gibi bir kenara koyamayacağımız ve pek de refleksiyona ihtiyaç duymadığımız istekler olduğunu görürüz. Bu isteklerden kimileri öylesine ılık çalmak gibi “nedensiz” diyebileceğimiz bir yapıdayken, kimi istekler ise “nedenler”i olan isteklerdir ve üzerlerinde refleksiyonda bulunmamızı gerektirecek denli önemlidirler. Örneğin bu ikinci tür, yani refleksiyonu gerektiren isteklerden biri, öğrenci olarak kendimi hangi tür işe hazırlamalıyım gibi yaşamın beni zorladığı bir seçimle ilgili olabilir. Yine farklı kariyer durumlarıyla yüzleşerek neyi yapmaya karar vereceğimi seçmek, evlenip evlenmemeye karar vermek, dinsel tefekkür ya da devrimci yaşam sürmeyi seçmek de bu ikinci tür, yani nedenlere ve refleksiyona bağlı isteklerle ilgilidir. Ancak MacIntyre'ın belirttiği gibi, seçimler yapmamıza yol açan bu ikinci tür istekler de refleksiyon dereceleri, düzeyleri bakımından farklılıklar gösterebilecektir. Kişiler farklı derecelerde refleksiyonu gerektirecek bir şekilde, “ne yapmalıyım?”, “istediğim şey nedir?”, “şu an istediğim şey, kendimin istemeyi istediğim şey midir?”, “şu an istediğim şeyi istemem için yeterli iyi nedenlere sahip miyim?” tarzında sorulara cevaplar arayabileceklerdir.

Gelgelelim MacIntyre, tüm bu sorulardan daha ileri bir refleksiyonu gerektiren hayati sorunun ise, “şu an sahip olduğum isteklerle nasıl şu an olduğum belli bir kişi olduğumu; yani isteklerimin tarihini sormak” olduğunu düşünür. MacIntyre yukarıdaki sorulara cevap vermemize de yardım edecek bu sorunun, ileri modern toplumlar içerisinde Yeni-Aristotelesçi düşünmenin önemini fark etmemizi sağlayabileceğini vurgular. Çünkü bu soruya bağlı olarak isteklerimizin koşullarımız, karakterimiz, ilişkilerimiz, geçmiş tarihimiz ile olan bağı gündeme gelir. Kendi isteklerimize dair tarihsel refleksiyon, yaşamımızı neden iyi götüremediğimizi düşünmemize, kimi çıkış yolları bulma çabası içerisinde olmamıza yol açar. Örneğin acaba isteklerim mi yanlış yönlendirildi, aşırı şüpheci mi davrandım, kendi yoksunluğuma dair bilmediğim bir şeyler mi vardı, iyi öğütler verecek dostlarım mı olmadı, diye sorarız. Ayrıca hastalıkların, yetersiz beslenmenin, diğerlerinin kinleri ve hasetleri vs. gibi faktörlerin isteklerimizi ne denli engellediğini de düşünürüz (MacIntyre, 2016, ss. 1-13). Tüm bu sorular ve düşünceler neticesinde ise yaptığımız hatalardan ders çıkararak isteklerimizi daha iyi yönlendireceğimiz özeni gösterebilir; sevdiğimiz kişiler, yaptığımız şeyler konusunda daha iyi adımlar atabiliriz.

Pekala, hepimiz için bu denli önemli olan isteğin doğası nedir, istekler yaşamımızda nasıl işler? MacIntyre, sorduğumuz bu soruya cevap verecek bir şekilde, Anscombe'un şu sözünün isteği ele almamız ve anlamamız için iyi bir başlangıç noktasını verdiğini belirtir: “İstemenin *primitive*/ilkel işareti, almaya çalışmaktır” (akt. MacIntyre, 2016, s. 5). MacIntyre, bu sözle istemenin öncelikle bir şeyi almakla ilgili olduğunu vurgular ve “ilkel”i küçük çocukların bir şeyi alması olarak görebileceğimizi söyler (MacIntyre, 2016, s. 5). Örneğin çocuğun sabırsız bir şekilde ve ısrarla annesinden kek istemesi böyle bir ilkel isteğe karşılık gelir. Çünkü çocuklukta isteme salt belli bir şeyi alma şeklindedir; çocuk, anne kek istiyorum

şeklinde salt acıkmasına, iştahına bağlı isteklerde çok sık bulunabilir. Fakat, tahmin edeceğimiz gibi, isteklerimiz hiçbir zaman bu çocukça düzeyde kalmaz; diğerleriyle, bir ebeveyn ile etkileşim adım adım istekleri iyilerle buluşturma başlar. İyi bir ebeveyn çocuğunun da iyisi için, onun isteklerini disipline etmeye ve iyiyle buluşturmaya çalışır. Örneğin çocuğuna “hayır şimdi sırası değil sonra ye” şeklinde kimi yönlendirmelerde bulunur. Çocuğuna neden böyle yapmasının iyi olacağını belirten cevaplar vererek, gerekçelerini açıklayarak isteğini disipline etmeye çalışır. MacIntyre’in dikkat çektiği gibi, burada annenin çocuğuna yönelik söz konusu disiplininin belki de en belirleyici yönü, kişinin kaçınılmaz olarak toplumsal bir fail (*agent*)¹³ olmasıdır¹⁴. Kişi isteklerini iyiyle buluşturduğu noktada, toplumun bir üyesi olmaya, diğerleriyle daha güçlü paylaşımlarda bulunmaya başlar. Adım adım toplumun bir parçası olduğu noktada ise yaptığının, isteğinin gerekçesini diğerleriyle etkileşim halinde öğrendiği iyiyle vereceğini bilir (MacIntyre, 2016, ss. 36-38). Çocuğun kek istemesindeki gibi temel bir ilişki düzeyinde ne toplumsallık ne de rasyonel gerekçeler vermek tarzında bir durum söz konusu olmayacaktır; yani toplumsal yaşam ister istemez belli bir gerekçe vermeye dayanan iyiler üzerine kuruludur.

Şimdi MacIntyre böylesine temel bir deneyim üzerinden ele aldığı isteğin iyi ile ilişkisini Aristoteles ile, Yeni-Aristotelesçi olan Aquinas’ın erdemler taslağı ile daha iyi anlayabileceğimizi belirtir. Çünkü Aristoteles ve Aquinas da isteği, iyi ile birlikte ele alırlar. Örneğin Aquinas için “her istek belli bir iyi içindir” (*Summa Theologiae* I-IIa-e) (akt. MacIntyre, 2016, s. 10); iyi “amaçlanan” “istenen”, “seçmeye değer” şeydir (MacIntyre, 2016, s. 12). Aristoteles de *Nikomakhos’a Etik*’in hemen başında, birinin “karar”ında (*decision*), “seçim”inde (*choice*) ve eyleminde belli bir iyi peşinde olduğunu söyleyerek etik tartışmasını açar¹⁵, iyilerin ne olduğunu hangi iyilerin en tercih edilir, en seçmeye değer olduğunu tespit etmeye çalışır (Aristoteles, 1998, 1094a1-3). Amacı “mutlu yaşam”ın [*eudaímōn yaşamın*]¹⁶ özünü, doğasını anlamak, soruşturmadır. Aristoteles bu soruşturmasında her insanın isteyeceği haz, zenginlik, onur, sağlık gibi iyilerin olduğunu tespit eder (Kraut, 1991, ss. 1, 6-9). Ve kimi yorumculara göre bu iyileri de “kapsayıcı” (*inclusive*) (yani her iyiyi *eudaímōn yaşamın* özsel bileşeni gören) olarak ele alır. Öte yandan MacIntyre’in da içinde yer aldığı kimi filozoflara göre ise Aristoteles kapsayıcı değil “hakim” (*dominant*) (yani teorik yaşamın en yüksek, mükemmel iyi olarak en üstte yer alması ve diğer iyileri yönetmesi) bir iyi yaşam üzerinde durur. Bu iki ortodoks okumadan farklı olarak R. Kraut’un temsil ettiği yeni bir

¹³ MacIntyre eserlerinde “fail” (*agent*), “birey/bireysel” (*individual*), “benlik” (*self*) gibi terimleri kullanabilmektedir. Örneğin kendisi “rasyonel fail” (*rational agent*) (MacIntyre, 2016, s. 9), “insani bireyler” (*human individuals*) (MacIntyre, 2016, s. 25), “modern bireyci ahlak” (*modern individualist morality*) (MacIntyre, 2007, s. 232), “modern benlik” (*modern self*) (MacIntyre, 2007, ss. 31, 34) gibi ifadelerde bulunur. Bu kullanımlarda karışıklığa yol açmamak için “agent” yerine “fail”i, “individual” yerine “birey/bireysel”i, “self” yerine “benlik”i kullanacağım.

¹⁴ MacIntyre bu değerlendirmelerini, kendisinden çok şey öğrendiğimizi belirttiği ve Aristotelesçi bulunduğu ünlü psikolog D. Winnicott üzerinden yapar. Bkz. MacIntyre (2016) ss. 35, 39.

¹⁵ S. Babür *Nikomakhos’a Etik*’in ilk cümlesinde geçen *prohairesisi* “tercih” olarak (bkz. Aristoteles, 1998) T. Irwin “karar” (*decision*) (bkz. Aristotle, 1999), R. Crisp ise “rasyonel seçim” olarak çevirmiştir (bkz. Aristotle, 2004). MacIntyre ise bu önemli terimin “tercih/seçim” (*choice*) ya da “karar” olarak çevirisine şu iki nedenle karşı çıkar: 1. Bu “İngilizce kelimeler, akratiklerin [istenç zayıflığı gösterenlerin b.m.] erdemli ve erdemsiz kişilerin yaptığı eylemlerin seçimlerine” uygulanır, Aristoteles’in *prohairesisi* kullanımı ise, sadece erdemli ve erdemsiz insanların yaptıkları seçimlerle ilgilidir. 2. *Prohairesis*, “*orektikos nous*” ya da “*oreksis dianoetike*” dir, yani “istek duyan düşünce ya da düşünce ile bilgilendirilen istek” anlamına gelir ve yukarıdaki İngilizce terimlerin her ikisi de bize bu anlamları vermez. Bkz. MacIntyre (1988) s. 136.

¹⁶ Köşeli parantez bana aittir. Aksi belirtilmediği sürece köşeli parantezler bana ait olacaktır.

okumada ise Aristoteles “hiyerarşik” bir iyi yaşamdan (yani teorik ve pratik olarak iki *eudaimōn* yaşamın olduğu ama teorik yaşamın daha üstte olduğu yaşam) bahseder¹⁷.

