

MacIntyre Felsefesinde Aydınlanma Projesinin Ahlak Üzerindeki Etkisi

Cemzade KADER DÜŞGÜN*

Makale Geliş / Received:22.04.2018
Makale Kabul / Accepted:18.05.2018

Öz

Bu makalede çağdaş erdem etiğinin önemli savunucularından biri olan İskoç filozof Alasdair MacIntyre'in Erdem Peşinde adlı eseri izlenerek, aydınlanmanın ahlak üzerindeki etkileri ve yaratmış olduğu krizin çağdaş ahlak felsefesi üzerindeki yansımaları açıklanacaktır. Öncelikle ablaki yargıların özünde tercih, tutum ve duyguları temele yerleştiren emotivizmin etkisi Hume ve Moore'dan hareketle gösterilmeye çalışılmıştır. Sonrasında emotivizmin modern toplumlara uygulanmasının yaratmış olduğu kargaşa Kant ve Kierkegaard ekseninde incelenmiştir. Böyle bir sıkıntının günümüze kadar devam etmiş olan etkileri etrafıca incelenmiştir. Sonuç olarak, çalışmamızda göstereceğimiz üzere, MacIntyre'a göre bu krizden kurtuluş, modernite öncesine geri dönüşle birlikte, hatta ve hatta Aristoteles'in ahlak ve adalet tasarımı ile mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Erdem, Aydınlanma, Ahlak Felsefesi, Rasyonalite, Emotivizm.

The Effect of the Enlightenment Project on the Ethics in MacIntyre's Philosophy

Abstract

In this study, expounds the effects on modern ethics of which the enlightenment's influences on ethics and the crisis created by the enlightenment, analyzing the After Virtue of Scottish Philosopher Alastair MacIntyre, significant representer of the modern

* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, cemzadekader@kmu.edu.tr. Bu çalışma, Prof. Dr. Nurten Gökalp'in danışmanlığında yürütülen doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.

Künye: KADER DÜŞGÜN, Cemzade. (2018). MacIntyre Felsefesinde Aydınlanma Projesinin Ahlak Üzerindeki Etkisi. *Dört Öge*, 13, 137-152. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

virtue ethics. First, we tried to demonstrate the effect of emotivism which puts attitudes and emotions at the center of moral judgement with reference to Hume and Moore. Second, we studied the chaos of implementing of the emotivism to modern society at the point of Kant and Kierkegaard. The effects of such a disturbance, which have lasted up to our days, have been studied in detail.

Finally, according to MacIntyre, deliverance from this crisis is possible with there turn to pre-modern times, even with the Aristotle's moral and concept of justice.

Keywords: Virtue, Enlightenment, Moral philosophy, Rationality, Emotivism.

Giriş

MacIntyre aydınlanmayla birlikte insan doğası ve insanın içerisinde doğup yetiştiği sosyal yapının birbirinden farklı şekilde algılanmaya başlanması ahlak felsefesinde ciddi problemleri beraberinde getirmiştir. Felsefi olarak modern dünyanın ahlaki temelleri liberal bireycilik üzerine inşa edildiği için liberalizm bazı ahlaki tutarsızlıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Marksizm ve liberalizm her ikisinin de modern bir dünya tasarımı üzerine kurulmuş olan bir felsefi ideoloji olduğundan günümüz toplumunun sorunlarına çözüm üretmede yetersiz kalmıştır (Celikates, 2012). MacIntyre'a göre günümüzde modernleşme düşüncesi ahlak felsefesi bağlamında tutarlı ve sağlam bir temel sağlayamamıştır. Bu nedenle O, modernizmin karşısına gelenekçi rasyonalitenin bakış açısını yerleştirir ve şöyle bir tahlilde bulunur (MacIntyre, 2001a: 13-19):

İçinde yaşadığımız fiili dünyada ahlak dili, betimlemeye çalıştığımız hayali dünyada doğa bilimlerinin dili ne halde ise o haldedir; yani ciddi bir karmaşa içindedir. Eğer bu görüş doğru ise, ahlak alanında günümüzde sahip olduklarımız, belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıdır; kendilerine belirli bir anlam ve önem kazandıran bağlamlarını artık yitirmiş bulunan bölük pörçük parçalarıdır; aslında sahip olduğumuz şey ahlakın kendisi değil, suretidir. Açık ifadelerin birçoğunu hala kullanıyor olmamıza rağmen, ahlak konusundaki hem teorik hem de pratik kavrayışımızı, büsbütün değilse de büyük ölçüde, kaybetmiş bulunuyoruz (MacIntyre, 2001a: 15).

Başka bir dildeki başka kültürden biri bir dili öğrenirken kelimeyi kendi dilindeki diğer bir kelimeyle karşılaştırarak, çok küçük parçalara ayırır. Anadilini öğrenen bir çocuk gibi, ikinci bir anadil olarak bu dili ve kültürün buna karşılık gelen yönlerini öğrenir. Oysa bir çocuk kelimeleri kelimelerle eşleştirerek anadilini öğrenemez, çünkü dil ilksel olarak kendine ait cümle sınıfları içermez (MacIntyre, 1988: 374). O halde çevirilebilirlikle ilgili bir dilden modernitenin uluslararasılaşmış dillerinden birine çevrilmesi görevi bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Çevirinin görevi sadece aynı şeyi söyleme ve yeniden yazma değil, aynı zamanda açıklamaların ve yorumlayıcı tariflerin geniş bir kullanımını

içerir. Böylece yorumlayıcı ifadeleri ve çevirileri değerlendirmede ortaya çıkacak problemler de birbirinden farklılaşacaktır (MacIntyre, 1988: 379). Bu nedenle ahlaksal bir dilin kullanılma zorunluluğu ve başkalarıyla olan ilişkimizi ahlaki terimlerle açıklama ve bununla birlikte ahlaksal akıl yürütmenin kullanımını, insanın kendisinin sahip olduğu bakış açısının değişmesine sebep olacaktır. Ayrıca bakış açısının değişmesi hem yaptıklarımızın hem de benliğimizin değişmesinde etkin bir rol oynayacaktır.

1. Aydınlanmanın Ahlak Üzerindeki Etkisi

MacIntyre günümüzdeki bilimlerin durumunu ahlak dilinin durumuna benzetir. Nasıl ki bilimsel araştırmanın temel metodu olan kozalite metodu günümüzde kullanılmıyorsa, aynı şekilde modern toplumlarda ahlak felsefesi temelli argümanlarda süregelen bir tartışma söz konusudur. Çağdaş ahlaki söylemin, modern kültür içerisinde rasyonel ve tutarlı olan ortak bir ahlaki söylem oluşturma girişiminin pek de başarılı olabileceği söylenemez. Çağdaş ahlaki söylemler genellikle görüş ayrılıklarını dile getirmek amacıyla kullanıldıklarından, bu tartışmalar sonsuza kadar devam edecektir. MacIntyre kendi kültürümüz çerçevesinde ahlaki yapıda fikir birliğine varılacak olan herhangi bir rasyonel yolun yokmuş gibi görünmesine işaret eder (MacIntyre, 2001a: 17-19).