Tartışmasına giremeyeceğimiz, nasıl bir Yeni-Aristotelesçi olacağımızı belirleyecek olan bu okumalardaki ortak nokta; Aristoteles için insanın isteğinin, seçiminin söz konusu iyilere bağlı olması ve bu iyilerin de *polis*/şehir içerisinde kazanılmasıdır. İnsanlar amaçları durumunda olan “insani serpilip büyüme” (*human flourishing*) yolunda “kapasiteler”ini, “potansiyeller”ini, “işlevler”ini “iyi bir *polis*”te etkin kılarlar ve isteklerini *polis* içerisinde pratiklerle kazandıkları iyilerle gerekçelendirirler. MacIntyre’ın vurguladığı gibi Aristoteles *polis* içerisinde insanların serpilip büyümeleri ve işlevlerini gerçekleştirmeleri noktasında özellikle şu dört hususa dikkat eder: 1- İnsanların fiziksel, algısal duygusal, rasyonel, politik, ahlaki ve estetik güçlerinin olduğunu görmeleri ve bunlara ayrı ayrı değer vermeleridir. 2. Bu güçlerden insanların en ayırt edici güçleri, pratik ve teorik failer olarak dile sahip olmalarıdır. Dille “yaptığımız ve söylediğimiz şeylere dair refleksiyonda” bulunur ve etkinliklerimizi, soruşturmalarımızı akılsal bir şekilde sürdürebiliriz. 3. Bu etkinliklerimizi insani olmayan (*nonhuman*) hayvanlarda göremeyeceğimiz bir iş birliği içerisinde gerçekleştiririz (MacIntyre, 2016, s. 28). “İnsanlar doğaları gereği rasyonel ve politik hayvanlardır ve politik ilişkiler içerisinde ve bu ilişkiler vasıtasıyla rasyonel failer olmayı başarırlar” (MacIntyre, 2016, s. 29). 4. Doğal yapımız gereği, uygun bir eğitim aldığımızda, kendimizi iyi olarak ele aldığımız amaçlara yönlendiririz, bu amaçlara başarıyla ulaşmak mükemmel bir insani yaşam, *eudaimōn* bir yaşam sürmemizi sağlayacaktır (MacIntyre, 2016, s. 29)¹⁸. Böyle bir *polis* içerisinde failin iyi ve kötü olarak değerlendirilmesi ise, insani serpilip büyüme yolunda işlevlerini başarılı bir şekilde gerçekleştirip gerçekleştirmemesine dayanır.

Görülebileceği gibi, Aristoteles insanın mükemmelleşmesini onun bireysel ve toplumsal doğasına dikkatle ele alır. İnsan birçok şeyi isteyecek hayvani, bireysel bir doğaya sahip olması yanında rasyonel ve toplumsal bir hayvan olarak da karşımıza çıkar. Bu toplumsal hayvanlığıyla birlikte de isteklerini, kendini mükemmelleştirdiği ve amaç durumunda olan iyilerle ele alır. Söz konusu iyiler ise, toplumsal pratik içerisinde hayat bulurlar ve hislerimizden, ilgilerimizden, bağlılıklarımızdan ve tutumlarımızdan bağımsız, rasyonel ve nesnel bir standarda sahiptirler (MacIntyre, 2016, s. 25). Yani Aristoteles adına ahlaki yargılamalar, hisleri ifade edici (*expressivist*) değil olgusal ve değer biçicidirler (MacIntyre, 2016, ss. 28-29). İsteklerimizin nesnesi olan iyiler, rasyonel ve olgusaldırlar. Dolayısıyla bu gibi Aristotelesçi pratikler içerisinde kişiler; eylemlerinin, kararlarının, seçimlerinin gerekçelerini öyle derinlerde, bilinemez sularda değil saydam, açık, diğerinin bileceği iyilere bağlı verirler. MacIntyre’ın kek örneğini sürdüreceğiz olursak, çocuğun kek isteği ne zaman ki belli toplumsal iyilerle, erdemlerle birleşir o zaman eylemini iyi ya da kötü olarak değerlendirmeye başlarız. Şayet çocuk kek yeme isteğini başarılı bir şekilde erteler, bu isteğinde ılımlı olur, arkadaşlarıyla keki paylaşma cömertliği gösterir ve kekini haksız yere

¹⁷ Burada ayrıntısına giremeyeceğimiz bu okumalara dair genel bilgi için bkz. Bostock (2000) ss. 21-32. Tessitore, 1996, ss. 10-13. Ayrıca hakim okuma yapan ve bu tartışmalar üzerinde duran Kenny’nin şu çalışmasına bkz. Kenny (1992). Kapsayıcı okumanın öncüsü, en güçlü okuması için bkz. Ackrill (1997). Kendimizi daha yakın bulduğumuz Kraut’un hiyerarşik okuması için bkz. Kraut (1991).

¹⁸ MacIntyre burada dile vurguyla bir hayvan olarak insanın diğer hayvanlar arasında ayırt edici yönlerini vurgulasa da yunus balığı, şempanze gibi hayvanların pratik akıl ile hareket ettiklerini belirtir. Ona göre Aristoteles, Aquinas hiçbir zaman hayvanlığımızı es geçmez. Dolayısıyla MacIntyre’ın buradaki vurgusunu hayvanlığımızı küçük gören bir açıklama olarak ele almamız gerekir. Bu konuda bkz. MacIntyre (1996).

elinden almak isteyen birine karşı cesur olursa çocuğu över; aksi durumda ise onu yerer ya da kınarız. İşte Aristotelesçi iyi yaşam taslağında insanın her eylemini, davranışını bu türde istek-iyi ilişkisi içerisinde değerlendirebiliriz.

Şimdi bu noktada dikkat edeceğimiz husus, Aristoteles'in ve bir Aristotelesçi olarak Aquinas'ın üzerinde durduğu istek-iyi ilişkisinde "pratik bilgelik" in ya da "basiret" in önemidir. Çünkü bu filozoflar için iyi olanı pratikte gerçekleştirmenin kimi zorlukları vardır; pratiğin tikel olarak belirsiz ve bilinemez karaktere sahip olması iyiyi gerçekleştirmemiz konusunda zorluklar çıkarır. Bu zorluğun üstesinden gelmek yani isteğimizin nesnesi olan iyiyi başarıyla gerçekleştirmek ancak alışkanlığa dayanan "karakter erdemler" i (cömertlik, ılımlılık vs.) ve doğru yargılama kapasitesi olan, hislerimizi doğru bir şekilde yönlendirecek pratik bilgelik/basiret/pratik zeka birlikteliği ile mümkün olabilir (MacIntyre, 2009, ss. 87-92; 2016, s. 118)¹⁹. Örneğin Aquinas için bizler ancak basiretli olmakla evrensel kaideleri ve kuralları; tikel durumların olumsuzlukları, belirsizlikleri ve kesinlikten uzaklıkları içerisinde gerçekleştirebiliriz (MacIntyre'ın kek örneğiyle söylersek; keki kime, hangi koşulda, ne kadar vereceğimizi biliriz). Bu ikili ilişki, yani basiret ve temel erdemlerin ("adalet", "cesaret" ve "ılımlılık") bir arada işlemesi, "*electio*" muzu ya da seçimimizi de doğru kılacak (MacIntyre, 1988, ss. 193-197) ve böylece yerilecek hatalar yapmamıza mani olacaktır²⁰.

MacIntyre, Aquinas'ın erdemlerin doğru kılacağı bu "*electio*" yu, Aristoteles'in "*prohairesis*" i gibi "rasyonel istek ya da istek duyan akıl" (*rational desire or desiring reason*) olarak karşımıza çıkardığını belirtir. Aquinas için rasyonel istek olan *electio*'nun en temel karakteristiklerinden biri ise, bir "istenç" edimi olmasıdır. Thomas bu istenci de her daim özgür ve olumsal yargılamaların temelinde farklı alternatiflere açık ele alır, yani istenç "zorunlu olarak herhangi bir amaca yönelmez". İstenç ancak "akıl (*intellekt*) belli bir amacı iyi olarak değerlendirdiği zaman", "seçilen bir amaca" ya da "daha ileri amacın araçları olarak" ilgili amaca yönelir. Aklın amacı tespit etmesinden ve düşünüp taşınmanın da amaçlar için araçları belirlemesinden sonra, aklın yönettiği istenç de rıza ile seçimi gerçekleştirmemizi sağlar. MacIntyre'ın belirttiği gibi, Aquinas bu açıklamaları ile yani *electio*yu bir istenç edimi olarak almakla; seçim, eylem ve karakter ilişkisini Aristoteles'in *prohairesis*'inden daha kapsamlı karakterize eder (MacIntyre, 1988, s. 189-190). Çünkü;

Aristoteles için benimseyeceği araçların sonuçları kendi karakterinden kaynaklanmayan kişi, hala ahlaki olarak eğitimsiz ya da en azından tam anlamıyla eğitilmiş olmayan, akratik itkiye açık biridir ki böyle bir insan henüz ahlaki soruşturmanın olgunluğu içerisinde de yer almaz. Oysa Aquinas, her insanı göreceli erken bir yaşta kendi seçimleri için sorumlu olarak görür; karakterden önce bile karakterin uygun bir formasyonuna yol alacak seçimleri gerçekleştirerek şekillenir. Olgun olmayan rasyonalite dahi bu görev için uygundur. (MacIntyre, 1988, s. 191)

¹⁹ MacIntyre'ın Aristoteles'te *phronesis*in doğasına, işleyişine dair daha ayrıntılı açıklamaları için bkz. MacIntyre (1988) ss. 124-145.

²⁰ Aquinas için *prudencia* dışında diğer erdemlerden; "Adalet, aklın yönetimdeki uygulaması ve istencin rasyonel olarak doğru yönetime nasıl yönlendirilebileceği ile ilgilidir. İlimlilik, akla karşıt olan tutkuları sınırlamadır ve konusu da bizi akla karşıt davranmamız konusunda kışkırtan "şehvetli iştah"tır. Cesaret ise tehlike, zorluk korkusu aksi durum yönünde kışkırttığı zaman, aklın gerektirdiği şeye dair tutkuları sağlam bir şekilde tutmadır ve konusu da fazlasıyla kışkırtan "hiddetli iştah"tır (MacIntyre, 1988, s. 197).

Pekala Aquinas için “rasyonel aklın (*intellect*) istenci yönlendirdiği” söz konusu nihai amaç nedir? Bu nihai amaç tahmin edeceğimiz gibi, tüm hazların en yükseği ve mükemmel mutluluk olarak Tanrı temasıdır. Aquinas için teorik etkinliğin bilgisine dayanan bu nihai iyi olan Tanrı, diğer iyilerimizi düzenlememize yardım eder; örneğin pratik akıl yürütürken nasıl davranacağımıza yol gösterir. Çünkü Aquinas’a göre bu en yüksek iyi, pratik aklın evrensel bir değerlendirmesinin *principiumu*, *arkhesi* de durumundadır; yani aslında teorik akıl (*intellect*) ile konusu aynıdır, salt “tikel bir şeyde maksadına (*terminus*) ulaşır.” MacIntyre’ın dikkat çektiği bu ilişkide, “teorik olarak pratik soruşturmanın, akıl yürütmenin *arkhesi* olan nihai amaca yönelik akıl yürütür; bu *arkhed*den kalkarak da pratik akıl yürütmeyle nasıl edimde bulunacağımıza dair tikel sonuçlara sürükleniriz” (MacIntyre, 1988, ss. 192-193). Aquinas adına ahlaki yaşamın kurallarının da bu işleyişe katkı sağlaması gerekir; kişiye akıl yürütmenin *principium*’u ile istemesi için ve isteği de mutluluğun gerektirdiği şekilde mükemmelleştirmesi için yardım etmelidir. Ahlaki yaşamın destek olacağı söz konusu mükemmelleşme ise pratik yaşamda iyisini soruşturan bireyin adım adım eğitim ile kazanacağı erdemlere bağlı olarak isteğini doğru yönlendirme başarısı göstermesi ile gerçekleşir.

MacIntyre, Aquinas’ın yaşamın iyisine dair söz konusu soruşturmasını keşifçi ve öznel-eğitim ile, birini bilmediği bir şeyin bilgisine götüreceği “anlatsal” bir yapıda kurduğunu belirtir. *Summa Theologiae*’nin okuyucularının temel ahlaki sorunlar karşısında çözüm arayışları, kendi etkinliklerini yeniden kavramlaştıracakları ve en yüksek başarı noktasına ulaştıracakları bir şekilde ilerler (MacIntyre, 1990, ss. 129-130). *Summa*’nın okuyucu için temel amacı, pratik akıl yürütme eğitimini sağlamasıdır. *Summa*’nın okuyucuları ise papazlar ya da öğretmenlerdir; rasyonel failer olan öğrencilerine, sıradan (*plain*) insanlara, kadınlara, erkeklere pratik yaşamlarına dair öğütler ve tavsiyelerde bulunacak kişilerdir. İlgili kişilerin bu öğütleri, tavsiyeleri ise kişinin isteklerinin iyi nedenleri üzerinde durur, bir isteği iyi kılacak nedenleri açık kılmaya çalışır. Çünkü Aristoteles, Aquinas ve MacIntyre için de rasyonel failer ve pratik akıl yürütenler olarak kişilerin başarısızlıklarının nedeni ya da yaşamlarının kötüye gitmesi, isteklerinin iyi nedenden yoksun olmasına dayanır (MacIntyre, 2016, ss. 89-90).

MacIntyre sıradan insanlar için yol gösterici olan ve aynı zamanda kendi döneminin kültürel ve sosyal düzenin de bir soruşturucu olan Aquinas’ın üzerinde durduğumuz düşüncelerinin, 16. ve 17. yy. ile (söz konusu yüzyılların felsefi ve kapsamlı sosyal boyutları nedeniyle) mağlup edildiğini belirtir. Bu tarihten sonra sıradan insanlar ve teorisyenler, Aquinas ile herhangi bir olası diyalogu dışarıda bırakacak şekilde ilerlerler (MacIntyre, 2016, s. 93). Bu dönemde, sonrasını da etkileyecek bir şekilde Hume, Smith gibi filozofların açıklamaları rasyonel failin isteklerinin nedeni durumunda olan iyileri belirlemeye başlamıştır Liberal bir çizgide ilerleyen bu filozoflar ve bu gelenekten sonraki birçok kişi kapitalist ekonomik ilişkileri destekler bir şekilde ilerlemişlerdir (MacIntyre, 2016, ss. 91-92). Kapitalist sistem ise bildiğimiz gibi “bireysel iyiler”e “ortak iyiler” karşısında daha merkezi bir yer verir. Kapitalist sistemin rasyonel fail için üzerinde durduğu öncelikli temel bireysel iyi ise bireyin hazzını maksimize etme, acısını azaltma, ya da hazzını maksimize edecek bir şekilde tercihlerini maksimize etmektir (MacIntyre, 2016, ss. 77, 102). Gelgelelim MacIntyre’a göre hala hakim sistem olan “Kapitalizm” (Aristoteles gibi insanın potansiyellerine dikkat eden, insanı amaç-yönelimli gören Marx’ın açık kıldığı gibi) bizzat sıradan rasyonel failerin isteklerinin nedenlerini, iyilerini manipüle etmektedir. Bu sistem failerin insani serpilip

büyümleri yollarında, kapasitelerini gerçekleştirmeleri ve kendilerini anlamaları bakımından önemli engeller oluşturur. Çünkü emeklerini piyasada rızalarıyla satmak ya da kiralamak zorunda olan sıradan rasyonel failler için isteklerinin temel güdüsü, kendilerini gerçekleştirecekleri ortak iyi değil bireysel bir iyi olarak tercihlerini tatmin etmektir (MacIntyre, 2016, ss. 93-98). Dolayısıyla Aristoteles ve Aquinas için bir erdemsizlik (*vice*) olan *pleoneksia*, yani açgözlülük artık bir erdem, para ise bir arzu nesnesi olarak karşımıza çıkar (MacIntyre, 2016, s. 109). Yine Aquinas adına daha sağlıklı büyüme için gerekli olan üretim de (MacIntyre, 2016, s. 91) salt kazanç, para kazanmak için yapılır; para kazanmak bizzat bir amaçtır.

İşte MacIntyre açısından kapitalizm hayatta kalmak için bu yeni değerleri sürekli besleyerek toplumu bir tüketim toplumuna dönüştürebilmeyi başarabilmiştir (MacIntyre, 2016, s. 109). Ancak kapitalizmin eseri olan tüketim toplumunda kitlesel eşitsizlikler, yoksulluklar, işsizlik ciddi bir sorun teşkil etmiş ve kapitalizm karşılaştığı bu krizleri aşmak için de türlü yollarla seferber olmuştur (MacIntyre, 2016, ss. 99-100). Kapitalizmin bu seferberlikteki en büyük hamlesi ise, ortak iyiyi kaybettirmesi, sahip olduğu yapılar ve araçlarla kapitalist ilişkilerin özünü gizlemeyi başarması, kişilere kendi toplumsal rollerini, ilişkilerini kritik edecekleri politik ve ahlaki sorular sordurtmamasıdır (MacIntyre, 2016, s. 96). Bu sistemde rasyonel failler Thomasçı anlamda bir rasyonaliteye, ortak iyi ve pratiğe sahip olmadıkları için kendi aralarında isteklerinin nedenlerini birbirlerine açıklayamamakta, isteklerinin nedenlerinin rasyonel bir gerekçesini bulamamaktadırlar. Faillerin ellerinde kalan tek şey, isteklerinin bireyselliğidir.

Şimdi MacIntyre'ın dikkat çektiği gibi, isteklerin bireysel iyi ve tatmin ile alındıkları noktada, ister istemez, egoizm ve özgecilik ahlak filozoflarının açıklamalarında merkezi bir yer bulur (MacIntyre, 2016, ss. 115-117). Örneğin 16. ve 17. yy. filozofları için temel mesele bireylerin diğer bireylerle ilişkilerini düzenleyecek, onların dizginlenmemiş egoist istekleri peşinde koşmalarına engel olacak normlardır. MacIntyre'a göre Hobbes, Locke, Hume, Kant, Hegel gibi filozofların hepsi ilgili normlara yönelik farklı cevaplarla gündelik yaşamın argümantatif bir repertuarı haline gelecek olan "ahlak felsefesi sistemi"ninin başarıyla kurulmasına katkı sağladılar (MacIntyre, 2016, ss. 97-98). Kendisi büyük harflerle yazarak dikkat çektiği bir "Ahlak" ile karşı karşıya olduğumuzu belirtir ve şunu söyler:

Onların Ahlak olarak aldıkları konu, dinsel, yasal, politik ve estetik kurallar, idealler ve yargılamalardan bağımsız birtakım kurallar, idealler, yargılamalardır. Ahlakı, onların tasarladığı şekilde, çoğul "ahlaklar" dan ayıracak gibi yazıyorum; antropologların Kuzey Borneo Dyaklarının ya da Inuitlerin ahlakı hakkında konuştuklarında olduğu gibi. Çağdaş ahlak filozofları, bilim felsefecilerinin hem 'Bilim' hem de bilimler, Antik Greklerin ya da Ortaçağ Arapların bilimi hakkında konuştuğu gibi, mutlu bir şekilde hem 'Ahlak'ı hem de 'ahlaklar'ı kullanırlar. Her iki durumda da ima aynıdır. Diğer kültürlerin ahlakları ya da bilimleri, ileri modernitede onlara şu an sahip olduğumuz şekilde Ahlakın ya da Bilimin alt versiyonlarıdır ve filozoflar güvenli bir şekilde her ikisinin otoritesini kanıksamışlardır. (MacIntyre, 2016, s. 65)

MacIntyre Marx'a dikkatle yaptığı bu tespitlerinde, ahlakın kapitalist ilişkilere bağlı olarak tözünün de değiştiğini belirtir. Bu tözsel değişimde büyük harfle "Ahlak"ı Yeni-Aristotelesçilikten ayıran en özsel fark ise, felsefelerinde ortak iyi ve doğal yasa gibi Aristotelesçi, Thomist nosyonlara yer vermemeleridir. Çünkü hakim olan kapitalist sistemde

“rasyonel olmak, tercih tatmininin tutarlı bir maksimize edicisi olmaktır” (MacIntyre, 2016, s. 102).

MacIntyre haklı olarak bu rasyonaliteyi besleyen sisteme, değerlerine ve bu sistem içerisinde kendine güvenilir bir yer bulan Ahlak anlayışlarına eleştiriler getirir ve bu sistem içerisinde de Yeni-Aristotelesçi direnme alanları açmaya çalışır. Kendisi bu amaç doğrultusunda aile, okul, işyeri gibi günümüz pratiklerini daha farklı, yani Aristotelesçi bir biçimde karakterize edebileceğimize inanır²¹ ve bu umutla şunları söyler:

Çocuklar ebeveynleri ve diğer öğretmenlerinden ne olmayı, ne yapmayı ya da neye sahip olmayı istedikleri şey ile, onlara söylendiği haliyle, onlar için ne olmanın, ne yapmanın ya da neye sahip olmanın iyi bir şey olduğunu ayırmayı öğrenirler. Onlara bu ayrımı yapmalarının sebepleri verildiği zaman, kendileri için bunu nasıl yapacaklarını ve yıllar içerisinde, artan bir şekilde iyi-tanımlanan etkinlik bağlamında bunu nasıl yapacaklarını öğrenmeye başlarlar. ... Onlar iyi olan şeyi, etkilemeyi istedikleri diğerlerinin iyi olarak ele almalarından ötürü değil sadece iyi olduğu için değerli bulmayı ve istemeyi öğrenmek zorundadırlar. O halde, onlar-biz-nasıl iyi olarak ele alınan şeyi iyi olan şeyden ayırmayı öğreniriz?

Daha önce de belirttiğimiz gibi bunu, sahip oldukları amaçları onlara içsel olan çeşitli pratikler bağlamında genelde ilk olarak kendimizi içinde bulduğumuz aile ve hanenin iyilerine nasıl katkı sağlayacağımızı öğrenerek ve sonra okul, işyeri, spor alanlarında, denklemleri çözme, sebzeleri büyütme, bozulan makineleri tamir etme, klarnet çalma, Grek şiiri okuma, karikatür çizme, kil çanaklar yapma, futbol oynama gibi farklı türde çeşitli etkinlikleri daha iyi ya da daha kötü nasıl yapacağımızı öğrenerek yaparız. Eğer her şey iyi giderse, her alanda, kendisi olmaksızın ahlaki erdemleri gerçekleştiremeyeceğimiz bu alışkanlıkları, istidatları geliştiririz. Aynı zamanda, iyi bir pratik yargılama, ahlaki ve entellektüel basiret erdemi alışkanlığı geliştiririz. Her iki tür alışkanlık, belli bir istekler dönüşümünü, temel olarak öğretmenlerimizin otoritesi ile kabul edilen, kendisiyle öğretmenlerin ve umutlu bir şekilde bizlerin iyiyi kötü yapıp ettiğimizden ayırdığımız, ilgili standartların artan ölçüde sofistike bir kavranışını içerir. (MacIntyre, 2016, ss. 49-50)

MacIntyre'ın bu alıntıyla dikkat çektiği gibi, bizler ne zaman ki pratikleri Aristotelesçi ele alırız o zaman parçası olduğumuz pratiklerle içsel iyileri gerçekleştireceğimiz üstünlükler, beceriler geliştiririz. Aristotelesçi doğada bu tikel pratikler içerisinde kimi iyileri de diğer iyileri düzenleyecek, iyilerimiz arasında çatışmalara yol açmayacak bir şekilde en istenilir ve seçmeye değer iyiler olarak görebiliriz. MacIntyre'ın vurguladığı üzere Platon, Aristoteles ve Aquinas böyle bir iyi anlayışına sahiptirler. Örneğin Platon için bu en istenilir ve seçmeye değer olan şey, “İyi Formu”nu yakalama/kavramadır (*comprehension*). Aristoteles için ise “dikkatle izlediğimiz/temaşa ettiğimiz şeyin dikkatle izlenmesi/temaşası”dır. Aquinas için ise Tanrı’dır. İşte bu filozoflar için bunları en nihai iyisi gören bir fail de ister istemez haz, güç, politik onur, para, fiziksel, ahlaki, estetik, tinsel üstünlükler gibi iyileri yaşamının ilksel amacı görmeyecektir (MacIntyre, 2016, ss. 53-55)²².