Farz edelim ki, burada sorguladığım şey çekişen partiler arasındaki ilişkinin ilk tarifi ve onların rölativist olanı yanılta akılci adalet yöntemleri değildir. Bu tanım belli noktalarda değiştirilmek ve doğrulanmak zorunda olabilir. Ama özünde temel ahlaki anlaşmazlıkların önemli özelliklerini yakalamış gibi görünüyor, bu her bir görüşün takipçilerinin en son/en üst düzey başvurularının bağlandığı standartların kapsamı her bir bakış açısına içkindir -farklı bakış açılarına sahip insanlar arasındaki temel anlaşmazlığın *de facto* (fili) kaçınılmazlığını açıklayan bir şey- bu şey sıklıkla farklı kültürlerden gelir ki bu kültürlerin eşit biçimde rasyonel yargıya sahip oldukları görünmektedir (MacIntyre, 2006a: 55).¹

Bu ahlaki anlaşmazlıkların temelinin sadece teorik olduğunu değil, tartışmalı olduğunu da gösterir. Filozofların ileri sürdükleri pratik gerekçeler değil aynı zamanda çağdaş gündelik söylemde dile getirilen akla yönelik görüşlerle de alakalıdır (Cunnigham, 2009: 3). Aynı zamanda doğruluk iddiası bir problemin çözülmesinde ihtiyaç duyulan kanıtlardan daha fazlasını içerdiğinden, her ne kadar açık seçik olmasa da, doğruluğun anlaşılmasında rasyonel kanıtlama ve doğruluk arasında kurulan ilişkide bir özdeşlik yoktur. Çoğu pragmatiste göre “Doğruluk idealize edilmiş rasyonel kabul edilebilirliktir” ya da “Doğruluk idealize edilmiş kanıtlamayla aynı olmak zorundadır.” İddiaları, MacIntyre’a göre ise “doğrunun rasyonel olarak temellendirilmesi” ile onun aynı anlam içeriğine sahip olduğu iddia edilemez (MacIntyre, 2006a: 55-56).

1 Çevirisi bana aittir.

MacIntyre'a göre; adil bir savaşta silahlı asker ile sivil halk arasındaki ayrım pratikte mümkün olmadığından, modern bir savaşın adil bir savaş olarak düşünülmemeyeceği açıktır. Diğer yandan da, günümüzde barış ve savaş arasında kurulan bağlantı, potansiyel güçteki düşmanlara karşı silahlanarak herhangi bir tehlike anında taarruza geçmek gerektiği bilincini sağlar. Aynı zamanda büyük güçlerin sebep olacağı bir savaş ciddi yıkıma sebebiyet vereceğinden, özgürlüğü talep eden grupların çıkartacağı savaşlar meşru bir araç haline dönüşecektir. Bir başka örnekte ise, kişinin kendi bedeni üzerinde bazı haklara sahip olduğundan kürtajın ahlaken izin verilebilir bir şey olduğu ve yasalarca da buna izin verilmesi gerektiği savunulurken, diğer yandan kürtajı cinayet olarak gören diğer bakış açısı ise kürtajı masum bir hayata son vermek olarak görecektir (MacIntyre, 2001a: 20-22). Ancak sonuç olarak MacIntyre'ın bu argümanlarından yola çıkılarak denebilir ki; hiçbir argüman bir başkasının karşısında herhangi bir üstünlüğe sahip değildir ve her argümanda sunulacak olan öncüller farklı normatif ve kendi içerisinde değerlendirici kavramlar içereceğinden, bizde oluşturmuş olduğu fikirlerde birbirinden farklılık gösterecektir. Hatta bu argümanların öncüllerinin bazı toplumlarda farklı değer yargılarına tâbi olması aynı şekilde farklılığı temellendirecek diğer unsurlardandır. Günümüz toplumlarında süregelen bu iddialar üzerinde bir uzlaşmaya varılması pek mümkün olmadığından ahlaki tartışmaların devamlılığı zorunludur.

Ahlaki değeri savunanların değer yargılarının birbirinden farklı bir yapıda olması bazı pratik sonuçları beraberinde getirmiştir. Değer yargıları gücü elinde bulunduranın tekelinde olacağından ne üstünlüğün ne de haklılığın rasyonel olarak savunulabilmesi ve herhangi bir uzlaşmaya varılabilmesi mümkün değildir. Böylesi ahlaki uyuşmazlıkların üç ortak özelliği vardır. Bunlardan ilki, kavramsal ortak-ölçülemezlik'tir. Bu tartışmalar hususunda ilk argümanda adalet ve masumiyet, son nokta da ise eşitlik ve özgürlük karşı karşıya kalacaktır. İkinci olarak bu tür tartışmalar objektiflik iddiası üzerine kurulu olsa da, kişisel arzular ve tercihler tam anlamıyla göz ardı edilemeyeceğinden ancak kişisel yargılara ulaşabilir. Bu nedenle sadece kendi isteklerimiz doğrultusunda bir başkasına istediğimiz bir şeyi yaptırmak rasyonellikten oldukça uzaktır. Diğer yandan herhangi bir göndermeyle kendi istediğimizi yaptırmak ise kişinin ahlaki tercihini gayri şahsi bir durummuş gibi gizlemesine yol açar. MacIntyre'a göre, evrensellik iddiasındaki subjektif yargıların ve rakip ahlaki değerlendirmelerin kavramsal ortak-ölçülemezlikleri uygarlık tarihi içinde geniş bir tarihselliğe sahiptir. Ahlaki yargıların anlamlarının içi boşaltıldığı için ahlaki değer yargılarına ilişkin kavramlar, tarihsel ve sosyal içeriklerinden yoksundurlar. Tüm bu kavramların tarihdışı bir şeymiş gibi algılatılmaya çalışılması tartışmaların tutarsızlaşmış, ahlaki kavramların içerikten yoksun bir hale dönüşmesine ve kavramların anlaşılabilirlikten uzak kalmasına neden olmuştur (MacIntyre, 2001a: 23-27). Zaman içerisinde bu kavramlar gerçek anlamlarından uzaklaşıp farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Bu kavramlar ilk anlamlarını yitirerek, günümüz kültürü içerisinde tekrardan şekillenmiştir. Bu nedenlerdendir ki, MacIntyre'a göre

ahlak felsefesi tarih dışı değildir. Bir yazarı yaşamış olduğu sosyal ve kültürel çevreden soyutlamak, düşünce tarihi ile kültür arasında bir set çekmektir. Ne Kant'ın düşünce sisteminde Prusya tarihinin etkisi ne de Hume'un düşünce sisteminde İskoçya tarihinin etkisi göz ardı edilemez.