²¹ MacIntyre, özünü vermeye çalıştığımız bu pratiklerin Yeni-Aristotelesçi okumasını ayrıntılı bir şekilde yapar (MacIntyre, 2016, ss. 165-193).

²² MacIntyre'ın belirttiği üzere, Nietzsche gibi filozoflar ise isteğin ve istencin bu dönüşümünü efendi ahlakı, “tinin özgürsüzlük”ü olarak görecektir ve her türlü Yeni-Aristotelesçi pratikten uzak durmaya çalışacaktır. Oysa Yeni-Aristotelesçiler için, örneğin Thomas için, tam da üzerinde durduğumuz pratikler ve pratik içerisindeki

MacIntyre, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, teleolojik karakterli bir yaşam taslağının ve bu taslağa bağlı toplumsal pratiklerin 16. ve 17. yy.'da terkedildiğini belirtir. Ancak söylediğine göre, XIII. Leo (1810-1903) ile Yeni-Aristotelesçi Thomist felsefe yeniden canlanmayı başarmıştır. Erken 20.yy.da ilgili Thomist canlanma, kendilerini Thomist-Aristotelesçiler gören kişiler üzerinden inançlı olsun olmasın tüm yurttaşlara yönelik seküler iddiaları içererek ilerlemiştir (MacIntyre, 2016, s. 106). Kendisi bu "Thomist canlanma ve Marx'ın olası kıldığı kapitalizm eleştirisinin bize fazlasıyla yeni olasılıklar açtığını" düşünür²³. Çünkü Yeni-Aristotelesçilik ve Marx'ın açıklamaları; aile, işyeri, okul, klinik, tiyatro, spor pratiklerini ortak iyiye ulaşacak bir karakterde ele almamız konusunda bize nedenler verir. Bu gibi pratiklerde bir dönüşüm, ister istemez de hakim kültürün ahlak ve politikasına sorular yöneltmemizi sağlar (MacIntyre, 2016, s. 110)²⁴. Örneğin baskın kültürde niye iyimizin tüketimden ibaret olduğunu, aslında insan olmak bakımından hakim kapitalist ilişkilerin kendimizi gerçekleştirmemize neden izin vermediğini, neden isteklerimizi çarpıttığını, neden ortak iyiyi bir "haz maksimi" ile ele aldığını, neden doğayı bitimsizce tahrip ettiğimizi, neden açgözlülüğün bir erdem olduğunu sorabiliriz. Bu sürece girmek, en azından söz konusu pratiklerde, ailede ilişkilerimizi ciddi biçimde dönüştürebilir.

Ancak MacIntyre'in etkileyici bir şekilde üzerinde durduğu bu Thomasçı dönüşüm, "rasyonel gerekçelendirme"ye dair kimi önemli pratik hatalardan uzak duracak bir şekilde ilerlemelidir. Örneğin kendi pratiklerimizde var olan kimi önyargılarının bizi hatalara sevk edeceğine dikkat etmemiz gerekir. Çünkü Aristoteles ve Hume gibi entelektüel bakımdan keskin/güçlü olan filozoflar bile kendi hakim sosyal ve kültürel düzenleri içerisinde yanlış açıklamalarda bulunabilmişlerdir (MacIntyre, 2016, ss. 84-87, 112). Bu olgular kültürümüzde hakim olan ve benimsemeye yatkın olduğumuz insani serpilip büyüme ve insani üstünlüklere dair kavramlarımızın hiç bekleyemeyeceğimiz bir şekilde tehlikeli ve hatalı olabileceğini bize gösterir. Rasyonel failer olarak kültürün kimi çarpıtmalarını ve önyargılarını hiç ummadığımız, düşünmediğimiz bir şekilde tekrar edebiliriz. MacIntyre pratik içerisinde önyargılara karşı dikkatle olmamız gerektiğini, çünkü önyargıların bizzat pratiği alt üst edecek şeyler olduklarını düşünür. Ona göre pratiği ortadan kaldıracak iki şey vardır; biri önyargı diğeri ise pratiği teorik açıklamalarla beslememek. Dolayısıyla kendisinin üzerinde durduğu Aristotelesçi pratiklerin rasyonel bir refleksif canlılıkla ve önyargsız bir şekilde hayatta kalacaklarını düşünerek pratik içerisinde şunların yapılması gerektiğini vurgular:

1. Ahlak ve politika teorisyenleri, kendi kültürlerinde ikamet eden rasyonel faileri bu çarpıtmalar karşısında dikkatli olacak sorulara yönlendirmeli ve onların hakim politik ve ahlaki formlar karşısında eleştirel duruşlarını güçlendirmelidirler (MacIntyre, 2016, ss. 75-77, 113).

deneyimler rasyonel fail olmanın ne demek olduğunu, ahlaki ve politik soruşturmaların nerede başlayabileceğini anlama imkanı verir (MacIntyre, 2016, s. 58).

²³ MacIntyre, Thomist-Aristotelesçi ve Marksist uygulamaları gören biri olarak, Marksizm'in kimi durumlarının bir Thomist için eleştiri konusu olacağını vurgular. Ona göre kapitalizmden sosyalizme geçişte, politik ve ekonomik gücün, yönetici politik parti ve devlet failerinde toplanması kapitalizmin ekonomik ve politik eşitsizlikleri kadar tehlikeli olabilir. MacIntyre açısından kimi Marksistler bu tehlikeyi görseler de diğerlerini ikna eden açıklamalar yapamamışlardır (MacIntyre, 2016, ss. 107-108). Dolayısıyla MacIntyre'in Marks'a olan bağlılığı çok daha derin, nüanslı, kapsayıcı bir kapitalizm okumasıyla ilerler.

²⁴ MacIntyre'in pratiklerin doğasına dair açıklamaları için bkz. MacIntyre (2007); Zelyüt Hünler (1997).

2. Ahlaki ve politik soruşturma ve gerekçelendirmeyi “yeterince bağımsız bir zihinle” yürütmeliyiz, her ne kadar yaşamımızda erdemlere başından itibaren sahip olsak da olup biteni, sosyal ve mesleki rolden kısmen bağımsız ele almalıyız. Sosyal rollere, başarı isteğimize ve hazzımızın nesnesine olan bağlılığımıza karşı dışsal bir bakış açısına sahip olmamız çok önemlidir. Bu bakış açısı için toplum içerisinde farklı perspektiflere dikkat eden sosyolojik bir öz-bilgiyi (*self-knowledge*) kazanmamız gerekir. Çünkü ancak bu bilgi ile şeyleri nesnellikleri ve hakikatleri içerisinde görmemiz ve anlamamız mümkün olabilecektir (MacIntyre, 2016, s. 112).

3. Aristoteles ve Hume'un bir erdemsizlik olarak kabul etmedikleri “gurur/kendini beğenmişlik”ten (*pride*), tutumlarımıza ve hislerimize fazlasıyla güven duymaktan uzak durmamız ve “alçakgönüllülük” (*humility*) göstermemiz önemlidir. Çünkü gurur, isteklerimizi eleştirel ve farklı perspektiflere açık, şeyleri hakikati içerisinde ele alacağımız bir şekilde disipline etmemizi engelleyebilir. Oysa “birine ve birinin başarılarına karşı kayıtsızlığa ya da kendini aşağılamaya” götürmeyen bir alçakgönüllülük erdemi ise, bizi bizzat ilgili bakış açısına; yani eleştirel, farklı perspektiflere açık bir bakış açısına götürebilecektir (MacIntyre, 2016, s. 113).

4. Son olarak pratikler içerisinde “kavrayışlı/anlayışlı (*perceptive*) ve kaba olmayan eleştirel dostlar”a sahip olmamız çok önemlidir. Çünkü bizler ancak böyle dostlar ile kendini-aldatma (*self-deception*) riskinden uzak durur ve böylece sosyolojik bilgiye ulaşma yolunda daha sağlam yürüeyebiliriz (MacIntyre, 2016, s. 113).

Sonuç olarak MacIntyre Yeni-Aristotelesçi pratiklerin ve bu pratikler içerisinde bizlerin tüm bu özellikleri taşımamız gerektiğini ve ancak bu yolla ilgili pratiklerin hayatta kalacağını düşünür. Üzerinde durduğu pratikler, sözünü ettiği karakterde oldukları zaman yaşamlarımıza gerçek anlamda yeni bir bakış açısı getirebilecektir. Örneğin bu yeni bakış açısını kazanan biri, eylemlerinin gerekçesini hiçbir zaman salt modern Ahlakın dar bakış açısı içerisinde kalarak vermeyecek; yani kişi Aristotelesçi tarzda toplumsal pratiklerinden uzak ele alınan ödev, fayda gibi soyut ve genel ahlaki terimlere, soyut ahlaki kurallara bağlı kalmayacaktır. Çünkü modern Ahlakın üzerinde durduğu ilgili kurallar, kaideler yaşamlarımızın kimi belirsizlikleri ve ikilemleri karşısında rehber olmaktan çok uzaktırlar. MacIntyre'in vurguladığı gibi modern Ahlak perspektifinden biri, “ışkence etmemelisin” tarzında genel bir ahlaki kurala bağlı kalabilir ve bu kuralın gündelik pratiklerimize rehberlik edeceğini düşünebilir. Fakat bu ahlaki kabulle hareket eden biri, sayısız kişinin öleceği bir bomba girişimiyle karşılaştığında ve bombanın yerini ortaya çıkarmak için yakalanan bir teröriste ışkence etmek gerektiğinde ister istemez ne yapacağını bilemeyecektir (MacIntyre, 2016, ss. 115-116).

MacIntyre bu gibi durumlara dikkatle Aristotelesçi toplumsal pratiklerden uzak işleyen bir Ahlak sisteminin, isteklerimizi iyi bir yaşam sürmemiz yolunda yönlendiremeyeceğini düşünür. Ahlaki ifadeler kendilerini belli sınırlar içerisinde ele aldıkları noktada ve kendilerini politik, yasal, estetik, sosyal ve ekonomik ifadelerden ayırdıkları noktada bizi yaşam karşısında çatışmalara açık bırakırlar. Çünkü akademik alanda da karşılaştığımız üzere, bu alanların her biri insan etkinliğinin ayrı bir yönü olarak, diğerlerine gönderimde bulunmadan ele alınır. Ekonominin işleyişini belirleyen bileşenler ile etik ve kimi başka yaşam bileşenleri birbirleriyle temas kuramazlar. Bu durumda, yani farklı alanlar içerisinde, o alanın kurallarıyla hareket eden kişiler bir bütünlüklü yaşam tasavvuruna sahip

olmadıkları için de bu alanlar arasında ciddi çatışmalara davetiye çıkarırlar. Ayrıca bu sorunlar dahilinde, birleştirici olacağı düşünülecek Ahlaki sistem içerisinde hislerden ve ilgilerden bağımsız ele alınan ahlaki standartlara yönelik bir anlaşma da yoktur. Örneğin ahlaki standartlara yönelik olarak Faydacılar, Kantçılar ve Sözleşmeciler arasında fikir birliği bulunmaz. Dolayısıyla ileri sürdükleri ahlaki standartlar rasyonel bir gerekçe olmadan salt bu standartları seçenler için bağlayıcı bir iş görürler (MacIntyre, 2016, ss. 116-119). MacIntyre'ın belirttiği gibi Ahlakın bu son karakteristiği, yani bir fikir birliğinden yoksun olmamız neticesinde hükümetlerin buldukları çözüm ise; iyi işleyen, gayrişahsi karakterdeki bürokratik ve hiyerarşik yapılarıdır. Ama son noktada bu işleyiş içerisinde yönetilenler, piyasa etiği ile yani *pleoneksia*, sürekli fazlasını isteme değeri ile hareket ederler (MacIntyre, 2016, ss. 124-126). Söz konusu etik devletin işleyişi için gereklidir; çünkü ancak bu ekonomik kültür devleti ayakta tutar ve var eder. Bu ilişkide şöyle bir ağ vardır. Belli bir ekonomik işleyiş bürokratik modern devleti doğurur, devlet ise gücünü tam da sıradan insanlar arasında yerleşmiş olan piyasa etiği ile hareket eden çoğunlukta bulur (MacIntyre, 2016, ss. 127-129). Fark edileceği gibi bu birbirine bağlı ilişkiler içerisinde bireyin isteği fazlasıyla belirlidir ve Ahlak kurumu da isteğe sınırlar koyacak bir enstrüman görevi görür (MacIntyre, 2016, s. 136)²⁵.

MacIntyre'ın bu Ahlak eleştirilerinin diğer bir güçlü, belki de çağdaş en önemli eleştirisi Williams'tır. Giriş'te belirttiğimiz gibi Williams, etik konusunda çağımızın en önemli filozoflarından biridir. Ona göre ahlak sistemlerinin büyük sorunu, belli ahlaki kurallara bağlı isteklerimizi, bağlılıklarımızı ve duygularımızı diğerlerinden daha önemli görmeleridir. Gelgelelim Williams'ın ahlak felsefelerine yönelik bu eleştirisi sadece modern ahlak filozoflarını içermez; Platon ve Aristoteles gibi MacIntyre'ın sahip çıktığı klasik ahlak filozoflarını da kapsar. Yani Williams ahlak filozoflarının tamamına meydan okur. MacIntyre ise Aristotelesçi ahlak ve modern Ahlak arasında keskin bir ayırım yapar ve bu ayırma bağlı olarak da Williams'ın eleştirilerine cevap vermek zorunda kalır. Bu noktada MacIntyre'ın söz konusu cevaplarını anlamak için öncelikle Williams'ı ele alacağız, sonrasında ise MacIntyre'ın cevaplarıyla ilerlemeye devam edeceğiz.

3. Williams'ın Eleştirileri

Williams, "Kişiler, Karakter ve Ahlak" ("Persons, Character and Morality"), "Ahlaki Talih" ("Moral Luck"), "İçsel ve Dışsal Sepebler" ("Internal and External Reasons") gibi makalelerinde ve etkili çalışması *Etik ve Felsefenin Sınırları (Ethics and The Limits of Philosophy)*²⁶ başta olmak üzere diğer eserlerinde Faydacılara, Kantçılara hatta bütün ahlak filozoflarına karşı önemli ve güçlü eleştirilerde bulunur. Felsefenin, özellikle de ahlak felsefesinin aklı yücelten gücüne şüpheyle yaklaşır (Williams, 2006, s. 3). Williams'a göre ahlak filozofları en temelde belli rasyonelitelere, kurallara, isteklere ile yaşamımızı belli bir sfer

²⁵ MacIntyre'ın belirttiği gibi modernite bu kapitalist ilişkiler içerisinde insanları etkileyecek büyük hoşlanmalar çeşitliliği, kültürel zenginlikler sunar. Modernite çekici bir şekilde sanat, müzik, opera, resim gibi olağanüstü başarılar göstermiştir (ki MacIntyre için çocukları bunlardan uzak tutmak, bunları onlara öğretmemek adaletsizlik, bir büyük kusur olacaktır). Fakat bu hoşlanmalar içerisinde bireyler eşitsizliklere, küresel yoksulluklara, açığa kör kalabilmektedirler (MacIntyre, 2016, ss. 132-133, 143).

²⁶ Williams, Aristoteles eleştirisini kitabın 2. ve 3. Bölümlerinde, yani "The Archimedean Point" ve "Foundations: Well-Being" bölümlerinde yapar. MacIntyre'ın vereceği cevaplar da bu Aristotelesçi eleştirilere yöneliktir. Williams'ın ahlaka dair genel eleştirileri için bkz. Mutlu (2015) ss. 173-190; Aytış (2016) s. 303-317; (2017) ss. 1-24; Diş (2016).

içerisinde sınırlandırmaya çalışırlar. Ahlak, Sokrates'in *Devlet*'te (352d) sorduğu "Biri nasıl yaşamalı?" (*How one should live?*) (Williams, 2006, s. 1, 227)²⁷ sorusuna felsefi cevaplar vermeye girişirken, yaşamı kısıtlayıcı bir yolda biçimlendirmeye çabalamış, yaşamın bütününe dair refleksiyon içerisinde ahlaki yükümlülükleri ve ödevleri ön plana geçirmiş, "ahlaki olan" ve "ahlaki olmayan" gibi keskin sınırlarla hareket etmiştir (Williams, 2006, ss. 4-7). Platon, Aristoteles, Kant ve daha birçok ahlak filozofu, insanın rasyonel yönüne dikkatle, yaşamlarımızı güvenli kılacak ahlaki sınırları çizecek ve onu gerekçelendirecek bir "Arşimet noktası" bulmaya çalışmışlardır (Williams, 2006, ss. 22-29). Çünkü bu filozoflar için insanların etik yaşama ihtiyaç duyduklarını "felsefi olarak gerekçelendirmemek", "rölativizme, ahlaki olmayana (*amoralism*) ve düzensizliğe" kapı açacak bir tehlike taşır (Williams, 2006, s. 22). Örneğin Platon tam da bu kaygı ile kendi dönemi içerisinde rölativist kimi açıklamalara sahip Skeptiklerle hesaplaşır ve bu hesaplaşmasında da etik yaşamın gerekçesini akılla temellendirmeye çalışır, etik yaşamın dayanacağı temelin akıl olması gerektiğini belirtir. Akla duyduğu inanç, felsefesini baştan sona belirler ve kendisi bu felsefe çizgisi içerisinde, zorlu rasyonel gerekçelendirmenin önünü tıkayacak adımlar karşısında, kimi politik otorite yanlısı açıklamalar yapmaktan kaçınmaz (Williams, 2006, s. 27).

Williams'a göre Platon'un rasyonaliteye dayanan felsefesi Aristoteles'te de devam eder. Her iki filozof da insanların en ayırt edici yetisinin rasyonalite olduğunu söyler ve insanların rasyonaliteye bağlı yaşadıkları takdirde *eudaimōn* ya da saadetli (*well-being*) bir yaşam süreceklere inanır. Bu filozoflar için adil ve etik yaşam gereklidir; çünkü etik yaşam herkesin ilgisine/çıkarına, bireysel tatminlerine uygun bir şekilde rasyonaliteyi büyütür. Yani rasyonalite, etik yaşamın bileşeni olan "erdemler" ile serpilip gelişir ve erdemlerle gelişen rasyonalite de bizim *eudaimōn* bir yaşam sürmemizin yolunu açar. Williams'ın vurguladığı gibi, Aristoteles ve Platon için bu ortak ilgi bir yere kadar geçerlidir; çünkü ikisi arasında *eudaimōn* yaşama dair önemli farklılıklar vardır. Örneğin Platon *eudaimoniayı* salt rasyonel güçler üzerinden değerlendirir. Aristoteles ise bedenselliğe de önem verir ve *eudaimoniayı* özsel değerlerde gördüğü dostlar ve politik yaşamla birlikte düşünür. Ayrıca etik yaşamı da "teorik akıl" değil "pratik akıl" ile ele alır, bu pratik akli etiğin merkezine koyar ve "orta"ya göre edindiğimiz karakter üstünlükleri ya da erdemleri ile birlikte değerlendirir. "Pratik akli uyumlu eylem ve hissetme istidatları"na dayandırır (Williams, 2006, ss. 30-32, 34-36).

Ancak Williams açısından Aristoteles'te, onun teleolojik açıklamaları doğrultusunda, teorik yaşam ve politik yaşam arasında bir karşıtlık yoktur. Aristoteles insan doğasının en yüksek gelişimi olan entelektüel soruşturma ile [yani teorik yaşam ile] sivil erdemlere bağlı gündelik yaşamı [yani politik yaşamı] uyumlu bir şekilde ele alır. Rasyonalite-*eudaimonia*-erdemler ilişkisi içerisinde insanı, uyumlu bir benlikte (*self*) bir araya getirmeye çalışır. Fakat Williams adına Aristoteles bu uyumu, yani teorik yaşam ve pratik yaşam arasındaki uyumu başarılı bir şekilde ortaya koyamaz (Williams, 2006, s. 43). Ona göre Aristoteles'in başarısız olduğu diğer noktalar ise şunlardır:

- Aristoteles insanların hatalarına yönelik teorisinde kişilerin sahip oldukları reel ilgilerini ve kişilerin ne bakımdan hata yapacaklarını iyi bir şekilde açıklayamaz.

²⁷ Williams Grek dilinin bize "bir kişi"yi (*one*) vermediğini belirtir. Sokrates'in sorusu kişisel olmayan bir yaşam tutumuna, bütün bir yaşama işaret eder. Dolayısıyla soru genele, herkesle paylaştığımız ilgilere yöneliktir (Williams, 2006, ss. 3-4).

Kötü insan türlerini betimlemede, Platon'un *Devlet*'indeki (ki kötü birini basit bir şekilde istenmeyen bir enkaz, iflah olmaz bağımlı olarak gören) açıklamalarından daha realist ve başarılı olsa da yeterince güçlü açıklamalar ile ilerlemez. Örneğin bir yandan sefil (*poor*) durumda yetişmiş birinin, "yanlış hazların peşinde koşacağı alışkanlıkları" kazanacağını belirtir, bir yandan ise -teleolojik anlayışına rağmen²⁸- insanların "sivil erdeme bağlı bir yaşam için içsel gayrete (*nixus*) sahip olduklarını" ekler. Bu ilişkide kişinin, sivil erdemleri kazanması yolunda içsel gayretine rağmen, sefil bir eğitime bağlı olarak reel ilgileri yönünde nasıl hayal kırıklığına uğrayacağı konusunda yeterince açıklama vermez.

- Aristoteles karakterlerin psikolojilerini uygun bir şekilde ele almaz. Örneğin insanların etik terimlerin dışında, basitçe dert, hiddet, yalnızlık ve umutsuzluktan mutsuz olabilecekleri üzerinde durmaz. (Williams, 2006, ss. 43-45).