2. Çağdaş Ahlaki Tartışmalar ve Emotivizm

MacIntyre, çağdaş ahlaki tartışmaların herhangi bir zaman diliminde rasyonel olarak bir uzlaşmaya varılamayacağını dile getirirken bu konuda modern toplumlarda etkili olan düşüncenin bütün değer yargıların ve ahlaksal yargıların tercih, tutum ve duygulardan ibaret olduğunu savunan “*emotivizm*”den (duyguculuk)² kaynaklandığını belirtir. Günümüzde ahlaki yozlaşmanın temel sebebi olarak da duygucu felsefe kabul edilmektedir, çünkü ahlaksal yargıda bulunan bir kişi hakkında ne yaptığına veya neyi amaçladığına dair kesin bir yargıda bulunulamaz (MacIntyre, 2001a: 28). Kişi kendi sözünün bilincinde olduğu için, konuşma sırasında kendi duygularını güdümlenici (*manipulative*) bir tarzda davranır. Duygucu felsefe ilk olarak Hume'un ahlak felsefesinde kendini göstermeye başlamış, tam anlamıyla ise 20. yüzyılda İngiltere'de bazı kuramlara karşı olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle 19. yüzyılın başlarında *intuitionism* (sezgicilik)³ düşüncesinden oldukça etkilenmiştir. Sezgi felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan Moore, etmiş yıllardır uğraştığı, ama herhangi bir çözüme ulaştırılamamış sorunlara tatmin edici cevaplar getirdiğini ileri sürer. Sezgicilik özü itibarıyla eylem kurallarının sezgisel olarak belirli olduğunu ve açık bir şekilde hiçbir ahlaki yasanın kendini belli etmediğini varsayar. Moore'a göre, ahlak felsefesince tartışılan *iyi* hem doğal olmayan hem de tanımlanamayan bir niteliğe sahiptir. Bu kanıtlanmasını Moore 'açık soru argümanı'na (*open-question argument*) dayandırır. *İyi* olarak nitelendirdiğimiz önermeler sezgilerimiz olduğundan ve *ben* kendisi için *iyi* olanın ne olduğuna karar verebildiğinden *iyi*'nin doğru ve yanlışlığına dair herhangi bir gerekçe gösterilemez. O halde bir eylemin doğru olduğunu söylemek onun diğer eylemler karşısında 'en *iyi* olan' eylem olduğunu söylemektir. Bundan dolayı Moore'a göre *iyi* doğa bilimlerinin üzerinde olduğundan olgulara indirgenemez. Doğadaki olup bitenle *iyi*'nin ne olup olmadığını belirleyebilmemiz mümkün olmadığından, aynı zamanda *iyi*'nin belirleneceği rasyonel temellerinin de varolması gerekir. Sonuç

2 Duyguculuk, ahlaki yargıların öncelikle bireylerin tutumlarını nesnel özellikleriyle ilgili iddialarda bulunmasından çok değerlendirmenin nesnesine göre onaylayan ya da onaylamayan bir tarzda olduğunu iddia eden bilişsel olmayan bir iddiadır. Duyguculuk ahlaki yargıları bireyin birbirlerine zıt anlayışlarının ifadeleri olarak aldığından, duyguculuk bazen etmiş sınırlarda dolaşan bir teori olarak kabul görmesi anlamına gelir. Duyguculuk ahlaki yargıların bireyin anlayışlarını ifade ettiği öznel iddiadan bireyin anlayışlarını ifade ettiği tezine ayrı bir yer verir. Duyguculuğun bazı türleri ahlaki yargıların birincil ve duygusal anlamıyla ikincil ve tasvir dayanan anlamı arasında bir ayrım yapar (Ayrıca bkz., Audi, 1999: 260-261).

3 Özellikle G. E. Moore ve D. Ross tarafından savunulan etik sezgicilik, ahlaki nitelik ve hakikatlerin sezgi yoluyla kavranabileceğini ileri sürer. Çünkü İyilik, doğruluk gibi kavramlar analiz edilemez bir yapıya sahiptirler (Cevzici, 2005: 1486).

olarak Moore'un etike dair düşünceleri MacIntyre'a göre faydacıdır (*utilitarian*). Her eylem diğer eylemlerde göz önünde tutularak ve ihtimal dâhilindeki sonuçlar dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğinden, MacIntyre'a göre hiçbir eylemin gerçek anlamda doğruluğundan veya yanlışlığından bahsedilemez (MacIntyre, 2001a: 31-33).

MacIntyre çağdaş ahlaki tartışmaları genel itibariyle tarihsel bir zemine oturtarak ele alır. Bu durumda dönemsel olarak etik'in standartlarının yaratmış olduğu kronolojik bir yapı ortaya çıkar. Bunun yanında bireysel ve bireyi oluşturan -olumlu ve olumsuz manada- topluma ve kültüre atıfta bulunur. Bazı kültürler rasyonel doğrulanmanın ortadan kalkması durumunda bile nesnel ve gayri kişisel ahlak standartlarının doğrulanabileceğini iddia etse de, duygucu felsefede ise tam tersine bu tarz standartların olduğunu söyleyen iddialar için rasyonel bir doğrulama yoktur. Kişiler tercihlerini örtük bir şekilde ifade ettiklerinden ahlaki argümanlar üzerinde hiçbir zaman bir uzlaşmaya varılamaz. Bundan dolayı duyguculara göre ahlaklılığın rasyonel olarak temellendirilmeye çalışılması oldukça gereksiz bir uğraştır (MacIntyre, 2001a: 39). Bu iddiadan hareketle MacIntyre felsefesini oluşturmaya çalışsa da, O ahlaki rasyonel temellere oturtan analitik ahlak felsefe gibi felsefelerin de hataya düştüğünü ve duyguculuğun değişik şekillerine büründüğünü belirtir. Bu felsefeler insanların teorik bakış açılarını tamamen göz ardı ederek duyguculuğun ortaya koymuş olduğu bütün savları sorgulamasız kabul eder hale dönüşmüşlerdir. Bu nedenle ahlaki değerleri temele alan bilginin duygular yoluyla kavrandığı gerçeğini MacIntyre reddeder (MacIntyre, 2001a: 43). Öyleyse MacIntyre'a göre duygucu felsefenin başarısız olmasının nedeni, benzer türdeki duygu ve tutumların aynı tanımlamalara tabi tutularak kendi içerisinde bir kısır döngüye kapılmasıdır. Ayrıca bu durumda kişisel tercihler ve değer yargıları birbirine karıştığından, bu kavramların hem özlerinin hem de anlamlarının derinliklerine inilip kavranılmasını zorlaştırır. Sonuç itibariyle duygucu kuram cümlelerin anlamları ve belli durumlardaki kullanımlarının iç içe geçmesiyle kendi duygularını karşı tarafa iletmekten öteye geçememiştir (MacIntyre, 2001a: 29-30).

Temelde duyguculuk güdümleyici (*manipulative*) ve güdümleyici olmayan (*non-manipulative*) toplumsal ilişkiler arasındaki farkı ortadan kaldırmıştır. Fakat duygucu felsefenin kendi bireyini tarihselliğin dışında tanımlaması, modern toplumlarda ahlakın değer yargılarının belirleyici olma özelliğini zedelemiştir. MacIntyre'a göre değerlendirici söylem kendi duygu ve tutumlarımızın diğer yandan da başkalarının duygu ve tutumlarının dönüştürülmesinden ibarettir. Orada değerler toplumların değeri olarak kabul edilmiş şeylere indirgenir (MacIntyre, 2001a: 46-47). Duygucu felsefenin sergilemiş olduğu bu tarih dışı tutum günümüzde bazı toplumsal tiplerin ortaya çıkmasındaki etkenlerden biridir. MacIntyre'a göre her toplumun kendi dönemini ve kültürel yapısını temsil eden karakterler vardır ve bu karakterler aynı zamanda dönemin ahlaki yapılanmasını

da temsil eder (Hünler, 1997: 117). Duygucu felsefe bireyin kendisi dışındaki bireyleri kendi amaçlarını gerçekleştirmek için sadece bir araç olarak gördüğünden, günümüzde kamusal kurumlardaki rasyonalite, amaç ve araç ilişkisi ekonomik bir mesele olarak anlaşılır. Günümüzdeki bürokratik rasyonalite düşüncesi Weber'den⁴ alınmıştır. Weber'in düşüncesi duyguculuğun cisimleştirdiği ikilikleri ve görmezlikten geldiği farklılıkları ortadan kaldırmayla ilişkilidir. Amaç ve değer arasında kurulan doğrudan ilişki, değerler karşısında aklın rolünü yitirmesine neden olur. Böylelikle değerler insanların vermiş oldukları kararlar ve seçimler çerçevesinde şekillenir (MacIntyre, 2001a: 49). Ama sorun değerler sorunu olduğundan, bürokratik rasyonaliteyi, yani amaç ile araçları hem ekonomik hem de etkili bir şekilde eşleştirmek tüm problemi ortadan kaldıracaktır. Böylelikle birey karşıt değerler arasındaki çatışmayı rasyonel yöntemlerle çözümlenemeyeceğinden, bireyin kendi istediği sınıfı ve değeri tercih etmesi çatışmanın ortadan kalkmasına neden olur.

MacIntyre'a göre emotivizmin toplumsal dünyadaki yansımaları üç *karakter* üzerinde analiz edilebilir ve modern kültürün bu *karakter*lerinde emotivizmin ortadan kaldırdığı ayrımın cisimleşmesine tanık oluruz. Bu üç *karakter* Zengin-Estet (*the Rich Aesthete*), Yönetici (*the Manager*) ve Terapist (*the Therapist*) *karakter*leridir (MacIntyre, 2007: 30). Zengin-Estet *karakter* burjuva yaşamından dolayı hayatını kendi bireysel hazları çerçevesinde şekillendirir. Burjuva hayatının sağladığı rahatlık içerisinde olan estetik *karakter*'in sahip olduğu boş zaman ve rahatlık onun toplumsal sorumluluklarından kopmasına neden olur. Ayrıca tüketici hayat yapısından dolayı hayatı sadece fırsatlardan ibaret zanneder ve tek sorunu ise boşluğun yaratmış olduğu can sıkıntısıdır. Yönetici, kendi *karakteri* içinde güdümlenici ve güdümlenici olmayan toplumsal ilişkileri düzenleyen farkın ortadan kaldırılmasını temsil eder. Rekabete dayalı bir yaşam anlayışını benimser ve bu hususta varolan kaynakların belirli bir amaç çerçevesinde kullanılmasını sağlar. Örneğin vasıfsız işçiyi vasıflı hale getirmekle, yatırılan sermayeyi kâra geçirmekle ilgilenir. Terapist ise kişisel bağlamda verimliliğe odaklanır ve amaçlar verili olmasına rağmen onun güç alanı dışındaymış gibi davranır (MacIntyre, 2001a: 51-55). Bu *karakter*lerin temelinde rol ile kişiliğin, yani toplumsal tip ve psikolojik tipin birbiri içerisinde geçmesi istenir. Böylelikle *karakter* toplumsal varoluşun bir biçimini ahlaki olarak

4 Weber bürokratik rasyonalite ve kapitalizm arasında doğrudan doğruya bir ilişki kurar ve bürokratik örgütlenmeyi makineye benzetir. "Tıpkı bir makine gibi, bürokrasi, enerjileri standartize edilmiş görevlerin yerine getirilmesine hasreden en rasyonel sistemdir. Bürokrasinin üyesi kendisine temelden izlemesi gereken yolu veren sürekli hareket halindeki mekanizmada bir çark dışıdır. Makineyle ortak olan bürokrasi, birçok farklı efendinin hizmetine koşulabilir. Dahası bir bürokratik örgüt, üyelerinin bireyselliğinin giderildiği oranda etkili bir şekilde işlev görmektedir. Bürokrasi resmi işten sevgi, nefret ve bütünüyle irrasyonel ve duygusal, yani denetimden kaçan öğelerin ortadan kaldırılmasında ne kadar kusursuz bir şekilde başarılıysa, o kadar mükemmel gelişmektedir." Dolayısıyla modern dünyada bürokratikleşme kaçınılmaz bir sonudur. Zaten ekonomik sistemin yapısından bağımsız, bürokratik sistemin temel kaynağı, teknoloji ve malların üretilmesindeki iş yöntemlerinin gelişmesi ve teknik bilgi arasında kurulan bağlantıdır (Weber, 2005: Giriş).

doğrulanmış olur. MacIntyre'a göre duygucu birey kendini objektif bir yargılama becerisine sahip gibi görse de, bu sadece bir yanılsamadan ibarettir. Aynı zamanda modern birey kendilik inşasını tarih dışı bir konuma yerleştirirse de, MacIntyre'a göre her birey toplumsal bir tarihe ve kimliğe sahiptir.

Duyguculuğun ortaya çıkardığı kişi(lik), yani modern bireyin her şeyi, ahlaki bağlamda sınırsız bir yapıya sahiptir; çünkü sınırlamaların temelinde rasyonel ilkeler yer alır. Bu nedenle MacIntyre'a göre ahlaki görüş farklılıklarının çokluğu modern toplumlarda daha çok kabul gören bir unsurdur (MacIntyre, 2001a: 56-57). Modern birey, kendi alanındaki egemenliği sağlarken hem toplumsal kimliğin hem de belirli amaç doğrultusunda yönlendirilmiş olan insan yaşamının kazandırmış olduğu geleneksel anlayıştan uzaklaşmıştır (MacIntyre, 2001a: 61). Aynı zamanda modern birey, modern ahlak değerlerinin toplamının oluşturmuş olduğu bir birey tipidir. Modern felsefenin tanımlanmış olduğu toplumsal roller çerçevesinde belirlenmiş olan bireyin kendi özleriyle olan bağlantısı koparıldığından, toplumsal yaşam toplumsal kimliklerin serbest tercihlerle değiştirilebileceği bir alan haline dönüşmüştür. Geleneksel toplumlarda ise bireyler toplumsal bir kimliğe sahip olduğunun ve isteğe bağlı olarak bu kimliğinden ayrılamayacağını farkındadır. Çünkü geleneksel bağlar yalnızca hangi aileden veya topluluktan geldiğini kişiye hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda *telos*'u doğrultusunda hareket etmesini zorunlu kılar.