Williams, Aristoteles'in bu gibi hususlarda başarısız bir biçimde ilerlediğini belirttiğinden sonra, şu noktayı da vurgular: Bugün için Aristoteles'in üzerinde durduğu erdemler birliği ve uyumunu kabul edemeyiz (Williams, 2006, ss. 36-37). Williams'a göre insan yaşamı için böyle bir uyum gerekli değildir. Örneğin bir insan berbat, umutsuz bir durumda olup da başarı gösterebilir ve bu başarısına dair bazı hazlara sahip olabilir. Hatta mutsuzluk ve sevgisizlik bizzat yaratıcı sürece katkı bile sağlayabilir; kimi dengesizlikler, belli güçler ve hassasiyetler bizzat bu yaratıcı sürecin parçası olabilirler. Gelgelelim Aristoteles bu tür başarıları insan doğasının gelişiminde, "sivil erdemlerin uyumlu bir parçası" kılmaya çalışır. Bir anlamda etik istidatların dışında herhangi bir şeyi değerli kabul etmemeyi ve benliği de buna göre ele almayı ister. Williams ise Aristoteles'in bu çabasına, yani her şeyi erdemlere göre ele almasına itiraz eder. Kendisi Aristoteles'in bu girişiminin en azından modern bir düşünce olmadığını, bu uyumu sağlamanın yani türlü başarılar ile sivil erdemleri uyumlu kılmanın mümkün olmadığını belirtir. Williams'ın dikkat çektiği gibi, Platon bu uyum konusunda daha kötümser olduğu için sanatları erdemli devletinden uzak tutmuş, yasaklamıştır. Bu gibi yasaklarla çatışmayı ortadan kaldırmaya çalışmış ve bu uğurda, yani çatışmayı etik olarak istememekle de "ruh"u "reformetmek" ve "toplumu değiştirmek" için çabalamıştır. Williams, çok haklı olarak, bu etik perspektiflerin probleminin "günümüz bilim, sanat kavramlarını ve onların yaratım psikolojisini" düşündüğümüzde daha da derinleşeceğini belirtir (Williams, 2006, ss. 46-47) ve şunu söyler: "Birçok tözsel yönüyle hiçbir modern tartışma antik bir yazarın taslağını paylaşamaz" (Williams, 2006, s. 49). Özellikle modern kültürle birlikte ve benliğin özgeci ya da iyiliksever olmayan birçok isteğini düşündüğümüzde, "özel- ilgi ve diğerine- ilgi arasındaki hat/ çizgi hiçbir şekilde istek ve yükümlülük arasındaki hatta/ çizgiye tekabül etmez" (Williams, 2006, s. 50).

Williams, klasik ahlak felsefesine yönelik bu eleştirilerini, modern ahlak felsefelerine karşı da sürdürür. Çünkü modern ahlak felsefeleri de belli istekler ile yükümlülükleri daha değerli görerek, bunların diğerlerine baskın çıkacağını ve iyiler arasında da bir çatışmanın yaşanmayacağı düşünürler. Williams ise buna inanmaz, insanın otantik derinliğinin ve pratik yaşamın dağınıklığının bu girişimleri başarısız kılacağını belirtir. Ona göre pratik yaşam, Grek tragedya şairlerinin üzerinde durduğu gibi yani talihe dayalı, olumsal

²⁸ MacIntyre'in belirttiği gibi, Williams'ın Aristoteles'in etiğine yönelik eleştirisi, etik istidatlarla (*dispositions*) ilgili insanın amaçlarını ve işlevlerini doğanın teleolojik açıklamasıyla ele almasıdır. Williams'a göre modern bilim içerisinde böyle bir teleoloji anlayışını artık hiç kimse savunamaz (MacIntyre, 2016, s. 164).

durumları, derin duygu bağlarını ve farklı istekleri kucaklayarak ilerler. Dolayısıyla kendisi, ahlak filozoflarından ziyade tragedya şairlerinin pratik yaşam, pratik akıl konusunda daha gerçekçi, daha güçlü psikolojik açıklamalar verdiğini belirtir (Nussbaum, 2009, s. 214 v.d; Mutlu, 2015, ss. 175-176).

MacIntyre, Williams'ın ahlaki sistemlere meydan okuyan bu değerlendirmelerini, edebiyatçı D. H. Lawrence'ın romanlarında göreceğimizi vurgular. Lawrence, *Gökkuşağı* (*The Rainbow*), *Lady Chatterley'nin Sevgilisi* (*Lady Chatterley's Lover*) gibi romanlarında failin toplumsal pratikler içerisinde yanlabileceğini göz önüne alarak otantik "Ben" in önemi üzerinde durur. Örneğin Lawrence karakterleri üzerinden hislerimizin bize ihanet edebileceğini, "sokaktaki insanın ahlaki içgüdülerinin büyük ölçüde eski alışkanlıkların duygusal bir savunması" olduğunu ve kişinin bu alışkanlıklar içerisinde "hissettiği şeyi bilmeden", "görülmesi gereken şeyi görmeden" kendini geleneksel yollarla gördüğünü ve hissettiğini ifade eder. İsteklerimiz yanlış eğitimle çarpıtılabilir; sosyal çevreyle şekillenen hislerimiz hiç de bize ait olmayıp, kurulu sosyal düzenin otoritesi altında şekillenmiş olabilir. İşte Lawrence bu gibi tehlikeler karşısında duydu deneyiminin dolaysızlığını ön plana alır ve yaşamını rasyonel kılan birinin içsel etkinliğini yıkıma götüreceğine inanır. Ona göre sanatçılar, ressam, şairler ve romancılar ise bu içsel yıkıma izin vermeyecek bir şekilde, kendimizi diğerleri ve şeylerle yeni ilişkilere sokarak, kendimiz ve evren arasında yeni bir ahlak anlamına gelecek bir ilişki yaratırlar ve şeyleri görmemizi ve hissetmemizi sağlarlar (MacIntyre, 2016, s. 147).

MacIntyre, Lawrence'ın romanlarında göreceğimiz bu temel temaların Williams için iyi bir başlangıç verdiğini belirtir. Williams bir mülakatı sırasında, Lawrence'ın da ortaya koyacak bir şekilde, tüm eserlerinde otantiklik, öznel ve beni diğerlerinden ayıracak şeyler üzerinde durmaya gayret ettiğini, en derin itkiyi bulup onu izlemeye çalıştığını söyler. Çünkü Williams'a göre derin hislerimizi fark etmek ve onlara karşı hakiki ve dürüst olmak, düşünüp taşınmanın en doğru yeridir. Öznel motivasyonla hareket eden bir düşünüp taşınmanın olduğu yerde, gerçekten bir şeyi yapmaya dair bir sebep olacaktır. Yani Williams için "sebeplerim bilhassa benim olmalı", "benim psikolojik tarihimin temeline" dayanmalıdır. "Pratik düşünce radikal olarak birincil kişi"yle ilerlemelidir. Ve onun adına böyle bir yolda düşünüp taşınan bir "Ben" de "toplumu reddetmeyen", "diğer insanlarla toplumsal algıları önemli ölçüde paylaşan", "anamlı bir bireysel yaşam olasılığına sahip" bir durumda karşımıza çıkacaktır (MacIntyre, 2016, ss. 150, 155-157).

Sonuç olarak Williams "Ben" in otantikliğine dikkat eden bu açıklamalarına bağlı olarak, ahlak filozoflarının kişisel olmayan ve evrensel kurallara bağlı ilerlemelerine katılmaz. Ahlak filozoflarının, kişilerin kendi derin ilgilerine dayanan bağlılıkları ve projeleri, "nasıl yaşamalı?" sorusuna verecekleri cevapları gerekçelendirecek kaynakları ve sebepleri görmezden geldiklerini düşünür. MacIntyre'ın dikkat çektiği gibi, politik bir liberal olarak Williams güçlü bağlılıklar duyduğu kişisel yaşamı, sanatı ve politikayı bir kenarı koymayı, salt ahlakın teorik bakış açısıyla ilerlemeyi sorunlu bulur (MacIntyre, 2016, ss. 151-152). Williams ahlaka dair böyle bir disiplin dindarlığı karşısında, yani önemli bağlılıklarımızı salt ahlak sınırları içerisinde ele alma girişimi karşısında okuyucuları dikkatle olmaya çağırır ve şunları söyler: "Birçok ahlak filozofu çoğu zaman boş ve sıkıcıdır", "Çağdaş ahlak felsefesi sıkıcı olmanın orijinal bir yolunu buldu" (akt. MacIntyre, 2016, s. 154). Oysa belirttiğimiz gibi, Grek trajik düşüncesinin değindiği etik refleksiyon bu sıkıcılıktan uzak ve daha

başarıldır; örneğin trajik şairlerin açıklamaları modern post-Hıristiyan açıklamalardan çok daha güçlü ve gerçekçidir (MacIntyre, 2016, s. 156).

4. MacIntyre'in Cevapları

MacIntyre bir Thomist-Aristotelesçi yani Yeni-Aristotelesçi olarak Williams'ın modern ahlak ile ilgili açıklamalarını, kendi modern "Ahlak" eleştirisine yakın bulur. Ancak kendisi, Williams'ın eylem ve düşünüp taşınmanın gerekçesini verecek sebepler konusunda daha ileri gitmesi gerektiğini belirtir. MacIntyre'a göre edebiyatçı Lawrence bile sıradan insanlar için birincil bakış açısına vurgu yapan Williams'tan daha fazla kaynak sağlar, örneğin karakterlerin birincil kişi bakış açısına sahip duygu derinliklerinde yanılacaklarını, öznel-aldatmanın kurbanı olabileceklerini ve bu bakış açısının sınırlarını bize gösterir. Lawrence için bu sınırları anlamak ve yanılığın kurbanı olmamak ise ancak üçüncü bir bakış açısı ile gerçekleşebilir. Çünkü kişinin diğerleriyle girdiği tartışmalar ve diğerlerinin öğütleri ve yardımına başvurması, seçimlerini henüz sorgulamamış olduğu birçok olasılığa açar. Kişi ancak bu yolda kendini aldatmayan en derin hislere doğru ilerler (MacIntyre, 2016, ss. 156-158). Yani kişilerin kendi seçimlerini aldatmalara karşı korumaları, ancak akıl yürütmelerini ve yargılarını doğru kılacak bir üçüncü bakış açısı ile mümkündür (MacIntyre, 2016, ss. 160-161). Kişiyi öznel hapisanesinden kurtaran bu bakış açısı, kişinin diğerleri ile kendini anlamasını, istek nesnelere hakkında yeni ve daha uygun yollarla düşünmeyi öğrenmesini, dolayısıyla da seçimlerini daha doğru yapmasını sağlar.

MacIntyre, Williams'ın değil de Lawrence'ın üzerinde durduğu bu üçüncü bakış açısının önemli olduğunu, çok farklı seçim boyutları içerisinde bir diğerinin öğütlerine, yardımına ihtiyaç duyacağımız bir seçimle karşılaşabileceğimizi belirtir. Kendisinin vurguladığı gibi kişi zamirlerini kullanmamız, "Ben" diyebilmeyi öğrenmemiz bile bire bir değil de küçük topluluk içerisinde diğerlerinin benimle ilgili söylediği şeylerle gerçekleşir. Ben'i kullandığımda, Ben dediğimde isteklerim ve eğilimlerimle ilgili olarak söylediğim şeyi anlamam diğerlerine bağlıdır. Bu psikolojik ve felsefi bir hakikat olarak karşımıza çıkar. Elbette biri "canım acıyor" dediğinde, diğerinin beni doğrulama şansı olmadığı için, birincil bakış açısının öncelikliliğinden (*priveleged*) söz edebilir. Ancak böyle bir durumda, acısı geçen biri belli bir zaman sonra bu acıya yol açan şeyi yine de hatırlamayabilir ve bu durumu hatırlamak için bir başkasına ihtiyaç duyar. İşte MacIntyre tüm bu hususlara dikkat ile, sosyal ilişkilerin bizleri birçok yönden etkileyeceğine, seçimlerimizi ve pratik düşüncemizi belirleyeceğine inanır. Yani kendisi "pratik düşünce radikal Bene dayanmalıdır" diyen Williams'a katılmaz. Failin düşünüp taşınmaları ve seçimlerindeki kusurları, sosyal ilişkileri içerisinde anlamamamız gerektiğini belirtir (MacIntyre, 2016, ss. 161-162)²⁹.