MacIntyre'a göre emotivizm üç nedenden dolayı başarısızlığa uğramıştır. Birincisi, emotivizmin moral yargılarının, ne türden duygu veya tutumları ifade edeceği ile ilgili açıklamaları hususunda bir uzlaşmaya varılamaması ve bu açıklamaların bir kısır döngüye dönüşmesidir. İkincisi, emotivizm moral ifadeler ile değerlendirmeye ifadeler arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığından anlam farklılıklarının da ortadan kalkmasına neden olmuştur. Üçüncüsü, cümlelerin anlamlarından ziyade duygu veya tutum ifadelerini anlamla ilişkilendirerek kullanım ve anlamı birbirine karıştırmıştır (Hünler, 1997: 112-113).

3. Emotivizmin Modern Toplumlara Yansıması

MacIntyre'a göre duygucu felsefenin modern toplumlara uygulanmasındaki temel rol aydınlanmanın kurgulanmış olduğu ahlak felsefesidir. Aydınlanma düşünürlerine göre ahlakın temeli bilimsel metot ve tanımlara dayanır, fakat böylesi bir rasyonel temellendirmenin başarılı olması mümkün değildir. Rasyonaliteye dayalı tek tip insan modeli kendi yaşamını, bir noktadan diğer bir noktaya taşıyan, ilerleme ve gelişmeye dayanan bir çerçevede ele alır. O halde oluşturulacak değer yargıları da bu çerçevede şekilleneceğinden bu tür bir ahlak anlayışı tutarsızlığa düşmekten kendini kurtaramayacaktır (Kim, 2009: 37-39). MacIntyre bunu, "Aydınlanmanın ahlaklılığa rasyonel bir temel sağlama ve onu meşrulaştırma projesinin mantıksal sonucu olan şey, kesinlikle, tam da yeni olan ile miras alınmış olanın bu kökten tutarsız bileşimidir." şeklinde ifade eder (MacIntyre, 2001a: 74). Aydın-

lanmayla birlikte olan ve olması gereken insan arasındaki ayırım ortadan kalktığı için bu ayırımın şekillendirmiş olduğu bir *telos* içerisinde anlam ifade edecek ahlaki kurallar ve insan doğası arasında rasyonel bir ilişkinin kurulması durumu söz konusu değildir. Bundan dolayı MacIntyre'a göre aydınlanmanın ve modernitenin öne sürmüş olduğu tezler her ne kadar ahlaksal kurallara yeni bir tanım üretme iddiasında olsa da, gerçek anlamda neden ahlaki olunmasına dair cevap vermede oldukça başarısızdır. Başarısız olmasındaki temel etken birbiriyle çatışacak olan tezleri kendi içerisinde barındırması, bu çatışmaların sonlandırılmaması ve aynı zamanda bu çatışmaların rasyonel olarak herhangi bir ölçüte dayanmamasıdır.

Ahlak felsefesinin yapısındaki tutarsızlık 17. yüzyılın sonlarından 18. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Bu dönemde birçok ahlak felsefesi teorileri oluşturulmuştur ve bunlardan en önemlisi Kant'ın ahlak felsefesidir. Kant'ın ahlak felsefesine göre bir davranışın ahlakiliğini belirleyen ölçüt ahlak kurallarına uygun davranılıp davranılmadığına bağlı olarak değişir. Ahlaklı olarak nitelendirilmek istenen bir kişi ahlak kurallarına uymak konusunda bir tercihe sahip olmalıdır. Herkesin evrensellik iddiasında olan bir ahlaki yasaya tabi olması insanı salt rasyonel bir varlık olarak kavranmasına neden olacaktır. Oysa ahlaki ilkeler sadece akla indirgenemez.

Kant'ın bireyi, kategorik zorunluluğun nesnel ölçütlerini maksimlere dayandırır. Saf aklın kendi içerisinde pratik bir nedene sahip olduğu kabul edilirse pratik yasalardan söz edilebilir. Aksi halde bütün pratik ilkelerin maksim olduğu kabul edilir. Bu açıdan da Kant'a göre maksimler buyruklardan ayrılır. Buyruklar, akıl sahibi varlığın nedensellik koşullarını belirler. Yani, buyruklar bir koşul olan istemeyi kendi içerisinde barındırdıklarından koşulludurlar, nesnelirler, maksimler ise kesindirler, pratik yasalardır, öznel ilkelerden farklıdır (Kant, 2009: 21-22).

MacIntyre'a göre ise pratik felsefenin temel sorusu 'Ben nasıl biriyim?'dir. Ve MacIntyre her insanın yaşamı içerisinde bu soruya pratikte bir cevap vermesi gerektiğini söyler. Kierkegaard felsefesi bu bağlamda kişisel varoluşa ilişkin olan bu konuyu kavramsal olarak açıklamaya çalıştığından insanın bir kişi olarak ne anlama geldiğini anlamaya çalışır. Anlamaya çalışırken karşılaştığımız zorluklar kavramsal açıklığı ortaya çıkarmaktır. Kavramsal açıklamanın amacı bu soruların cevaplanmasını değil, aynı zamanda çözümün kişinin hayatına dahil edilmesini amaçlar (Davenport&Rudd, 2001). Böylelikle Kierkegaard, Kant'ın düşmüş olduğu ahlaki ilkeleri rasyonel bir temel üzerine yerleştiren bu yöntem yerine seçim edimini yerleştirmiş olur (MacIntyre, 2001a: 78-79).

Hegel'in bireyi ise kendisini özgür ve rasyonel toplum normları içerisinde bulur ve insan hayatının süregelen evrelerinden söz eder. Bunlardan ilki öznel tin alanıdır ve ruh bilim alanı içerisinde yer alır. Hegel'e göre ruhbilim alanı insanın özünü kavrayamaz. İnsanın bireyselliği ancak bulunduğu tarih içerisinde bir anlam kazanır. İnsanın bir tarih ürünü olması, her insanı yaşadığı çağ içerisinde ve bağlı ol-

duğu ulus ile devlet bağlamında da değerlendirmek demektir. Bu bakımdan insanın bir tarih ürünü olması onu diğer evre olan nesnel tine geçirir. Nasıl ki insanlar doğup ölüyorsa, Hegel'e göre devletler de kurulup yıkılırlar. Devletlerarasında çıkarlar sonucunda ortaya çıkan savaş ve ihtilallerin sona ermeyeceğini söyler ve Hegel'e göre, bu yok olup gitme arasında sonsuza kadar devam edecek olan tek şey kültürel gelişmedir. Kant ise Hegel'in aksine devletlerarasındaki bu savaş ve çatışmaların ortadan kalkabileceğini ve bir devletler birliğinin kurulabileceğini vurgulamasıyla Hegel'den ayrılır. İnsan tarihinin gelişmesindeki asıl anlam kültürün gelişmesi olduğu için bu evre mutlak tin alanıdır. Çünkü kültür; din, sanat ve felsefe içerisinde kendini gerçekleştireceğinden mutlak tin insanlık tarihi içerisinde süregelen bir gelişmedir (Akarsu, 1994: 82-86). Hegel'e göre düşüncenin ve şeylerin yapısının homojen yapıda olması, bu tezin Kierkegaard'da mantıklı olanın her zaman doğru olmadığına ve düşünce ve şeyler arasındaki homojen bağın inkarına götürmüştür (Blackham, 2005: 15). Kierkegaard'a göre, Hegel bireysel varlığın somutluğunu kavramlar alanının soyutluğunda eritmiştir. Dolayısıyla kavramsal şema ancak bir olasılığa denk gelir ve gerçeklik kavramlara değil bireye bağlıdır. Bireyin istekleri (*will*) temele yerleştirilir. Bununla birlikte Kierkegaard, gerçeğin bizde olmadığından, onu dışarıdan getirecek olan doğruya da yabancı olduğumuzu söyler (MacIntyre, 2006c: 64-65).