MacIntyre'in Williams'a yönelik pratik düşünmeyi Ben ya da birincil bakış açısıyla ele almasına dair bu cevabından sonra diğer bir cevabı ise şudur: *Nikomakhos'a Etik ve Politika*'da Aristoteles'in ahlaki ve politik başarısızlığı ele alışı Williams'ın düşündüğü gibi zayıf değildir. Örneğin, Aristoteles hataları birçok yönüyle ele alır. İnsanların ölçsüzlük, zayıf

²⁹ Williams'ın bu radikal, otantik Ben'e dikkat etmesi ve bu radikal Ben'i gözden kaybeden ahlaki sistemlere saldırması Kierkegaardcı bir tona sahiptir. Bizce ikisi arasındaki tek fark, Kierkegaard'da varoluşsal aşamalar arasındaki geçişlerin biraz daha dolaylı görünmesidir; dinsel aşamaya özellikle etik aşamadan gidiş için bir çekim varken, Williams'ın Ben'i daha dolaysızdır. Kierkegaard ve Williams'ın felsefeleri arasındaki ilişkiye dair etkileyici bir okuma için bkz. Stocker (2015).

iradeli olmak, basiretsizlik, budalalık, soruşturmayı kötü yürütmek, Spartalılar gibi paraya, hazza ya da politik başarıya çok fazla ilgi göstermek bakımından ne gibi hatalar yapabileceklerini bize gösterir. MacIntyre'ın belirttiği üzere, Aristoteles bu hataları incelemesinde belli bir sosyoloji ve psikolojiyi ön varsayar. Birinin ahlaki ve politik hata yapmasını, sosyal ilişkileri içerisinde rollerini başarılı bir şekilde yerine getirip getirmemesine bağlı ele alır. Aristoteles için failin başarılı olması da ancak erdemlerle mümkündür, yani failin isteğini doğru kılacak erdemleri başarılı bir şekilde uygulayıp uygulamamasına bağlıdır. Dolayısıyla Aristoteles toplumda failin karşılaşacağı hataların önüne geçmek için, failere genç iken hesap verecekleri bir eğitimi kazandırmanın, faillerin nasıl hesap vereceklerini, diğerlerinin hesap vermelerine nasıl tepki göstereceklerini bilmelerinin çok önemli olduğunu düşünür (MacIntyre, 2016, ss. 220-221).

MacIntyre'ın belirttiği gibi Williams, Aristoteles'te gördüğümüz tarzdaki bir hata açıklamasına uzaktır. Aristoteles'in hata teorisini Weber, Durkheim, Simmel, Garfinkel gibi sosyologların, Burns gibi psikanalistlerin, Kahneman ve Tversky gibi psikologların yardımı ile geliştirmek, zenginleştirmek, düzeltmek bile Williams'ı tatmin etmeyecektir. Çünkü Williams farklı rakip bakış açılarının olacağını düşünerek, politik bir toplumun iyi bir şekilde işlev görmesine dair herhangi bir kavramı reddeder. Aristoteles'in düşündüğü tarzda insanlar için "*belli bir iyi yaşam*" olabileceğini kabul etmez. MacIntyre'ın vurguladığı üzere, Williams bu değerlendirmesinde I. Berlin ve S. Hampshire ile ortak bir şekilde insani iyilerin çokluğuna, çeşitliliğe inanır. Birini diğerine tercih edeceğimiz bir rasyonel temel ile hareket etmez; bir politik liberal olarak politik kurumları da farklı iyilere konuksever ve toleranslı olmaları ile ele alır. Bu farklı iyilere vurgusu neticesinde de Aristoteles'in iyi yaşam bağlamında teşhis edilir bulduğu kimi hataları salt bir anlaşmazlık olarak görür³⁰.

MacIntyre ise Aristoteles ve Aquinas'ın, Williams'tan farklı olarak anlaşmazlıkların çözümleri üzerinde durduklarını belirtir. Çünkü bu filozofların iyi yaşamla ilgili olarak tartıştıkları temel mesele; seçimle ilgili düşünüp taşınmanın doğası, niteliği ve pratik akıl yürütenlerin akıl yürütme gücünü kullanmadaki eğitimleridir. Bir Aristotelesçi için önemli olan, iyileri belli bir düzende ele alacak bir ortaklık, karar vermede sosyal ilişkiler ve bu ilişkiler içerisinde paylaşılan ortak pratikler ve karşılıklı eleştirilerle rasyonalite kapasitemizi geliştirmektir. Oysa gördüğümüz gibi, Williams için düşünüp taşınma "*Biz*"e değil otantik "*Ben*"e dayanır ve bu nedenle de kendisini, ister istemez, iyiler çokluğu üzerinde duran ve insanların iyiler arasında acı verici seçimler yapmak zorunda kalabileceğini belirten Berlin'e yakın bulur (MacIntyre, 2016, ss. 221-224).

³⁰ Burada MacIntyre, Williams'ın Aristoteles'te iyiler arasında bir çatışmanın olmayacağı okumasını kabul ederek cevap verir, zaten kendi de, gördüğümüz gibi, Aristotelesçi pratiklerde iyiler arasında bir çatışmanın olmayacağını düşünür ve savunur. Ancak Aristoteles'te iyiler arasında bir çatışmanın olduğunu ve Aristoteles'in bu çatışmalara izin verdiğini düşünen ve bu bağlamda Williams'a cevap veren diğer bir Yeni-Aristotelesçi, M. Nussbaum vardır. Nussbaum, MacIntyre gibi liberalizme, modernizme tam cephe almaz; reformist, seküler, siyasal liberal bir Aristotelesçi olarak karşımıza çıkar. Hocası ve dostu Williams'ın Aristoteles okumasına katılmaz ve Williams'a-onu Aristoteles'e karşı kimi negatif iddialarından geri adım attırarak- önemli eleştirilerde bulunur. Bir seküler ve politik liberal olan Williams, seküler ve liberal olan ve dostu, öğrencisi olan Nussbaum'un okumalarına, eleştirilerine daha duyarlıdır. Nussbaum'un Williams eleştirisi için bkz. Nussbaum (1995) ss. 86-132. Nussbaum'un Williams'ın ve MacIntyre'ın okumalarına karşı, etkileyici Aristoteles okuması için bkz. Nussbaum (2001). Nussbaum'un genel felsefesi için bkz. Erkızan (2012).

MacIntyre'in, Williams'ın eleştirilerine cevap verdiği diğer bir konu ise insanın rasyonel hayvanlığıyla ilgilidir. Çünkü Williams'a göre, Aristoteles'in insanın en ayırt edici yönü olarak salt rasyonaliteye dikkat etmesi keyfi ve temelsizdir. İnsanın, diğer hayvanlar arasında belki de en ayırt edici kapasitesi akli değil delice aşık olabilmesi, diğer hayvanlarda göremeyeceğimiz bir şekilde korku, heyecan, nefret ve sevgi duyabilmesidir. Yani Williams adına insanın rasyonel kapasitelerinden çok bu türde kapasiteleri daha ayırt edicidir. MacIntyre ise Williams'ın bu açıklamalarıyla insanın salt biyolojisine dikkat ettiğini düşünür ve onun bu tespitlerine de katılmaz. Çünkü MacIntyre için insan gelişiminde, onu biyolojik olanın ötesine götüren kilit nokta, dilsel gücüyle birlikte şu soruyu sorabilmesi olmuştur: "Bunu ya da şunu yapmanın ya da bunu ya da şunu gerçekleştirmenin ya da bunun ya da şunun gerçekleşmesine izin vermenin iyi tarafı nedir?" (MacIntyre, 2016, ss. 224-225). İnsan bu soruyu sorduktan sonra, doğal olarak belli cevaplar vereceği ve sonrasında da iyi ve kötü olarak değerlendireceği kimi sebepler ortaya koymaya çalışır. Bu sebeplerle insani ilişkileri bilinebilir kılmak, tepkilerini rasyonel bir şekilde gerekçelendirmek ister ve yaşamımıza bu yolla; yani iyi, sebep ve bununla ilgili sayısız kavramlarla form verir. İşte MacIntyre için bu süreç ve toplumsal inşamız, "evrimci" terimlerle açıklanamayacak ve bizzat insanı diğer hayvandan ayıracak bir süreçtir. Ona göre Williams, kimi insani etkilenim kapasitelerini insanın ayırt edici yönü olarak görmekte haklıdır; ama yeterince dikkat etmediği şey, bu kapasitelerin eğitilmesi ve uygulamalarının eleştirilmesidir. Evet delice sevmek insana özgü olabilir; fakat bunun iyi ya da kötü bir şey olup olmadığına ve sevmişse kimi, neyi sevdiğine bağlı kimi tepkiler vermek de bir o kadar insana özgüdür ve aslında insanın daha ayırt edici yönüne karşılık gelir.

MacIntyre'in Williams'a cevap verdiği son nokta ise Aristoteles'in teleolojik açıklamasıyla ilgilidir. MacIntyre'a göre Williams'ın Aristoteles'i reddetmesinin en önemli nedeni, Aristoteles'in ahlak ve politika öğretisine içsel olan teleolojik anlamadır. Çünkü Williams için teleolojik perspektif, özellikle iyileri düzene sokacak bir teleolojik perspektif insanın otantik Ben'ini gözden kaybettirir. MacIntyre ise, yine Williams'tan farklı olarak, yaşamlarımıza teleolojik perspektifle bakmanın çok önemli olduğunu düşünür. Ona göre bizler hatta hayvanlar bile belli bir teleolojiyle hareket ederiz; amaç yönelimli etkinlikleri ile insan ve hayvanı karakterize ederiz. İnsanın amaç yönelimli bir hayvan olması ve pratik olarak belli yaşam formlarına katılması, bir olgu durumu olarak onun en ayırt edici yanıdır. Örneğin bir çiftçi olmak bakımından çiftçinin amacı iyi ürünler yetiştirmek, toprağın ve çiftlik hayvanların bakımını sağlamaktır (MacIntyre, 2016, ss. 224-227).