Ama Kierkegaard etik, iyilik ve kötülük kavramları görece olduklarından, ahlakta nesnel bir ölçüt olmadığını söyler. Etik, iyilik ve kötülük kavramları görecedir. Çünkü Kierkegaard'a göre, tarihsel ve dünyevi olanın etikle karıştırılması temelinde ahlaksızlığı doğurur. Aklın kişiden bağımsız olan anlamlarını kabul eden nesnel ahlak ile etik kavramı birbirinden ayrıştırılmalıdır. Kierkegaard'a göre kişi etiğin mutlak değerini anlamadıkça, ona nüfuz edebilmesi ve onu anlayabilmesi olanaklı değildir (Cauly, 2006: 121-122). Ona göre kişinin kendine ait vermiş olduğu kararlar şahsi olduğundan, herhangi bir nesnel standarda dayanarak yanlışlığından söz edilemez. Böylelikle aslında seçim ediminden yola çıkarak kendisine yöneltilebilecek olan eleştirileri de aslında bu sınırlamayla birlikte engellemiş olur (MacIntyre, 1998: 135). Fakat her ne kadar başta MacIntyre Kierkegaard'ın bireyin seçimleriyle yaşamı arasındaki uyuma dikkat çekse de, sonrasında Kierkegaard'ın aslında bireyin yaşamındaki amacının nedensellik bağı ile olan kopukluğu MacIntyre'a göre, bu seçimin doğasını anlamsızlaştırır (MacIntyre, 1964: 527-528). İnsanın bu dünyadaki varoluşunu ideal olarak tasarlaması olası değildir. Ancak bir katılımcı formunda olacağından estetik, etik ve dinsel evreler arasında herhangi zorunlu bir bağlantı olamaz. Bu nedenle Kierkegaard ahlaki ilkelerin seçim yoluyla benimsenebileceğini ve aynı zamanda üzerine düşünüp taşınarak gerçekleştirilen her eylemin doğru bir karar olacağı düşüncesinden hareket eder (MacIntyre, 2001b: 16-17). Aslında böylelikle ahlaki bir eylemin niteliği ortadan kaldırılmış olur. MacIntyre Kierkegaard'daki temel problemin de buradan kaynaklandığını belirtir. Ahlaki ve ahlaki olmayan eylem arasındaki ayrımın ortadan kalkması kavramların içinin boşalmasına neden olmuştur.

Kant'a göre mutluluğu güvence altına almak isteyecek olan düzenlenmiş her ahlaksal buyruk, bazı koşullara uyulması gereken bir kuralın ifade edilmişidir ve bu eylem sonuçta bizi mutluluğa götürecektir ise yapmamızı söyleyecektir. Fakat Kant bir ahlak yasasının bütün gerçek ifadelerinin koşulsuz bir karaktere sahip olduğunu söyler ve sonucu temele alan tüm yaklaşımları reddeder. Böylelikle mutluluğun aranacağı alan, ahlak alanı, ilahi ahlak ve buyruk alanlarından ayrılır. Etik alanın temelini Kierkegaard seçime, Kant ise akla yerleştirir (MacIntyre, 2001a: 76-77). MacIntyre'a göre hem Kant'ın hem de Kierkegaard'ın *moraliteyi* erdemleri tartışmadan ele almasındaki temel etken Lutherci *moralitenin*⁵ onlar üzerindeki etkisinden kaynaklanır. Hume ve Diderot ise Kant'ın düşüncesinin gelişmesinde önemli role sahiptirler. Hume ahlaki yargıların benimsenmesinde duygu ve tutkuların önemine değinirken, Diderot ise ahlaki kuralların bizim isteklerimize karşılık verdiği müddetçe uyulması gerektiğini söyler (Knight: 1998: 76). Hume ve Diderot'un ahlakın temelini istek ve tutkuları yerleştirmesi ahlak felsefesinde ciddi problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buradan MacIntyre şöyle bir sonuca varır:

Kant'ın ahlaklılık düsturları olarak kabul ettiği şeyleri, akıl diye kabul ettiği şey üzerine kurma girişimi, tıpkı Kierkegaard'ın bunlara seçim ediminde bir temel bulma girişiminde olduğu gibi kesinlikle başarısız olur ve bu iki başarısız girişim birbiriyle yakından ilgilidir. Kant ve Kierkegaard ahlaklılık tasarımları bakımından aynı görüştedir; fakat Kierkegaard, söz konusu tasarımı, ahlaklılığa rasyonel bir temel kazandırma projesinin başarısız olmuş olduğu anlayışıyla birlikte miras alır. Kant'ın başarısızlığı, Kierkegaard'ın hareket noktasını hazırlar: seçim edimi, aklın yapamadığı işi yapmak için devreye sokulmalıdır (MacIntyre, 2001a: 79).

Platon ve Aristoteles'in aksine, erdem *arzu*'nun tamamlanmasında önemli bir yere sahip olduğundan, Kant ve Kierkegaard ahlakın *arzularımızda* bir dayanak olmadığına işaret ederler. Kierkegaard aynı Kant gibi mutluluğun izleneceği alan ile ahlak alanını net bir şekilde birbirinden ayırır. Hatta Ronald M. Green bu iki düşünür arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, Kierkegaard'ın fikirlerini sistematikleştirme sürecinde düşmüş olduğu yanlışlıklar yüzünden Kant'a olan borcunu gizlediğini iddia eder (Humbert, 2014: 311).

Kant'ın ahlak felsefesi temel de Diderot ve Hume'un istek ve *moralitesine* karşı bir tepki olduğu gibi, Kierkegaard'ın ahlak felsefesi de Kant'ın ahlak felsefesine dair bir tepkiyi içerir. Kant ise Hume'a tepki olarak ahlaki tutkulara değil de akla dayandırmıştır. Kierkegaard'da ise ahlak, hem akıl hem de tutkular dışında herhangi bir kritere dayanmayan bir seçim edimini içerir. MacIntyre'a göre ise bağımsız pratik rasyonalite olma becerisini kazanmak ancak toplumsal ilişkiler sayesinde olanaklıdır (MacIntyre, 1999: 119-128). MacIntyre'da ahlaklılık Kant'ın işaret etmiş olduğu gibi insan aklının doğası değildir. Aksine ahlaklılık ancak be-

5 Ayrıca bkz: Podmore, 2017.

lirli bir toplumun ahlaklılığıdır. Çünkü ahlak felsefesinin normatif kavramlar, argümanlar, maksimler gibi yargılar toplumsal hayat dışında bulunamayacağından, zaman içinde hem değişime hem de özdeşliğe sahip olduğu MacIntyre tarafından kabul edilir. Böyle bir olgu olmasından dolayı Kant'ın iddia ettiği gibi insan aklının doğasının hem düşünmede hem de istemede gerekli olan tüm kavramları kendisinde içeren bir anlayış olduğu MacIntyre'a göre söylenemez.