Nihai olarak MacIntyre Aristoteles'in, bir Yeni-Aristotelesçi olarak Aquinas'ın ve tabii ki bir Yeni-Aristotelesçi olarak kendisinin Williams'ı ikna edemeyeceğini görür. Williams'a yönelik Aristotelesçi cevaplarıyla amacı biz okuyucuları, özellikle de öğretmenleri ikna etmektir. MacIntyre'in çabası, Aristoteles gibi belli amaçlar peşinde koşan, toplumsal pratiklere katılan bir doğamız olduğunu fark etmemiz ve bu toplumsallığımızda da ilineksel değil tekrardan özsel bir değer yüklememizdir. Kendisi isteklerimizi, kararlarımızı ve pratik düşünmemizi, doğamızda köken bulan toplumsal pratiklerimiz ile, "Biz" ile ele almanın birçok şeyi değiştireceğine inanır. Çünkü bugün yaşamlarımızda karşılaştığımız ciddi ahlaki ve politik sorunlarımızı, Ben'in Biz ile olan özsel ilişkisini kaybetmesine bağlar. Günümüz pratiklerinin Aristotelesçi yeni bir inşası bu özsel ilişkiyi tekrardan kurmamıza ve birçok şeyi değiştirmemize yardım edebilir, bizi iyiler arasında kolaylıkla yaşayabileceğimiz çatışmalardan uzak tutabilir. Çünkü MacIntyre ile birçok kez vurguladığımız gibi, salt

kendimizden hareket ettiğimizde kendi hatalarımızdan uzak duracak bir bakış açısını edinemez, hangi iyiye ne denli öncelik vereceğimizi fark edemez ve kendimizi birçok çatışmanın içerisinde buluruz. Oysa Aristoteles'in *eudaimonia*, Aquinas'ın *beatitudo* olarak ele aldıkları ve insani doğamıza uygun en nihai iyi anlayışları, bu çatışmalara izin vermez. Bu filozofların "iyi yaşam" anlayışlarında paraya sahip olma, politik onur, güç/iktidar, sağlık ve haz kendi başlarına iyiler olsalar bile en nihai iyi olarak karşımıza çıkmazlar. İyi yaşamın nihai özü başka bir iyinin aracı olamayacak, tikel iyilerle aynı düzeyde olamayacak bir iyidir. Ayrıca söz konusu bu nihai iyi de diğer iyilerle rekabet halinde değildir; aksine yaşamalarımızı bütünlük ve birlik içerisinde kurmamızı sağlar ve diğer iyiler de bizzat bu bütünlüğe katkı sağladıkları için değerli ve önemlidirler.

MacIntyre bu bütünlüklü, tam [hakim okumayla ilerleyen] iyi yaşam açıklamalarını anlatsallık içerisinde ele alabileceğimizi, bizlerin belli bir anlatsallık bağlamında kendimizi bilinebilir kılacağımızı vurgular ve Aristoteles'in dikkat çektiği bir şekilde, ölüme doğru ilerleyişimizde hepimizin farklı olası amaçları içeren bir hikayeyi sahneye koyacağımızı belirtir. Kimilerimiz için salt ölümlerle sonlanacak bu hikaye, mümkün mertebeye *eudaimōn* fail, yani "tam bir yaşamda kendi etkinliği erdemlerin en iyi ve en tam olanına uygun bir fail" olarak ölmemize izin verecektir (MacIntyre, 2016, ss. 228-230). Kimilerimiz ise bu şansa sahip olamaz. Çünkü Aristoteles'in haklı olarak dikkat çektiği gibi, en iyi bildiğimiz insanların başına bile türlü bahtsızlıklar, talihsizlikler gelebilir. Aristoteles şu Grek atasözünü fazlasıyla ciddiye alır: "Ölene kadar kimseye mutlu demeyin" (Call no man happy until he is dead) (akt. MacIntyre, 2007, s. 34).

5. Sonuç

MacIntyre modern kültürü ve ahlaki sorunlarını Yeni-Aristotelesçi bir bakış açısıyla değerlendirir. *Erdem Peşinde'*den önceki dönem Marksist okumaları gibi liberalizmin, kapitalizmin tarihsel ve eleştirel bir okumasını yaparak ilerler. Üzerinde durduğu anlatsal bütünlük ile eserlerine baktığımızda, şu karakteristik birlikteliği görürüz: Kapitalist ilişkiler ve bu ilişkiler içerisinde yükselen modern ahlak, yaşamlarımızda büyük bir travmaya, parçalanma ve ayrışmaya yol açmıştır. Bu parçalanmanın en büyük sonuçlarından biri de pratiklerimizin artık "ortak ahlaki standartlar" verememesi ve dolayısıyla kimi önemli ahlaki ve politik sorunlar karşısında fikir birliğinden uzak olmamızdır. Gerçekten de en azından bugün için hepimiz deneyimlediğimiz ciddi sorunlarımız karşısında bile, ortak adımlar atabileceğimiz bir "ortak iyi" ye sahip değiliz; hala bireysel isteklerimizin, bireysel iyilerimizin tatmini peşinde koşmaktayız.

MacIntyre anlaşmazlıklarımızın üstesinden gelmenin yolunun, pratiklerimizi tekrardan Aristotelesçi terimlere düşünebilmemizden geçtiğini düşünür. Ona göre yaşamamızda bu Aristotelesçi açılımı, devrimi yapabiliriz. Öncelikle aşmamız gereken temel sorun ise, daha önce de vurguladığımız gibi, toplumsal ilişkileri artık özsel görmeyip ilineksel ele almamız, bireyden hareketle toplumsal ilişkileri değerlendirmemizdir. MacIntyre ahlaki ve politik sonuçları olan bu sorunu görebilmemiz için, tarihsel bir okuma ile toplumun, kavramların, pratik akıl yürütmenin nasıl dönüştüğünü ortaya koyarak bizi yeniden Aristotelesçi bir düşünmeye sevk etmeye çalışır. Bizi Aristotelesçi bir yolda yaşamamız için ikna etmek ister. Çünkü Aristotelesçi iyi yaşam taslağının ahlaki ve politik sorunlarımızı ele almada daha başarılı olacağını düşünür. Açıkçası bu Aristotelesçi dönüşüm, bireyselliğin baş tacı edildiği

bir dönemde gerçekten kolay değildir ve kimi ciddi sıkıntılara da yol açabilir. Fakat MacIntyre bu dönüşümün kazanımları konusunda inançlıdır ve bu inancını hiçbir zaman kaybetmez, kapitalizme direnmenin kimi yollarını göstermeye çalışır. Aquinas'ın, Maimonides'in, İbn-i Rüşd'ün kendi döneminde Aristoteles'i rehber edindiği gibi rehber edinir ve Hegelci bir izlekte şunu görür: Aristotelesçiliğin terkedilişi, kavramlar ve terimler üzerinde bir mücadelenin kaybedilmesi, Aristoteles'in üniversitelerde müfredattan uzaklaştırılmış olmasına dayanır. O bu mücadeleyi yeniden başlatır, Aristotelesçi felsefenin terimlerine, örneğin iyi-erdem ilişkisine bir işlerlik verir. MacIntyre kesinlikle bu yolu açmış görünmektedir ve bu yol birçok eleştirel okumayı besleyecek bir yoldur.

Son olarak şunu da vurgulamak istiyoruz: MacIntyre'ın Williams'la diyalogu çok anlamlı ve önemlidir. Williams haklı olarak Anglo-Sakson kültürün en önemli etik filozoflarından biridir; günümüzün Nietzschesi olarak karşımıza çıkar, ahlaki sistemlerin boşluklarına çok iyi sızar ve bu boşlukları gösterir, eleştirileri sahici, güçlü ve gerçekçidir. Örneğin bu gerçekçi yönlerinden biri, yaşamlarımızda-tam da MacIntyre'ın itiraz ettiği-iyiler arasında kimi önemli kaçınılmaz çatışmalarımızın olabileceğidir. Çünkü Williams için bugünün türlü pratikleri içerisinde MacIntyre'ın talep ettiği uyumu yakalamak kolay ve belki de gerçekçi değildir. MacIntyre toplumsallığımız içerisinde eylemimizi gerekçelendirmemiz, bilinebilir kılmanız gerektiği konusunda elbette haklıdır. Ama yaşam, yer yer gerekçelerimizi sınırlı bir rasyonellikte sürdürmemize izin verir, kimi deneyimler pratiklerimizi etkileyip belirleyebilir. Örneğin aşk deneyimini düşündüğümüzde, MacIntyre'ın iddia ettiği gibi, pratikler içerisinde kime aşık olduğumuzu vs. açıklamak durumunda olabiliriz. Ancak aşkla ilgili diğerlerine vereceğimiz açıklamalar, diğerlerinin beklediği düzeyde tatmin edici olmayabilirler. Pratikler ve aşkımız çatıştığında, evet haklısınız ama seviyorum diyerek kendimizi çatışmalara sürüklemekten kaçamayacağımız, öngöremediğimiz durumları yaşayabiliriz (Aristoteles ve MacIntyre için bu durum elbette istenç zayıflığı olacaktır, ama Williams için sahici bir Ben eylemi). Dolayısıyla bu gibi derin duygularımızın rasyonel ilişkilerle bağlarını, sınırlarını tespit etmemiz zordur. Bu sınır deneyimlerde derin isteklerimizin ne denli pratiklerimizi belirleyebileceğini, pratiklerimizin ne denli derin isteklerimizi etkileyebileceğini görebilmemiz pek de kolay değildir. Kanaatimiz failin ve yaşamın böyle bir ilişkisellik üzerine inşa edilmesidir. Sanki MacIntyre ve Williams arasındaki üzerinde durduğumuz gerilim hep var olacak gibidir; belki de bizzat bu gerilim felsefi diyalogu canlı kılar.

Teşekkür

Makaleye yönelik önerilerde ve düzeltmelerde bulunan hakemlere teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Ackrill, J. K. (1997). Aristotle on Eudaimonia. *Essays on Plato and Aristotle* içinde (ss. 179-200). Oxford: Oxford University Press.

Aristoteles (1998). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yay.

Aristotle (1999). *Nicomachean Ethics* (T. Irwin, Çev. & Sunuş). Indianapolis/Cambridge: Hackett Pub. Company.

- Aristotle (2004). *Nicomachean Ethics* (R. Crisp, Çev. & Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Aytiş, A. (2016). Bernard Williams'a Göre Ahlak Felsefesinin Sınırlılık ve İmkanları. *Özne: Kierkegaard Özel Sayısı*, 25, 303-317.
- Aytiş, A. (2017). Bernard Williams'ın Faydacı Ahlak Anlayışının Eleştirisi. *ETHOS*, 10(1), 1-24.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Başok Diş, S. (2016). *Bernard Williams'ın Ahlak Kavramı Analizi ve Sistem Eleştirisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum Atatürk Üniversitesi, Türkiye.
- Beyaz Erkızan, H. N. (2012). *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. İstanbul: Sentez Yay.
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Kenny, A. (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1996). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtue*. Illinois: Open Court.
- MacIntyre, A. (2001a). *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (M. Özcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- MacIntyre, A. (2001b). *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (H. Hünler & S. Zelyüt Hünler, Çev. & Sunuş). İstanbul: Paradigma Yay.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2009). *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mutlu, B. (2015). Moralitenin Bir Eleştirmeni Olarak Williams. *Dört Öğe*, 8, 173-190.
- Nussbaum, M. C. (1995). Aristotle on Human Nature and The Foundations of Ethics. J. E. J.

Altham and R. Harrison (Ed.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* içinde (ss. 86-312). Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2009). Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice. A. Thomas (Ed.), *Reading Bernard Williams* içinde (ss. 213-342). Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı-1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. M. Rifat-S. Rifat (Çev.). İstanbul: YKY.

Ricoeur, P. (2010). *Başkası Olarak Kendisi* (H. Hünler, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yay.

Stocker, M. (1976). The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, 73 (14), 453-466.

Stocker, B. (2015). Ethical Life in Kierkegaard and Williams. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 3, 68-82.

Strawson, G. (2005). Against Narrativity. G. Strawsson (Ed.), *The Self?* içinde (ss. 63-86). Blackwell Publishing.

Tengelyi, L. (2004). *The Wild Region in Life-History* (G. K' allay, Yazar ile ortak Çev.). Evanston: Northwestern University Press.

Tessitore, A. (1996). *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Williams, B. (1982). *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley & Oxford: University of California Press.

Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London & New York: Routledge.

Williams, B. (2017). İçsel ve Dışsal Sebepler (A. Aytış, Çev.). *Arkhe-Logos*, 3, 137-151.

Zelyüt Hünler, S. (1997). *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi Yay.