MacIntyre'a göre olgu (*facts*) ve değerler (*values*) arasındaki temel ayrımın nedeni Aydınlanmayla birlikte Aristoteles felsefesine yapılan eleştirilerdir. Bu Kant ile de zirveye ulaşmıştır. Kant *iyi* olan'ın insanın gerçekte isteklerini ve arzularını belirleyebileceği formülasyonunu reddeder. Kant *kategorik imperatif*ten kaynaklanan istekleri (*will*) ve insanın temeldeki arzularını birbirinden ayırmış ve dolayısıyla ahlakın arzularımızda bir dayanağa sahip olmadığını söyler (Humbert, 2014: 312). İnsanlar rasyonel bir eyleyen olarak kusurlu bir varlık olduklarını keşfettikleri müddetçe özgür olmadıklarının farkına varırlar. Bunun sonucunda kendi kaderini de tayin edemediğinin farkına varırlar. Doğru akıl yürütme, öncelikle pratik rasyonalite bakımından *iyi*'lerin bir sıralamasını yapabilmelidir ve diğer yandan *iyi*'lerin hangisinin benim için en *iyi*'si olduğunu tayin edebilme yeteneğidir. MacIntyre burada özellikle teorik yana değinir. Dolayısıyla pratik açıdan rasyonel olmak *self* bilgisini gerektirir. Çünkü kişi tutkularını ve arzularını tanımlaması ve değerlendirilmesi için kendi *self*'ini tanımalıdır. Ancak bu bilgiye sahip olduğu müddetçe bunları düzeltebilir (MacIntyre, 2004: 15-17).

Her ahlak felsefesinin birbirine karşıt argümanlar geliştirmesi onların birbirleri karşısında çelişkiye düşmesine neden olmuştur. Böylesi bir karşıtlık MacIntyre'a göre hiçbirinin üzerinde hem fikir olamayacağı bir evren tasarımı sunacağından ya birinin haklı olduğu ya da hepsinin yanlışlığını savunduğu bir durumu ortaya çıkaracaktır. Öyleyse ahlaklılığın rasyonel olarak temellendirilme projesinin başarısız olduğu sonucuna varılabilir (MacIntyre, 2001a: 83):

Ahlaklılığın rasyonel olarak temellendirilmesi projesi kesin bir biçimde başarısızlığa uğramıştır; ve o gün bugündür de bir önceki kültürün ahlaklılığı -ve onun bir sonucu olarak da bizimkisi- topluca benimsenen ve paylaşılan herhangi bir temelden (*rationale*) veya gerekçelendirilmeden yoksun kalmıştır. Laik rasyonalitenin hâkim olduğu bir dünyada, din artık ahlsal söylem ve eylem için gerekli böylesi bir ortak arka planı ve temeli sağlayamazdı; ve felsefenin dinin artık sağlamadığını sağlamadaki başarısızlığı, felsefenin kültür içindeki merkezi rolünü kaybetmesinin ve dar, marjinal bir akademik çalışma alanı haline dönüşmesinin önemli bir nedenidir (MacIntyre, 2001a: 83-84).

Antik dönemde Aristoteles'in ahlak tasarısının etkisiyle rasyonel ahlak buyrukları insanın hayattaki amacını belirler. Antik dönemden miras alınan bu teleolojik ahlak tasarımı Ortaçağ döneminde de devam etmiştir. Ancak Protestan inancının ortaya çıkışı insan aklına verilen değeri ortadan kaldırarak yerine inanç temelli bir ahlak anlayışını yerleştirmiştir. İnsanın teleolojik doğasının reddedişi

böylelikle dönemden döneme aktarılmıştır (Hünler, 1997: 123-124). Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında olan insan ile asıl olabilecek insan arasında ciddi bir karşıtlık olduğunu söyler. Etik ise, insanların ilk aşamadan ikinci aşamaya nasıl geçeceklerini anlamalarını sağlayacağı için, belirli bir insansal *telos* anlayışını benimser (MacIntyre, 2001a: 87).

“İyi bir insan olman, politikada iyi olduğun anlamına gelmez” ifadesi Aristoteles’in etik ve politika anlayışıyla uyumlayan bir ifadedir. İnsanın karakterini bu yönde dönüştürebilmesi için, yalnızca adaletin bilgisinin ne olduğu değil, aynı zamanda adalet dediğimiz şeyin her zaman *iyi* olana işaret edip etmediği de tartışılmalıdır. Aristoteles *Retorik* adlı eserinde, adil olmanın her zaman iyi sonuçlar doğurmayacağını söyler. Bu nedenle adalet hakkında neyin iyi veya kötü olduğu üzerinden değil de, iyi ve adil olmanın özellikleri üzerinden adalet tartışılmalıdır (Aristoteles, 2004: 60-66). Yetkin olan kişi sadece başka insanların söylemleri üzerinden değil, adalet üzerine söylenmesi zorunlu olan şeylere ilişkin kendi söylemleri üzerine de düşünmelidir. *İyi*’nin sadece güçlü bir argüman olması yeterli değildir, ikna edici de olması gerekir. Aynı zamanda kişi, karakter ve eylemleri üzerindeki etkiye ve iyi bir karaktere sahip olmalıdır. Aksi takdirde Aristoteles’e göre iyi biçimlendirilmiş bir karaktere sahip olamayanlar yaşlandıklarında rasyonel argümanlardan uzaklaşırlar. Fakat MacIntyre buradan iyi biçimlendirilmiş bir karaktere sahip olan insanlar iyi biçimlenmiş bir karakterin eğilimli oldukları hataları ve mümkün sınırlılıkları ortaya koyacak daha çok argümana ihtiyaç olmadığı anlamına gelmediğini de özellikle belirtir (MacIntyre, 2006b: 31-32).

Aydınlanmayla birlikte olan (*is*) ile olması gereken (*ought*) ayrımın ortadan kalkması, yani insanın doğasına ilişkin olan olgular ve değerler arasındaki köprü konumundaki *telos*’un ortadan kalkarak, olan’dan hareketle hiçbir olması gerekene varılamayacağı sonucuna ulaşılmıştır (Hünler, 1997: 124). MacIntyre ise bu görüşün karşısında bir tutum sergileyerek Klasik gelenekten bazı örneklemeler yapar (MacIntyre, 2001a: 94-95):

Demek ki, klasik gelenekte, “insan” demek; “iyi insan” demektir; tıpkı “saat”in “iyi saat”, “çiftçi” nin “iyi çiftçi” ile bir olması gibi. Aristoteles, “insan” ile “iyi-yaşam” arasındaki ilişkiyi “harpçi” ile “iyi harp çalma” arasındaki ilişkiye benzetir ve bu durumu, etiksel sorgulamanın hareket noktası olarak alır (*Nicomachean Ethics*, 1095a 16). Bununla birlikte, “insan”ın işlevsel bir kavram olarak kullanımı Aristoteles’ten daha eskilere dayanır ve bu kavram, aslında köken olarak Aristoteles’in metafizik biyolojisinden gelmez. Onun kökeni, klasik gelenek kuramcılarının söz ettiği toplumsal yaşam biçimlerinde yatar. Çünkü, söz konusu geleneğe göre, bir insan olmak, her biri kendine özgü anlam ve amaca sahip bir roller bütününe yerine getirmek demektir: bir aile ferdi, bir yurttaş, bir asker, bir filozof ya da bir din görevlisi olmak demektir. İşte, insan, ancak bütün bu rollerden ayrı ve onlardan önce gelen bir birey olarak düşünüldüğü an “insan” işlevsel bir kavram olmaktan çıkar (MacIntyre, 2001a: 95-96).

Hem Antik Yunan'da hem de Ortaçağ'da insan, iyi insan ile aynı anlama gelir. Klasik gelenekte insan olmak, toplumsal olarak ona atfedilen rollerin anlam ve amacına bağlı olarak hareket etmesidir. MacIntyre insanın amacının, onun ahlakından kopartılması sonucunda, ahlaki yargıların artık olgusal önermeler olarak kavranmaya başladığını söyler.

4. Sonuç

Tüm bu açıklamalardan hareket edildiğinde MacIntyre bir ahlak yargısının hangi durumlarda doğru ya da yanlış olduğu sorusunun hâlâ bir netlik kazanmadığına vurgu yaparak, ahlaksal yargıları şu şekilde tanımlar: “Ahlaksal yargılar, ilgili pratiğin sağladığı bağlamı yitirmiş bulunan klasik tektanrıcılık pratiğinden geriye kalan dilsel artıklardır.” (MacIntyre, 2001a: 97-98). Burada özellikle belirtilen her eylemin bazı inanç ve kavramların ifade ediliş şeklidir. Böylelikle modernliğe geçiş, hem kuram hem de eylem çerçevesinde gerçekleşmelidir.

Aydınlanmayla birlikte ahlak büyük bir çöküntüye uğramış ve ahlaki kavramların içerisinin boşalmasında önemli bir rol oynamıştır. Bunun en önemli sebebi, aydınlanmanın emotivizmi temele alması ve bu doğrultuda bireysel arzu ve tercihler çerçevesinde genel geçer olan bir ahlaki ilke yaratma iddiasında olmasıdır. Dolayısıyla günümüz düşüncesinde ulaşılmış olan doğal hakların ya da insan hakları kavramı da bir yanılsamadan ibarettir. Doğal hak savunucularının gerçeklikleri rasyonel ölçütlere dayandırmamasına karşın bir hakikat gibi öne sürmesi tutarsızlıkları da beraberinde getirmiştir. Doğal hakların hangi ilke ekseninde öncelik ve sonralık iddiasında olduğu rasyonel olarak savunulabilir bir durum değildir. Bu sebeple MacIntyre'a göre yeni bir ahlak felsefesi tasarımına ihtiyaç vardır ve bu tasarım ancak modernite öncesi toplumlar temele alınarak hatta ve hatta Aristoteles'in ahlak ve adalet tasarımı temele alınarak oluşturulmalıdır.

MacIntyre'a göre gelenek sadece geçmişin bir tekrarı niteliğinde değildir. Eski olanın niteliğinin hem korunabilmesi hem de sorgulanmaya başlanması için gerekli bir unsurdur. Zaten gelenekleri devam ettirebilmek de ancak onları eleştirmek ve yaratıcı düşünceyle analiz etmekle olasıdır. İnanç ve paylaşılan değerler sonucunda ortaya çıkan gelenek, deneyimin değişen doğası ve inançlara getirilen eleştirilerle birlikte devamlılığını sağlar. Aristoteles'te insan yaşamı teleolojik bir yapıya sahip olduğundan MacIntyre'a göre *eudaimonia* ve erdemler arasında kurulan amaç-araç ilişkisinin birbirinden bağımsız bir şekilde ele alınmaması gerekir. Dolayısıyla MacIntyre'da erdemlerin hem toplumsal hem de siyasal bir yapısı vardır. Tam da bu noktada Aristoteles'in sisteminde düşüncesinin karşılığını bulduğunu düşünür. Aristoteles'e göre erdemlerin ortaya çıkacağı tek siyasal yapı *polis*'tir. Dolayısıyla erdemlere dair olan felsefi bir kuram aynı zamanda erdem pratiklerini de içermelidir. MacIntyre'ın hem toplumsallık hem de ortak *iyi* fikri, Aristoteles'te karşılığını bulur.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılâp.
- Aristoteles. (2004). *Retorik*. Mehmet H. Doğan (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge.
- Barry, N. P. (1995). *An Introduction to Modern Political Theory*. London: The Macmillan.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çev. Ekin Uşşaklı (Çev.). Ankara: Dost.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. Işık Ergüden (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Celikates, R. (2012). Karl Marx: Critique as Emancipatory Practice, *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Karin de Boerand Ruth Sonderegger (ed.). London: Palgra ve Macmillan, pp. 101-118.
- Cevzici, A. (2005). *Paradigma: Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cuningham, L. S. (2009). *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*. Notre Dame, IN: Notre Dame.
- Davenport, J. J., Rudd, A. (2001). *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Humbert, D. (2014). After MacIntyre: Kierkegaard, Kant, and Classical Virtue. *Journal of Religious Ethics*. Vol. 42, No: 2, pp. 310-333.
- Kant, I. (2009). *Pratik Akılın Eleştirisi*. Ülker Gökberk, Ioanna Kuçuradi, Gertrude Durusoy, Füsün Akatlı (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kim, S. (2009). *Alasdair MacIntyre's Criticism of Modern Moral Philosophy*. Washington: VDM Verlag Dr. Müller.
- Knight, K. (1998). *The MacIntyre Reader*. Indiana: Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1964). Existentialism, *A Critical History of Western Philosophy*. D. J. O' Connor (ed.). London: Glencoe, pp. 509-529.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1998). *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Routledge, London: Taylor&Francis.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- MacIntyre, A. (2001a). *Erdem peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Muttalip Özcan (Çev.). İstanbul: Ayrintı.
- MacIntyre, A. (2001b). *Varoluşçuluk*. Hakkı Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- MacIntyre, A. (2004). *The Unconscious: A conceptual analysis*, New York and London: Routledge.
- MacIntyre, A. (2006a). *The Task of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1, Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006b). *Ethics and Politics: Selected Essays*. Volume 2, Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006c). Kierkegaard Soren Aabye, *Encyclopedia of Philosophy* (Second Edition). Donald Borchert (ed.). USA: Macmillan.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame.

- Podmore, S. D. (2017). Martin Luther in Modern European Philosophy. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.317.
<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-317>
- Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve Otorite*. H. B. Akın (Çev.). M. Atilla Arıcıoğlu-H. Bahadır Akın (ed.). Ankara: Adres.
- Zelyüt Hünler, S. (1997). *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komüniteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi.