

**T.C.**  
**MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**“ALASDAIR MACINTYRE VE ETİK ÖZNE”**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SEÇİL ÖZDEMİR**

**PROF. DR. HATİCE NUR ERKIZAN**

**HAZİRAN – 2015 – MUĞLA**

T.C.  
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE BÖLÜMÜ

ALASDAIR MACINTYRE VE ETİK ÖZNE

SEÇİL ÖZDEMİR

Sosyal Bilimler Enstitüsünce

“Yüksek Lisans”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 15.07.2015

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 11.06.2015

Tez Danışmanı : Prof. Dr. H. Nur ERKIZAN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Erol KUYURTAR

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Mehmet MARANGOZ

HAZİRAN - 2015

MUĞLA

## TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 22.05/2017 tarih ve 680/2 ..sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felesefe Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Seçil Özdemir'in "Alasdair MacIntyre Ve Etik Özne" adlı tezini incelemiş ve aday 11.04/2017 tarihinde saat 11:00 jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra .. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin KABUL olduğuna oybirliği ile karar verildi.



Tez Danışmanı

Prof. Dr. H. Nur Erkinan

Üye

F. Kuyucu.

Prof. Dr. Errol Kuyucu

Üye



Yrd. Doç. Dr. Aylin Çankaya

## YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Alasdair MacIntyre Ve Etik Özne” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

11/06.. 2015

SEÇİL ÖZDEMİR

İMZASI



**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

Soyadı : Özdemir

Adı : Seçil

Kayıt No:

**TEZİN ADI**

**Türkçe** : ALASDAIR MACINTYRE VE ETİK ÖZNE

**Y. Dil** : ALASDAIR MACINTYRE AND ETHICAL SUBJECT

**TEZİN TÜRÜ:** Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

X

O

O

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Fakülte :

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

Soyadı, Adı : Erkızan, Hatice Nur

Ünvanı : Prof. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI:110

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. MacIntyre Ve Çağdaş Etik Kuramları
2. MacIntyre Ve Etik Özne

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

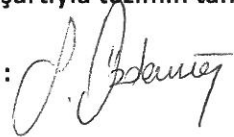
- 1.MacIntyre
- 2.Etik
- 3.Erdem
- 4.Özne

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

- 1.MacIntyre
- 2.Ethics
- 3.Virtue
- 4.Subject

- |   |                                  |
|---|----------------------------------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum                            | <input type="radio"/>            |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/>            |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezin tamamının fotokopisi alınabilir        | <input checked="" type="radio"/> |

Yazarın İmzası :



Tarih : 15.07.2015

## ÖZET

“Alasdair MacIntyre Ve Etik Özne” başlıklı bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm etik teriminin hangi anlamlarda kullanıldığını ve işlevinin ne olduğunu araştırır. Daha sonra çağdaş etik kuramları; meta-etik ve normatif etik olarak iki ana başlık altında incelenmiştir.

İkinci bölümün temel problemi MacIntyre’ın etik düşüncesinin felsefi temeli ve Özne anlayışının ne olduğudur. Bununla ilgili olarak öncelikle MacIntyre’ın etik düşüncesinin felsefi temeline yer verilmiştir. Daha sonra etik kuramının temel özellikleri ve yöntemi tartışılmıştır. Bu bölümde ayrıca etik teorilerindeki temel problemler incelenir. Bu çalışma MacIntyre’ın etik kuramına yöneltilen eleştiriler ile sonuçlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** MacIntyre, Etik, Erdem, Özne

## ABSTRACT

This study titled as "Alasdair MacIntyre and Ethical Subject" consists of two chapters. The first chapter focuses on the way of using the term of "Ethical" and how it becomes meaningful in a context of various ethical theories. Then, modern ethics theories are analyzed under two main titles as meta-ethic and normative-ethic.

The main problem of the second chapter is the philosophical basis of ethical thought of MacIntyre and what is his Subject approach. Then, the fundamental characteristics and method of ethics theory of MacIntyre are taken into consideration. This study is finalized with criticisms directed to MacIntyre's ethics theory.

**Key Words:** MacIntyre, Ethics, Virtue, Subject.



## ÖNSÖZ

Bu çalışmayı oluştururken öncelikle, MacIntyre ve etik konusunda genel bir kaynak taraması yaptım. Kaynak taraması sırasında Muğla Üniversitesi Merkez Kütüphanesinin zengin kaynak arşivi yüksek lisans tezi çalışmamda bana fazlaca yarar sağladı. Kaynakların tespit edilip ulaşılmışından sonra, kaynaklardan derlediğim bilgilerle bu çalışmayı oluşturdum. Çalışmamdaki bilgiler daha önce yazılmış olan kaynaklardan aktarılmıştır. Yeni bir bilgi eklemiş değilim, sadece kendi görüşlerim doğrultusunda bazı düşüncelerimi ifade ettim.

Bu tez çalışmasında; gerek kaynakların tespitinde, gerekse içeriğin belirlenmesinde fikirleri ve tecrübesiyle beni yönlendiren ve hayatıma ışık tutan danışman hocam Sayın Prof. Dr. H. Nur Erkızan'a ve çalışmamı oluştururken maddi ve manevi destekleriyle hep yanımda olan değerli annem Hacer Özdemir'e, değerli babam İlhan Özdemir'e ve benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ve hep yanımda olan kardeşim Seren Özdemir'le birlikte tüm dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET.....</b>	<b>I</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>II</b>
<b>ÖNSÖZ.....</b>	<b>III</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: MACINTYRE VE ÇAĞDAŞ ETİK KURAMLARI.....</b>	<b>8</b>
1.1. Felsefi Bir disiplin Olarak Etik .....	8
1.2. Etik'in Tanımı.....	10
1.3. Çağdaş Etik Kuramları.....	13
1.3. 1. Çağdaş Etiğin Kökeni.....	13
1.3. 2. Meta-Etik Teorileri.....	15
1.3. 2. 1. Genel Olarak Meta-Etik.....	15
1.3. 2. 2. Doğalcılık ( <i>Ethical Naturalism</i> ).....	17
1.3. 2. 3. Sezgicilik ( <i>Intuitive Ethics</i> ).....	19
1.3. 2. 4. Duyguculuk ( <i>Emotive Theory of Ethics</i> ).....	21
1.3. 2. 5. Kural Koyuculuk ( <i>Prescriptivism</i> ).....	23
1.3. 3. Normatif Etik Kuramları.....	26
1.3. 3. 1. Genel Olarak Normatif Etik.....	26
1.3. 3. 2. Kant'ın Etik Kuramı.....	30

1.3. 3. 3. Faydacı Etik Kuramı.....	36
1.3. 3. 3. 1. Genel Olarak Faydacılık.....	36
1.3. 3. 3. 2. Bentham Ve Faydacılık.....	38
1.3. 3. 3. 3. Mill Ve Faydacılık.....	41
1.4. Feminist Etik.....	44
1.5. Erdem Etiği.....	49
1.5.1 Aristoteles'te Erdem Kavramı.....	52
<b>İKİNCİ BÖLÜM: MACINTYRE'DA ETİK ÖZNE.....</b>	<b>57</b>
2.1. MacIntyre'in Etik Düşüncesinin Felsefi Temeli.....	57
2.2. MacIntyre'in Etik Kuramının Temel Özellikleri ve Yöntemi.....	58
2.3. MacIntyre, Çağdaş Etik Kuramlar ve Özne.....	69
2.4. Etik'de ki Temel Problemler.....	84
2.4.1 En Yüksek İyi.....	84
2.4.2 Doğru Eylem.....	86
2.4.3 İrade Özgürlüğü.....	89
2.5. MacIntyre'in Etik Kuramına Yöneltilen Eleştiriler.....	91
<b>SONUÇ.....</b>	<b>101</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>106</b>

## GİRİŞ

Ahlakın kaynağını, doğa ve Tanrı'ya bağlayan Eski Yunan ve Ortaçağ ahlak anlayışının yerine, bireyin özerkliğini temel alan modern ahlak anlayışı, 19. yy'ın sonlarından itibaren eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler; daha çok özerk birey ve evrensel ahlak anlayışının daha geniş bir perspektifle ele alınması gerektiğini savunanlar; toplumun bireye daha üstün olduğunu savunanlar; “relativist ve nihilist görüşler ve ahlakın bilgisel temelleri”<sup>1</sup> üzerinde duran görüşler; olmak üzere gruplandırmak mümkündür.

Relativizm, felsefe tarihine bakıldığında, etikle ilgilenen filozofların başlangıçta karşılaştıkları durumdur. *İlk gözlemlerden hareketle bir göreceliğe (relativizm) varmak veya tam tersine tek, kuşatıcı ve bağlayıcı bir ahlak, bir evrensel ahlak geliştirmeyi denemek, evrenselciliğe (üniversalizm) başvurmak, daha ilk çağdan beri rastlanan ve günümüzde de sürüp giden iki temel etik içi yönelim, iki ana doğrultu olmuştur.*<sup>2</sup>

Felsefe tarihinin erken dönemlerinden itibaren her dönemde karşımıza çıkan bu iki ana yönelimin başlıca temsilcileri sofistlerdir. Sofistler, “Her şeyin ölçütü insandır” ilkesi ile felsefi ilgiyi doğadan insana çekerlerken aynı zamanda etik tarihinde göreceliğin, *etik göreceliğin (relativizm)*<sup>3</sup> ilk temsilcileri olmuşlardır. Sofistlerin gözünde evrensel yarar ve hazlar yoktur.

Etik göreceliği temsil eden sofistlerin karşısında, insanın ahlaksal yaşamını evrensel ve rasyonel ilkelere göre düzenleyen ve evrensel ahlak geliştirmek konusundaki çabalarıyla, *Sokrates ve Platon'un felsefe tarihinde etik evrenselciliğin (üniversalizm) temsilcileri oldukları görülür.*<sup>4</sup> Sokrates ahlaksal yaşamda “tümel doğrular” olduğunu ve bu doğruların diyalektik yöntem ile ortaya çıkacağını söyler. Sokrates, herkesin “iyi”den, “erdem”den söz ettiğini fakat kimsenin bunları tümel

<sup>1</sup> Heler, A., (2006), *Bir Ahlak Kuramı* (Çev. A. Yılmaz, K. Tütüncü, E. Demirel), 1. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, , ss. 220-224.

<sup>2</sup> Özlem, D., (2010), *Etik*, İstanbul, Say Yayınları, 2. Basım, s. 24.

<sup>3</sup> A.g.e s. 25.

<sup>4</sup> A.g.e s. 25.

tanımlama yapmadıklarını belirterek, toplumca benimsenmiş töre, gelenek ve alışkanlıkların ötesine geçemediğini söyler. Sokrates'e göre ahlaksal yaşama yön veren temel kavramların tek ve herkes için kabul edilebilir olması gerekir. Bu tanımlamaları yapmak için ölçütümüz doğru bilgi olmalıdır. Sokrates'in bu bağlamda çıkış noktası "erdem ile bilginin aynı olduğu" görüşüdür. *Sokrates'e göre bilgi insanı doğru eyleme, bilgisizlik de insanı eğri, yanlış eyleme götürdüğünden dolayı bilgi, bütün ahlaksal eylemlerimizin kaynağıdır. Bütün yanlış eylemlerimizin kaynağı da bilgisizliktir.*<sup>5</sup>

Aristoteles'in bu konuya farklı bir yaklaşım ortaya koyduğunu görmekteyiz. Aristoteles, kendisinden önce ortaya atılmış ahlak görüşlerini sınıflandırarak sistematik bir biçimde irdeleyip eleştiren filozoftur. İlk kez Aristoteles'te gördüğümüz bu irdeleyici, sınıflandırıcı ve temellendirici tavır, kendisini etiğin kurucusu olarak görmemizin nedenidir. *Nikomakhos'a Etik'te geçen etik sözcüğü, o günden beri "ahlak felsefesi" karşılığı kullanılmaktadır.*<sup>6</sup>

*Etik ve ahlak günlük dilde hatta felsefede her iki sözcüğün birbiri yerine kullanıldığını görmekteyiz. Ahlak fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal ve toplumsal düzeyde yaşanan bir şey, bir fenomen olmasına karşılık; etik, bu fenomeni ele alan, ahlak görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplinin adıdır.*<sup>7</sup>

Felsefe anlayışlarının, kavrayışlarının her çağda temel disiplin olarak kabul edilen bir disipline göre şekillendiği söylenebilir. Örneğin, *Eskiçağın temel felsefe disiplininin ontoloji olduğu ve bu ontolojiye evreni düzenli ve yasal bir evren yani kozmos olarak tasarlayan bir kozmolojik metafizik tipinin eşlik ettiği, bilinen bir husustur. Ortaçağ felsefesinin temel disiplini ise bir teolojik metafizik olmuştur.*<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Akarsu, B., (1998), *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, s. 41.

<sup>6</sup> Özlem, D., (2010), s. 28.

<sup>7</sup> A.g.e s. 28.

<sup>8</sup> A.g.e s. 134.

Bu konumlamaya içerisinde etiğin yeri ne olacaktı? Yeniçağ epistemolojisinin gözünde etik; *olan* değil, *olması gereken* ile ilgilenen bir alandır. “İyi”, “kötü”, “ödev” gibi etiğe özgü kavramlar ile olgu ve nesne kavramları arasında doğrudan ve nedensel bir bağ kurulamaz. Etik kavramlar, olgu ve nesne kavramlarından çıkarılamayacakları gibi, nesne ve olgu kavramları etik kavramlardan çıkarılamaz. Olan-olması gereken karşıtlığı karşımıza çıkar. Bu kaygılar ve ayrımlar, etiğin yerini belirlemede temel ölçüt olmuştur.<sup>9</sup>

David Hume ve kendisini izleyen tüm empiristler, bir etik bilginin varoluşunu onaylamış ve onun kaynağını deneyimde ve psişik yoldan içimizde oluşmuş olan ahlak duygusunda bulmuşlardır. *Meta-etik* olarak adlandırılan bu görüş 20. yy’ın ahlak tartışmalarına damgasını vurmuştur. Meta-etik teorileri aracılığıyla, ahlak felsefesi tarihinde, kökeni Hume’a kadar uzanan bir tartışma gündeme gelmiştir. ‘Olan-olması gereken’ diğer bir deyişle ‘olgu değer problemi’ olarak adlandırılan tartışmadır. Olgusal önermelerden değer yüklü önermelere geçişin taşıdığı problem ya da problemleri çözme çabalarını ve “tasvir edici önermelerden değer yüklü önermeleri tümdengelim yoluyla çıkarmamız mümkün müdür, değil midir? Olgu ile değer arasında aşılması imkânsız kopukluk var mıdır? Böyle bir kopukluk varsa, bunu aşmamız mümkün müdür? Gibi sorulan sorulara verilen yanıtları içerir.<sup>10</sup>

Olgu-değer probleminin bir ahlak felsefesi problemi olarak ele alınması Hume’un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* adlı eserinde yer alan bir pasajdan yola çıkılarak yapılmaktadır. Bu pasajda Hume olgusal önermelerle değer yüklü önermeler arasındaki ilişki üzerinde durur. Kendisinden önce ki ahlak filozoflarının yapmış olduğu çıkarımlardan söz eder.<sup>11</sup>

Aralarında Alasdair MacIntyre’in da bulunduğu bir kısım ahlak felsefecisi Hume’u farklı yorumlamıştır. Bunlara göre Hume, “‘*olgu*’ ile ‘*değer*’ arasında, *diğer*

<sup>9</sup> A.g.e ss. 134-142.

<sup>10</sup> Kılıç, R. (1997), “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi”, *Felsefe Dünyası*, S.23, Kış, ss. 57-98.

<sup>11</sup> A.g.e ss. 60-61.

*ahlak filozoflarının açıklayamadıkları mantıki bir bağın olduğunu iddia eder.”<sup>12</sup>. Modern etiğin, tamamen duygucu bir karakter kazanmasının, MacIntyre’a göre en önemli nedenlerinden biri; “olgu”yla “değer” arasında yaptıkları ayırım veya onların değeri olgudan tamamen koparmaları olgusu etrafında döner.<sup>13</sup> MacIntyre’da, tıpkı analitik etiğin duygucu temsilcileri gibi, bu ayırım ve ikisi arasındaki uçurumu kapatmanın imkansız hale gelmesi durumu üzerinde durur. Fakat o, Aydınlanma tarafından icat edildiğine inandığı bu ayırımın, genel mantıksal bir ayırım ya da fenomen olmayıp modern çağa özgü bir tarihsel özellik olduğunu ileri sürer. MacIntyre, ahlakı ve ahlaklılığı temelsizleştirip, moral tartışmaları anlamsızlaştıran bu ayırımın öne sürdüğünün tersine, değerın klasik dünyada olduğu gibi, olguya bir şekilde dayanması, en azından insan doğasında temellenmesi gerektiğini öne sürer.<sup>14</sup>*

Meta-etik teorileri ile birlikte gündeme gelen bir diğer tartışma ‘normatif etik-meta-etik’ tartışmasıdır. Etiğin ‘normatif etik’ ve ‘meta-etik’ olarak ayrılmasının kökenleri Eski Yunan’a kadar uzandığı ileri sürülmekle birlikte günümüzde bu ayırım etik tartışmalarını daha da belirginleştirmiştir.<sup>15</sup> Bu konuda görüş sahibi olan felsefeciler arasında tam bir uyum olmamakla birlikte, normatif etiğin, ‘ahlaksal olarak iyi, kötü, doğru, yanlış veya yapılması gerekli şeylerle (nesnelere, eylemler, kişilerle vb.) ilgili yargılardan’ meydana geldiği, meta-etik ise bu alanda çalışan felsefecilerin bu tarz akıl yürütmeyi bırakıp, ahlak yargıları vermeleri yerine bu yargılar hakkında sorular sordukları ve bu sorulara yanıt bulmaya çalıştıkları bir alan olarak kabul edebiliriz.<sup>16</sup>

80’li yıllardan itibaren; evrensel soyut ve akla dayalı ahlak anlayışına karşı, sadece ahlak alanı ile sınırlı kalmayan modernite eleştirisini içinde barındıran bir modernite eleştirisi gündeme gelmiştir. Bu yaklaşımların başında, Kantçı ve faydacı etik anlayışın karşısına Aristotelesçi etik anlayışı yerleştirilmiş olup Aristoteles’in erdem teorisinin yeniden yorumlanması gerektiğini savunan Yeni Aristotelesçi

<sup>12</sup> A.g.e ss. 61-62.

<sup>13</sup> Cevizci, A., (2014), *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, s. 390.

<sup>14</sup> A.g.e., ss. 390-391.

<sup>15</sup> Tepe, H., (2011), *Etik ve Meta-etik*, 2. basım, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, , ss. 61-62.

<sup>16</sup> A.g.e ss. 82-83.

hareketin uzantısı olan erdem etiği; özellikle Micheal Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) ve Jean François Lyotard'ın (1924-1998) görüşlerinde temellenen *postmodern etik* ve *feminist etik* bulunur. Her birinin üzerinde durduğu temel nokta: (1) 'yasa koyucu akıl' kavramı karşısında duyulan şüphe, (2) evrenselci geleneğin öne çıkarıldığı 'soyut', 'özerk' ve çoğu zaman "ben/ego" ile sınırlı bir birey anlayışını sorgulama ve (3) gündelik hayat içerisinde pratik aklın karşı karşıya kaldığı durumlarla belirlenmemiş, önceden tahmin edilmeyecek, rastlantısal ve çok katlı olması sebebiyle, evrenselci ve yasa koyucu aklın bu durumlara ilişkin çözümler üretemediğini ve üretemeyeceğini iddia etme.<sup>17</sup>

Ahlak felsefesinin, Kant'tan itibaren en önemli sorunu olan 'evrenselleştirilebilme' (*universalizability*) ilkesi<sup>18</sup> etrafında gerçekleşen bu tartışmanın diğer tarafında Modernite ve Aydınlanma geleneğini, Kant'tan başlayıp J. Raws'la devam eden evrenselci, rasyonel görüş yer almaktadır. Söylem etiği veya İletişimsel etik<sup>19</sup> adıyla anılan bu görüşün en önemli temsilcileri, bu görüşü günümüz etiğinde Kant'ın 'evrenselleştirilebilirlik' ilkesinin tek makul versiyonu olarak nitelendiren Karl-Otto Apel ve J. Habermas'dır.<sup>20</sup>

20. yy'ın ikinci yarısından itibaren görülen canlanma çok farklı ahlak anlayışlarını da gündeme getirmiştir. Bunlardan biri de erdem etiğidir. Bu etik teorisinin en önemli temsilcilerinden biri de MacIntyre'dır. MacIntyre çok farklı düşünce geleneklerinden beslendiği, gerek karşı çıkma gerekse onaylama şeklinde olsun, diyaloga girdiği için eserlerinde zengin bir bilgi dağarcığı kullanmıştır diyebiliriz.

<sup>17</sup> Benhabib, S., (1999), *Modernizm Evrensellik ve Birey*, (Çev. M. Küçük), basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 18.

<sup>18</sup> Evrenselleştirilebilirlik ilkesi, Kant'ın üzerinde ısrarla durduğu ve ahlakın temeli olarak gördüğü bir ilkedir. Belli koşullarda bir başkasına belli bir tarzda davranmak zorunda olduğumu düşünüyorsam aynı koşullarda bulunan bir başkasının da bana aynı şekilde davranması gerektiğini kabul etmeliyim ilkesi diye de açıklamak mümkündür.

<sup>19</sup> Bu teoriye göre ahlak kurallarının meşruluğunu ve geçerliliğini kişiler kendi başına karar veremezler. Bu tarz bir meşruluk ve geçerliliğe ancak söylemler aracılığıyla düşünülüp tartışıldıktan sonra varılan uzlaşma sonucunda ulaşılabilir, "Söylem Etiği", Ulaş, S., Güçlü, A.B., Uzun, E., Uzun, S., Yolsal, Ü.H., (2002), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, ss. 1340-1341.

<sup>20</sup> Benhabib, S., (1999), ss. 44-45.



MacIntyre günümüz etiğinin tartışmalarını şöyle ifade eder. Ona göre “günümüz etiğinin tartışmalarının kaynağını yalnızca veya esas olarak filozofların yazdıkları oluşturmamaktadır; bu tartışmalar daha çok tüm insanlığı bilgilendirmeye yönelik ve filozofların yazdıklarını bizim için açık ve anlaşılır biçimde özetleyen akıl yürütmelerden kaynaklanmaktadır”. Bu da tartıştığımız etik sorunların, daha çok bizim icat ettiğimiz sorunlar olduğunu, filozoflardan kaynaklanan sorunlar olmadığını bize göstermektedir.<sup>21</sup>

Filozofların ele aldıkları etik sorunlar, günlük yaşamda karşılaşılan etik sorunlardan kaynaklansa da, onlarla aynı türden sorunlar değildirler. Bu iki tür etik sorun farklı epistemolojik özellik gösterirler; bu nedenle, sıkça yapıldığı gibi, bunlar birbirine karıştırılmamalıdır. Örneğin “doğru eylem nedir?” sorusu ve “bu belirli durumda ne yapmam doğrudur?” sorusu epistemolojik olarak farklı sorulardır. İlk soruya (felsefi sorulara) yanıt, “doğru” teriminin eylemle ilgisinde tanımlanması veya kavramlaştırılmasıyla verilebilir. Buna karşılık ikinci soruyu yanıtlamak için her kişi ne yapacağını, belirli bir durumda -real, somut, tekliği olan durumda- kendi yanıtını bulmak zorundadır, kişi bunu bir doğru eylem kavramına dayanarak yapabileceği gibi başka türlü de yapabilir. Kolayca görülebileceği gibi, ikinci tür sorunların ya felsefeyle hiçbir ilgisi yoktur ya da pek az ilgisi vardır. Ama bu türden etik sorunlar da ahlaksal sorunlar olarak adlandırılmaktadır.”<sup>22</sup>

Bize genel olarak ne yapmamız gerektiğini söyleyen, yani bize mümkün olduğu kadar evrensel normlar sağlayan normatif etik ile etik önermelerin –eğer böyle şeyler mümkünse tabii- ussal bir biçimde temellendirilmesini güvence altına alan meta etik arasında yapılan keskin ayrım felsefedeki mantıkçı empirizmin ve analitik okulun ürünüdür.<sup>23</sup>

Bu noktada yapmamız gereken şey, bir kez daha Aristoteles’in, Kant’ın etik yapıtlarına bakmaktır. Yanıtlanması gereken soru, bu filozofların bize nasıl eylemde

<sup>21</sup> Tepe, H., (2006), “Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler S.2*, Güz, s. 73.

<sup>22</sup> Tepe, H., (2006), s. 74.

<sup>23</sup> Tepe, H., (2006), s. 75.

bulunacağımıza ilişkin normlar mı verdikleri, yoksa etik fenomenlere ilişkin bilgiler mi ortaya koydukları sorusudur. Örneğin Kant'ın ahlak yasaının, bize bir eylem ya da değerlendirme ölçütü sunan bir norm mu yoksa sentetik a priori bir önerme ya da yargı mı olduğuna bakmaktır.<sup>24</sup>

MacIntyre'ın düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için tezin ilk bölümü geniş bir literatüre ayrılmıştır. Bu bölümde ilk önce felsefi bir disiplin olarak etik ele alınmış, etiğin klasik tanımına yer verilmiş olup, çağdaş etiğin kökenleri üzerinde durulmuş ve bu teorilerin genel özellikleri açıklanmıştır. Bu bölümde MacIntyre'ın kişisel görüşlerine yer verilmemiş olup, gerekli yerlerde metin içi atıflarda bulunulmuştur. Böylece MacIntyre'ın düşüncelerini geliştirdiği düşünsel ve kültürel ortam hakkında daha net bir görüntü elde edilmesi amaçlanmıştır.

MacIntyre'ın ahlak felsefesinin ayırt edici iki özelliği vardır. Bu özelliklerinden biri kuvvetli bir eleştirelilik diğer de somut öneriler getirme çabasıdır. MacIntyre'ın *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabında belirttiği gibi bu eser etik problemlere çözüm arama niteliğinde değildir fakat etik problemleri daha iyi analiz edebilmemiz için bir öneri niteliğindedir.

---

<sup>24</sup> Tepe, H., (2006), s. 75.

## BİRİNCİBÖLÜM: MACINTYRE VE ÇAĞDAŞ ETİK KURAMLARI

### 1.1.Felsefi Bir Disiplin Olarak Etik

Bu başlık altında felsefi disiplin olarak etik nedir, neyi araştırır? sorusuna yanıt vermeye çalışacağım. Etik insan eylemlerini konu alır. Buna rağmen karakteristik bir eylem kuramı sayılmamaktadır. Etiğin konusu, her türlü insan etkinliği, eyleme değil de daha çok ahlaki olana vurgu yapar. Etik bir eylemi iyi yapan şey ahlaki açıdan niteliksel sorular sormaktır. Bu bağlamda ahlak; ödev, görev, gereklilik, zorunluluk vb. kavramları ele almaktadır.

Genel olarak etiği, iki yönetsel etik kategorisine ayırabiliriz. Deskriptif yöntem ve normatif yöntemdir. Deskriptif yöntem; belli bir topluluğun ya da sosyal topluluk ve birliğin içindeki fiili eylem ve davranış biçimleridir. Söz konusu sosyal topluluğun içinde bulunduğu ve uyguladığı etkin değerler araştırılır. Bu araştırılan toplum içindeki mevcut bağlayıcı değerler, bu pratik değerleri yönlendiren çoğunluğun kabul ettiği, öngördüğü ahlak yasalarının tümü ve ona ilişkin yargıları içeren bölümdür. Normatif yöntem ise mevcut olanı betimlemekten ziyade, onu daha önce tanımlayan ve reçete sunan yöntemdir. *“Bu yöntem dogmatik bir bakış açısı ile uygulandığında, neyin nasıl yapılması gerektiğini önceden belirlediği için kolayca ideolojiye dönüşme riski taşır; bundan dolayı durumu tespit etmekle yetinen ve durumun nasıl olması gerektiğine ilişkin görüşler öne sürmeyen deskriptif yönetime göre doğal olarak daha elverişsizdir. Ancak bilindiği üzere sadece mevcut olguları malzeme olarak bir araya getirdikten sonra, seçip ayıklayıp yeniden düzenleyerek de kimi değer yargılarının ortaya konması mümkündür.”*<sup>25</sup> Etikde normatif yöntem salt eleştirel olarak kullanıldığında, “A durumunda B’yi yapmalısın!” türünden, doğrudan eylem emirleri sunmayan yöntemler olarak kullanıldığında, işlevsel hale gelir. Normatif yöntemi kullanan etik, eylemleri gerçekleştirme olanağı sunan kriterleri, ahlak eylemlerinin dışında geliştirmek durumundadır. Bu değerlendirme nesnel,

<sup>25</sup> Pieper, A., (2012), *Etiğe Giriş*, (Çev. V. Atayman-G. Sezer), 2. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları s. 18.

sorgulanabilir; tekrardan gözden geçirilebilir olmalıdır ve eleştirel karakter taşımalıdır.<sup>26</sup>

Etiğin konusunu ahlaki eylem ve yargılar oluşturur. Etik; eylemlerinin, davranışlarının sorumluluklarının bilincinde bir birey olarak, sosyal topluluk üyesi olan herkesi ilgilendirir. Bir topluluğun hayatı kurallarla belirlenir. Kurallara ihtiyaç duymak, yaşamı baskılamak, kısıtlamak anlamı taşımaz. Doğal yaşamda bile her şeyin kendi içinde kuralları mevcuttur.

Kişiye ahlaki eylemin anlamının yöntemsel ve sistematik biçimde aktarılması etik ile sağlanmaktadır. Etik, ahlaki eylemlerin yerini tutmaz, bu tür eylemlerin bilgiye dayalı yapısını ortaya çıkarır. Böylece herhangi bir çıkar doğrultusunda eylemde bulunan, eylemini etik açıdan değerlendirmek isteyen kişiye argüman kullanma yöntemleri sunulmuş olmaktadır. Bu yöntemler yardımıyla insan eylemleri karşısında, ahlaki sorunları ve çelişkileri görebilmesi mümkün kılınır.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> A.g.e ss. 17-22.

<sup>27</sup> A.g.e ss. 19-22.

## 1.2 Etik'in Tanımı

Belirli bir kültür çevresince, insanların arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla kabul edilmiş değerler manzumesi olan ve bu değerlerin nasıl hayata geçirileceğine ilişkin, genelde “iyi-kötü”, ‘yapılması gerekenler-yapılmaması gerekenler’ şeklinde ortaya çıkan, gelenekleşmiş, töreleşmiş kurallar, emirler ve ilkeler toplamı olan *ahlaka* karşılık, söz konusu bu değerler, kurallar, emirler ve ilkeler üzerinde düşünme, bunların anlamını, geçerliliğini tartışma, gerekirse eleştirme ve bunlara uygun eylemde bulunmanın niteliğidir. Diğer bir deyişle eylemin ‘kendisi’ hakkında felsefi akıl yürütme olan *etik*, bu anlamıyla ilk kez Eski Yunan felsefesinde kabul edilmiş, ayrı bir felsefe dalı olarak Aristoteles tarafından sistemleştirilmiştir.<sup>28</sup>

Bilgiyi ve dolayısıyla felsefeyi temel olarak üç bölüme ayıran Aristoteles, bunları sırasıyla teorik (*theoretike*), pratik (*praktike*) ve yaratıcı (*poitike*) olarak sınıflandırmıştır. Konusu salt bilgi olan teorik felsefe, matematik (*mathematike*), fizik (*physike*) ve teoloji (*theologike*)’den oluşmaktayken konusu insan eylemleri olan pratik felsefe temel olarak etik ve politikadan oluşmaktadır. Konusu faydalı ve güzel nesnelere olan felsefenin ise genel olarak uygulamalı bilimlerden (*techne*), özel olarak da sanat felsefesinden oluştuğu kabul edilir. Aristoteles’e göre, bu üç bilgi türünün dışında bir de biçimsel bilgi türü olan mantık vardır.<sup>29</sup>

Genel felsefe sistemi içerisindeki yeri Aristoteles tarafından bu şekilde belirtilen *etik*, kelime anlamı itibarıyla Eski Yunanca *etikos*’tan gelir. Bu kelimenin Eski Yunanca’da, biri alışkanlık, töre gelenek, diğeri karakter olmak üzere iki anlamı vardır. İçinde yaşadığı toplumun (sitenin) geleneklerine uygun yaşayan ve eylemde bulunan kişi, geniş olan ilk anlamıyla *etiğe* uygun davranmış olur. Buna karşılık söz konusu bu geleneklerden bağımsız olarak, iyiyi gerçekleştirmeye yönelmiş, bunu bir

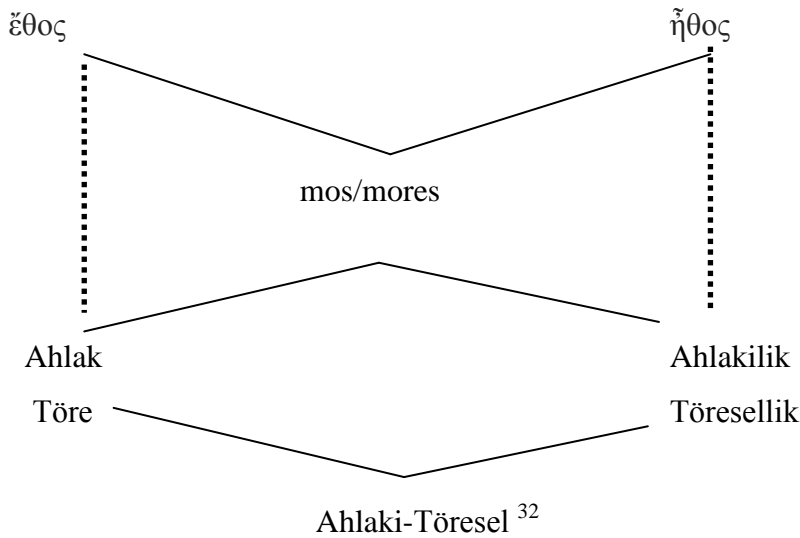
<sup>28</sup> A.g.e s.29.

<sup>29</sup> W.D.Ross, *Aristotle*, (Çev. Ö. Kvasoğlu-İ. Oktay Anar-A. Arslan), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002, ss 20-187: Kant ise fizik, etik ve mantık şeklinde bir ayırım yapmakta ve bu ayırımın Eski Yunan felsefesinden beri kabul edildiğini söylemektedir, Immanuel. Kant, *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*, 3. Bası, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s.2; Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, 2.Bası, İstanbul, Ülken Yayınları, 2001, s.11.

alışkanlık haline getirmiş kişi, dar anlamda *etiğin* gereklerini yerine getirmiş ve erdemli bir insanın sahip olduğu nitelikleri kazanmış olur. Bu Yunanca kelimenin Latince karşılığı ise *mos*, çoğulu *mores*'tir; hem töre hem de karakter anlamında kullanılır. Buna karşılık ahlak kelimesi, Arapça 'huy', 'mizaç', 'karakter' anlamına gelen *hulk* kelimesinden türetilmiştir ve bu anlamıyla daha çok *etikos*'un ikinci anlamına karşılık gelir.<sup>30</sup>

Almanca ahlak (*moral*) sözcüğü de *mos* sözcüğünden türetilmiştir ve töre ile aynı anlamdadır. Ahlak ya da töre, insanın toplum içinde ilişkilerinde gelişen saygı ve birbirini benimseme süreçlerinde oluşan ve kendilerine norm olarak geçerlilik tanınan, bağlayıcı eylem modellerini içerir. Ahlak ve töre kavramlarının anlam içeriği çoğunlukla alışkanlık, töre, görenekle (ἔθος) örtüşürken, ahlakilik/töresellik soyutlamaları anlam bakımından daha çok karakter sözcüğünün anlamına daha yakındır.<sup>31</sup>

Ahlaki ve töresel sıfatları hem ἔθος hem de ἥθος anlamında kullanılabilir. Bir eylem hem ahlakilik bakımından hem de o eylemin oluşmasında insanın ahlaksal davranıp davranmadığını da denetlemiş oluruz.



<sup>30</sup> Delius, H. (1997) "Etik", (Çev. D. Özlem), *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, 2. basım, (Der. D. Özlem), İnkılap Kitabevi, ss.333-360, ss. 333-334.

<sup>31</sup> Pieper, A. (2012), s.31.

<sup>32</sup> Şekildeki tablo Pieper'in *Etiğe Giriş* kitabından alınmıştır, s. 32.

Etik sözcüğünün kullanımı ile ilgili bazı noktalara değinmek istiyorum. Hem geleneksel dilde hem de günlük dilde etik çoğunlukla ahlaki ya da töresel sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ahlakın (Moral'in) dili eleştirel yargılamaya tabi tutulan eylemler hakkında yapılan günlük dildeki konuşmaları içermektedir. Etik ya da ahlak felsefesinin dili, ahlaki dil üzerinde düşünen konuşmadır. Böylece etiğin konusunu ahlak ve ahlakilik oluşturmaktadır. Etik bize ne yapacağımızı söylemez. Etiğin yönelttiği sorular bireysel ya da tekil eylemlere ilişkin olmadıkları için ahlak sorunlarından ayrılır. Etik ahlak ilkesini, ahlakiliği ön gören eylem yargılama ölçütlerini sorguladıkları için, ahlaki eylemi konu aldıklarından dolayı doğrudan ahlak sorunlarından ayrılırlar. Ahlak ve etik (Moral ve Ethik) arasındaki bu kavramsal farklılıktan çıkan sonuç, etik düşüncelerinin kendiliğinden ahlaki olmadığı, ahlaka ilişkin belli bir soruna gösterilen ilgiden kaynaklanabilir. Tam tersi de göz önünde bulundurulmalıdır.

### 1.3 Çağdaş Etik Kuramları

#### 1.3.1 Çağdaş Etiğin Kökeni

Etiğin veya başka bir ifadeyle ahlak felsefesinin, çağdaş yapısına ulaşıncaya kadar geçirdiği değişiklikler incelenecek olursa, bu süreç içerisinde belli başlı üç farklı ahlak felsefesi anlayışının ortaya çıktığı göze çarpar. Bunlar, Eski Yunan felsefesi, özellikle de Sokrates-Platon-Aristoteles çizgisi, onu izleyen Helenistik ve Stoacı felsefe geleneklerinin kabul etmiş olduğu *klasik ahlak felsefesi*; büyük ölçüde bundan etkilenmiş olan *Ortaçağ din temelli ahlak felsefesi*; din temelli bir ahlakın reddedilmesiyle ortaya çıkan modern laik ahlak felsefesidir.<sup>33</sup>

Eski Yunan felsefesinde temelini bulan klasik ahlak felsefesi yaklaşımına göre ahlak felsefesinin temel sorusu ne tür bir hayatın yaşanmaya değer olduğudur. Bu soru, doğrudan ‘en yüksek iyi’<sup>34</sup> kavramıyla ilgilidir. Hayatın en yüksek amacı nedir? İnsanı en fazla tatmin eden hayat nasıl bir hayattır? Bunun cevabı kısaca erdemli hayattır. İnsan erdemli bir hayat yaşayarak en fazla tatmini elde eder ve mutlu olur. Dolayısıyla ‘en yüksek iyi’, kişinin erdem aracılığıyla kazanacağı mutluluktur; bu tarz bir hayat yaşamadır.<sup>35</sup>

Tıpkı Eski Yunan kaynaklı klasik ahlak felsefesinin kabul ettiği gibi, ahlak felsefesinin konu ve amacını ‘en yüksek iyi’nin bulunup elde edilmesi olarak kabul etmekle birlikte Ortaçağ din kaynaklı ahlak felsefesi yaklaşımı, ‘en yüksek iyi’nin ancak Tanrı’nın emirlerine uymak ve ilahi kurtuluşa ermek aracılığıyla elde edeceğini söyleyerek klasik yaklaşımdan farklılaşır.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Cevizci, A., (2002), *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, ss. 3-4.

<sup>34</sup> *En yüksek iyi* kavramı hakkında felsefe tarihinde iki farklı görüş vardır. Bir görüşe en yüksek iyi, hiçbir şekilde bilinemez dolayısıyla etiğin konusu olamaz. Buna karşılık diğer bir görüşe göre, en yüksek iyinin ne olduğu, etiğin temel konusunu oluşturur. Bu görüşe göre, insan hayatı ancak belirli bir ‘en yüksek amaç’ düşüncesi ile anlamlı ve değerli olur. Bu en yüksek amaç ahlak açısından ‘en yüksek iyi’dir. Fakat en yüksek iyinin ne olduğuna ilişkin cevaplar çok farklıdır ve çoğu zaman birbirleriyle uyumlu değildir. Bu bir tür ‘en yüksek iyi’ye örnek olarak, kendini Tanrı’ya adanma, doğayla uyumlu yaşama, acıdan kaçınıp hazza yönelme vb. gösterilir. Bu görüşün temelinde, insanın, en yüksek ve en değerli şeye doğru çaba sarfetmesi gerektiği dürtüsüne sahip olduğu inancı yatmaktadır. Dolayısıyla bu tarz bir görüş, insanın en değerli şey olarak niçin çabalaması gerektiğine ilişkin, farklı noktalardan kalkarak rasyonel bir çıkarım yoluyla verilen cevaplar olarak görülebilir, Delius, s.337

<sup>35</sup> Delius, A., (1997), ss. 361-388.

<sup>36</sup> A.g.e ss. 369-371.



Modern ahlak felsefesi yaklaşımı ise Hıristiyan felsefesinin en yüksek iyi ve Tanrı'nın iradesi kavramlarının, insanlara, eylemlerini yönlendirecek pratik bir kılavuz olma niteliğini kaybetmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır.<sup>37</sup> Doğa ve Tanrı tarafından belirlenmiş bir iyi kavramı artık söz konusu değilse arzularımızın bizi doğru yönlendirip yönlendirmediğini nasıl bilebiliriz? Herhangi bir ilahi yasa geçerli değilse arzularımızın bizi yönlendirdiği şeyleri reddettiğimizde bize yol gösterecek olan nedir? Modern ahlak felsefesinin cevabını vermeye çalıştığı işte bu tarz sorulardır.<sup>38</sup> Bu açıdan bakıldığında modern ahlak felsefesinin kabaca şu evrelerden geçtiği söylenebilir: İlk evre, ahlakın temelini insan doğasının dışında bir otoritede bulan geleneksel anlayıştan, ahlakı insanın kendi doğasından hareketle açıklamaya çalışan anlayışa geçiştir. Bu anlayış, ahlak kurallarını, insanın koyduğu ve kendi kendisine uyguladığı kurallar olarak görür. Söz konusu anlayışın temelinde ise insanın özerkliğine yapılan vurgu vardır.<sup>39</sup>

Modern ahlak felsefesi yaklaşımının içinden doğmuş fakat onu daima eleştirel bir tavırla izlemiş olan çağdaş ahlak felsefesi pek çok farklı yaklaşıma sahne olmuştur. Fakat 20. yy.'ın ilk yarısındaki ahlak felsefesi tartışmalarına damgasını vuran ve *meta-etik* olarak adlandırılan yaklaşım ile ona karşı geliştirilen ve 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren ahlak felsefesi alanına hâkim olmaya başlayan *normatif etik* yaklaşımı, çağdaş ahlak felsefesinin gövdesini oluşturmaktadır.

<sup>37</sup> A.g.e ss. 373-380.

<sup>38</sup> İnsanın, içinde yaşadığı evrenin (makrokozmos) hem öğelerini hem de formlarını barındırdığı için bir anlamda küçük evren(mikrokozmos) olduğunu, böylelikle 'varlık' ile 'değer'in birbirinden ayrı olmadığını kabul eden Eski Yunan felsefesi, evren düzenini aynı zamanda bir değer düzeni olarak görür. Etiğin görevini de bu evren düzenine uymanın koşullarını göstermek olarak belirleyerek, ahlakın *kozmetik* bir temellendirmesini yapar. Buna karşılık Hıristiyan felsefesi, ahlakça 'iyi' olanı, Tanrı'nın kutsal iradesi ile uyum içerisinde olmak, 'kötü' olanı ise bu iradeye aykırı olmakla eş gördüğü için, ahlakı *dini* bir temele oturtur. Modern felsefe ve dolayısıyla modern etik ise, ne doğa veya evren yasasına, ne de ilahi yasaya atıf yaptığı için *antropolojik* bir temellendirme olarak görülebilir, Fritz Heinemann, "Etik", çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2.Bası, (der.) Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997, ss. 361-388, ss. 369-372.

<sup>39</sup> Delius, A., (1997), ss. 369-385.

### 1.3.2 Meta-Etik Teorileri

#### 1.3.2.1 Genel Olarak Meta-Etik

Genellikle çağdaş ahlak felsefesinin en azından Anglo-Sakson ahlak felsefesinin (1873-1958) G. E. Moore'un 1903 tarihli *Etiğin İlkeleri (Principia Ethica)* isimli eseriyle başladığı kabul edilir.<sup>40</sup> Aslında doğalcı ahlak felsefesinin iddialarını çürütmek amacıyla yazılmış olan bu eser, 20.yy'ın ilk yarısındaki ahlak felsefesi tartışmalarına damgasını vuran ve adını daha sonraları *meta-etik*<sup>41</sup> denilen bağımsız bir ahlak felsefesi yaklaşımının teorik zeminini oluşturur.<sup>42</sup> Birbirinden çok farklı hatta birbirine zıt yaklaşımlara sahip olsalar da *meta-etik* teorilerinin, temelde kabul ettikleri esas, ahlak dinini ve bu dilde geçerli olan kavramların, önermelerin, yargıların anlamını çözümlenektir. Aslında *meta-etik* teorileri, yine 20.yy'ın ilk yarısında gelişen analitik felsefe / dilbilimsel felsefenin ahlak alanına uyarlanması olarak görülebilir.<sup>43</sup>

*Meta-etik* teorileri, geleneksel ahlak felsefesinin üzerinde durduğu, hangi eylemin iyi ve doğru hangisinin kötü ve yanlış olduğu gibi sorunlara değil, doğrunun, iyinin, kötünün ve yanlışın ne demek olduğu gibi sorulara cevap bulmaya çalışır. Böylece, genel eylem kuralları inşa etmeye çalışan *normatif etik* teorilerinden ayrılır. Ahlak filozofunun görevi, insanlara nasihat vermek, herhangi bir yaşam tarzı teklif etmek, herhangi bir dünya görüşünü haklı çıkarmak veya desteklemek, uyulması gereken kurallar koymak değildir; sadece etik alanına giren kavramların, yargıların, önermelerin anlamı ve niteliğini açıklığa kavuşturmasıdır.

*Meta-etik* sorularla normatif etik ve gündelik ahlak soruları şu şekilde karşılaştırılabilir; gündelik hayatımızda herhangi bir ahlak yargısı verdiğimizde toplumsal bir kurum olan *ahlak* söz konusudur. Hangi eylemlerin iyi, doğru veya yükümlülük olduğunu, hangi yargıların ve ilkelerin kabul edilmesi gerektiğini tespit

<sup>40</sup> Poole, R., (1993), *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 215; Cevizci, A., (2002), *Etiğe Giriş*, s. 332.

<sup>41</sup> Meta-etik ifadesini ilk kez, A. J. Ayer (1910-1989), 1949 tarihli "On The Analysis of Moral Judgement" isimli makalesinde kullanmıştır; Poyraz, H. (1996), *Dil ve Ahlak*, Ankara, Vadi Yayınları, s.24.

<sup>42</sup> Cevizci, A., (2002), s. 330.

<sup>43</sup> Cevizci, A., (2005), *Felsefe Sözlüğü*, 5. basım, İstanbul, Paradigma Yayınları, s. 704.

etmeye çalışan *normatif etik*; etik ifadelerin anlamları, önemi ve mantıksal işlevleriyle ilgilenen *meta-etik* yaklaşımlarıdır. Bir başka deyişle günlük ahlaki inançlarımız üzerinde düşünmeye başladığımız zaman *normatif etik* alanına girmiş oluruz. Buradan hazcılık, faydacılık gibi etik teorileri ortaya çıkar. Böyle bir düşünüş tarzı sonucunda ulaştığımız yargılar üzerinde tekrar düşünmeye başladığımızda ise artık *meta-etik* alanına girmiş oluruz. Buna rağmen şu da ifade edilmelidir ki hangi tür sorunların mutlak anlamda *normatif etik*, hangilerinin *meta-etik* alanına girdiği pek açık değildir; bir yazarın *normatif etik* dediği sorular bir başkası tarafından *meta-etik* soruları olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>44</sup>

Her ne kadar *meta-etik* teorilerinin hangileri olduğu, *normatif etik* teorileriyle aralarındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiği tam açık değilse de, genellikle kabul edilen *meta-etik* teorileri şunlardır: doğalcılık (*naturalism*), sezgicilik (*intuitionism*), duyguculuk (*emotivism*) ve kuralkoyuculuk (*prescriptivism*).<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Tepe, H., (2011), ss. 80-81.

<sup>45</sup> Cevizci, A., (2002), s. 329.

### 1.3.2.2 Doğalcılık (*Ethical Naturalism*)

20.yy'ın en çok tartışılan etik sorunlarından birisi, *doğalcı* etik teorilerinin, etik teorisi olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Bu denli tartışılan *doğalcı* etik teorisinin kökeni her ne kadar çok eskilere dayansa da<sup>46</sup> *meta-etik* alanı içerisinde yer alan ve en çok tartışılan *doğalcı* teoriler, *mantıkçı pozitivist* Moritz Schlick (1882-1936) ve *pragmatist* John Dewey (1859-1952) 'nin teorileridir.

Genel bir felsefe yaklaşımı olan, her şeyi doğaya, doğal olana indirgemeye çalışan doğalcılığın etiğe uyarlanması olan *doğalcı etik* teorisi, ahlakı da doğa ile veya en azından insan doğası ile açıklama amacı taşır. Bu anlayışa göre bir eylemi ahlaken iyi yapan, doğada var olduğu düşünülen bir takım yasalara uygun oluşudur.<sup>47</sup>

Aslında çağdaş *doğalcı* etik teorilerinin, *sezgici etik* teorilerinin muğlâk, karanlık ve dogmatik oluşu sebebiyle doğurduğu sorunlara karşı bir itiraz olarak ortaya çıktığı söylenebilir. *Doğalcı etik*, ahlak terimleri ve kavramlarının, insanın öznel bilincinden ayrı olarak var olduğunu kabul etmesi açısından, *sezgici etik* teorileriyle aynı noktada birleşir. Ancak *sezgici etik* teorilerinin, ahlakın bilgisinin empirik yolla değil de sezgiler aracılığıyla edinildiği kabulünden farklı olarak, ahlaki nitelik ve özelliklerin doğal nitelik ve özelliklerle özdeş olduğunu, dolayısıyla bunların bilgisine de ancak empirik yolla ulaşabileceğini iddia eder. *Doğalcı etik* teorisine göre, ahlak yargıları da tıpkı diğer bilimsel yargılar gibi bilimsel yöntemlerle yani, deney ve gözlemlerle sınanabilir, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir.<sup>48</sup> Dolayısıyla etik özerk bir araştırma alanı değildir; ahlakın bilgisi doğa bilgisinden ayrı olmayıp onun bir parçasıdır, dolayısıyla doğa bilimlerinin (özellikle biyolojinin), psikolojinin (özellikle davranışçı psikolojinin) veya

<sup>46</sup> Moore'un asıl hedef aldığı *hazcılık* ve *faıdacılığın* da içinde kabul edildiği *doğalcı* teoriler yani insanı ve insanın doğada tuttuğu yeri kavramaya çalışan *doğalcı* teoriler, diğer yanda tek tek bilimlerden (doğal veya sosyal bilimler) yola çıkarak ahlaki ele alan teoriler olmak üzere kabaca ikiye ayrılabilir. Bu ayrım temel alınarak *doğalcı* teorilerin incelendiği bir kaynak olarak bkz. François Gregoire, *Büyük Ahlak Doktrinleri*, çev. Cemal Süreyya, İstanbul, Varlık Yayınları, 1971, ss. 110-135; özellikle fizik, biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi muhtelif bilimlerden hareketle ahlak sorunlarını cevaplamaya çalışan teorilerin incelediği bir kaynak olarak bkz, Ülken, H. N, (2001), *Ahlak*, İstanbul, Ülken Yayınları, 2. Bası, ss. 121-151.

<sup>47</sup> "Doğalcı Etik" maddesi, Ulaş, s. 418.

<sup>48</sup> Cevizci, A., (2002), s. 341-342.

sosyolojinin bir dalıdır. Ahlak fenomenleri ise ortalama insanın yanlışlıkla ahlak diye nitelendirdiği, hâlbuki sadece davranışsal deneyimleri betimleyen fenomenlerdir<sup>49</sup>. Örneğin “iyi” ifadesi, “hoş”, “başarılı” ve “faydalı” ifadeleriyle özdeşdir; bir çıkar düşüncesine karşılık gelir. Dolayısıyla bir eylemi “iyi” olarak nitelendirirken, onun “hoş”, “başarılı” veya “faydalı” olup olmadığına, bizi hazzı veya mutluluğa götürüp götürmediğine bakılmalıdır.

Sonuç olarak *doğalcı etik* şu şekilde tanımlanabilir:

1. *Ahlaksal kavramların, ahlaksal olmayanlara çevrilebileceğini, daha doğrusu deneysel kavramlara geri gidilebileceğini,*

2. *Ahlaksal temellendirmenin ahlaksal olmayan bir biçimde sürdürülebileceğini, örneğin bilimsel açıklamaların ahlaktaki temellendirmeye bir katkısı olacağını,*

3. *Ahlak sorunlarını bilimsel yöntemle ele almanın verimli olacağını söyleyen ya da doğru sayan görüştür.*<sup>50</sup>

Bu tanımdan hareketle; *doğalcı etik* teorilerinin, biri, ahlak terimlerinin, böyle olmayan doğal terimlerle tanımlanabilir olduğunu, diğeri, ahlaki sonuçların bilimsel öncüllerden çıkarılabileceğini ve ahlak sorunlarının bilimsel yöntemle çözülebileceğini, gerçek ahlaki ilerlemenin ancak bilimdeki ilerlemeyle sağlanabileceğini ileriye süren iki farklı versiyonu olduğu söylenebilir ki, bunların ilki M. Schlick’in, ikincisi J.Dewey’nin ahlak görüşüdür.

<sup>49</sup> A.g.e ss. 341-342.

<sup>50</sup> Adnan Onart, “Ahlak Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?”, *Felsefe Arkivi*, 20/1977,s. 89’dan aktaran Cevizci, A., (2002), s. 342.

### 1.3.2.3 Sezgicilik (*Intuitive Ethics*)

Ahlak alanındaki doğruların hiçbir aracıya gerek duymaksızın sezgilerimiz aracılığıyla kavranabileceğini ileriye süren *sezgicilik*, aynı zamanda, bu doğruların insan duygu düşüncelerinden, uzlaşımından bağımsız olarak var olduğunu iddia etmesiyle *bilişselci* (cognitivist)- *nesnelci* (objectivist) etik teorilerindedir.<sup>51</sup> *Sezgici etik* teorilerinin en önemli temsilcisi, etik alanına analitik yaklaşımı sokan ve analitik veya meta-etik yaklaşımında başlatıcısı kabul edilen G. E. Moore' dur.

Moore'a göre, o güne kadar ahlak felsefecilerinin ortaya attıkları ahlakla ilgili soruları cevaplamada başarısız olmalarının sebebi, "ne tür eylemleri yerine getirmeliyiz?" sorusu ile "ne tür şeyler kendileri adına mevcut olmalıdırlar?" sorusunu "neyin iyi olduğu" sorularına tekabül eder; birincisi ahlaklı eylem ve yaşamın ölçütünü bulmayı, ikincisi "iyi"nin doğasını ve tanımını ortaya koymayı amaçlar.<sup>52</sup> Moore "iyi"nin doğasını ve tanımını bulmaya çalışırken, "filozofların kendinde iyi olarak kabul ettikleri iyinin basit, tanımlanamaz ve analiz edilemez olduğu sonucuna varır". Nasıl ki, günlük dilde kendiliğinden açık olan ve bu sebeple tanım gerektirmeyen bir takım terimler vardır, "iyi" de bu çeşit terimlerinden biridir, dolayısıyla tanımlanamaz. Dolayısıyla "iyi"ye ilişkin önermeler de kanıtlanamaz ve çürütülemez, zira "iyi" herhangi bir doğal varlıkla özdeş değildir; doğal olmayan, basit ve analiz edilmeyen bir şeydir. Moore bu noktada "iyi" ile (renk olarak) "sarı"yı karşılaştırır ve tıpkı "sarı" renk gibi "iyi" de, hakkında daha fazla çözümleme yapılamayan, kendisinden hareketle başka tanımlamaların yapıldığı karmaşık olmayan bir kavramdır.<sup>53</sup>

Moore'un "iyi"yi biricik ve tanımlanamaz kabul etmesi, onu *antidoğalcı* bir noktaya götürür. "İyi", kendinde bir özellik, diğer bütün kavramlardan, bu arada doğal nitelikleri gösteren kavramlardan farklı, *sui generis* bir kavramdır.<sup>54</sup> Biz bu "iyi"yi ancak sezgi aracılığıyla bilebiliriz. "İyi"yi kavramak ve anlamak empirik bir

<sup>51</sup> Cevizci, A., (2002), s. 331; Pieper, A. (1999), s. 216.

<sup>52</sup> Cevizci, A., (2002), s. 333.

<sup>53</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, ss. 283-284

<sup>54</sup> Cevizci, A., (2002), s.334

yolla mümkün değildir; bilgisi deney ve gözleme yani bilimsel araştırmaya konu olamaz. Bu sebeple etik, niteliği, konusu ve bilgisi ile bütün bilimlerden, ama özellikle doğa bilimlerinden farklı, onlara indirgenemeyen, tamamen kendine özgü bir araştırma alanıdır. (Moore'un burada doğrudan hedef aldığı, Mill ve Yararcılık, H. Spencer ve Evrimcilik gibi *doğalcı (naturalist)* ahlak filozofları ve felsefi yaklaşımlardır.) Aslında “iyi”nin unsurları olan haz veya fayda gibi kavramların, “iyi”yi tanımlamada yeterli olduğunu düşünürler. Hâlbuki “iyi”nin tanımı içerisinde yer almakla birlikte bu kavramlar onun sadece bir parçasıdır. Bu şekilde düşünmek suretiyle etiğin özerkliğini kaldırıp onu doğa bilimine indirgerler. Buradaki yanlış, Moore'un *açık soru argümanı (open question argument)* dediği bir başka kavramla da ifade edilebilir. Örneğin zor durumda olan birine yardım etmek olgusal olarak en yüksek sayıda kişinin en fazla miktarda mutlu olmasını sağlamış olabilir. Fakat böyle bir olgusal durumu (en çok kişinin en fazla miktarda mutlu olması) sağlama, sadece bu sebeple ahlaki kabul edilebilir mi? Yine herhangi bir eylemin sonucunda haz meydana geliyorsa, bu eylem sadece böyle bir sonuç (haz doğurma) meydana getirmesi sebebiyle ahlaki midir? Moore'a bu sorular mantık açısından tutarlıdır ve şayet doğalcı argümanlar doğru olsaydı, fazladan bu soruların sorulması anlamsız olurdu. Böyle olmadığı için bu sorular açık sorulardır veya daima soruya açık bir durum söz konusudur. Aynı soru tarzı, doğal niteliklerden ahlaka ilişkin sonuçlar çıkarılmak istendiği her durumda geçerlidir.<sup>55</sup>

Sonuç olarak Moore'a göre, bir değer olarak “iyi”, hazcıların ve yararcıların iddia ettiği gibi, psikolojik veya sosyolojik herhangi bir doğal nitelikte açıklanamaz; etik de psikoloji, sosyoloji veya herhangi bir doğa bilimine indirgenemez, özerk bir araştırma alanıdır.

---

<sup>55</sup> Warburton, N., (2000), *Felsefeye Giriş*, (Çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, ss. 66-67.

### 1.3.2.4 Duyguculuk (*Emotive Theory of Ethics*)

Hemen hemen her etik teori, bir şekilde duyguların ahlakla ilişkisi üzerinde durur. Fakat *duyguculuk* için “duygular”, ahlak alanının merkezinde yer alır; ahlak yargıların nihai belirleyicisidir. “Akıl” belki içinde bulunulan durumu muhakeme edip, böyle bir durumda hangi eylem türlerinin yapılması gerektiğini ayırt edebilir. Ancak akıl atıldır ve eyleme yöneltmez kişiyi. Dolayısıyla ahlak önermeleri ve yargıları sadece duyguların, tutkuların veya eğilimlerin dışavurumudur; ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir. Zira olgusal ve bilgisel değildir.

*Mantıkçı pozitivism*’in, her türlü değer yargısının, bu arada ahlak yargılarının da, olguları değil kişinin duygulanımlarını gösterdiği, bu sebeple bilişsel olmadığı ve sınamayacağı iddiasının ahlak felsefesindeki yansıması olan *duyguculuğun* en önemli temsilcileri *Dil, Doğruluk ve Mantık* (1936) adlı eseriyle yine bir mantıkçı pozitivist olan İngiliz A. J. Ayer ve *Etik ve Dil* (1944) adlı eseriyle Amerikalı C. L. Stevenson (1908-1979) ‘dır.<sup>56</sup> Ahlak önermelerinin olgusal olmadığı için anlamsız olduğunu ve sadece konuşmacının duygularını ifade ettiğini, ahlaki olduğu söylenen şeyin kendisini hiçbir şekilde tanımlanamadığını, dolayısıyla nesnel özellikleri değil öznel duyguları gösterdiğini ileriye süren *duyguculuk*,<sup>57</sup> bu özellikleriyle *bilişselci olmayan (non-cognitivist)- öznelci (subjectivist)* bir teoridir. Bu teoriye göre, şayet birisi “işkence kötüdür” derse bu, sadece o kişinin bu eylemi beğenmediği anlamına gelirse tıpkı “dondurma sevmem” ifadesindeki gibi ne doğrudur ne de yanlıştır, zira bu kişi o konuda hissettiklerini ifade etmekten fazlasını yapmamaktadır.<sup>58</sup>

*Duyguculuk*, ahlaki bir duygu açıklamasına indirgemekle yetinmez, aynı zamanda bu açıklamalarının karşındaki kişiyi ikna etmeye yönelik olduğunu da söyler. Özellikle Stevenson’a göre ahlaki ifadelerin en önemli işlevi, karşımızdaki kişilerin tutumlarını kendi tutumlarımızla daha fazla uyuşacak şekilde yönlendirmektir; o

<sup>56</sup>“ Duyguculuk, Duygucu Etik Kuramı” maddesi, Ulaş, S. (2002), s. 439-440.

<sup>57</sup> Duyguculuğun bu iddialarının ayrıntılı anlatımı için bkz. Ayer, A. J, (1998) *Dil Doğruluk ve Mantık*, (Çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, Metis Yayınları, ss. 79-96.

<sup>58</sup> Poyraz, H., (1996), s.32; Pieper, A., (1999) s. 217.



kişide bir takım duygulanımlar ve tepkiler oluşturmaktadır. Stevenson'ın *duygucu* etiği başkalarının duygularını etkilemek üzerine kuruluyken, Ayer'inki, daha çok kendi duygularımızın ifadesi üzerine kurulur.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 293.

### 1.3.2.5 Kural Koyuculuk (*Prescriptivism*)

Ahlak felsefesinin temel işlevinin, “betimleyici” değil de “buyurucu” yani “kural koyucu” yargılar aracılığıyla, ne yapmamız gerektiğini bildirmek olduğunu, dolayısıyla “olan”dan çok “olması gereken”le ilgilendiğini savunan *kural koyucu* etik teorisinin kökleri Sokrates, Platon ve Aristoteles’ten Hume, Kant ve Mill’e kadar uzanır. Fakat bu terim, bu anlamıyla İngiliz felsefeci R. M. Hare tarafından geliştirilmiştir.

Hare geliştirdiği bu teoriyle, bir yandan, ahlak önermeleri ve yargıların sadece duygu ve arzuların ifadesi olduğunu ve kişileri ikna amacı taşıdığını kabul eden ve böylece ahlak felsefesine rasyonel bir temel sağlayamayan *duygucu etik* teorisini; diğer yandan ahlak yargılarının olgusal olduğunu ve buyruk niteliğindeki sonuçların bu niteliğe sahip olmayan olgusal öncüllerden çıkarılabileceğini savunan *doğalcı etik* teorisini eleştirir.<sup>60</sup>

*Özgürlük ve Akıl (Freedom and Reason)* (1963) ve *Ahlaki Düşünce (Moral Thinking)*(1981) aracılığıyla “ahlak felsefesi nedir?” sorusunun cevabını bulmaya çalışan R. M. Hare, Sokrates’ten beri filozofların bu tür sorular üzerindeki düşündüklerini, bunu yaparken de kavramlar hakkında daha net fikirler elde ettiklerini söylemektedir. Bir felsefe sorunu bu şekilde ele alınıp incelenmeye elverişli bir sorundur. Bu açıdan ahlak felsefesinin çözmeye çalıştığı sorunlar da ahlak alanındaki pratik sorunlardır. Örneğin “hakça” bir ücret artışının nasıl olması gerektiği sorusu, “hakça” kavramının anlamı bilinmeden çözülemez.<sup>61</sup> Ahlak felsefesinin konusu işte bu tür pratik sorunlar üzerinde düşündürmektir. “Düşünmek” kavramı önemlidir, zira bizler bir ahlak ikileminde kaldığımızda *ne yapmamız gerektiğini düşünürüz*. Aslında hepimiz bu açıdan bakıldığında ahlakçıyızdır. Ahlak filozofu ise bu sorunlara özel bir beceriyle yaklaşabilen bir kişidir; soruları anlayabilir ve bunu cevaplayabilmek için gerekli kanıtları bulabilir. Bu, artık *meta-etik* bir etkinliktir.

<sup>60</sup> “Hare, Richard Mervyn” maddesi, Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 469.

<sup>61</sup> Maggee, B., (1979) “Ahlak Felsefesi-R. M. Hare ile Söyleşi”, (Çev. R. Aybay,(Ed.) B. Maggee), *Büyük Düşün Adamları*, s. 225

Demek ki, ahlak sorunları hakkında daha iyi düşünebilmemize yardımcı olmak amacıyla bir ahlak filozofunun yapacağı ilk şey, bu sorunların dile getirişinde kullanılan sözcüklerin anlamlarını tespit etmek, ikincisi ise, bu sözcükler arasındaki mantıksal bağlantıları ortaya çıkarmak ve böylece ahlak alanında *rasyonel* bir düşüncenin mümkün olup olmadığını araştırmaktadır.<sup>62</sup> Hare'a göre, ahlak sorunları çözüm bekleyen davranış sorunlarıyla ilgilidir. Bunlar dünyayı daha yaşanmaz, daha baskıcı ve daha yıkıcı hale getiren, insanları birbirleriyle savaşmaya hatta öldürmeye götüren sorunlardır ve ancak rasyonel ve sonuca yönelik tartışmalarla çözülebilir. Fakat filozoflar, özellikle de ahlak filozofları, son zamanlarda bu sorunları çözecek fikirler geliştirememiştir. Hare, kendi kuramının, bu yetersizlik ve başarısızlıkları aşmaya yeterli olduğunu düşünmektedir.<sup>63</sup>

Hare'ın amaca yönelik yani pratik sonuçlar elde etmeye çalışan bu yaklaşımı, onun teorisini diğer *meta-etik* teorilerinden ayırır ve kendisine *normatif etik* alanına geçiş için bir zemin sağlar. Bir ahlak filozofu sadece ahlak kavramlarının anlamlarını bulmaya çalışmamalı, bu konuda bulduğu rasyonel sonuçları fiili durumlara ve gerçek olaylara da uygulamalıdır. Zira ahlak fenomeni kavram dünyasında değil, gerçek dünyada meydana gelir.<sup>64</sup> Bu noktada Hare etiğinin üstünde durduğu iki kavram vardır: *rasyonalite ve evrenselleştirilebilme*.<sup>65</sup>

Ahlakın *rasyonelliği*, ahlaki eylemlerimizin nedeninin rasyonel olması anlamına gelir; ahlaki muhakeme rasyonel bir faaliyettir. Dolayısıyla ahlak sorunları hakkında rasyonel bir düşünce geliştirmek istiyorsak, ahlak sorunlarının anlamını kavrayıp, bunlara getirilen cevapları ve kanıtları, ahlak sözcüklerinin mantıksal yapısında bulmaya çalışmamız gerekir. Böylece Hare'a göre etik, özünde mantığın bir koludur.<sup>66</sup> Bir ahlak filozofu için kavramların mantık kurallarına göre çözümlenmesi o kadar hayattır ki, Hare, gerçek hayattaki pratik sorunların çözümünü, bu tür bir çözümlenme faaliyetini bir kenara bırakarak yapabileceğini

<sup>62</sup> Maggee, B., (1979), "Ahlak Felsefesi- R. M. Hare ile Söyleşi", ss. 242-243.

<sup>63</sup> Poyraz, H., (1996) s. 77.

<sup>64</sup> A.g.e s. 77.

<sup>65</sup> A.g.e s. 78.

<sup>66</sup> A.g.e s. 79.

düşünen bir ahlak filozofunun, bütün aletlerini ve meslek bilgisini dükkânında bırakarak işe giden bir muslukçuya benzetir. Böyle bir muslukçu, işe gittiği evdeki kişilerden daha fazla bilgili değildir.<sup>67</sup>

*Evrenselleşebilme* ise bir somut olay hakkında verilen bir ahlak yargısının, benzer bütün olaylar karşısında da verilebilmesidir. *Evrenselleşebilirlik* (universalisability) aslında ahlak yargılarının *betimleyici* yargılarla paylaştığı bir özelliktir. Buna karşılık *kural koyucu olma* (prescriptivity), ahlak yargılarını *betimleyici* yargılardan ayırır. *Kural koyucu olma*, temel ahlak yargılarının eylemlerimiz üzerinde etkisinin olmasıdır. Bu temel ahlak yargılarını benimsiyorsak şayet, bunlara uygun davranmalıyız. Ahlak yargılarının sahip olduğu bu iki biçimsel özellik, ahlak kanıtlamalarının mantık yoluyla yapılabilmesini sağlar. Bu özellikleri de gözönünde bulundurarak ahlak yargıları hakkında üç temel sonuca ulaşılabilir: 1) Ahlak yargıları *kural koyucu* dil türündendir, 2) diğer *kural koyucu* yargılardan *evrenselleştirilebilir* olma özelliğiyle ayrılır ve 3) bu yargılar arasındaki mantıksal ilişkilerin ortaya çıkarılması ahlakta *rasyonelliği* mümkün kılar.<sup>68</sup>

Hare'in önemi, bir yandan kendisinden önceki *meta-etik* teorilerinin hem eleştirisini hem de sentezini yaparak ayrı bir *meta-etik* teorisi inşa etmesi; diğer yandan teorisinin *kural koyuculuk* özelliğiyle, *normatif etik* alanına geçiş yapması ve bu alanda da *rasyonel*, *evrensel* ve pratik sonuçlara yönelik oluşa verdiği önemle Kant ile faydacılığı bir potada eritmeye çalışmasıdır.

Böylece Hare'in teorisi, çağdaş Anglo-Sakson ahlak felsefesinde, *meta-etik* alanından tekrar *normatif etik* alanına geçişte bir dönüm noktası oluşturur. Bundan sonra ahlak felsefesinin uğraşacağı sorular içeriğe ilişkin, pratik sorular olacaktır. Ahlak filozofundan beklenen, insanlığın içinde bulunduğu elverişsiz şartların düzeltilmesi için gerekli çözümleri bulmasıdır.

---

<sup>67</sup> Maggee, B., (1979), s. 229.

<sup>68</sup> A.g.e ss. 81-82.

### 1.3.3. Normatif Etik Teorileri

#### 1.3.3.1 Genel Olarak Normatif Etik

Her ne kadar 20. yy'ın büyük bir kısmına meta-etik teorileri hâkim olmuş ve ahlak tartışmaları, daha çok ahlaki kavramlar ve yargılar üzerine yapılan betimleyici çalışmaların birbirlerine yönelttikleri mantıksal ve dilbilimsel argümanlara dayandırmışsa da, geleneksel etik normatif bir yaklaşıma sahip olmuştur. Betimleyici çalışmalar, mantıksal ve dilbilimsel yaklaşımlar önemli olsa da etik için yeterli değildir. Zira *“etikle anlaşılan daha ziyade insan varlıklarına, neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi ve kötü olduğuyula, belirli durumlarda, ne yapıp ne yapmamaları gerektiğiyle, hayatta hangi nihai amaçların peşinden gitmek durumunda olduklarıyla, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi veren, insanların ahlaki eylemleri için norm ve düzenleyici ilkeler getiren normatif etiktir”*. Dolayısıyla bu anlamıyla etik, insanlara rehberlik etme ve onlara uymaları için gerekli normları sunma işlevine sahiptir. Diğer bir deyişle, *“normatif etik nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlaki ilkeleri araştırır, hayatta nihai ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışır, adil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eder, bir insanı ahlaken iyi kılan şeyin neler olduğunu sorgular”*<sup>69</sup>.

Bugün “popülerleşen” etik, kökleri oldukça eskiye dayanan, Platon ve Aristoteles'ten günümüze hep var olmuş olan bir felsefe dalıdır. Bu süreç boyunca etik alanında yapılan çalışmaların önemli bir kısmı Aristoteles'in etik kuramını çıkış noktası olarak almışlardır. “İnsan”dan ve insanın akla sahip olan, yapıp-eden, isteyen, tavır takınan bir varlık olmasından da hareketle, etik alanda, çeşitli problemler saptanmış, yeni yaklaşımlar ve/veya kuramlar ortaya konularak, bunlara çözüm önerileri getirilmeye çalışılmıştır. Aynı etik problemleri farklı bir biçimde ele alan ya da farklı etik problemleri ele alan etik görüşler ortaya konmuştur. Bu etik görüşler, ele aldıkları bu problemlere benzer ya da farklı çözüm önerileri getirdikleri için çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuşlardır.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Cevizci, A., (2002), ss. 7-8.

<sup>70</sup> Kart, B., (2006) “Erdem Etiği Normatif Midir?”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 2, Güz, s. 101.

Sınıflandırılan bu kuramların her biri, içinde “Etik Nedir?” sorusu başta olmak üzere, bu sorudan türetilen ya da bu soruya verilecek yanıtın oluşumunda rolü olan başka bazı sorulara da yanıt aramışlardır. Sorulara verilen yanıtlarla birlikte ortaya konulan kuramlar, temel savları, ölçütleri bakımından birbiriyle kimi zaman uzlaşmış kimi zaman ise birbirine ters düşmüştür. Birer normatif kuram olarak bilinen *deontolojist* ve *teleolojist*<sup>71</sup> kuramlar ile birlikte bugün “yeni” bir etik kuram olarak nitelendirilen erdem etiği (virtue ethics) kuramı da normatif bir kuram sayılmıştır.<sup>72</sup>

*Deontolojist ve teleolojist kuramlar, belirli bir durumda kendi eylemlerimiz ya da başkalarının eylemleri ile ilgili karar vermede yol gösteren, eylemin doğru, yanlış ya da yükümlülük olup olmadığıyla ilgili karar vermeyi, yargıda bulunmayı sağlayan, bir eylemi doğru-yanlış, yükümlülük ya da ödev yapan şeyin ne olduğuyula ilgili olan kuramlar olarak sınıflandırılırlar.*<sup>73</sup> Bir başka ifadeyle, bu kuramlar, etiğin, normlarla ya da ilke ve kurallarla ilgili normatif bir disiplin olduğunu ve temel görevinin de, “*ya insanların ahlaksal eylem ve yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, yani “ne yapmamız gerektiğini söyleme” ya da normların değerlendirilmesine veya “rasyonel olarak” temellendirilmesine yarayacak meta-normlar türetme*” olduğunu kabul eden normatif etik kuramlar olarak görülürler.<sup>74</sup>

Erdem etiğinin de belirli ilkelere sahip, ilkeler listesine benzer bir erdemler listesi olan, çözülemez bir ahlaksal ikileme karşılaşıldığında bir çözüm önerisi getirebilen bir kuram olduğunu temellendirmeye çalışmak, onun sadece “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusuna yanıt vermediğini, aynı zamanda “Ne yapmalıyım?”, “Ne yapmam gerekir?” sorularına da yanıt verme çabasında olduğunu açıkça

<sup>71</sup> Deontoloji(ödev bilgisi) ilk kez J.Bentham’ın (1748-1832) ölümünden sonra yayınlanan bir kitabının başlığın. B da geçen (Deontolog, or Science of Morality, ödev bilgisi ya da ahlak bilimi, 1834), Bkz. Ulaş, s.1088 alınmıştır. Teoloji(erek bilgisi), Eski Yunanca’da varılacak son nokta olarak “erek” ya da “en son amaç” anlamındaki *telos* ile “bilim”, “bilgi”, “söz” anlamlarına gelen *logos*’tan türetilmiş sözcük: “teleoloji”. Genel olarak, evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi olarak gören tüm yaklaşımlara verilen addır bkz, Ulaş, s. 482-483.

<sup>72</sup> Kart, B., (2006), s. 102.

<sup>73</sup> A.g.m s. 102.

<sup>74</sup> A.g.m s. 102.

gösterdiği düşünülür. Eylem ve erdemın birbirini gerektirmesi gibi, karakter özellikleri ve ilkeler de birbirini gerekli kılar. Bu bağlamda, erdem etiği kuramı, “(kişisel) özellikler olmadan ilkeler boş, ilkeler olmadan (kişisel) özellikler kördür” ifadesiyle özellikle deontoloji ile uzlaşabilme isteğini bir kez daha gösterir. Böyle bir ilkeler ve erdemler listesinin anlamı ya da bu temellendirmenin amacı, onun da zaten, diğer iki normatif kuram gibi temel bir ilkesinin olduğunu ve bu ilkenin tüm erdemlere de uygulanabildiğini, bu bağlamda, bu temel ilkedен de hareketle zor koşullarda ya da ikilemde kaldığımızda doğru eylem için yol göstericilik sağladığını göstererek erdem etiğinin normatifliğini gösterebilmektir.<sup>75</sup>

Erdem etiğinin “yapmamız gereken şeyi bize söylememesi”nden ötürü, teleolojik ya da teleolojik olmayan (yani deontolojik) kuramlar için bir rakip olmadığı iddiasına sadece itiraz edilmeyerek tersinin doğruluğu da gösterilmek istenir: “Erdem etiği normatiftir”. Erdem etiğinin normatifliğini ispatlama çabası etikteki normatifik tartışmasının bugün de aynı biçimde devam ettiğine de işaret eder. Oysaki etiğin insanların ahlaksal eylemlerinde, yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, belirli bir durumda ne yapılması gerektiğini söyleme gibi bir yükümlülüğü yoktur. Etik normatif olmak zorunda da değildir. “*Etik ne ‘mutluluğun’, ‘iyi’nin ne olduğunu ortaya koymaya çalışan –bu arada bize neyi yapmamız neyi yapmamamız gerektiğini söyleyen- normatif bir disiplin, ne de yalnızca ‘iyi’, ‘ödev’, ‘sorumluluk’ gibi terimlerin çözümlenmesi ve etik yargıların temellendirilmesiyle uğraşan bir üst dildir*”.<sup>76</sup>

“*Etik kişi değerleri, etik ilişkide ve belirli bir şekilde eylemde bulunmakla elde edilen kişi özellikleridir. Bu ‘etik kişi değerleri’ daha kapsamlı bir kümenin, ‘kişi değerleri’ nin (bir anlamda kişi özelliklerinin) bir alt kümesidir; bir başka deyişle ‘geleneksel adıyla erdemlerin’ bir bütünüdür*”. Bu erdemler ise Aristoteles’in de karakter erdemleri adını verdiği yapa yapa edinilen, insan doğasında var olan, yapıp etmelerle gerçekleşen olanaklardır. Etik eylemde de bu olanakların gerçekleşmesi söz konusudur. Ancak burada nerede, ne zaman, kime, ne

<sup>75</sup> A.g.m s. 105.

<sup>76</sup> A.g.m ss. 105-106.

yapılacağına *belirlenmişliği* söz konusu değildir. Burada önemli olan, akıl aracılığıyla, enine boyuna düşünerek, “gerektiği zaman, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi”, belirli her bir tek durumda bir eylemi yapmayı ya da yapmamayı tercih etmedir. Böylelikle, her bir tek şeyde -kişiler, yapıp etmeler söz konusu olduğunda- doğru yargıda bulanacak, doğru ya da iyi olanı görecek olan, kime, niçin, ne zaman, ne kadar, nasıl davranacağını bilen kişi de erdemli bir kişi olacaktır.<sup>77</sup> Sonuç olarak, erdem etiği kuramı sadece içerik ve bazı karakteristik özellikleri bakımından diğer iki normatif kuramla örtüşmediği için normatif bir kuram olarak düşünülemez gibi, bir tür etik kuram olarak da, etiğin insanların ahlaksal eylemlerinde, yargılarında başvurabilecekleri normlar getirme, belirli bir durumda ne yapılması gerektiğini söyleme gibi bir yükümlülüğünün olmamasından ötürü de normatif olamayacaktır. Nasıl ki etik normlarla, ilke ya da kurallarla ilgili bir disiplin değilse ve esas görevi de “ne yapmamız gerektiğini söyleme”, eylemlerimizde başvurabileceğimiz normlar getirme ya da normların değerlendirilmesi için meta-normlar türetme değilse, erdem etiğinin de böyle bir kaygısı olmayacaktır. İnsan zaten, akli aracılığıyla, enine boyuna düşünerek, “gerektiği zaman, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi”, belirli her bir tek durumda bir eylemi yapmayı ya da yapmamayı tercih edebilecektir. Erdem etiğinin normatifliği tartışması sadece bir sınıflandırma, bir tür dâhil etme çabasıdır.<sup>78</sup>

Bu tür bir yaklaşıma sahip normatif etik teorilerinin en önemlileri Kantçı etik, faydacı etik ve erdem etiğidir. Bu etik teorileri, etik tarihi boyunca büyük bir kabul görmüş ve çağdaş normatif etik tartışmalarını da doğrudan etkilemiştir. Bu sebeple aşağıda sadece bu üçünden bahsedilecektir.

---

<sup>77</sup> A.g.m s. 106.

<sup>78</sup> A.g.m s. 107.



### 1.3.3.2 Kant'ın Etik Teorisi

Kant (1724-1804)'ın teorisi etik tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. Ona karşı olanlar da dahil, ondan sonra etik alanında düşünmüş ve yazmış hemen herkes, etik sorunlarını, onun bu alana kazandırdığı terimlerle tartışmıştır. Dahası, sadece meslekten felsefeciler değil sıradan insanın bile ahlaktan anladığı Kant'ınkiyle aynıdır.<sup>79</sup> Kant'ın bu önemi, eski çağların, içinde bulunduğu Aydınlanma çağının ve kendisinden sonraki dönemin ahlak anlayışları arasında merkezi bir noktada bulunmasından kaynaklanır.<sup>80</sup>

Kant'a göre insanın bilmesinde biri maddi, diğeri biçimsel olmak üzere iki unsur vardır. Bu bilme sürecinde duyumla elde edilen verilerin (maddi unsur) yanı sıra aklın a priori formları da rol oynar. Dolayısıyla duyumla elde edilen veriler (diğer bir deyişle deneyimlerimiz) salt izlenimlerden, izlenimlerin pasif bir algılanmasından ibaret değildir; bunları belirli bir düzene sokmamızı ve böylece idrak edebilmemizi sağlayan aklımızın *a priori* formları yani kavramlar ve kategorilerdir. Ancak bu formlar aracılığıyla ki, bilgimiz rastlantı olmaktan çıkıp zorunlu ve geçerli olur. Kavramlar ve kategoriler olmaksızın salt deneyim (dolayısıyla duyu verileri) anlamsızdır. Duyu verileri olmaksızın kavramlar boş, kavramlar olmaksızın bu veriler kördür.<sup>81</sup>

Kant'ın bilgi teorisiyle ilgili bu görüşlerden, ahlak teorisine ilişkin sonuçlar çıkarılabilir. Kant'a göre dışımızdaki dünya nedensellik ilkesinin geçerli olduğu bir dünyadır ve deneyimlerimizle elde ettiğimiz bilgi işte bu dünyayla sınırlıdır. Fakat bilinebilir dünya sadece bu dünya değildir. İnsan ahlakın öznesi olan bir varlıktır. Bu aynı zamanda özgür irade sahibi olması demektir. Özgür irade ise doğadaki nedensellik ilkesiyle uyumsuzdur. Bağımsızca hareket edebilme anlamına gelen özgürlük, doğal dünyada görülen bir nitelik değildir. Doğa gayrişahsî ve

<sup>79</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, s.217.

<sup>80</sup> Cevizci, A., (2002), s.175.

<sup>81</sup> Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, Filiz Kitabevi, s. 102; MacIntyre, A. (2001) *Erdem Peşinde*, s. 128.

gayriahlâkîdir. Ahlak doğanın işleyişinden bağımsızdır. Dolayısıyla ahlakı doğanın dışında aramalıyız.<sup>82</sup>

Kant ahlak üzerine araştırmasına sıradan insanın sahip olduğu (sahip olduğunu düşündüğü) ahlak bilincinden başlar. Kant'ın analiz nesnesi işte bu ahlak bilincidir.<sup>83</sup> Kant'ın sıradan insanın ahlak bilincinde bulunduğu ve ahlakın temeli olarak gördüğü şey "iyi irade"dir.

Kant'a göre yeryüzünde kendi başına, mutlak ve koşulsuz olarak iyi olan tek bir şey vardır, o da "iyi irade"dir. Kendisinden önceki birçok filozofun "iyi" olarak kabul ettiği, doğru düşünme, karakter erdemleri, sağlık, başarı, zenginlik, onur vb. değerlerin hiçbiri, "iyi irade" gibi kendi başına, mutlak ve koşulsuz olarak iyi değildir. Çünkü bu değerler iyi bir irade tarafından yönlendirilmediklerinde değer ifade etmezler, hatta kötü sonuçlar bile doğurabilirler.<sup>84</sup>

Kant burada, insan hayatına bir amaç belirleyen, ahlaklı eylemin de işte bu amaca ulaştırılan eylem olduğunu iddia eden ahlak anlayışlarını eleştirmektedir.<sup>85</sup> 'İyi', bir başka değere ulaşmak için 'yararlı' olan *araç olarak iyi* ve kendisi bir değer olan, 'kendinde iyi' yani *amaç olarak iyi* olmak üzere iki türdür. Kant'a göre 'iyi irade' işte böyle bir iyi, 'kendinde iyi', 'kendi başına iyi'dir.<sup>86</sup> Bu bağlamda Kant'ın asıl eleştirdiği, mutluluğu nihai amaç olarak gören *hazcı, yararçı ve mutlulukçu* ahlak anlayışlarıdır. Şayet ahlaklılık mutlulukla ilgili bir şey olsaydı, bizler tıpkı hayvanlar gibi, güdü ve eğilimlerimizi takip etmek suretiyle doğal ihtiyaçlarımızı tatmin eder ve böylece mutluluğa ulaşırdık. Ancak böyle bir durumda ahlaklı olma özelliği sadece insanlara has bir özellik olmaktan çıkardı. Dolayısıyla mutluluğu ahlakın nihai amacı olarak görmek, insanı toplu halde yaşayan hayvan olarak kabul etmekten başka bir şey değildir.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 176.

<sup>83</sup> A.g.e ss. 92-93.

<sup>84</sup> Akarsu, B., (1999), *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, 4. Bası, İstanbul, İnkılap Yayınları, s. 81.

<sup>85</sup> Cevizci, A., (2002), s. 180.

<sup>86</sup> Akarsu, B., (1998), *Mutluluk Ahlakı*, s. 88.

<sup>87</sup> Cevizci, A.(2002), s. 180.

‘İyi irade’ kavramını daha fazla aydınlatmak ve onun yapısını anlayabilmek için Kant ‘ödev’ kavramına başvurur. Kant’a göre bir eylem, salt ‘ödev’ olduğu için yapılıyorsa, eylemi belirleyen neden herhangi bir dürtü, eğilim değil de ‘ödev’ duygusuysa ancak ahlaklı olabilir. Dolayısıyla ‘iyi irade’, ödevini bilen ve ona uygun eylemde bulunan, diğer bir deyişle pratik aklın buyruklarına tabi olan, onları gerçekleştirmeye çalışan iradedir. ‘Ödev’den kaynaklanan bir eylem ise ancak yasaya yani ‘ahlak yasası’na duyulan saygı ile gerçekleştirilen eylemdir.<sup>88</sup> “Ödev de bir eylemin, zorunlu olarak, yasa karşısındaki saygıdan doğmasıdır.”<sup>89</sup> ‘Ahlak yasası’, insana ahlaklı bir varlık olarak değerini kazandıran ve Kant’ı her zaman heyecanlandıran şeydir:

İnsana anlam ve değerini kazandıran bu ahlak yasasının özelliği tutarlı ve evrensel oluşudur. Tıpkı doğa yasası gibi ahlak yasası herkes için geçerli genel bir yasadır.<sup>90</sup> Fakat doğa yasasından bir noktada ayrılır: Ahlak yasasının zorunluluğu doğa yasasındaki gibi değildir. Buradaki zorunluluk bir eylemin doğrudan doğruya akla uygun olarak *gerekli* olmasıdır. İşte bu sebeple sadece akla sahip bir varlık (insan), tamamen nesnel gerçeklerle bu yasaya uymak durumundadır.<sup>91</sup> Dolayısıyla bir eylemin ahlak açısından ‘iyi’ olması, ‘ahlak yasası’na uygun gerçekleşmesine bağlıdır. Şayet bir eylemin ahlaklı olup olmaması bir yasaya değil de iradenin amacına bağlı olsaydı, ‘iyi’ ve ‘kötü’nün ne olduğu ancak deney yoluyla bilinebilirdi. O zaman da bu iki kavram ‘hoş’ ve ‘hoş olmayan’ kavramlarıyla açıklanırdı. Hâlbuki ‘haz’ ve ‘acı’ fiziksel olan, ‘ahlak yasası’nca belirlenen irademiz ise ahlaki olan için ölçüttür.<sup>92</sup> Demek ki, bir eylemin ahlak açısından değeri, fiili veya tasarlanmış sonucuna göre değil, eylemi gerçekleştirenin eylemine temel yaptığı ilkeye göre belirlenir.<sup>93</sup>

*‘İyi’nin ‘iyi irade’ye bağlanmasının sonucu ise şudur; ‘iyi bir yasa değil, buyuran ya da buyurulan bir şey değil, ancak insanın değerini koruma buyruğunu –*

<sup>88</sup> Cevizci, A., (2002), s. 181.

<sup>89</sup> Akarsu, B., (1998), s. 93.

<sup>90</sup> Cevizci, A., (2002), s. 182.

<sup>91</sup> Akarsu, B., (1998), s. 73.

<sup>92</sup> A.g.e s.74.

<sup>93</sup> Cevizci, A., (2002), s. 182.

*aklın kendi kendine koyduğu bu yasayı- gerçekleştirmeyi istemektedir. Bunun dışında her şey, ancak buna göre- böyle bir istemeye göre- değerli veya değersiz, iyi veya kötü olur.*<sup>94</sup>

Bir eylemin ahlak açısından iyi olmasını, iradenin doğrudan doğruya ahlak yasası tarafından belirlenmiş olmasına bağlayan Kant, iradeyi belirlenmesi gereken bu yasanın nasıl olması gerektiğini bulmaya çalışır.<sup>95</sup> İnsanın varlık yapısı duyulur doğa tarafından da belirlenmiş olduğu için, ahlak yasası insan için bir buyruk (imperatif) şeklinde kendini gösterir. Doğa yasaları buyruk olamazlarken, pratik yasalar daima buyruk şeklindedir. Her buyurulan eylem, ya ulaşılması istenen bir amaç bakımından ‘iyi’dir ya da ‘kendi başına iyi’dir. İlk durumda eylem, söz konusu amaç için bir araçtır ve bu niteliğiyle gerçek anlamda *iyidir*. Demek ki pratik yasaların konusu ya yararlı eylemler ya da iyi eylemlerdir. Buna bağlı olarak buyruklar da iki türdür. Bunlardan ilki yararlı eylemi isteyen buyruklar yani *koşullu* buyruklardır. Zira bunlar bir amaç tarafından belirlenmiştir. Diğeri ise iyi eylemi isteyen buyruklar yani *koşulsuz* (kategorik) buyruklardır. Zira bunlar herhangi bir amaçtan bağımsız, hangi durumda olursa olsun geçerli olan buyruklardır.<sup>96</sup> Bir amaca ulaşmak isteyen o amaca götüren araçları da isteyeceğini dile getiren ‘en yüksek iyi’ ilkesine dayalı *koşullu* buyruk, öznel ve koşullu olduğundan ahlaklılık için gerekli nesneliliği sağlayamaz. Buna karşılık, *koşulsuz* buyruk, herhangi bir amacın aracı olan eylemi değil sadece kendisi için kabul edilmiş bir eylemi gerçekleştirmeyi öngördüğü için koşullarla bağlı olmayan, mutlak ve koşulsuz bir geçerliliğe sahip olan buyruktur.<sup>97</sup>

Her zaman bir koşula bağlı olan ve herhangi bir amacı ve bu amaca ulaşmak için gerekli olan aracı istemeyi emreden *koşullu* buyruğa karşılık, *koşulsuz* buyruk, koşul olarak hiçbir amaç ileriye sürmeksizin, eylemin dayandığı ilkenin (maksim) genel bir yasaya, ahlak yasasına uygun olmasını emreder. Dolayısıyla bu buyruk,

<sup>94</sup> Kuçuradi, İ., (1998), *İnsan ve Değerleri*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, s. 86.

<sup>95</sup> Akarsu, B., (2000), s. 101.

<sup>96</sup> A.g.e s. 102.

<sup>97</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 30-31; Cevizci. A., *Etiğe Giriş*, s. 134.

anlamını doğrudan doğruya kendi içerisinde taşır ve bu sebeple biricik, tek bir buyruktur.<sup>98</sup>

*Maksim aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım.*<sup>99</sup>

Burada ‘maksim’, aklın, o eylemi gerçekleştiren kişinin içinde bulunduğu koşullara göre belirlediği kuraldır; kişinin eylemine temel oluşturan ilkedir. Dolayısıyla sadece kişi için geçerlidir. Buna karşılık ‘yasa’ (ahlak yasası), bütün akıllı varlıklar için geçerli olan nesnel ilkelerdir; kendisine göre eylemde bulunulması gereken ilke yani buyruktur.<sup>100</sup>

Kant’ın ‘ahlak yasası’ ve ‘kategorik imperatif’in bir diğer formülasyonu da şöyledir:

*İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi bir amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir.*<sup>101</sup>

Kant için insan herhangi bir amaç için kullanılacak araç değildir; kendisi bir amaçtır. İnsan akıl sahibi bir varlık olması, ona hem genel geçer bir yasa sağlar hemde bir yükümlülük getirir: Kendisi bir amaç olan insan, kendisine ve başkalarına karşı eylemlerinde daima amaç olma durumunu korumak zorundadır. Bu, insanın kendisini de başkalarını da araç olarak görmemesi gerektiğine, diğer bir deyişle insanın değerli olduğuna işaret eder. İnsanın değerli oluşu ise ahlaklı eyleme olanağına sahip olması demektir. Kişi bu olanağıyla, gerektiğinde, doğada var olan nedenselliği kırabilir. Ödev söz konusu olduğunda mutluluğu hesaba katmayabilir. İşte insanı insan kılan bu olanağıdır ve insan gerektiğinde bu olanağı kullanabilir.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Akarsu, B., (2000), s. 104.

<sup>99</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 17.

<sup>100</sup> Akarsu, B., (2000) ss. 104-105.

<sup>101</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 45.

<sup>102</sup> Tepe, H., (2011), ss. 18-19.

Buradan bir başka kavram daha ortaya çıkar. Bu irade özgürlüğüdür. İrade özgürlüğü ahlaklılığın önkoşuludur. Şayet bütün eylemler doğa yasaları tarafından belirlenmiş olsaydı ahlaki seçim ve bunun sonucunda sorumlu olma söz konusu olmaz, böylece ahlaki değerlendirmenin bir anlamı kalmazdı. Oysaki ‘gereklilik’, ‘yapabilmeyi’de içerir. Bir başka deyişle ahlakça doğru eylemi yapma yükümlülüğü varsa, bu eylemi yapabilme imkânı da olmalıdır.<sup>103</sup> Fakat ‘irade özgürlüğü’ bilimsel olarak ispatlanamaz, zira bilim alanında evrensel bir determinizm vardır. Bu, Kant’ın bilimle ahlakı tamamen birbirinden ayırmasını sağlar. Etik bilimden türetilemez; değer olgudan çıkartılamaz. Bilimsel araştırmanın nesnesi olarak insan biyoloji ve psikolojinin yasalarına tabidir. Fakat bu haliyle özgür değildir; doğal nedensellik yasalarınca yani kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenmiştir. Buna karşılık aklın nesnesi olarak insan, pratik aklın buyruklarına uyup uymamakta serbest olduğu için özgürdür.<sup>104</sup>

Kant etiği için son olarak şu söylenebilir: Kant, dikkatini insan eylemlerine yöneltmiştir. Onun üzerinde durduğu şey “Ne yapmalıyım?” sorusudur. Eylerimiz için temel olacak ilkeleri tespit etmeye çalışan Kant, bunu, Platon ve Hıristiyan etiğindeki gibi insanın dışındaki nesnel bir iyi kavramından hareketle yapmaz. Fakat insanın sahip olduğu arzu, tutku, tercih ve bir toplumda genel kabul görmüş inançların belirlediği öznel bir iyi kavramına da başvuramaz. Ahlakı ne gerçekçi, ne teolojik çerçeveler içerisinde, ne de duygu ve inançların rastlantısal uzlaşımı olarak açıklar; ortaya attığı sistemin merkezinde aklın işleyiş mekanizması bulunur.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Cevizci, A., (2002), s. 187.

<sup>104</sup> A.g.e s. 187.

<sup>105</sup> A.g.e ss. 187-188.

### 1.3.4. Faydacı Etik Teorisi

#### 1.3.3.1 Genel Olarak Faydacılık

İlham kaynağı Epiküros ve diğer ilk çağ hazcıları olan, başta Hobbes'un egoist ve doğalcı ahlakı olmak üzere, 18. yy.'ın ahlak duygusu öğretisi (özellikle Hutcheson) ve Hume'un duygudaşlık ahlakı ve Fransız Aydınlanması'nın (özellikle Helvetius) etkisi altında kalarak, ahlak felsefesi tarihinin en uzun soluklu geleneklerinden birini oluşturan *faydacılık*, Jeremy Bentham tarafından sistemleştirilmiş ve John Stuart Mill tarafından en yüksek biçimine ulaştırılmıştır. 20. yy. etik tartışmalarında Kantçı etikle birlikte adı en çok zikredilen normatif etik teorilerinden biriside faydacılıktır.<sup>106</sup>

Aslında bireyin hazzı ve mutluluğuna önem veren ilk çağ hazcılığının, toplumun genel mutluluğunu da gözeten bir versiyonu olan faydacılık,<sup>107</sup> Kant'tan Nietzsche'ye kadar olan dönem içerisinde ortaya çıkmış alman idealist felsefe geleneğinden hiçbir şekilde etkilenmemiş olan İngiliz felsefesinin tipik bir örneğidir. Bu özelliğiyle bilgi teorisi açısından 17. ve 18. yy. İngiliz empirist geleneğinden etkilenmiş, bu geleneğin kabul ettiği esasları ahlak ve hukuk alanına uygulamıştır. Buna göre insan bilgisi, duyuların zihindeki yansımından, zaman ve mekânda birbirleriyle olan ilişkiden doğan fikirlerden oluşur. Dolayısıyla sadece dış dünyanın insan duygularında meydana getirdiği etkilerin gözlenmesi gerekir. Bu tarz bir gözlem sonucunda söz konusu etkilerin arzu edilen ve edilmeyen olmak üzere iki türlü olduğu görülebilir. İnsan, doğası gereği kendisine acı veren şeylerden kaçınır; haz verenlere yönelir. Bir başka deyişle haz veren şeyleri acı verenlere tercih eder. Bu kabulün ahlak açısından sonucu ise haz doğuran eylemlerin ahlakça “iyi” veya “doğru”, acı doğuranların ise “kötü” veya “yanlış” olduğudur.

*Faydacılık*, tamamen pratiğe yönelik bir teori olduğu için asıl etkisi felsefe alanında değil de siyaset alanında göstermiştir. Faydacı düşünürlere, hukuk başta olmak üzere hemen hemen bütün toplumsal alanlarda gerçekleştirmek istedikleri

<sup>106</sup> Cevizci, A., (2002), s. 190; Güriz, A. (1963), *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, ss. 3-4.

<sup>107</sup> Cevizci, A., (2002), s. 190.

reform niteliğinde değişiklikler sebebiyle “Felsefi Radikaller” adı verilmiştir. *Faydacılık*, bir bakıma manifestosu olan “en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu gerçekleştirmek” deyişiyile, Malthus Ricardo ve Adam Smith gibi o dönemin ünlü ekonomistleri üzerinde de etkili olmuş ve bu sebeple 17. yy.’dan itibaren güç kazanmış olan kapitalizmin etik görüşü olarak değerlendirilmiş, piyasa ekonomisiyle arasında kavramsal ve tarihsel ilişkiler olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>108</sup>

Bu gelenek içerisinde bir çok farklı düşünür (hatta birbirine zıt görüşlere sahip) olmakla birlikte, aşağıdaki bu geleneğin en önemli iki temsilcisi olan Jeremy Bentham ve J. S. Mill’in görüşleri ele alınacaktır.

---

<sup>108</sup> A.g.e s. 190.



### 1.3.4.1 Bentham Ve Faydacılık

Bentham'ın önemi, isim babası olduğu faydacılığın ana ilkelerini belirlemiş ve onu sistemleştirmiş, İngiliz düşünce tarihinde ilk defa felsefi bir okul kurmuş olmasından kaynaklanır.<sup>109</sup> Bentham'ın geliştirdiği teori 18. yy.'ın soyut ve metafizik teorilerine karşı bir tepki olarak değerlendirilebilir.

İnsan bir takım arzulara sahiptir ve bunları tatmin etmek için çaba sarfeder. İnsan doğasının hazza yönelip acıdan kaçtığı şeklindeki Epikürosçu görüşü kabul eden Bentham'a göre haz, arzu edilir bedensel duyum, hoş olan fiziki harekettir. Dolayısıyla haz "iyi" dir; ondan başka hiçbir şey "iyi" değildir. Hazzın kendiliğinden "iyi" olduğunu düşündüğü için Bentham bir *hedonist* olarak kabul edilebilir. Fakat Bentham bununla yetinmez ve insanın doğası gereği hazza yöneldiği şeklindeki psikolojik zorunluluk görüşü ile ahlaki yükümlülüğü eşitler. Ona göre bir eylemin ahlakça "iyi" olması, o eylem sonucunda ortaya çıkacak hazza bağlıdır; eylemin sonucunda haz ortaya çıkmışsa eylem "iyi", acı ortaya çıkmışsa "kötü"dür.<sup>110</sup> Burada hazzın nitel değil nicel bir anlamı vardır; hazlar yüksek veya aşağı hazlar şeklinde değerlendirilemez. Her haz, sadece haz olmak itibarıyla aynı ölçüde "iyi"dir ve insanın arzularının (fiziki arzularının) tatmininden başka bir şey değildir.<sup>111</sup> Hazza erişmek sadece insanın değil bütün canlıların amacıdır. Bu görüşleriyle insanı hayvan derecesine indirmiş gibi gözüken Bentham, insanın hayvandan farkını, akıllı bir varlık olduğu için belirli bir eylemin sonucunda ortaya çıkacak hazzı ve acıyı öngörüp ona göre karar verme yetisine sahip olması şeklinde izah eder.<sup>112</sup>

Bentham'ın haz hakkındaki düşünceleri, beraberinde *mutluluk* ve *fayda* kavramlarını da getirir. Mutluluk, ona göre, hazlara erişmek ve acıdan kaçmak veya hazzın acıdan daha fazla olması demektir. İnsana haz veren eylem ise, onun menfaatine uygun diğer bir deyişle faydalı olan eylemdir. Burada Bentham'ın (özellikle Kant'ta görülen) ahlaki ödeve bağlayan görüşlere karşı çıktığı

<sup>109</sup> Güriz, ss. 31-32.

<sup>110</sup> Cevizci, A., (2002), s. 196

<sup>111</sup> A.g.e s. 196

<sup>112</sup> Güriz, ss. 36-37.

görülmektedir. Çünkü Bentham'a göre menfaatine uygun olmayan (diğer bir deyişle faydalı olmayan) hiçbir eylem, onun yerine getirmesi gereken bir ödev olamaz. Hatta ilk bakışta özgecil gibi görünen eylemler bile, temelinde o eylemi gerçekleştiren kişinin kendi mutluluğunu sağlamaya yöneliktir, zira bu tarz eylemler o kişiye sonuçta daha yüksek bir haz verir.

Böylece başta ödev olmak üzere onur, vicdan vb. soyut ilkelerin, bir eylemin ahlakça iyi olup olmamasında etkisi yoktur denebilir. Bu tarz ilkeler, aslında, bunlara uygun olarak eylemde bulunduğunu düşünen kişinin acıdan kaçıp hazzı ulaşmak istediğini dile getirir. Dolayısıyla faydacı ilkelerin ilk biçimlerinden başka bir şey değildir.<sup>113</sup>

Düşüncelerinin temelinde, herkesin kendi hazzına yönelik eylemde bulunması şeklinde egoist bir ilke olan Bentham, “*ahlaki bir eylemin iyi olabilmesi için, onun mümkün en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu meydana getirmesi gerekir*” şeklindeki *fayda ilkesi* aracılığıyla, bireyin mutluluğu düşüncesinden toplumun mutluluğu düşüncesine geçer. Fayda ilkesi, hem bireylere hem de onları yönetenlere, en yüksek hazzı, faydayı ve mutluluğu sağlama görevi yüklemektedir.<sup>114</sup>

Fayda ilkesi, kanıtlanamayan fakat her türlü kanıtın kendisinden çıkabildiği, doğruluğu apaçık olan bir ilkedir. Bu özelliği fayda ilkesinin, insan eylemlerinin doğruluğu ve yanlışlığını tespit etmede bir ölçüt kabul edilmesini sağlar. Buna göre, bir eylemi gerçekleştirmeden önce, bu eylemin sonucunda ortaya çıkacak olası haz ve acıların ayrı ayrı toplamlarını *hesaplamak* gerekir. Fakat burada yapılacak olan hesaplamada, söz konusu eylemin *bütün insanlar* üzerinde doğuracağı etki göz önünde bulundurulmalıdır. Şayet, eylemin ortaya çıkaracağı acıların toplamı hazlarınkinden daha fazlaysa, bu eylem ahlakça “kötü”; buna karşılık tersi söz konusuysa “iyi” bir eylemdir. Şayet haz ve acıların toplamı eşitse “nötr” bir eylemdir. Bu son durumda insan, doğası gereği “iyi”ye yöneleceği için haz veren

<sup>113</sup> Akarsu, B., (1998), ss. 168-169.

<sup>114</sup> Cevizci, A., (2002), s. 117.

eylemi tercih edecektir. Şayet iki ayrı eylem eşit hazzı açarsa, bunlardan birinin tercih edileceği, bu kararı verecek olanın kişiliğine bağlıdır.

Bentham, her insanın haz peşinde koştuğunu ve kendi menfaatini gözettiğini düşünürken, haz kavramı herkesin bildiği anlamda kullandığını belirtir. Ahlakın temeli, herkesin bildiği, tecrübe ettiği haz ve acılara dayanır. Dolayısıyla bir eylemin ahlakça değeri, gündelik hayatta gerçekleşen olaylara, diğer bir deyişle olgulara göre tespit edilir. Böylece Bentham, ahlakı, gözleme dayandırmakla “olması gereken”i “olan”dan çıkarmaya çalışmaktadır. Burada “olan”, insanların haz ve acılarına göre yaşadıklarıdır; “olması gereken” ise, genel olarak insanların haz ve acılarına göre eylemlerde bulunmaları gerektiğidir.

### 1.3.4.2 Mill Ve Faydacılık

Mill, faydacı ilkelerinin toplum hayatına uygulandığı bir devirde yaşamış, faydacı haleflerinin yanı sıra, o dönemde Fransa’da gelişmekte olan pozitivizmin ve İngiltere’de Alman idealizminin takipçisi olan Coleridge’in etkisi altında kalmıştır. Gerek bilgi teorisi gerekse ahlak teorisi açısından Bentham’ın temel görüşlerini kabul etmekle birlikte, eleştirmekten de uzak kalmamıştır.

Mill, ahlakla ilgili görüşlerinin yer aldığı *Faydacılık* adlı eserinde, öncelikle, ahlak felsefesi tarihinde ahlakın temeli konusunda iki temel görüşün olduğunu söyler. Bunlardan birincisine göre ahlak ilkeleri a priori, diğerine göreyse a posterioridir. Kendisi bu görüşlerden ikincisini kabul etmektedir. Bu noktada özellikle Kant’ın üzerinde duran Mill, onun ortaya koyduğu sistemin önemini teslim etmekle birlikte, “öyle hareket et ki, hareket prensibin bütün akli varlıklar tarafından bir kanun olarak kabul edilebilsin” ilkesinin pratik ahlak sorunlarını çözmede yetersiz olduğunu ileri sürer. Ahlak ilkelerinin a posteriori olduğunu, diğer bir deyişle tecrübe ve gözlemle elde edileceğini savunan Mill, bunun, en yüksek ahlak ilkesinin ispat edilebileceği anlamına gelmediğini söyler. Ona göre de, tıpkı Bentham gibi, fayda ilkesi ispatlanamaz; bu ilke diğer ilkelerin ispatlanması için kullanılacak temel bir ilkedir. Belki müziğin haz verdiği, dolayısıyla iyi olduğu ispatlanabilir, ama hazzın iyi olduğu ispatlanamaz.<sup>115</sup>

Mill’e göre hayatın yegâne amacı, (en yüksek iyi), mutluluktur. Sadece mutluluk kendisi için arzu edilir. Etiğin yöntemini gözleme dayandıran Mill, bu sonuca gündelik tecrübelerden hareket edilerek kolaylıkla ulaşabileceğini söyler. Nasıl ki, bir şeyin görülebilir olduğu onu görmekle, işitilebilir olduğu onu işitmekle anlaşılabiliriyorsa, mutluluğun arzu edilebilir bir şey olduğu da onun arzu ediliyor olmasından anlaşılabilir. Burada Mill de, Bentham gibi, insanların arzu ediyor olmalarına bakarak mutluluğun arzu edilmesi gereken bir şey olduğunu iddia etmekte, “olan”dan “olması gereken”i çıkarmaya çalışmaktadır.<sup>116</sup>

<sup>115</sup> Mill, J. S., (1946), *Faydacılık*, (çev. Ş. N. Çoşkunlar), Ankara, MEB Yayınları, ss. 5-12.

<sup>116</sup> Cevizci, A., (2002), s.202.

“Fayda” kavramı Mill için de, Bentham’da olduğu gibi, “iyi” ve “kötü”nün tek ölçütüdür. İnsan eylemlerinin amacı faydadır. Dolayısıyla ahlakın temel ölçütü de zorunlu olarak fayda olacaktır; bir eylemin ahlak açısından değeri, getirdiği faydaya bağlıdır. “İyi” eylem, fayda getiren eylemdir ve sonucunda mutluluğa yol açar. Böylece Mill’de de “fayda” ve “mutluluk” kavramları bir arada anılır.

Mill’e göre, mutluluk haz ile mutsuzluk ise acıyla özdeşdir. Bireyin birbiriyle uyuşmayan arzuları arasında bir denge, bir ahenk kurma sanatı olarak mutluluk<sup>117</sup> bu ahengin sağlanması haz vereceğinden, diğer bir deyişle mutluluğun haz dışında bir ölçütü olmadığından, hazla aynı anlama gelir. Bentham ve diğer faydacılar gibi ahlakın temel ilkesi haz olarak görmekle birlikte Mill, hazcılığın babası sayılan Epiküros’un yanlış anlaşıldığını iddia etmektedir. Mill’e göre Epiküros’un hazcılığı, sanıldığı gibi ilkel hazların kölesi olmak değildir. Hakiki anlamda bir hazcılık, insan mutluluğu ile bir hayvanın mutluluğu birbirinden ayırır. Basit hazlar insanı sadece basit hedeflere götürür. Buna karşılık, yüksek hazlar yüksek hedeflere, zihni ve sosyal hedeflere götürür. İnsan sosyal bir varlık olduğu ve bir kültür ortamında yaşadığı için, söz konusu bu yüksek hazların peşinden gitmelidir. Dolayısıyla, hazlar niteliklerine göre bir sıralamaya tabidir ve entelektüel, estetik ve ahlaki ihtiyaçlarının tatminine yönelik yüksek hazlar, sadece hayvani içgüdülerinin tatminine yönelik aşağı hazlara tercih edilmelidir. Bununla birlikte Mill, mutluluğun yanı sıra erdemin de kendi başına arzu edilen bir şey olduğunu ileriye sürmektedir. Erdemin mutluluk için bir vasıta olması, kendi başına arzu edilen bir şey olmasına engel değildir.<sup>118</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere Mill, Bentham’ın anladığı anlamda bir faydacılığı, insanı hayvandan ayıracak bir ölçüt veremediği, böylece hem fayda hem de en çok sayıda insanın mutluluğu ilkelerine uygun olmadığı gerekçeleriyle

<sup>117</sup> Mill’e göre faydacı bir teori sadece mutluluğun arttırılmasını değil, aynı zamanda mutsuzluğun azaltılmasına da önem vermelidir, Cevizci, *Etîğe Giriş*, 202. Bu görüş daha sonra *olumsuz faydacılık* olarak adlandırılacaktır. Bu görüşe göre, acıdan uzak olma durumunun, mutluluğun mutsuzluktan çok olması durumuna tercih edilmesi gerekir. Mill’in ardılları tarafından geliştirilen ve adına *kural faydacılığı* denilen bir başka görüşe göre ise faydacılığın amacı, tek tek her eylemin sonucunu hesaplamak değil, en yüksek sayıda kişi için en çok mutluluğu sağlayacak bir takım ilkeler geliştirmektir.

<sup>118</sup> Güriz, A., (1963), ss. 131-132.

eleştirmiş, burada gördüğü eksikliğı giderecek nitelikte bir faydacılık geliştirmek istemiştir. Bu amaçla daha toplumsal nitelikli bir etik geliştirmeye çalışmış, ahlak alanında geçerli olacak ilkelerin sadece bireyden hareketle, bireyin akla dayalı otonomisi göz önünde tutularak geliştirilemeyeceğini savunmuş, bireyle toplum arasında daha dengeli bir ilişkinin kurulması için çözüm aramıştır.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Akarsu, B., *Mutluluk Ahlakı*, s.172.

## 1.4 Feminist Etik

İlkçağdan günümüze kadar kadının yaşama katılımı engellenmiş ve bunun sonucu olarak kadının kendine ilişkin öz bilincini kazanımı ertelenmiştir. Yine de her dönem bu ayırımı karşı çıkan kadınlar karşımıza çıkmıştır. *Kadınların ayrı bir tarihi yoktur; ama ancak onların bakış açısı ve onların yöntemleriyle zenginleştirildiğindedir ki mevcut tarih bir bütünlüğe ulaşılabilir. Oysa klasik tarihte, skandalların, entrikaların dışında kadınlar hep sessizliğe terk edilmiş, onların rol ve statülerini hep erkek filozoflar, siyasetçiler, doktorlar, din adamları belirlemiştir. Ondokuzuncu yüzyıl sonuna dek ev içi rolleri abartılan kadınlara, bu tarihten itibaren, ev dışına çıkması ve daha önceki rollerin uzantısı olarak tüm toplumun anneliğini üstlenmesi görevi verilmiş, böylece o zamana dek “yok” sayılan kadınların “birey”e dönüşmesi süreci başlamıştır<sup>120</sup>.*

19. yüzyılda bilim ve tıpla ilgili yapılan birçok buluş ve aydınlanma çağının getirdiği eşitlikçi fikirler ışığında gelenek ve göreneklerde büyük sarsıntılar yaşanmış ve bu durumun bir uzantısı olarak feminist hareketler güç kazanmıştır. Tüm dünyada kadının toplumsal konumunda değişiklikler yaşanmıştır. *Jane Austen, Bronte Kardeşler, George Eliot, George Sand, Segur Kontesi, Severine gibi kadın yazarlar ortaya çıkmış ve Avrupa’da, Amerika’da moda, analık, edebiyat, sanat, kadın hakları ve kadın özgürlüğü konusunda yayın yapan dergi ve gazeteler yayın dünyasına girmiştir.*<sup>121</sup>

*Bundan yüzyıllarca önce ünlü filozof Epikuros felsefenin işlevi ile ilgili olarak şu düşünceleri dile getirmişti: “Felsefe, insanların acılarını ve sıkıntılarını ortadan kaldırıp onları tedavi edemiyorsa boş ve anlamsızdır; çünkü nasıl hasta bedenleri iyileştiremeyen tıp sanatının bir anlamı yoksa insan ruhunun çektiği acıları iyileştirip tedavi edemeyen felsefenin de bir anlamı yoktur.”... İnsan hastalıklarının başında ise her türlü dogmatizmin eşlik ettiği temelsiz inançlar, fikirler ve ön yargılar gelir. Dolayısıyla, felsefe yanlış fikirlerin ve asılsız inançların toplamından*

<sup>120</sup> Yaraman, A., (2001) *Resmi Tarihten Kadın Tarihine*, 1. Basım, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, s. 13.

<sup>121</sup> A.g.e s. 20.

*oluşan her türlü düşünce hastalığını tedaviye yönelmelidir. Oysa bugün felsefe tarihini eleştirel açıdan ele alıp inceleyenler kadına ilişkin birçok yanlış düşünce ve önyargının bizzat felsefenin içinden, onun tarihini oluşturan ve yazan erkeklerden kaynaklandığını göstermektedir.*<sup>122</sup>

Geleneksel etik de kadına karşı bakışın erkek egemenliği altında çarpıtılarak yansıtılması, çoğu büyük filozofun erkeklerin her bakımdan daha üstün olduğunu savunması görüşüyle ilişkilendirebiliriz. Bu yaklaşımlar kadınlar hem zihinsel hem de fiziksel olarak erkeklerin gerisinde görülmesine sebep olmuştur. Var olanın üzerinde güç ve iktidarını egemen kılmaya çalışmıştır. İnsan, akıl varlığı özne, erkekle eş değer olarak kullanılmış ve genel olanı tanıyıp öğrenebilme, özel olanı ise genel olanın yardımıyla analiz edip çıkarsama erkeğe tabi özellikler olarak tasvir edilmiştir.

Buna karşılık olarak kadın tepeden tırnağa duygu varlığıdır. Erkek akıl bilgi ile özdeşleştirilirken kadın ise eksik zayıf olan duygu ile özdeşleştirilmiştir. Doğal yapıları gereği erkekten daha zayıf konumdadır.

*Edilgenliği, duygusallığı, obje olmayı, belirlenime açık olmayı ve hatta akıl dışılığı da ifade eden terim paschein, pathos'dur. Ve o bu anlamları içermesi bakımından etkinliği, aktifliği, biçim vermeyi ifade eden poien'in karşıtıdır. Etkinlik ve edilgenlik karşıtlığını ifade eder; ve bu karşıtlığın da giderek kadın erkek karşıtlığına dönüştüğü gözlemlenen bir gerçektir.*<sup>123</sup>

Filozofların kadınlar hakkındaki bazı düşüncelerine yer verdiğimizde daha net bir tablo ortaya koymuş olabiliriz.

*“Kadınlar, istedikleri kadar iyi eğitilmiş olsunlar, yüksek düzeydeki bilimler, felsefe ve sanatın belli başlı ürünleri gibi genel bir eğitilmişlik gerektiren alanlar bakımından uygun değildir... Erkek ile kadın arasındaki fark, hayvan ile bitki*

<sup>122</sup> Erkızan, H.N., (2012) *Aristoteles Yazıları Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*, 1. Basım, Bursa, Sentez Yayıncılık, s. 23.

<sup>123</sup> Erkızan H.Nur., (2001), “Feminizm ve Çağdaş Aristotelesçi Feminizm”, *Felsefelogos*, sayı: 3. s, 125.



*arasındaki farka benzer: Hayvan daha çok erkeğin karakterine tekabül eder, bitki ise kadının; çünkü bitki, duyarlığın daha belirsiz olan tekliğini kendi ilkesine dönüştürmüş sakin bir açılmadır. Kadınlar hükümetin başında yer alırlarsa, devlet tehlikede demektir; çünkü onlar genelliğin taleplerine göre değil de rastlantısal eğilim ve düşüncelere göre davranırlar.” (G.W. Hegel)<sup>124</sup>*

*Kadınların... geride olduğuna hiç kuşku yok. Kadın –zihinsel yetenekleri daha az güçlü olduğu için –zihinsel çalışmanın sürekliliği ve etkililiğini sağlama bakımından erkekte daha az uygundur.(A. Comte)<sup>125</sup>*

*Bir erkeğe (kadından farklı olarak) hayata hiçbir zaman kendini belirli bir cinsin bireyi olarak tasarlamakla başlamaz: Onun bir erkek oluşu, kendiliğinden anlaşılır [olağan] bir şeydir. [...] İki cinsin ilişkisi, iki elektrik yükünün, iki kutbun ilişkisinden öte bir şeydir: (çünkü) erkek öylesine hem pozitif hem de bütündür ki Fransızca’da “homme” (Erkek) sözcüğü insanı tanımlamak için de kullanılır. [...] Kadın ise öylesine fazla negatif görülüyor ki; kavram tek başına bir sınırlanmışlık durumunu tanımlamaktadır.<sup>126</sup>*

Kadın yüzyıllarca öteki olarak belirlenmiştir. Özerk bir özne niteliğine sahip olamamıştır. Aksine özerk özne kabul edilen erkeğin karşısında nesne konumunda kalmıştır. S. de Beauvoir kadının erkekle aynı haklara sahip olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. S. de Beauvoir, kadınları tarih içinde kendilerine yüklenen toplumsal rolün işlev ve anlamlarını kavramalarını, sorumluluk ve özgürlüklerini algılamaya çağırır asıl insani tabiatlarını keşfetmeye çağırır.

Feminizmin kadınların ahlaki akıl yürütmeleriyle yeniden ilgilenmesi büyük ölçüde Carol Gilligan’ın kadınların ahlaki gelişimi üzerine yapmış olduğu araştırmalarla başlamıştır. Gilligan’ın *Öteki Ses* (1982) adlı kitabında geleneksel ahlakta içkin olarak bulunan erkek merkezci anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Kadınların erkek karşısında dezavantajlı duruma sürükleyen etmenlerin, ne genetik

<sup>124</sup> Pieper, A., (2012) s, 243.

<sup>125</sup> A.g.e s. 244.

<sup>126</sup> A.g.e s. 248.

ne de biyolojik özellikler olmadığını belirtmiştir. Genç erkeklerin ve genç kadınların gelişim süreçlerinin farklı olduğunu ve bu yüzden kadının erkek karşısında daha geride olduğu anlayışına sebep olduğunu vurgu yapmıştır.

Gilligan'a göre kadınların ve erkeklerin ahlaki akıl yürütmeleri farklı eğilim göstermektedir. Gilligan'a göre ahlaki sorun; hakların birbiriyle çatışmasından çok sorumlulukların birbiriyle çatışmasından kaynaklanır. Çözüm ise biçimsel ve soyut düşünmeden çok bağlamsal ve anlatımsal bir düşünce biçimini gerektirir.

Gilligan'a göre yerleşik kuram erkek çocuğun mantığını ve düşünce çizgisini yeterince iyi aydınlatırken kızınkini iyi aydınlatmamaktadır. O ve diğer bazı feminist kuramcılar kadınların daha sık kullandıkları eşit derecede geçerli bir ahlak yaklaşımına hak ettiğinden daha az değer verdiğini savunmuşlardır. Kadınların ahlaki akıl yürütmesini daha iyi açıkladığını ileri sürdüğü özen ahlakında Gilligan, ideal olanın başkalarına özen gösteren ve insan gereksinmelerine tepki veren bir ahlaksallık olduğunu belirtir. Kadınların "ahlak algısı" bakım etkinliği ile ilişkilidir ve "dürüstlük olarak hak ve kuralların anlaşılmasıyla ilgili olduğu" erkeklerden farklı olarak "ahlaki gelişmeyi sorumluluk ve ilişkilerin anlaşılması etrafında odaklar."<sup>127</sup>

*Irigaray, "cinslere göre ayrılmış bir etiğin" olmayışından yakınmakta; "cinsel farklılıkların somut bireysel koşullarda birbiriyle itelenmesi, bir 'çiftler etiğinin' görevi olmalıdır" demektedir. "İnsan cinsi iki cinse değil iki işleve, iki göreve ayrılmıştır." İki talebi içerir. 1) Kadınlar eylem ve davranışlara yol gösterici norm ve değer anlayışları geliştirmeli, bunlar kadınların gerek kendileriyle gerek öteki insanlarla gerekse de dünyayla olan ilişkilerine bir bütün olarak tekabül etmelidir. 2) Türün özneleri olarak her iki cinsin de ortak zemini olan insan olma zemini üzerinde, erkek ve kadın ahlaki birbirleriyle mücadele etmeyip tamamlanmalıdır."<sup>128</sup>*

<sup>127</sup> Morsünbül, B. Cennet, *Toplumsal Cinsiyet Roller ve Feministik Etik*, doktora tezi.

<sup>128</sup> Pieper, A., (2012), ss. 250-251.

Bunları gerçekleştirebilmek için, görüş ve anlayış farklılıklarının tartışma yoluyla aşılabilmesi amacıyla diğer cinsin zorunlu ve vazgeçilemez işlevinin benimsenip kabul edilmesi gerekir. Bütün bunlar diyalog üzerinden sağlanması gerekir.

*Philosophia'nın yani bilgi ve sevginin günümüze kadar içeriği değişse de bilgide ve sevgi zemininde uzlaşmamız gerektiğini, buna her zamankinden daha çok ihtiyacımız olduğunu görmemiz gerekir. Özgürlük bir bilgi ve bilinç işidir ki o önce insanın kendini tanımasını ve bilmesini gerektirir. Kendi özgürlüğünü kendi aklına dayanarak kuramayan insan doğal köle durumuna düşer ve onun bu durumda kendini yalnızca bir beden varlığı olarak devam ettirmesi söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında doğal köleliğin herhangi bir sınıfa ırka ya da cinse yüklenmesi söz konusu olmaktan çıkarak o, hümanist bir kavranıma ulaşmanın teorik olanaklılığı olarak kendini gösterir. Bu durumda kendini etkin bir özne olarak kuramamış kadından ya da erkekten söz etmek yerine özne bilincine sahip olmayan insanlardan söz etmek gerekecektir.<sup>129</sup>*

*İnsanın varlığını sürdürmesi duygu ve akıl, kadın ve erkek arasındaki dengeyi sürdürmesine bağlı gibi görünmektedir. Bu dengenin kaybı bireysel ve toplumsal boyutta çok büyük ölçekli yıkımlara neden olabilir. Öyle görülüyor ki; uygarlığımızı tehdit eden temel problemlerin kaynağında da akıl ve duygu, erkek ve kadın arasındaki uyumun kavranılmamış ve kurulmamış olması yatmaktadır. İnsanın kendisini parçalamaktan kurtarabilmesi için yaşamın iki temel öznesi olan kadın ve erkek, akıl ve duygu arasındaki bütünselliği yeniden yaratması gerekmektedir. Çünkü bu, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'in 1162 a16-17 satırlarında söylediği gibi, onların doğalarında vardır; dostluk onların doğaları gereğidir. İnsan başka herhangi bir topluluk kurmadan önce ikili beraberlik kurmaya yönelmiştir.<sup>130</sup>*

<sup>129</sup> Erkızan, H.N., (2012) *Aristoteles Yazıları Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*, s. 30.

<sup>130</sup> A.g.e s. 155.

## 1.5. Erdem Etiği

Hemen hemen her etik teorisi erdemden söz eder. Erdem etiğini diğer etik türlerinden ayıran en temel özelliği erdeme merkezi bir yer vermesi ve eyleme değil kişinin *karakterini* değerlendirmeyi çözümlenelerin temeline koymasıdır. Başka bir ifadeyle erdem etiği, “*Nasıl yaşamalıyız?*” sorusuna “*erdem*” kavramını temel olarak yaklaşan; *ahlaki kurallar ile yasalardan yola çıkan “ödev” ya da “yükümlülük”e dayalı ahlak öğretileriyle karşıtlık içindeki etik kuramı*<sup>131</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda erdem etiği ahlak alanında genel ilke ve kuralların geçersiz olduğunu, en azından önemsiz olduğunu savunmaktadır. Önemli olan kişinin karakter özellikleridir.

Erdem etiğini; normatif etik, deontolojik veya teolojik etikten ayıran özellik farklı yere vurgu yapması, ahlaklılıkta tamamen başka unsurları öne çıkarmasıdır. Buna göre, *deontolojik etik ödev, yükümlülük ya da ilkelere vurgu yapıp, evrensel ahlak yasası veya koşulsuz buyruklar üzerinden ortaya konan ödevde uygunluğa önem verir. Öte yandan teolojik etik iyi veya önemli sonuçlar üretmenin önemine vurgu yaparken, bir eylemin ahlaklılığını ürettiği sonuçlara dayandırır. Erdem etiği, bu iki etik teoriden farklı şekilde, ahlaki hayatın belirleyici unsurları olarak, failin karakterine ve erdeme vurgu yapar.*<sup>132</sup>

Bu bağlamda deontolojik etik ile teolojik etiğin, doğru eylemle uğraştığı yerde erdem etiği *temelde iyi hayatla meşgul olup insanların ne tür insanlar olmaları gerektiği üzerinde yoğunlaşır.*<sup>133</sup>

Elisabeth Anscombe'nin 1958 yılında yazmış olduğu “Modern Ahlak Felsefesi” adlı makalesinde düşünenin eylemle ilişkisi ve yönelim kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Çağdaş ahlak felsefesinde genel kabul görmüş iki büyük etik geleneğine (Faydacılık ve Kantçılık) yoğun eleştiriler yöneltmiştir. Çağdaş

<sup>131</sup> Ulaş, S.E.,(2002), *Felsefe Sözlüğü*, s. 482.

<sup>132</sup> Cevizci,A., (2014), ss. 133-134.

<sup>133</sup> A.g.e s. 134.

düşüncenin ahlak felsefesini uygulamaya koymakta çuvalladığını öne sürer.<sup>134</sup> *Bir yandan ilkçağ Yunan felsefesinin etik kuramını, özellikle de Aristoteles'in erdem ahlakını yeniden canlandırmayı önerirken, bir yandan da günümüzde yaşanan ahlaki çöküntünün sorumlusu olarak her türden pragmacı ve yararçı öğretiyi beslenen sonuçculuk'u mahkûm eder.*<sup>135</sup>

*Anscombe'ye göre modern felsefenin etik anlayışıyla, Aristoteles'in etik anlayışı arasındaki ayrılığı oluşturan unsur etiğin hukuki açıdan kavranımıdır. Bu ayrım nedeniyle Aristoteles'in etiğini okuyanlar ile modern ahlak felsefesini okuyanlar arasında büyük anlaşmazlıkların olduğu görülür.*<sup>136</sup> Bu anlaşmazlıkların daha kolay anlaşılması için modern felsefede kullanılan kavramları analiz etmek yeterli olacaktır.

*Modern felsefenin kullandığı kavramların başlıcaları şunlardır:*

- 1)Gereklilik (*should*)
- 2)Gereksinim (*need*)
- 3)Ödev (*ought*)<sup>137</sup>

Bu terimler *iyi* ve *kötü* kavramlarıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Hıristiyanlığın egemen olduğu yüzyıllarda Tanrısal inançla birlikte Tanrısal hukuk idesi ortaya çıkmıştır. *Protestanların Reformasyon hareketleri ile birlikte Hıristiyanlık dolayısıyla Tanrısal hukuk anlayışı eski gücünü yitirdi.* Bu gelişmeler sonucunda gücünü kaybeden Tanrısal hukuk inancı yerini doğal hukuk anlayışına bırakmıştır. Tanrı kavramını ortadan kaldırarak yerine *kurallara uyulmalı, uymalısın* formuna dönüşmüştür. Zorunluluk modern felsefede yumuşatılmış olarak devam etmektedir. Anscombe'ye göre etiğin hukuki kavranımı zorunluluk ve ödev

<sup>134</sup> Elisabeth Anscombe, felsefesinin hemen hemen bütün ana dallarına, özellikle de ahlak felsefesi ile zihin felsefesine katkıda bulunmuş; başlıca çevirmenlerinden ve önemli yorumcularından olan İngiliz felsefecisi. Ulaş, S.E.,(2002), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 71.

<sup>135</sup> Ulaş, S.E.,(2002), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 71

<sup>136</sup> Toman, A., (2007) Aristoteles'de Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme, Muğla, basılmamış yüksek lisans tez çalışması, s. 49.

<sup>137</sup> Toman, A., (2007) Aristoteles'de Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme, basılmamış yüksek lisans tez çalışması, s. 49

ile yakından ilişkilidir. Kural koyucunun varlığını kabul etmeden, kuralların varlığını kabul etmek anlamsızdır.<sup>138</sup>

Anscombe'nin Modern Moral Felsefe'de eleştirdiği diğer bir nokta, Sidwick'e göre, eylemde bulunan kişi gerçekleştirmiş olduğu eylemin kötü bir sonuca ulaşacağını tahmin edemezse, yaptığı eylemden ötürü sorumlu tutulamaz. Önemli olan niyettir anlayışını savunur. Anscombe, Aristoteles'de olduğu gibi kişi *iyi* eylemlerinden sorumluysa *kötü* eylemlerden de sorumlu olmalıdır. Anscombe'nin eleştirmiş olduğu bu etik problemlerinde Aristoteles'in etik anlayışına dönmekle çözüme ulaşacağını söylemektedir. *Bir insanın insan olarak iyi olması kendini gerçekleştirmesine ve iyi eylemlerde bulunmasına bağlıdır.*<sup>139</sup> Anscombe'yi daha iyi anlayabilmek için Aristoteles'in erdem kavramına bakmak gerekir.

---

<sup>138</sup> Toman, A., (2007) Aristoteles'de Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme, basılmamış yüksek lisans tez çalışması, ss. 50-51.

<sup>139</sup> Toman, A., (2007) Aristoteles'de Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme, basılmamış yüksek lisans tez çalışması, ss. 51-52.

### 1.5.1. Aristoteles'te Erdem Kavramı

Aristoteles'in ahlaka ilişkin konuları değerlendirdiği başlıca yapıtları; *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik*'tir. Bu eserlerinde mutluluk, iyi, erdem başlıca ele alınan konulardır. *Nikomakhos'a Etik*'in amacı insansal iyiliğin sorgulanması, dolayısıyla da insana özgü erdemlerin araştırılmasıdır.<sup>140</sup> Aristoteles *iyi*'yi amaç kavramı ile ilişkilendirerek açıklar. İyi, istenilen, arzu elden şeydir. Aristoteles;

*Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihinde bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi her şeyin arzuladığı şey<sup>141</sup> olarak tanımlar.*

*İyi*, başlangıçta, bir şeyin ya da bir kimsenin kendisine doğru hareket ettiği hedef, gaye/erek veya amaç çerçevesinde tanımlanır. Bir şeyi iyi diye adlandırmak, belirli koşullar altında onun arandığını veya amaçlandığını söylemektir. Çok sayıda etkinlik, çok sayıda amaç ve bu bağlamda da çok sayıda iyi vardır. Aristoteles'in iyi olan ile amaçladığımız şey olan arasında bu bağıntıyı kurmada tamamen haklı olduğunu görmek için *iyi* sözcüğünün kullanımı hakkındaki üç noktayı irdeleyelim; ilkin, eğer bir şeyi amaçlıyor, bir şey durumu meydana getirmeye çalışıyorsam, böyle amaçlamam, amaçladığım her şeyi iyi diye adlandırmamı haklı çıkarmaya kesinlikle yetmez; fakat eğer amaçladığım şeyi iyi diye adlandırıyorsam, aradığım şeyin, benim istediğimi isteyen insanlar tarafından genellikle aranan şey olduğunu belirtiyor olurum. Elde etmeye çalıştığım şeyi iyi diye adlandırırsam —örneğin iyi bir boya fırçası ya da iyi bir tatil—, *iyi* sözcüğünü kullanmakla, boya fırçası ya da tatil isteyenlerce karakteristik şekilde bir standart olarak kabul edilen kriterleri yardıma çağırırım. İkinci bir nokta, bunun sahiden böyle olduğunu ortaya koyar: Bir şeyi iyi diye adlandırmak ve onun o tür bir şeyi isteyen herhangi bir kimsenin isteyeceği bir şey olmadığını kabul etmek, anlaşılmaz bir şekilde konuşmak olurdu. Bu bakımdan, *iyi*, *beyaz*'dan farklıdır. İnsanların genellikle beyaz nesnelere istemeleri ya da istememeleri, olumsal bir olgu meselesidir; insanların genellikle iyi olan şeyi

<sup>140</sup> Aristoteles., (2007), *Nikomakhos'a Etik*, s.27, 1102a

<sup>141</sup> A.g.e s.9, 1094a.

istemeleri ise, iyi olma kavramı ile bir arzu nesnesi olma kavramı arasındaki iç bağıntıya ilişkin bir meseledir. Üçüncü bir şekilde belirtelim: Eğer yabancı bir kabilenin dilini öğrenmeye çalışıyor olsaydık ve bir dilbilimci de çıkıp, onların sözcüklerinden biri hakkında, bu sözcüğün *iyi* sözcüğüyle çevrilmesi gerektiğini, fakat diyelim ki daima gülümsemeler eşliğinde kullanılsa bile onların aradıkları veya peşinden koştukları şeye asla uygulanmadığını ileri sürseydi, dilbilimcinin yanıldığını *a priori* bilirdik.<sup>142</sup>

Aristoteles, en yüksek iyiyi seçerken bizi uyarır. Seçilen iyinin kendine özgü standartları ve imkanları olması gerektiğidir. Etikde her şeye rağmen istisnaları barındıran bizi genel sonuçlara götüren genel izlenimler bize yol gösterir. Aristoteles en yüksek iyi kavramına “*eudaimonia*”<sup>143</sup> adını vermiştir. Maalesef bu kelime mutluluk olarak çevrilmektedir. Oysa Aristoteles bu kavramı, erdem ve mutluluğun refah anlamının birbirinden ayrılamayacağı Grek dilindeki güçlü anlamını yansıtır. Mutluluğu oluşturan sadece erdem olamaz. İnsanlar uyurken ya da erdemlerini kullanmadığı başka durumlarda daha az erdemsiz olmaz. Bu insanın huyudur sadece.

Mutluluğun nihai amaç veya hedef olduğu, *iyi* olduğu (ve burada bir addan daha fazlasının içerildiği), nihai amaç olacak olan herhangi bir şeyin sahip olmak zorunda olduğu ve mutluluğun da gerçekten sahip olduğu iki belirleyici özgülüğün irdelenmesinden ortaya çıkar. Bunlardan ilki, onun daima kendi adına seçilen ve asla başka bir şey için salt bir araç olarak seçilmeyen bir şey olmak zorunda olmasıdır. Kendileri adına *seçme gücüne sahip* olsak da, daha öte bir amaç adına *seçme imkânına sahip* olduğumuz birçok şey vardır. Fakat mutluluk bunlar arasında değildir. Akıl, şeref, haz, zenginlik ya da istediğimiz şey peşinde koşmayı mutluluk adına seçmemiz mümkündür; akıl, şeref, haz ya da zenginlik temin etmek için

<sup>142</sup> MacIntyre, A., (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, s. 68.

<sup>143</sup> “*Eudaimonia* terimini mutluluk olarak karşılamanın bazı sakıncaları söz konusudur. Bunlardan biri ve en önemlisi, onun daha çok insanın psikolojik olarak içinde bulunduğu durumu ifade edebileceğidir. Aristoteles için *eudaimonia* en yüksek iyidir; daha doğrusu o insanın ulaşabileceği en yüksek iyidir. İşte insan böyle bir iyiye sahip olarak *eudaimon* olabilir. *Eudaimonia* insanın içinde bulunduğu duygusal durumu tanımlamaz. Tam tersine *eudaimonia* insan için en iyi olanı temsil eder.” Daha fazla bilgi için bkz, Erkızan, H.N., *Aristoteles Yazıları Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul, Sentez Yayınları, s. 89.



mutluluk peşinde koşma seçimi yapamayız. Hangi tür "yapamama"dır bu? Apaçık ki, Aristoteles, mutluluk kavramının nihai bir amaç dışında herhangi bir şey hakkında kullanamayacağımız türden olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde, mutluluk kendine-yeter bir iyi'dir; Aristoteles'in kendine-yeterlikten kasdı, mutluluğun bir başka şey durumunun bir bileşeni olmadığı ve de sadece başka iyiler arasında bir iyi olmadığıdır. İyiler arasındaki bir seçimde, mutluluk diğerleriyle değil de bir iyi'yle birlikte sunulsaydı, seçim terazisinde bu iyi'nin koyulduğu kefe daima ve zorunlu olarak ağır basardı.<sup>144</sup>

Aristoteles, en yüksek iyi dediği 'mutluluğun' ne olabileceğini araştırır. Mademki faaliyetlerimizin yöneldiği birden fazla amaç vardır ve biz bunlardan bir kısmını, diğerleri için araç olarak seçeriz, öyleyse bu amaçlardan hiç birini nihaî kabul edemeyiz. Şayet tek bir nihaî amaç varsa, bu bizim aradığımız en yüksek iyi olabilir. İşte mutluluk bu tür bir nihaî amaç, nihaî iyi kavramına en uygun olan amaçtır. Zira diğer tüm iyileri veya amaçları, örneğin hazzı, parayı, makam ve mevkiî başka amaçlar için tercih ederken mutluluğu sadece kendisi için tercih ederiz.<sup>145</sup>

Mutluluğun ne olduğunu ise insanın amacının ne olduğu sorusunu cevaplayarak bulabiliriz. Nasıl ki herhangi bir meslek veya sanat erbabının iyiliği, sahip olduğu bu meslek veya sanatın işlevini gerçekleştirmekle kazanılıyorsa, aynı şey insan için niye geçerli olmasın? Fakat acaba insanın bu tür bir işlevi var mıdır? Diğer bir deyişle, insan, göz ve el gibi organlarının işlevi dışında bir işleve sahip midir? İnsan bitkilerle, beslenme ve büyüme gibi ortak bir takım özellikleri paylaşır fakat bu bizim aradığımız işlevin ne olduğunu göstermez. Keza insan hayvanlarla da, duyu sahibi olma özelliğini paylaşır. Fakat bu da bize yardımcı olmaz. Sadece insana has bir özellik olarak geriye sadece akıl sahibi olma kalır. Dolayısıyla insanın, salt insan olarak işlevi, ruhunun bir akıl ilkesine uygun faaliyette bulunması olarak kabul edilebilir. Bir şeyin işlevinin o türden iyi bir şeyin işlevi ile aynı olduğu kabul edildiğinde (örneğin bir piyanistin işlevi ile iyi bir piyanistin işlevi aynıdır; ikisinin

<sup>144</sup> MacIntyre, A., (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 72.

<sup>145</sup> Aristoteles, (2007), *Nikomakhos'a Etik*, ss. 73-74.

de işlevi iyi piyano çalmaktır). İnsanın insan olarak işlevinin akla uygun hareket etmesi ise iyi bir insanın işlevi de bunu doğru bir şekilde yerine getirmek olarak kabul edilmelidir. Her bir işlev, ancak o işlevin mükemmellik derecesine uygun olarak yerine getirilirse, tam ve doğru bir şekilde yerine getirilmiş olur. Sonuç olarak Aristoteles'e göre, "insan için iyi olan, ruhun (bir üstünlük veya mükemmellik şekli olan) erdeme veya şayet birden fazla erdem söz konusuysa bunların en iyisi ve en mükemmeline uygun bir etkinliğidir." Aristoteles, bu etkinliği bir insanın ömür boyu yerine getirmesi gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>146</sup>

Biz duygularımız ya da kapasitemizden ötürü iyi ya da kötü diye adlandırılmayız, bizi erdemli ya da erdemsiz kılan şey, yapmayı seçtiğimiz şeydir. Erdemli seçim orta yola göre seçimdir. Cesaret erdemi, korkaklık ile ataklık erdemsizliği arasındaki orta erdemdir. Aristoteles ayrıca koşullardan bağımsız tek bir duygu ya da eylem seçimi olduğunu söylemez. Bir durumda cesaret olan şey, başka bir durumda korkaklık ya da ataklık olabilir. Bir eylem bilgisizlikten ya da zorlama ile yapılmadıysa, bizim irademizle yapıldığını kabul ederiz.

MacIntyre, Aristoteles'in, tek bir bireyin belirli bir anda kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şey ile aynı birey için bir insan olarak iyinin ne olduğu arasında ayırım yaptığını belirtir. İşte bu ikinci anlamdaki iyinin elde edilmesi amacıyla erdemler gerçekleştirilir ve bu, söz konusu amaca götürecek araçlar arasında bir tercih yapılmak suretiyle olur. Böyle bir tercih bir muhakeme gerektirir.

MacIntyre Aristoteles'in erdem teorisinin bir takım kusurları olduğunu söyler. Bu kusurlar; a) insanın *telosunun* ne olduğu konusunda açık ve savunulabilir bir anlayışı sağlayamayan metafizik biyoloji yaklaşımı; b) etik ile *polis* arasındaki vazgeçilmez ilişkiye dair ileri sürdükleri, erdemlerin ancak *polis* içerisinde gerçekleşebileceği görüşü, fakat günümüzde böyle bir siyasal ve toplumsal birim olmadığı gerçeğinin, Aristoteles'in erdem teorisini zayıflattığı; c) Aristoteles'in Platon'dan devraldığı bireyin ruhundaki ve şehir devletindeki erdemlerin birlik ve

---

<sup>146</sup> Aristoteles, (2007), ss. 75-76.

uyum içerisinde olması gerektiği görüşü ve hem bireysel hem de toplumsal çatışma fikrinin yadsınmasıdır.<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 242-244.

## İKİNCİ BÖLÜM: MACINTYRE Ve ETİK ÖZNE

### 2.1 MacIntyre’ın Etik Düşüncesinin Felsefi Temeli

Bir önceki bölümde yapılan değerlendirmelerde temel alınan çağdaş etik teorilerine farklı anlayışlar açısından bakıldığında, çağdaş ve yeni bir kavrayışla erdem ahlakını ele alan Alasdair MacIntyre’ın günümüzdeki felsefe tartışmalarında önemli bir yeri olduğu düşünülebilir.

MacIntyre’ın felsefesini iyi anlayabilmek için, diğer çağdaş ahlak anlayışları ile arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak gerekir. MacIntyre bir ahlak felsefecisinin görevini şöyle tanımlamaktadır: *Bir ahlak felsefecisinin başlıca ödevlerinden birisi, içinde yaşadığı toplumun inanışlarının rasyonel bir sınamadan geçirebilmeleri için, bu inanışları dile getirmektedir. Bir ve aynı toplumun içinde, ister belli başlı ahlaksal sorunlarda birbirlerinden ayrılan rakip gruplar tarafından olsun, isterse değişik ahlaksal yükümlülükler arasında bölünmüş bireyler tarafından olsun, birbirleriyle çelişen ve bağdaşmaz görüşler temsil ediliyorsa, bu ödev daha da acil olarak ortaya çıkar. Her iki durumda ahlak felsefecisinin en önemli ödevi, değişik çatışmalarda neyin söz konusu olduğuna açıklık kazandırmaktır.*<sup>148</sup>

*Öyle ki, ahlak üzerine düşünmeye, ahlak üzerine felsefe yapmaya başlayan kişinin, yani etik içine adımını atmış olan bir insanın gözlemsel düzeyde ilk saptadığı şey, bir ahlaklar çokluğuudur. Etiğe adımını atar atmaz bir ahlaklar çokluğu ile karşılaşan kişinin yapacağı ilk saptamalardan biri, tüm bu çok çeşitli ahlakların dayandıkları değer, norm, inanç ve düşüncelerin görece kaldıkları, kısacası ahlak ilkelerinin göreliliği olabilir.*<sup>149</sup>

<sup>148</sup> MacIntyre, A.,(1999), *Vatanseverlik Bir Erdem Midir?*(çev.Mustafa Tüzel), İstanbul,Yapı Kredi Yayınları, Cogito, Yerli Malı Yurdum Malı, s. 21.

<sup>149</sup> Özlem, D., (2010), s. 24.

## 2.2 MacIntyre’ın Etik Kuramının Temel Özellikleri Ve Yöntemi

Tarihsel süreç içerisinde ve filozofların felsefi sistemlerinde erdem kavramı her zaman aynı anlamı ifade etmemiştir. Örneğin, çok kısaca ifade edilebilirse, erdem, Homerik çağda toplumsallığı sağlayan ve koruyan prensipler; Sokrates'te bilgi, Aristoteles'te orta yol; Platon'da politik bir kavram olarak, iyi insan olmanın koşulu olan, iyi yurttaş olmayı sağlayan nitelikler; Sofistlerde, standart bir erdem anlayışı olamayacağı için, başarıya götüren ilkeler vb.dir. MacIntyre, erdem kavramının değişim sürecini, bu konuyu özellikle ele aldığı *Erdem Peşinde (After Virtue)* isimli kitabında ana çizgileriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak bunu yaparken, düşünce tarihinde incelediği erdem anlayışlarından bazılarını karşı çıkararak, bazılarını destekleyerek kendi görüşünü ortaya koymuştur.<sup>150</sup>

MacIntyre'a göre Homerik çağda erdem, insanların toplum içindeki rollerini ifade ederken, bu rollere uygun davranmaları olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da bir insanı yargılamak, onun başka diğer özelliklerine değil, yalnızca eylemlerine bakılarak yapılabilir. Yani bireyin kişisel özellikleri, niyeti vb. değil, toplumsal rolünü yerine getirip getirmediği yargılanmaktadır. Daha sonra İngilizceye 'virtue' olarak geçen erdem (arete) sözcüğü, Homerik çağda yazılan manzum yapıtlarda,-her tür üstünlüğü belirtmek için kullanılan bir kavramdır. Örneğin iyi koşan bir atlet, ayaklarının 'arete'sini ortaya koymaktadır. Diğer yandan, sonraları bireysel erdemler olarak anlaşılan bazı erdemler Homerik çağda tamamen toplumsal anlamlar ifade etmektedir. Örneğin cesaret yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda bir ailenin ya da bir toplumun devamlılığını sağlamak için gereken bir niteliktir. Aynı şekilde onur da bireysel değildir. Onur, ailesinin ya da toplumun, rollerini iyi bir biçimde yerine getirmesinden dolayı, bireyi kabulünün bir ölçütüdür.<sup>151</sup>

Heroik toplumlarda ahlaklılık, erdem gibi değerlerle, toplumsal yapı bir ve aynı şeydir. Önemli olan toplumsal rolün yerine getirilip getirilmediğidir. Buna bağlı

<sup>150</sup>Elmalı, O., (2006), “ Liberal Bireyciliğin Ahlaksal Zayıflığına Bir Eleştiri: MacIntyre’ın Toplumsal Erdem Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 14, s. 393.

<sup>151</sup> A.g.m s. 393.

olarak da heroik toplumlarda erdemlerin yaşama geçirilmesi, belirli bir insan ve belirli bir toplum türünü gerektirmektedir. Evrensel ve genel bir insan anlayışı söz konusu değildir. Önemli olan bir toplumun, toplumsal rollerini yerine getirdiği için kabul ettiği, belli bir bireydir. Başka erdemlere sahip, başka bir toplumun üyesi olan birey, erdemleri ondan farklı olan diğer başka bir toplum tarafından kabul görmeyebilir.<sup>152</sup>

Artık yavaş yavaş sistem filozoflarının ortaya çıktığı Homerik çağdan sonraki dönemde, eski Atina'daki erdem anlayışı ise, MacIntyre'a göre, Homerik çağdan bağımsız değildir. Çünkü, sonraki toplumların etik görüşlerine ve yapıtlarına önemli derecede bu heroik edebiyat kaynaklık etmiştir. Örneğin Platon'un Devlet 'te (*Republic*) sağlam ve tam bir erdem anlayışı oluştururken yaptığı şey, Homerik dönemden gelen anlayışları, site devleti toplumundan uzaklaştırmaya çalışmaktır. Ancak MacIntyre'a göre, bunun tam olarak başarılması olanaklı değildir. Çünkü belki toplumsal yapı değişmiş örneğin oligarşiden demokrasiye geçilmiştir- ama önceki döneme ait erdem anlayışı ya da birçok erdem, halen erdem olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla mutlak bir kopuş söz konusu değildir.<sup>153</sup>

*Çağın Kendi İmgelerine Karşı (Against the Self-Images of the Age)*, (1971) aynı zamanda MacIntyre için bir dönemin sonu da olmuştur. Etik sorunları üzerinde daha sistematik düşünmeye başlamış ve ilk defa modern ahlâkî durumun ve modern ahlâk felsefesinin tarihinin tam olarak ancak Aristotelesçi bir bakış açısıyla yazılabileceği ihtimalini görmüştür. Aynı dönemde yani 1971'den sonra, rasyonel teoloji üzerinde de düşünmeye başlamış ve modern sekülerleşmenin tarihinin de ancak Hıristiyan teolojisinin bakış açısıyla yazılabileceğini düşünmüştür. Nitekim *Erdem Peşinde*'nin yazılışından belirli bir süre sonra, bu iki bakış açısının (Aristotelesçi bakış açısı ve Hıristiyan teolojisi bakış açısı), bir araya getirilip, modern felsefeden -özellikle Frege, Wittgenstein ve Husserl'den- pek çok unsur almak suretiyle geliştirilecek bir Aristotelesçi Thomism aracılığıyla modern felsefenin, özel olarak da modern ahlâk felsefenin sorunlarının çözüleceğini kabul

---

<sup>152</sup> A.g.m s. 394.

<sup>153</sup> A.g.m s. 394.

edecektir. Fakat daha 1977'de *Erdem Peşinde*'nin taslaklarını tamamladığı dönemde, MacIntyre, daha sonraki çalışmalarının çerçevesini ve temel tezlerini oluşturmuştur.<sup>154</sup>

MacIntyre'a göre Platon da erdemi toplumsal yapı içinde, bireyin toplumdaki rolünü yerine getirmesine bağlamıştır. Çünkü birey, sahip olduğu erdem anlayışını, site devleti toplumunun bir üyesi olmaya borçludur. Birey, sitenin koruyucu, öğretici ve eğitici bir yapı olduğunu bilir. Dolayısıyla da iyi yurttaş olmak ile iyi insan olmak bir ve aynı şey olur. Ancak bu, bir önceki dönemin erdem anlayışının, bir sonraki döneme tam olarak aktarıldığı anlamına gelmez; belli farklar da söz konusudur. Örneğin Homerik dönemdeki erdemler rekabetçi olmasına karşın, Atina demokrasisi bu erdemleri yardımlaşmacı erdemlere dönüştürmüştür.<sup>155</sup> Ayrıca Platon da erken dönemlerinde, *var* olan şehir devletinde bütün erdemlerin gerçekleşeceğini düşünmez. O, erdemlerin gerçekleşmesi için ideal bir devlet öngörmektedir. Ancak hocası Sokrates'in ölümü onun, erdemleri, *var* olan şehir devletinde politik birer kavram olarak kabullenmesine neden olmuş ve belirtildiği gibi, erdemli olmak iyi yurttaş olmakla aynı amacı ifade etmeye başlamıştır.<sup>156</sup> Ayrıca Platon'a göre, erdemler yalnızca birbirlerine bağlı olmakla kalmaz, aynı zamanda birinin varlığı diğer bütün erdemlerin varlığını gerektirir. İnsan yaşamının bütününde görülen uyum, her bir erdemini yerini belirleyen kozmik bir evrenin var olduğunu gösterir.<sup>157</sup> *Diğer yandan önceki döneme ait erdemler üzerine başka erdemler de eklenmiştir. Bunlar ise, kendine hâkim olma, bilgelik ve adalet gibi erdemlerdir.*<sup>158</sup> MacIntyre'a göre bu döneme ait söylenebilecek özet cümle ise, Atinalıların, erdemlerin şehir devletinin toplumsal bağlamında yerlerini bulduklarını varsaydığıdır.

MacIntyre'a göre, Ortaçağ erdem anlayışı, heroik erdemleri reddetmemektedir. Aileye ve arkadaşlara sadakat, aile yapısının korunması, askerlikte başarı sağlamak için gerekli olan cesaret, etik sınırlamaları ve kozmik düzenin koşullarını kabul eden dindar (heroik çağda mitseldi) insan anlayışı, heroik

<sup>154</sup> A.g.m ss. 389-394.

<sup>155</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 131-134.

<sup>156</sup> A.g.e ss. 140-141.

<sup>157</sup> A.g.e , ss. 142-143.

<sup>158</sup> A.g.e s. 134.

dönemdeki ilkelere dayanılarak belirlenmiş olan temel erdemlerdendir.<sup>159</sup> Çünkü MacIntyre'a göre, Ortaçağ'da da antik dönemde olduğu gibi, birey toplumsal rolleriyle var olur ve belirlenir. Ortaçağ'da da aynı şekilde ben' in dünyadaki varlığı, o ben'in ait olduğu aile, klan, şehir, ulus ya da krallık tarafından belirlenir ve bunlardan bağımsız bir 'ben' söz konusu değildir.<sup>160</sup> Bununla birlikte, diğer dönemlerden bağımsız olmasa da Ortaçağ'ın kendine özgü bir erdem listesi oluşturduğu söylenebilir. Bu dönemde kutsal metinlerin şekillendirdiği toplumsal yapı, önceki dönemlerden devraldığı erdem kültürüne ve erdem listesine bu dinsel bakış açısı doğrultusunda yeni erdemler eklemiştir. Bunlar içerisinde önemli olanlardan bir tanesi merhamet, diğeri ise bağışlamadır. Önceki dönemlerde var olan toplumsal yapı gereği, etik kuralların ihlali durumunda gerçekleşen cezalandırma yerine, bu dönemde, kutsal metinlerin ve belki de öbür dünyada olabilecek bir karşılık düşüncesinin etkisiyle bağışlama, yeni bir erdem olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bağışlama eyleminin yerine getirilmesi, adalet erdemine bağlıdır. Burada çok önemli olan fark şudur: Adalet, bireyler üstü bir otorite tarafından, toplumu temsilen yerine getirilmesine karşın, bağışlama, mağdur tarafın yani bireyin kendini ya da ailesini temsilen, adaletin ihlal edilmediğine kendisi karar vererek yerine getireceği bir erdemdir. Hâlbuki MacIntyre'a göre, Yunan dilinde günah, pişmanlık ya da merhameti tam anlamıyla karşılayacak, yani bu sözcüklerle eşanlamlı olan bir tek sözcük bile bulunmamaktadır.<sup>161</sup>

MacIntyre, Ortaçağ insan anlayışının, insanın bu dünyada bir yolcu olduğunu kabul ettiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla erdemler, kötülüğün hâkim olmamasını sağlayan ve bu yolculuğun tamamlanmasını olanaklı hale getiren nitelikler olmaktadır. Ortaçağ erdem anlayışına göre, bu yolculuk sürecinde hiçbir insan, insansal iyiden hiçbir nedenle mahrum olmamaktadır. İnsan hangi tür kötülükle karşılaşırsa karşılaşsın, o kötülüğün esiri olmadıkça insansal iyiye ulaşması olasıdır.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> A.g.e s. 166.

<sup>160</sup> A.g.e , ss. 171-173.

<sup>161</sup> Elmalı, O., (2006), s. 396.

<sup>162</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 175-176.



MacIntyre'a göre günümüzde insanlar ahlaki pusulalarını şaşırılmış; iyilik, cesaret, dürüstlük, dostluk gibi erdemlerden yoksundurlar. Ona göre, bugün ahlak felsefesini yeniden ayakları üzerine oturtacak bir erdem anlayışı gereklidir. Bu nedenle geçmişte erdemini izini süren MacIntyre için böylesi bir felsefi geleneğin canlandırılması felsefe tarihinin yeniden yazılmasını gerektirir. Çünkü erdem anlayışımızdan geriye, hiçbir bağlama oturmeyen fragmanlar kalmıştır. Ona göre, ancak bu fragmanları tarihsel bağlamlarına oturtup bir bütün oluşturduğumuz zaman, kendi parçalanmış benliğimize de bütünlük kazandıracak olan iyi yaşama anlayışına yeniden sahip olabiliriz.<sup>163</sup>

MacIntyre, Aristoteles'in kendine özgü erdem anlayışını merkeze alarak erdem kavramına yaklaşımını dile getirir. O, Aristoteles'i sadece kendi başına bir kuramcı olarak değil, köklü bir geleneğin temsilcisi, birçok öncelini ve ardını değişik başarı dereceleri ile birbirine eklemleyen birisi olarak kabul eder. Böylelikle Aristoteles'in erdem anlayışını açıklamaya girişir.

Aristoteles, kendisini, erdem anlayışı yaratan birisi olarak değil, eğitim görmüş bir Atina'nın eyleminde, söyleminde ve düşüncesinde örtük biçimde var olan bir anlayışı gün yüzüne çıkartıp, açıkça dile getiren birisi olarak görmektedir. Aristoteles'e göre, eğer erdem birey için en önemli şeyse, onun bireylerin bir bütünü olan devlet için en önemli şey olması zorunludur. Çünkü insani yaşama özgü erdemlerin gerçekten ve tam olarak hayata geçirilebileceği tek siyasi yapı şehir devletidir. Dolayısıyla, erdemlere dair felsefi bir kuram, en çağdaş erdem pratikleri tarafından hâlihazırda örtük biçimde içerilen ve bu pratikçe ön kabullenilmiş, ama henüz ortaya çıkmamış felsefi kuramı kendisine konu edinen kuramdır.<sup>164</sup>

Aristoteles'e göre erdemli olmak, çok ve az arasında, ifrat ve tefrit arasında bir orta bulmaya, yani iki aşırı uç arasında bir orta bulmaya çalışmaktır. Bu yüzden Aristoteles, erdemlerin genel bir karakterizasyonunu vermek için bu orta kavramını kullanır. Cömertlik, müsriflik ile cimrilik arasındaki ortadır. Ortanın her iki kutbu ise

<sup>163</sup> Bayoğlu, F., (2010), "MacIntyre'in Klasik Aristotelesçi Erdem Geleneğine İlişkin Yorumu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 14, s.2.

<sup>164</sup> A.g.m s.3.

erdemsizliktir. Ancak, içinde bulunulan koşullar göz önüne alınmadan bir erdemsizliği veya erdemi tayin etmek her zaman mümkün olmayabilir. Bu yüzden Aristoteles'in etiğinde, yargı veya yargılama gücü, erdemli insanın yaşamında vazgeçilmez bir rol oynar. Bundan dolayı da, kendisi de bir erdem olarak *phronesis*,<sup>165</sup> tüm diğer erdemlerin merkezinde durur.<sup>166</sup>

Erdem kavramı şüphesiz, ahlak felsefesinin temel kavramlarından biridir. Ancak bu kavramın, günümüzde, yararlı ve hoş nitelikler olarak anlaşılmaktan ileri bir anlamı kalmamıştır. Buna karşılık Antik dönemlerde olduğu gibi, erdemlere dayalı bir yaşam kurgusu, bizlere tutarlı bir ahlaki duruş verebilecektir. Ancak her şeyden önce erdemlerin tarihsel bir bağlamı olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Zira çalışmamızdaki, erdemlerin gelişimi ve dönüşümünün takip edildiği tarihsel süreçlerden, bu sonuca ulaşmak mümkündür. Aristoteles'in erdemlere dayalı ahlak anlayışının, günümüz toplumlarına nasıl uyarlanabileceği konusunda, MacIntyre'in geliştirdiği erdem etiği, rasyonel olarak tutarlı bir erdem kavramı oluşturmaktadır. Özellikle, erdemlerin, ancak pratiklere katılma sürecinde oluşabileceğini söyler, Aristoteles. Bu bakımdan her pratiğe içsel olan iyileri gerçekleştirmenin ve yaşamın öyküsel birliğinin bilinciyle, bir temel iyi arayışına bağlanmanın ve son olarak da içinde yetişilen geleneğin, kültürün değerlerine ilişkin yeterli bir anlayışın olmasının, erdem merkezli yaşamın en önemli öğeleri olduğu sonucuna ulaşılır. Bu bakımdan klasik geleneğin aracılığıyla, erdemlere bağlı yaşamın nasıl bir kurguya sahip olabileceği konusunda dikkat çekici bir noktaya ulaşılmış oluruz. Çünkü MacIntyre için Aristotelesçi gelenek, bizim ahlaki ve toplumsal tutumlarımıza ve bağlılıklarımıza yeniden anlaşılabilirlik ve rasyonalite getirecek şekilde yeniden ifade edilebilir.<sup>167</sup>

<sup>165</sup> Yaşama bilgeliği. “Yaşama bilgeliği kişinin kendi yaşamını erdemle uygunluk içinde aynı bir mimarın bir yapıyı kurması gibi kurmasına, biçimlemesine olanak verir. Mükemmellik verilmemiştir, kişi kendi istemine dayanarak onu gerçekleştirir. Bu gerçekleştirmede ise erdem ve yaşama bilgeliği vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Buna göre doğru amacı belirlemek kadar kişiyi o amaca götürecek yol da önemlidir. Doğru olan yaşamda bulmadır önemli olan. Bu ise hiç kuşkusuz erdemi ve bilgeliği talep eder.” Ayrıntılar için bkz, Erkızan, H. N., *Aristoteles Yazıları Etik ve Politika Üzerine*, s. 85.

<sup>166</sup> Bayoğlu, F., (2010), ss.3-4.

<sup>167</sup> A.g.m s. 9.

MacIntyre'ın Aristotelesçi erdem anlayışını nasıl yorumladığına gelince; o, dönemlerin birbirinden tam olarak bağımsız olamayacağı görüşünden yola çıkarak, Aristotelesçi; erdem geleneğinin etkisini uzun süre devam ettirdiği kanısındadır. O, herhangi bir dönemde var olan teori ya da düşüncelerin bazı öğelerinin, bir geleneğin tamamen ortadan kalkmasına engel olacak türden öğeler olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>168</sup> Buna göre MacIntyre, her uygulama ve araştırmanın bir takım iyileri amaçladığını, çünkü 'iyi'ye ulaşmanın insansal bir amaç olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında MacIntyre geç dönem etik çalışmaları amaçsız bulmaktadır. Bu anlamda MacIntyre'a göre Hume, Moore, Jonh Maynard Keynes ve Leonard Woolf gibi son dönem etik filozofların çalışmaları metaetiktir ve ahlaksal bir katkı sağlamamışlardır.<sup>169</sup>

“ Hâlbuki Aristoteles'in etik görüşü, metaetik bir yöntemle iyileri analiz etmekten çok onları amaçlamaktadır”.<sup>170</sup> Aristoteles'e göre insansal iyi, utilitarist ya da hedonist bir yaklaşımla elde edilmez. Bunlara karşı Aristoteles'in ortaya koyduğu sağlam argüman, 'eudaimonia'dır. *Eudaimonia* (mutluluk, iyi yaşam), insanın iyi durumda olması, bu iyi durum haliyle iyi işler yapması ve kendiyile, evrenle ve tanrısal olanla barışık olması halidir. Erdemler ise, sahip olunması durumunda insanın *eudaimonia*'ya ulaşmasını sağlayacak iyiler olmasına karşın, sahip olunmadığıdaysa birey bu amaca ulaşamayacaktır. Ancak böyle olmakla birlikte, erdemler tek başına değerlidir ve bu amaca ulaşmak için bir araç olarak kullanılmamalıdır. Çünkü erdemler araç değildir. Önemli olan erdemlere sahip olmaktır ve *eudaimonia* erdemlere sahip olmanın yalnızca sonucudur. MacIntyre'a göre, Aristotelesçi anlayışta erdemlere sahip olmaksızın bireyi insansal iyiye ulaştıracak bazı araçların olabileceği düşüncesi mantıklı değildir.<sup>171</sup>

Diğer yandan Aristoteles'e göre önemli olan şey, erdemlerin bir tür eğitimle içselleştirilmesi, yani erdemler, bizzat karakteri şekillendiren nitelikler olmalıdır. Yoksa bir bireyin şans eseri güzel bir yeteneğe sahip olmasıyla gerçekleştirdiği iyi

<sup>168</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 146.

<sup>169</sup> A.g.e ss. 14-16.

<sup>170</sup> A.g.e ss. 57-58.

<sup>171</sup> A.g.e ss. 148-149.

işlerle, erdemsel bir eğitimin karakterini şekillendirmesi sonucu yaptığı iyi işler birbirine karıştırılmamalıdır. Her şeyden önce birincisi olasılıklara bağlı, diğeri ise bir erdem bilinciyle yapılmıştır. Dolayısıyla asıl değerli olan ikincisidir.<sup>172</sup>

MacIntyre, Aristoteles'in erdemli yaşamın bir yaşam biçimi olduğunu düşündüğünü ileri sürmektedir. Ancak belli eylemlerin, içinde bulunulan koşullardan ve bu eylemlerin uygulanması durumunda elde edilecek sonuçlardan bağımsız olarak buyurulması ya da yasaklanması düşüncesi, Aristoteles'in etik görüşünün önemli bir parçasıdır. Dolayısıyla, onun görüşü teleolojik olmakla birlikte, sonuççu (*consequentialist*) değildir. Çünkü ona göre, insanın bir *politikon zoon* olmasından dolayı, erdemler yalnızca bireyin yaşamında değil, aynı zamanda toplum içerisinde de yerlerini bulmak zorundadır.<sup>173</sup> Erdemlerin bireysel tarafı yani onların içselleştirilmesi bir yana bırakılıp, belirtilen gerekçeyle toplumsal yanı öne çıktığında Aristoteles, erdemler konusunda 'orta yol' kavramını ileri sürmektedir. MacIntyre, toplumsal yanın öne çıkması durumunda, Aristotelesçi erdem anlayışının “usa göre yargıda bulunma”yı (*kata ton orthon logon*) öngördüğünü belirtmektedir. Bu, aslında uçların, yani daha çok ve daha azın yargılanmasıdır. İşte Aristoteles bu yargılamada “orta yolu” önermektedir. Cesaret erdemi, tedbirsizlik ile korkaklık;<sup>174</sup> cömertlik ise savurganlık ile cimrilik arasındaki orta yoldur. Dolayısıyla Aristoteles'in sisteminde erdemler söz konusu olduğunda, erdemli bir insanın yaşamında usavurma çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Buna göre, insanda çocukluktan itibaren var olan eğilimleri, erdemli bir yaşam için karakter olarak içselleştirirken, bu, usavurularak aşama aşama gerçekleştirilir.<sup>175</sup>

MacIntyre, kendi yorumuyla yukarıda belirttiğimiz Aristoteles'in bütün görüşlerini hemen hemen kabul eden bir görüntü ortaya koymaktadır. Hatta bundan da öte, *Erdem Peşinde*'nin birçok yerinde erdem anlayışı bakımından Aristotelesçi olduğunu bizzat kendisi belirtmektedir.<sup>176</sup> O, "benim ortaya koyduğum erdem

<sup>172</sup> Elmalı, O., (2006), s. 397.

<sup>173</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 149-151.

<sup>174</sup> MacIntyre, A., (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 64.

<sup>175</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 153-154.

<sup>176</sup> A.g.e ss. 197-200-201-277.

anlayışı Aristoteles'in erdem anlayışıyla tamamen aynıdır", demektedir.<sup>177</sup> Ancak bununla birlikte şunu söylemek gerekir ki; MacIntyre'in erdem anlayışı bakımından Aristotelesçi olması, onun Aristoteles'in kabul ettiği erdemleri birebir kabul ettiği anlamını taşımamaktadır. Çünkü zaman zaman Aristoteles'in yanlışa düştüğünü söyleyerek onu eleştirmektedir. Örneğin, Aristoteles'in erdem anlayışında önemli bir yer tutan, erdemleri köle ve barbarların elde edemeyeceği görüşü, MacIntyre'a göre bugün insanlık adına bizi gücendirmektedir.<sup>178</sup> Aristoteles' in köleleri, barbarları ve özgür insanları, değişmez doğalara sahip insanlar olarak düşünmesi, bugün geçerli sayılması olanaksızdır. Çünkü her birey, doğası gereği erdemsel yaşama katılabilir. Diğer yandan MacIntyre, Aristoteles'in "polis" in geçici olabileceğini düşünemediğini ya da geçiciliğini anlayamadığını, bu yüzden insanların köle ya da barbarlıktan kurtulup, başka bir "polis" in özgür yurttaşı olabileceğini hesaba katmadığını belirtmektedir.

Yine de genel anlamda, modern erdem anlayışına karşı çıkan MacIntyre, Aristotelesçiliğin Batı kültüründen uzaklaştırıldığını sekizinci yüzyıldan itibaren, erdemlerin hoş ya da yararlı bulunan niteliklere dönüştüğünü ve içeriği boşaltılmış basmakalıp ilkeler olarak işlevselliklerini kaybettiğini düşünmektedir.<sup>179</sup> Modern etik anlayışın, etiği araçlarla amaçları değer bakımından eşit sayan bir bakış açısıyla eleştiren, inceleyen bir uzmanlık alanına indirgemesi, Aristotelesçi gelenekte asla var olmayan bir yaklaşımdır.<sup>180</sup> Bireyi, iyinin ve erdem in içselleştirilmesinden yoksunlaştıran bu yaklaşım, toplumun varlığını sürdürmesine hiçbir katkıda bulunmamaktadır. Hâlbuki erdemler toplumun varlığını sürdürmesinde, Aristotelesçi geleneğin de öngördüğü gibi, içi asla boşaltılmaması, bir simge haline dönüştürülmemesi ve fiilen yaşamın içinde var olması ve yaşamı yönlendirmesi gereken şeylerdir. Çünkü MacIntyre'a göre, geç dönem etik anlayışın öngördüğü gibi, olgu ile değer birbirinden bağımsız ve bağlantısız değildir. MacIntyre'a göre modern birey, kendisini toplumun bakış açısından ayrı bir yerde düşünebilmekte ve toplumla olan tinsel bağlarını kopararak, yerine göre olaylara dışarıdan

---

<sup>177</sup> A.g.e s. 200.

<sup>178</sup> A.g.e ss. 158-159.

<sup>179</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 160-161.

<sup>180</sup> A.g.e s. 155.

bakabilmektedir. Ancak, MacIntyre'in saltık bir biçimde savunduğu Aristoteles merkezli bu geleneksel görüşe yapılan bir eleştiri, geleneksel etik anlayışın, etiğin sorunlarını çözmek için bir sistematığe ve yönetime sahip olmadığı şeklindedir.<sup>181</sup>

MacIntyre yalnızca yazında kalmayan, yaşamın içerisinde hayat bulmuş, kuralları, yasanın kuralları gibi herhangi bir soyut, somut ya da tanrısal yaptırıma gerek kalmadan, toplumun içselleştirerek, benimseyerek uyguladığı bir etik görüş, bir erdem anlayışı ortaya koymaktadır. Bunu yaparken de toplumsal yaşamın gerekliliğinden, insanın tarihsel sürecinin bütünlüğünden ve tarihsel dönemlerin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğinden, dolayısıyla insanın bir bütün olduğu tezinden yola çıkmaktadır. İnsanın ise, bu bütünlüğü toplum içerisinde diğer insanlarla var olarak ve bu düzlemde toplumsal rolünü yerine getirerek elde edebileceğini ileri sürmekte ve liberal gelenekten oldukça farklı bir 'iyi yaşam' anlayışı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, büyük ölçüde Aristoteles'in erdem anlayışını benimseyen MacIntyre, Aristoteles'i az da olsa kendisinden önceki dönemin belirlediğini, Aristoteles'in ise kendinden sonraki dönemleri büyük ölçüde etkilediğini düşünmektedir. Ancak on yedinci yüzyıldan itibaren, yani Yeniçağla birlikte, Aristotelesçi düşüncenin terk edildiğini, toplumların birbirinden yalıtılmış insanların bir arada bulunduğu kalabalıklar biçiminde gelişerek bireyselci bir yapı kazandığını, ancak bütünlüğün yalnızca bu şekilde bozulmadığını, insanların tarihsel bağlarından ve geleneklerinden de koptuğunu ileri süren MacIntyre, geç dönem ahlak felsefesinin ise bu durumu düzeltmek için herhangi bir çaba harcamadığını, aksine yalnızca bilimsel düzlemde sorgulama yapan ve uygulamaya yönelik çabası olmayan bir disiplin haline geldiğini savunmaktadır. Çarenin ise, yeniden Aristotelesçi bir anlayışın benimsenmesi ve uygulanmasında olduğunu düşünmektedir.<sup>182</sup>

Ancak bütün bunlarla birlikte anlaşıldığı kadarıyla MacIntyre da erdemi, etik kurallara ya da etik kuralların dayandırıldığı maksimlere indirgemektedir. Gerek Homerik, gerek İlkçağ, gerekse sonraki dönemler için belli başlı erdemlerin varlığından söz eden MacIntyre, sonuç olarak kendisi de bir erdem listesi

<sup>181</sup> Elmalı, O., (2006) ss. 399-400.

<sup>182</sup> A.g.m ss. 400-401.

sunmaktadır. Çünkü toplumda erdemli insan niteliği kazanmış bir bireyin, erdem listesindeki hangi kurallara uyup hangilerine uymadığı toplum tarafından tartışmaya konu edilmemektedir Bunun en belirgin nedeni, belki erdemın kendisinin bir nitelik olması ve toplumdaki herhangi bir bireyin bu niteliğe sahip olup olmadığıdır.<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> A.g.m ss. 407-408.

### 2.3 MacIntyre, Çağdaş Etik Kuramlar ve Özne

Her birey erdemleri öğrenmeye ve erdemli davranmaya çalışmaktadır. Bu davranışıyla telos'u keşfetmek ve elde etmek için (Aristoteles'in *eudaimonia* dediği, kavramı basit bir çeviri ile insanoğlunun iyiliği, mutluluğu), bu eğitimde her biri şu kaniya varır: “bir erkek” ya da “bir kadın” olarak benim için iyi olan, bağlandığım insan topluluğundaki diğerleri için iyi olabilir ve aynıdır. İyiliğin aranması bireysel bir teşebbüs olamaz.<sup>184</sup>

Özne olmakla henüz bunun bilincinde olmayan insan, varolanı nesne olarak ele alıp çözümlene yapmaya çalışmakta, hatta bunun yapılabileceğini sanıp, varolanın yalın olarak peşine düşmekte, “varolanı varolan olarak” kavramayı, anlamayı hedeflemektedir. Böyle bir yaklaşım insanın kendisini özne olarak görmesi, ötekini de nesne olarak kılması, hep ideal, olması gereken boyutta tasavvur edilmiştir. Tüm koşulların yerine getirilmesiyle, özne-nesne birlikteliğinin sonucu olarak kesin bilgiye varılacağı düşünülmektedir. Klasik bilgi anlayışının temelinde bu vardır. “Platon için Aristoteles için de asıl olan, “noesis” ile “eidos”un karşılaşmasıdır. “Noesis”; “psukhe”nin bir edimi olarak ve onun asıl, kendine özgü dışavurumu olarak, nesnenin asıl taşıyıcı yönüne, onu o yapan yöne, “eidos”a yönelecektir.<sup>185</sup> Bu bağlamda yapıcı aynı olanlar birbirleri ile buluşup, doğal olarak bilgiyi elde edeceklerdir. Zorunlu olarak bu birleşme içinde olan özne-nesne birbirinden üstün değillerdir. Özellikle Platoncu söylemde daha üst bir yapıya İdealar dünyasına bağlıdır. Varolanı belirginleştirmek, onu nesne kılmayı amaçlayan yapılar hep rağbet görmüştür. Varolanı kendinde ve kendisi aracılığıyla kuşatan “mutlak varlık”, ve tamda ona karşılık gelmek üzere “mutlak özne” kavramları oluşmuştur. Ortaçağda mutlak varlık her şeyi bilen, her şeye gücü yeten özne kavrayışlarını bu bağlamda anlamak, analiz etmek gerekmektedir.

Düşünme, anlama, kavrama ve bilme yönelimleri belirginleşmeye ve çeşitlenmeye başlamıştır. Bu çeşitlenmeye sınır koymak mümkün müdür? İnsanın

<sup>184</sup> <http://toplumbilimleridergisi.org/index.php/1/article/viewFile/163/152>, Etzioni, A., *Liberaller ve Toplulukçular*, çev. Habibe Gülsüm Müftüler, Toplum Bilimleri Dergisi, s. 6.

<sup>185</sup> Çotuksöken, B., (2002), *Felsefe: Özne ve Söylem*, İstanbul, İnkilap Kitabevi, s.131.



özne olmasının yolları nedir? İnsanın kendisini, özne olarak kendisiyle sınırlaması empirik özne tasarımlarını ortaya çıkarır. Buna alternatif olarak, nesnel biçimde paylaşılabılır olan özneyi, varlıkça ayrı olan her öznenin paylaşılabilceği ortak bir zemini öne çıkarmaya çalışmışlardır.

Rönesans'ta insan özneleşirken, doğa nesneleşmiştir. Ortaçağda çekinik olan özne yerine mutlak özne, Rönesans'ta ise mutlak özne yerine başat insan öznesi geçmiştir. Nesne kılınan dünyaya karşılık insanın özne olarak ele alınması önemli bir kırılma noktasıdır. İnsan kendini bir eylem öznesi olarak yeniden kurarken, doğayı da dönüştürme istemi, nesne yapma eğilimine girmektedir.

Descartes bu noktadan hareketle “düşünen şey” de özne bulacaktır, onu “yer kaplayan” da nesne kesin bir biçimde ayrılacaktır. İdealist tutumların çeşitli yollarla nesneyi öznedede eritmenin geldiği nokta, yeni açılımlara zemin hazırlamıştır. “*Kant'ın felsefi kaygısı her şeyden önce kendisini idealizmden ayrı tutmaya yöneliktir. Bireysel özneyi, empirik özneyi aşmanın yollarını arayan Kant, transandantal özne ve bu temele dayalı transandantal felsefe tasarımıyla özellikle bilimsel bilgiyi sağlam temellere oturtmayı amaçlamıştır.*”<sup>186</sup> Kant her durumda özneyi nesnelliğin yapıcısı olarak algılamıştır.

İnsan, tarih, toplum ve kültür varlığı olarak kendisini kurar. Bunu yaparken de düşünsel imgeleri, kavramları ve tasarımları olan bir varlık olarak, varlığa katılır. “*Bir ortam olarak dil, bireyde özelleşir, öznelleşir, özneleşir.*”<sup>187</sup> Dilin, toplumsal ve kültürel olarak özneyi belirlemede rolü vardır.

Tarihsel özneyi ele alırken varlığın iki boyutunu da hesaba katmak gerekir. “Kavramlar varlığı olarak özne, kavramlarını dil düzeneği ile dışavuran özne.” Dil toplumdan topluma değişebilir. Ama insanların dili soyut olarak ele alışı bireyden bireye de farklılık göstermektedir. Kavramların olmasa bile tasarımların farklılığı öznededen özneye değişebilmektedir. Bireysel bir özne, bir kültür varlığı olarak insan

<sup>186</sup> Çotuksoken, B., (2002), s. 135.

<sup>187</sup> A.g.e s. 136.

yaşadığı dönemin sınırlarını aşabilmektedir. Burada bireysel öznenin belirsizleşip, yok olup gitme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Her şey belirsizleşebilir. Özne, bireysel varlığını göz ardı edebilir. Burada ortaya çıkan sorun bireysel özneyi, herhangi birinden ziyade kendisi olmasını sağlamaktır. Bireysel özneye düşen görev kendine yönelik olan bilinci her zaman açık tutmaktır. Hayatta her zaman tetikte olmalı. Yaşamını ve hayata geçirdiği eylemleri sorgulamalıdır.

İnsanın gittikçe daha bireysel bir varlık olmasına sebep olan modern toplumsal yaşam formuna bizatihi olumlu bir değer atfeden yaklaşımın tipik örneğini liberal perspektif oluşturur. Liberal perspektif, birey merkezli bir etiğin mümkün olabileceğini, dolayısıyla da ahlaki görüş ayrılıklarına rağmen, bireylerin, söz konusu etikten hareketle üzerinde anlaşacakları ilkeler yoluyla herhangi bir çatışmanın vuku bulmadığı bir toplumsal yaşamın mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. İkinci yaklaşımın tipik örneği ise erdem etiği perspektifidir. Erdem etiği perspektifi, bir topluluk yaşamı olmaksızın ahlakın mümkün olamayacağını, bu nedenle de birey üzerinden geliştirilmeye çalışılacak her türlü etiğin başarısızlığa mahkûm olacağını iddia eder.

Kökleri Antik Yunan politika ve ahlâk felsefesinde bulunan, en sistematik biçimini, felsefenin en önemli temsilcisi olan Aristoteles'in düşüncelerinde kazanan erdem etiğinin, temel olarak "kişi nasıl yaşamalıdır?" sorusu ile ilgilendiği söylenebilir. Bu sorunun erdem etiğindeki yanıtı, "kişinin erdemli olarak yaşaması" gerektiği şeklindedir. Erdem etiğini savunan Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler, insanın, kendini belirli erdemler dolayısıyla mükemmelleştirebileceğini, dolayısıyla da ancak bu erdemleri kendi karakter özellikleri haline getirmeleri ile "*telos*"ları olan doğal iyilerine ulaşabileceklerini kabul etmişlerdir.

Aristoteles'te bilgi-erdem ilişkisi, salt teorik bilgiyle sınırlı değildir. Aristoteles'e göre, kişi ahlâkî bilgiye ya da erdemlere, ait olduğu toplumsal bağlam içerisindeki pratikler dolayısıyla sahip olur. Böylece Aristoteles erdemli yaşamı bir topluluk içerisindeki yaşamla ilişkilendirir. Kabaca özetlenecek olursa, Aristotelesçi kozmolojiye göre evren, uyumlu bir bütündür. Bu uyumun nedeni, bütünü oluşturan

her bir unsurun, Aristoteles'in öncesiz, sonrasız, değişmez, ferdi kalan bütün her şeyden bağımsız, cisimsiz 'Bir' olarak nitelendirdiği ve salt form (mutlak yetkinlik) olarak adlandırdığı şeye yönelmiş olmasıdır. Her bir varlığın doğası gereği kendi *telos*'unu (iyisini) gerçekleştirme çabası içerisinde olması, bu yönelimin bir sonucudur. İnsan da kendi *telos*'unu gerçekleştirmeye çalışırken, yani iyi bir insan olmaya çabalarken, kozmik düzen içerisinde hareket eder. İnsan, sahip olduğu doğasını, en üst düzeyi politik toplum olan çeşitli topluluklar içerisinde gerçekleştirir. Tıpkı insan gibi kozmik düzene tabi olan bu topluluklar da bir *telos*'a sahiptir. Kozmos uyumlu bir bütüne karşılık geldiği için, insanın *telos*'u ile ait olduğu toplulukların *telos*'u arasında bir paralellik vardır. Zira insan ancak iyi bir topluluk içerisinde iyi bir insan olabilir ve iyi bir insan olarak hareket ederken de topluluğun iyisine (ortak iyi) katkıda bulunur.

Günümüzde erdem etiğini savunan düşünürlerin hepsi modern ahlâk felsefelerinin birey merkezli bakış açısından kaynaklanan çeşitli sorunlarını dile getirmiştir. Fakat modern ahlâk felsefecilerine yönelik en sert eleştiriler, erdem etiğinin en önemli çağdaş temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Alasdair MacIntyre tarafından dile getirilmiştir.

MacIntyre, bugün insanlığın deneyimlemekte olduğu ahlâkî nihilizmin kaynağında, modern yaşam koşullarının bulunduğunu ve modern ahlâk felsefelerinin söz konusu sorunu giderme hususunda yeterli olamayacaklarını iddia etmiştir. MacIntyre, nihilizmi, modern yaşam koşullarının, daha önceleri ortak ahlâkî değerlerin varlık koşulunu oluşturan toplulukları çözücü etkisinin bir sonucu olarak görür. Bu çözüme ile birlikte, topluluk hayatı içerisindeki pratikler dolayısıyla hayata geçen, bu anlamda topluluğun bir ürünü olan iyi anlayışı, yerini, atomistik bireyin arzularına bırakmıştır.<sup>188</sup> MacIntyre'a göre, fayda ve hak gibi nosyonlar üzerinde evrensel ve rasyonel olarak savunulabilir bir ahlâk oluşturulabileceğine ilişkin iyimserliğine rağmen, tıpkı değerlerin merkezî olarak aldığı birey gibi, hak ve fayda da kurgusal bir gerçekliğe sahip olduğu için, bireycilik, iyi ile kötünün son tahlilde kişisel bir tercih meselesi olarak görülmesi anlayışına karşılık gelen ahlâkî

<sup>188</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 60-61.

nihilizm ile neticelenmiştir.<sup>189</sup> MacIntyre açısından bakıldığında, gelinen bu noktada anlamlı tek seçenek erdem etiği olup, ahlâkı, bir topluluğa aidiyet ilişkisi ile değerlendiren Aristotelesçi gelenekten faydalanılarak, bugünün sorunlarına cevap verebilecek bir erdem etiğinin geliştirilebilmesi mümkündür.<sup>190</sup> MacIntyre’ın bu doğrultuda olmak üzere sunmuş olduğu erdem etiği ise, “pratik”, “gelenek” ve “anlatı” olmak üzere üç temel kavrama sahiptir.

Pratik, toplumsal olarak tesis edilmiş, işbirliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetine işaret eder. Kişiler pratikler yoluyla hangi faaliyet içerisinde hareket ediyorsa onun mükemmellik standartlarına erişirler.<sup>191</sup> Fakat pratik yalnızca amaca götüren bir araç değildir. Pratik aynı zamanda izlenen amacın gerçekleştirilmesinin olmazsa olmaz bir önkoşuludur.

Her ne kadar insan için iyi hayat düşüncesi insanın yaşamının bütünselliğini garanti altına alan bir düşünce olsa da MacIntyre, bireylerin, birey olarak iyiyi arayamayacağını ve erdemleri hayata geçiremeyeceğini söyler. Zira farklı bireyler farklı toplumsal çevrelerde yaşar. Bu çevrelerin her biri belirli bir toplumsal kimliğin taşıyıcısıdır. Ben bireylerin oğlu veya kızı, kuzeni veya amcasıyım; bu veya şu şehrin vatandaşı; bu veya şu loncanın veya mesleğin, bu klan, şu kavim, bu ulusun üyesiyimdir. Dolayısıyla benim için iyi olan benimkiyle aynı rolü üstlenen kişi içinde iyi olmak zorundadır. Ailemin, şehrimin, kavmimin, ulusumun geçmişinden miras aldığım minnettarlıklar, umutlar ve sorumluluklar vardır. Bütün bunlar şu anki hayatımı, ahlaki açıdan başlangıç noktamı oluşturur. Hayatıma kendi ahlaki tekilliğini veren işte bunlardır.<sup>192</sup>

Hayatımın hikâyesi her zaman, kendisinden kimliğini devşirdiğim toplulukların hikâyesi içinde gömülüdür. Bir geçmişle doğarım ve kendimi bu geçmişten çalışmam, şu anki ilişkilerimin bozulması demektir. Tarihsel bir kimliğe sahip olmakla toplumsal bir kimliğe sahip olmak örtüşür. MacIntyre, bireyin

<sup>189</sup> A.g.e , ss. 101-113.

<sup>190</sup> A.g.e ss. 178, 291, 294.

<sup>191</sup> A.g.e s. 278.

<sup>192</sup> Özcan, M.,(2001), *Aristoteles Etiği ve MacIntyre’ın Erdem Görüşü*, basılmamış yüksek lisans tez çalışması, Ankara, ss. 92-93.

toplumsal ve tarihsel rol ve statülerinden koparılmayacağı görüşünün modern birey anlayışına aykırı olduğunu söyler. Zira modern birey, kendi kültürünün geçmişiyle arasında bir bağ kabul etmez; yaşadığı ülkesinin geçmişi onun için bir anlam taşımaz. Örneğin modern bir Amerikalı için, geçmişte yerlileri veya Afrika kökenlilere yapılan zulümler kendisini ilgilendirmeyebilir; bunlardan kendisini sorumlu tutmaz. Zira Amerikalı olmak, bireyin ahlaki kimliğini oluşturan unsurlardan biri değildir. Bu, aynı şekilde bir Fransız veya İngiliz için de geçerlidir. Kısaca modern bireyin bir özelliğidir.<sup>193</sup>

MacIntyre bireyin, içinde bulunduğu geleneğin kendisi üzerinde sahip olduğu sınırlamaları kabul etmek zorunda olmadığını da söyler. Buna rağmen yine de birey, bu sınırlamalardan hareketle düşünme sürecine girer. Topluluklara, kültürlere veya geleneklere ait bu özel ahlak anlayışı olmadan birey, herhangi bir başlangıç yapamaz. Hatta kimliğime isyan etmem bile her zaman onun mümkün dışavurumlarından birisidir. Dolayısıyla evrensel olanın araştırılması bu özel hareket noktasından gerçekleşir.<sup>194</sup>

MacIntyre'a göre, özel olandan kaçarak sadece insan olmasından dolayı insana özgü bir takım evrensel ilkelere ulaşmaya çalışmak, gerek Kantçı biçimiyle olsun gerekse 20. yy. analitik felsefenin kabul edildiği biçimde olsun, bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bir ahlak teorisi bu tür ilkelerden hareketle inşa edilemez. Ahlak alanında belirleyici olan belirli bir topluma, bir geleneğe ait olandır. Bireye ahlaki kimliğini kazandıran, içinde yaşadığı toplumun kabul etmiş olduğu 'iyi', 'kötü', 'erdem' gibi kavramlardır. Bireyin içinde yaşadığı topluluk, kendisine bir takım roller yüklerken, bu topluluğun üyesi olduğu gelenek neyin iyi neyin kötü olduğunu gösterir. MacIntyre'a göre birey, ancak içinde bulunduğu bu toplumun ahlak anlayışını öğrendikten sonra evrensel olanı arayabilir.<sup>195</sup>

<sup>193</sup> MacIntyre, (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 325-326, Özcan, M., basılmamış yüksek lisans tez çalışması, ss. 93-94.

<sup>194</sup> MacIntyre, (2001), *Erdem Peşinde*, s. 326, Özcan, M., basılmamış yüksek lisans tez çalışması, ss. 94-95.

<sup>195</sup> Özcan, M., basılmamış yüksek lisans tez çalışması, s. 95.

MacIntyre'a göre, belirli bir topluma özgü olan şey, aynı zamanda belirli bir geleneğin yansıması olduğu kadar onun temel unsurlarından biridir de. Dolayısıyla kişinin kim olduğu, içinde bulunduğu toplumun ait olduğu gelenekten miras almış olduğu özelliklerle ilgilidir. Diğer bir deyişle, “kendimi bir tarihin parçası olarak bulurum ve bu, ben onu beğensem de beğenmesem de, onu kabul etsem de etmesem de, bir geleneğin taşıyıcılardan biridir.”<sup>196</sup>

Fakat MacIntyre, burada bahsettiği geleneğin, sabit olmadığını söylemektedir. MacIntyre'ın anladığı anlamda gelenekler açık uçlu karaktere sahiptir. Bu gelenekler birlik ve bütünlüklerini, kendi içlerinde iyiye yönelik ortaya çıkan tartışmalardan kazanırlar. MacIntyre'a göre bir geleneğin varlığını devam ettirebilmesi, tartışma ortamının olmasına bağlıdır. Ne zaman ki bir gelenek Burke'ün anladığı anlamda bir gelenek haline gelir, o gelenek ölmektedir veya ölmüştür. Dolayısıyla “Yaşayan bir gelenek, tarihsel olarak genişleyen ve toplumsal olarak cisimleşen bir argüman ve özellikle de söz konusu geleneği kısmen oluşturan iyilere dair bir argümandır.”<sup>197</sup>

Bu tür bir geleneğin parçası olan bireyin iyiyi arayışı da bu gelenekler içerisinde gerçekleşir. Bu, hem pratiğe içsel iyiler için hem de insan hayatının bütünselliğinin bir uzantısı olan iyiler için geçerlidir. Diğer bir deyişle, “hem pratiklerin tarihi hem de bu iyi arayışlarının tarihi daha kapsamlı ve daha derinlere uzanan bir geleneğin tarihinde gömülüdür; diğerleri bu tarihe göre anlaşılır kılınır ve bu, her bir bireyin kendi kişisel tarihi bakımından da geçerli[dir].”<sup>198</sup>

MacIntyre, geleneklerin de yıkılabileceğini, bütünlüğünü kaybedebileceğini veya ortadan kalkabileceğini söylemektedir: Gelenekleri bu tür sonuçlardan koruyan ilgili erdemlerin hayata geçirilmesidir. Pratiklerde olduğu gibi geleneklerin de varlığını devam ettirmesini sağlayan erdemlerdir.

*“Erdemler özellik [konu] ve amaçlarını yalnızca pratiğe içsel çeşitli iyilerin başarılması için zorunlu olan ilişki ağının, ya da içinde bireyin kendi iyisini*

<sup>196</sup> MacIntyre, (2001), *Erdem Peşinde*, s. 326, Özcan, M., basılmamış tez, ss. 95-96.

<sup>197</sup> A.g.e ss. 327-328.

<sup>198</sup> Özcan, M., *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü*, s. 97.

*yaşamının tamamına yayılan iyi olarak arayıp bulabileceği bir bireysel yaşam biçiminin sürekliliğini sağlamada değil, aynı zamanda, hem pratikleri hem de bireysel yaşamları kendilerine ait zorunlu tarihsel bağlamları ile birlikte yaratan geleneklerin sürekliliğini sağlamada da bulurlar.*<sup>199</sup>

MacIntyre'a göre gelenekleri ayakta tutan erdemler de adalet, cesaret ve dürüstlüktür. Fakat bunların yanı sıra bir başka erdem daha vardır. O da “bir kişinin bağlı olduğu ya da kendisini kuşatan bir geleneğe karşı yeterli bir gelenek duygusuna sahip olma erdemidir.” Zira bu erdem, geçmişin bugün için sunduğu olasılıkları görmemizi mümkün kılar. MacIntyre gelenekleri henüz tamamlanmamış öykülere benzetmektedir. Bu geleneklerin karakteristik özelliklerini geçmişten miras alan bir gelecekle karşı karşıya olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda erdem sahibi kişiler, ahlaki bir karar verme noktasına geldiklerinde kendilerini bir çıkmaz içinde bulurlarsa hem kendi iyilerini hem de üyesi olduğu toplumun iyilerini gerçekleştirebilirler. Kişinin ahlaki ödevi bir birey olarak, anne, baba, yurttaş olarak her birinin gereklerini yerine getirmektir.<sup>200</sup>

MacIntyre'ın özellikle vurgulamış olduğu anlatı kavramı ise, yaşamın ancak bir bütünlük olarak algılandığı zaman anlamlı olabileceğine işaret eder. MacIntyre'a göre, bir eylemi nasıl bir öyküye yerleştirerek anlamlı kılabiliriz, bir hayatı da ona önemini veren anlatsal yapısını bularak anlamlı kılabiliriz.<sup>201</sup> Elbette ki kişiler iyi arayışlarındaki hayat hikâyelerini kendileri yazmazlar. Kişiler hayatlarını bir bütünlük olarak algılandıkça, belirli pratikler ve gelenekler içerisinde hareket ederler. Hiç kuşku yok ki MacIntyre, kabaca sunmuş olduğumuz erdem etiği nosyonuyla modern yaşam koşulları arasındaki çelişkinin farkındadır. Bu nedenle MacIntyre, ahlâkî nihilizm sorununun üstesinden gelmede, modern yaşamın baskılarına direnerek ayakta kalmış olan cemaatlerin canlandırılmasının önemli olduğu kanaatindedir.<sup>202</sup> Bu bağlamda MacIntyre için cemaatleri önemli kılan husus, onların gerek modern yaşamın atomistik birey anlayışı üzerine kurulu ve bireysel

<sup>199</sup> MacIntyre, (2001), *Erdem Peşinde*, ss. 328-329.

<sup>200</sup> A.g.e ss. 329, 330, 331.

<sup>201</sup> A.g.e s. 312.

<sup>202</sup> A.g.e s. 386.

iyiyi ve çıkarı bütüne ait iyiye nazaran öncelikli kılan yaklaşımına direnen bir metafizik dünya görüşüne sahip olmaları, gerekse büyük ölçüde kişinin aidiyet duygusundaki zayıflamaya ve kendini yapayalnız bir varlık olarak algılamasına vücut veren modern ahlâki nihilizme karşı bir varoluş pozisyonunu muhtevasında barındırmalarıdır. Örneğin bir Hıristiyanın erdemleri, homerik kahramanın ya da kapitalist girişimcinin erdemleriyle aynı değildir.<sup>203</sup> Erdem etiği, evrenselci bir etik anlayışı temel alan liberalizm ve Marksizm gibi politik düşünce sistemlerinin aksine, toplumların tarihsel özgüllüklerinden kaynaklanan farklı iyi tasavvurlarına sahip oldukları varsayımından hareketle, bütün toplumlar için geçerli olabilecek bir politik düzen fikrini reddeder.

Modern dönemde birey temelli bir toplumsal yaşam tarzının bir sonucu olarak, bireyin, topluluğu öncelediği ve kimliğini seçebilme ve değiştirebilme hakkına sahip olduğu kabul edildiği için, erdem etiği, modern özgürlük anlayışıyla da uyuşmaz. Erdem etiği kimliği, belirli bir topluluğa ait olmaktan kaynaklanan belirli bir şey olarak kabul ederek, tözsel bir kimlik anlayışını esas alır. Bu nedenle, bireyin bu kimliği kabullenip kabullenmeyeceği ya da niçin kabullenmesi gerektiği sorularını yanıtızsız bırakır. Aristotelesçi teleolojik evren anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde toplumsal yaşam içerisinde insanlar kendilerini farklı kimlikler, farklı cemaatler içerisinde bulurlar ve bu anlamda toplumsal olan verili olandır. Bununla bağlantılı olarak her insanın verili olan kimliği çerçevesinde gerçekleştirmesi gereken bir iyisi vardır. İnsanlar ait oldukları kimliklerin gerektirdiği erdemleri karakter özellikleri haline getirerek bu iyiye ulaşmaya çalışır.<sup>204</sup>

Ölçülü Toplulukçuluk Çağdaş liberal felsefeciler haklara dayalı birey önceliğini vurgularken, toplulukçular toplumda ahlaki tutarlılık ve kamu yararının ahlaki temellerini oluşturmaya çalışırlar. Toplulukçular açısından soyut bireylerin rasyonel seçimlerinden çok ortak ahlaki değerler, ‘erdemler’ ve topluluk gelenekleri ahlaki-felsefi söylemin temel taşlarıdır. Kişiler bir toplulukta üyelikleri hatırına bir

<sup>203</sup> MacIntyre, A., (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 268.

<sup>204</sup> A.g.e ss. 95-96.



dizi ahlaki değeri paylaşan; ‘ilişkilendirilmiş, yerleştirilmiş’ veya ‘vatandaşlar’ olarak görülmektedir.

MacIntyre ise şöyle der: “*Bizim hepimizin kendi koşullarımıza yaklaşımımız belli bir toplumsal kimliğin taşıyıcıları şeklindedir ... Ben bu ya da şu derneğin, mesleğin üyesiyim ... bu klana, şu kabileye ya da ulusa aitim. Dolayısıyla benim için iyi olan, bu rolleri gerçekleştirenler için de iyi olmalıdır.*”<sup>205</sup> Üstelik bu kamu yararı kavramı dinamik bir ögedir: Toplulukçular bireyleri ve topluluğu günümüzde toplumda henüz ulaşılmamış bir nihai hedefe (*telos*), ortak amaca veya hedefe ulaşmaya çalışanlar olarak görürler.

*Erdem Peşin*’de MacIntyre ‘güçlü’ bir toplulukçu yaklaşımı, modern toplumun ahlaki temellerinin tutarsız ve parçalanmış olduğunu varsayan bir ahlak topluluğu görüşünü açıklamakta ve şunu iddia etmektedir: “*Bizler -tamamen olmasa da, büyük ölçüde- hem teorik hem pratik anlamda ahlaki kavrayışımızı kaybetmekteyiz.*”<sup>206</sup> MacIntyre’in *örnek ahlak topluluğu* kavramı Aristoteles sivil erdem geleneğine dayanır. Bu klasik ahlak geleneğinde kişilerin nihai bir amacı veya yüksek hedefi -yani nihai bir hedefi (*telos*)- olduğu düşünülmektedir. Ki buna ancak -kompleks ve tutarlı, toplumsal olarak oluşturulmuş ortak eylemleri içeren bu ‘uygulamaların’ asıl iyiliğine erişebilmek için gerçekleştirilen- erdemli davranışlarla ulaşılmaktadır (‘edinilen insani özellikler’). Bu uygulamalar oldukça geniş kapsamlıdır; sanat dalları, bilim dalları, oyunlar, politikalar, ... aile yaşamının oluşturulması ve sürdürülmesi, vb.”<sup>207</sup>

Çağdaş liberal felsefecilerin yapacağına aksine; böyle bir toplulukta bireyler -belli bir ahlaki düzenin üyeleri olarak- kendi yararlarını tercih etmez, kamu yararını düşünürler. MacIntyre şöyle yazmaktadır: “*Aristoteles Erdemler teorisi kişi için belli bir zamanda neyin iyi olduğu ile insanoğlu olarak onun için gerçekten iyi olan arasında önemli bir ayrımı varsayar.*”<sup>208</sup> Her bir birey erdemleri öğrenmeye ve

<sup>205</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 220.

<sup>206</sup> A.g.e s. 22.

<sup>207</sup> A.g.e , s. 188.

<sup>208</sup> A.g.e s. 150.

erdemli davranmaya çalışmaktadır. Bu davranışlarıyla iç huzura ulaşmak, *telos'u* keşfetmek ve elde etmek için (Aristoteles'in *eudamonia* dediği, basitçe bir çeviriyle insanoğlunun iyiliği, mutluluğu), bu eğitimde her biri şu kaniya varır: “Bir erkek (ya da kadın) olarak benim için iyi olan, bağlandığım insan topluluğundaki diğerleri için iyi olanla birdir ve aynıdır.” İyiliğin aranması da bireysel teşebbüs olamaz. Tek meşru bağlamı topluluk sağlar: “*Bireysel olarak* asla iyiyi arayamam ya da iyilikle ilgili erdemli davranışları gerçekleştiremem.”<sup>209</sup>

MacIntyre benliği toplumsal rollerinden ve bunlarla ilgili amaçlarından net bir şekilde ayırmaz. Onun şu iddiasını hatırlayalım: “Benim için iyi olan, bu rolleri yerine getiren biri için de iyi olmak *zorundadır*.” Eğer bireyler bazı eylemlerinin ahlaki statüsünü değerlendireceklerse böyle bir ayırım gereklidirki MacIntyre bir uygulamayla ilgili görüşünü açıklarken gerçekten de bunu itiraf eder: “Bazı uygulamalar vardır ki sadece *kötüdür* (Örneğin işkence)”. Fakat MacIntyre’in dünyasında kişiler kötü uygulamaları eleştiremez, bu uygulamalara bağlı toplumsal rolleri aşamazlar.<sup>210</sup>

Bazı bireysel hakların özerkliği garantilediği öne sürülmektedir. Oysa MacIntyre “doğal hakların ya da insan haklarının... kurgu olduğunu” belirtir. Ayrıca şöyle der: “Bu gibi evrensel haklar bu hakların varlığına inandırmak için nedenler öne sürülmesi şeklindeki her teşebbüs başarısızlıkla sonuçlanmıştır.” Haklar varsayılmaktadır: “Belli tarihsel dönemlerde ve toplumsal koşullarda toplumsal olarak bazı yerleşik kuralların varlığı.”<sup>211</sup> Bu nedenle MacIntyre’in projesi aslında üyelik görevlerinden ve sorumluluklarından biridir.

MacIntyre’in projesinde ise muazzam bir topluluğun ahlaki baskı potansiyeli daha kesin ve tehdit edici boyutlardadır. ‘Gelenekler’ bağlamında yorumlanan ‘uygulamalar’ bireysel yaşamları yapılandıran kurumlardır. Toplumsal ‘erdemler’ ise ‘edinilen özelliklerdir’; bireylerin topluluğun gerçek yararına ulaşmasını sağlarlar. Biz buradan şöyle bir çıkarımda bulunmaktayız: MacIntyre’in topluluğunda

<sup>209</sup> A.g.e ss. 220-229.

<sup>210</sup> A.g.e s, 229.

<sup>211</sup> A.g.e s, 67-70.

bireylerin -üretken insan davranışının tek meşru ahlaki şekli olan- uygulamaları sürdürmeleri beklenmektedir (Elbette ki ideal olarak bireyler bunu -hem benliğin hem topluluğun daha çok yararına- yüce bir sorumluluk olarak idrak ederler.).

MacIntyre toplumsal olarak geliştirilen uygulamaları eleştiren bireylere makul bir açıklama getirememektedir. Dolayısıyla MacIntyre'nın topluluğu ahlaki açıdan otoriterdir. Çünkü insan eylemi net bir şekilde belirlenmiş ve belli uygulamalarla sınırlandırılmıştır. Ayrıca bu çabalar bireyin toplulukta ahlaki anlam ve değer bulabileceği yegâne araçlardır. Uygulamalarda başarılı olamayan ya da bu uygulamaları yerine getirmek istemeyen kişi kaçınılmaz bir şekilde toplumdan dışlanmaktadır. Çünkü topluluğun ahlaki söyleminin meşru alternatifleri yoktur ya da eleştirici ve yenilikçi bireylere izin verme, karşılık verme ve faydalanma kapasitesi eksiktir.

Beşeri bilimlerin özellikle son yüzyılda kendisinden kaçamadığı bir sorunsalı vardır: Modernite sonrası “yeni” durum. Bir değişimi, kökten dönüşümü, ilişki türlerindeki yeni dinamikleri anlamak ve yorumlamak arasındaki metodolojik uçurumda farklılaşan ilişkileri açıklamaya çalışan bu “yeni” durum tüm belirlemelerin öncesinde değerler dünyasının yenilenmesi, yinelenmesi, yenileşmesi anlamına da gelmektedir. Aydınlanma sonrasında beşeri olana dair elindekileri “uzmanlaşma” başlığıyla, daha yetkin kullanılması kaydıyla diğer sosyal bilimlere (sosyoloji, psikoloji, iktisat, bilişsel bilimler, vb) devreden felsefenin, karşılaşılan yeni durumlar için hala söyleyebileceklerinin olması ve de bunları belirlerken gösterecekleri eleştirel cesaret ve geniş perspektif insanlığın geleceği şekillendirmesinde önemli bir rol oynayacaktır.

*Değerlerin iki tür işlevi olduğundan öncelikle bahsetmeliyiz. Bunlardan birincisi, belli anlam ve kullanımlara vazgeçilmez biçimde öncelik vererek diğerlerini insanlık adına dışarıda bırakmaktır. Değerlerin bu birincil işlevine, değerlerde ayırıştırma sorunu adını vermek yerinde olacaktır. Bu bir ayırıştırma ve kategorileştirme konusudur; çünkü olan ile olması gereken arasındaki ayırım tam da*

*bu noktada ortaya çıkacaktır.<sup>212</sup> İkinci olarak karşılaştığımız işlevse değerlerin yaptığı ayrışmaları, olayları/ durumları yaşamayanlara, sonradan, “yaşanmış” olarak aktarıldığındaki anlamı belirlemesidir. Bu işleve de aktarım sorunu belirlemesini kullanmak isabetli olacaktır; lakin bu noktada ayırıştırma kesinleşmiştir ve duruma dışarıdan bakan, durumu tecrübe edememiş olanlardan onay, olur ve meşruiyet ifadesi beklenmektedir.<sup>213</sup>*

Alasdair MacIntyre, değerlerin ve değerlerin mutlaklığına dayalı ahlaki kaygıların yerini yaşanan durumların aldığını belirtirken, buradaki kritik dönüşümün, değerlerin sekülerizasyonu sürecini yöneten Aydınlanma ve sonrasında aranması gerektiğini söyler. MacIntyre’a göre değer formları birer form olmaları bakımından kategorik sayılabilir. Bu anlamda Kant haklı görülebilir; lakin, değerlerin yerine getirilmesini buyuran ahlak ve ahlaki içerikler şartlı olmaktan ileri gidemezler. Klasik Teizmde de, klasik Yunan düşüncesinde de, erdemın kendisinde de hep bir “eğer” gizlidir. İnsanların davranışlarında değerlerin taşıyıcısı olması sorunsalı bu anlamda doğruluk ve yanlışlıktan bağımsız olsa bile, durum karşısında bekleneni gerçekleştirmek açısından şarta bağlıdır. Eğitim de bu anlamda şartların düşünülmesinde bir sağduyu yakalama eğitimidir. Buradaki ayırt etme ve aktarım sorunu ahlaki değerlerin birer argüman değil, durumlara bağlı yargı olduğunun bilinmesiyle bir anlamda asılabilecektir. MacIntyre, değerlerin devamlılığı sorunsalında bireylerin olduğu kadar toplumlarında “köseye sıkıştırılmış” olduğunun altını çizer. Ona göre bürokrasi ve çeşitli manipülasyonlarla (estetik, etik yaklaşımlar, pratiğin teori karşısındaki güç kazanımı vb.) insan edimleri “otonomi” kazanmaktan çoktan vazgeçmiştir. Bu nedenle artık çağdaş düşünce formunda değerlerden anlaşılan “haklar”dan ibarettir ve eğitim haklar eğitimi olarak değerlere yaklaşmak durumunda bırakılmıştır.<sup>214</sup>

Değerlerin ayırt etme işlevinin aydınlanma sonrasında dönüşüme uğraması, değerlerin bireyler ve toplumlar açısından aktarımı sorununa yol açmıştır. Ayırt eden

<sup>212</sup> [http://www.tabularasadergisi.com/images/25-26/yil\\_9\\_25-26-Part11.pdf](http://www.tabularasadergisi.com/images/25-26/yil_9_25-26-Part11.pdf) Önkal, G., *Toplumdan Bireye, Değerlerin Devamlılığı Sorunsalı*, s. 146.

<sup>213</sup> [http://www.tabularasadergisi.com/images/25-26/yil\\_9\\_25-26-Part11.pdf](http://www.tabularasadergisi.com/images/25-26/yil_9_25-26-Part11.pdf) Önkal, G., *Toplumdan Bireye, Değerlerin Devamlılığı Sorunsalı*, s. 147.

<sup>214</sup> MacIntyre, A., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 68.

ama aynı ayrımı başkasına aktaramayan, devamlılığı tartışmalı bir ustalığın eğitimi ancak birincil doğamıza karşılık gelebilir ki bu da artık çoğunluğun umurunda değildir.

MacIntyre, bireyin toplumsal ve tarihsel rol ve statülerinden koparılamayacağı görüşünün modern birey anlayışına aykırı olduğunu söyler. Zira modern birey, kendi kültürünün geçmişiyle arasında bir bağ kabul etmez; yaşadığı ülkesinin geçmişi onun için bir anlam taşımaz. Örneğin modern bir Amerikalı için, geçmişte yerlilere veya Afrika kökenlilere yapılan zulümler kendisini ilgilendirmez; bunlardan kendisini sorumlu tutmaz. Zira Amerikalı olmak, bireyin ahlâkî kimliğini oluşturan unsurlardan biri değildir. Bu, aynı şekilde bir Fransız veya İngiliz için de geçerlidir. Kısaca modern bireyin bir özelliğidir.<sup>215</sup>

MacIntyre, bireyin, içinde bulunduğu geleneğin kendisi üzerinde sahip olduğu sınırlamaları kabul etmek zorunda olmadığını da söyler. Buna rağmen yine de birey, bu sınırlamalardan hareketle düşünme sürecine girer. Topluluklara, kültürlere veya geleneklere ait bu özel ahlâk anlayışları olmadan birey, herhangi bir başlangıç yapamaz. Hatta kimliğime isyan etmem bile her zaman onun mümkün dışavurumlarından birisidir. Dolayısıyla evrensel olanın araştırılması bu özel hareket noktasından gerçekleşir.<sup>216</sup>

MacIntyre'a göre, özel olandan kaçarak sadece insan olmasından dolayı insana özgü bir takım evrensel ilkelere ulaşmaya çalışmak, gerek Kantçı biçimiyle olsun gerekse 20. yy. analitik felsefesinin kabul ettiği biçimde olsun, bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bir ahlâk teorisi bu tür ilkelerden hareketle inşa edilemez. Ahlâk alanında belirleyici olan belirli bir topluma, bir geleneğe ait olandır. Bireye ahlâkî kimliğini kazandıran, içinde yaşadığı toplumun kabul etmiş olduğu 'iyi', 'kötü', 'erdem' gibi kavramlardır. Bireyin içinde yaşadığı topluluk, kendisine bir takım roller yüklerken, bu topluluğun üyesi olduğu gelenek neyin iyi neyin kötü olduğunu gösterir. MacIntyre'a göre birey, ancak içinde

<sup>215</sup> A.g.e ss. 325-326.

<sup>216</sup> A.g.e s. 326.

bulunduğu bu toplumun ahlâk anlayışını öğrendikten sonra evrensel olanı arayabilir.<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> A.g.e ss. 326-327.

## 2.4. Etik'teki Temel Problemler

### 2.4.1 En Yüksek İyi

Felsefe tarihine bakıldığında antikçağdan bu yana geliştirilmiş üç ana problem vardır: “1) İyi veya en yüksek iyi problemi, 2) Doğru eylem problemi, 3) İrade (istenç) özgürlüğü problemi.”<sup>218</sup> Etik tarihi boyunca birbirinden bağımsız olmayan hatta birbiriyle bağlantılı olan bu problemlere yanıt getirmeye çalışan çok çeşitli etik teorileri ile karşılarız.

“En yüksek iyi” kavramına dayanmayan herhangi bir ahlaksal yaşam biçiminden söz etmek mümkün değildir. *Nikomakhos'a Etik'in ilk satırlarında Aristoteles sorar: İnsan için iyi olan nedir? Pratik yaşamın içerdiği problemler ve onun olumsal niteliği üzerine yapılan ayrıntılı çözümlerden sonra, insan için iyi olanın eudaimonia'da içerildiğini; bir başka ifade ile insan için iyi olanın eudaimonia'dan başka bir şey olmadığını söyler.*<sup>219</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* de *eudaimonia* kavramının üç ayrı yanıt ve üç ayrı yaşam biçimine tekabül ettiğini belirtir.<sup>220</sup> *Birincisi fiziksel hazzı eudaimonia ile özdeş kılarken, ikincisi onu politik güç ya da toplumsal onur ile bağlantılar. Üçüncü tür yaşam biçimi ise düşünsel yaşamdır.*<sup>221</sup>

Aristoteles fiziksel haz ile *eudaimonia*'yı özdeşleştiren yaşamın en iyi yaşam olamayacağını ifade eder. *İyi* bir yaşam fiziksel hazzın üzerindedir. Fiziksel haza dayalı yaşam daha çok kölelere ve hayvanlara uygundur. Politik yaşam Aristoteles için bütünüyle iyi olmayan bir yaşam olarak tanımlanamaz. Politik yaşam *eudaimonia*'ya sahip olmak için fiziksel gereksinimlere ihtiyaç duyar, düşünsel yaşamın öznesi olan için buna ihtiyaç yoktur.<sup>222</sup> *Bir diğer önemli nokta ise politik*

<sup>218</sup> Özlem, D., (2010), s. 35.

<sup>219</sup> Erkızan, H.N., (2012), *Aristoteles Yazıları Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul, Sentez Yayıncılık, s. 89.

<sup>220</sup> A.g.e s. 90.

<sup>221</sup> A.g.e s. 90.

<sup>222</sup> A.g.e s. 90.

*yaşamın schole'ye sahip olmamasıdır ki düşünsel yaşamın kendisi schole üzerinde yükselir.*<sup>223</sup>

*Her eylem ve her tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür: bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler.<sup>224</sup> Şimdi burada eylemlerimizin amaçladığı birden çok amaç var gibi görünüyor; fakat bunlardan bazılarını- örneğin varlığı ya da flütü ve genel olarak araçları-başka bir şeye araç olarak seçeriz, şurası açık ki her şey son amaç (teleion) değildir; oysaki en İyi son olan bir şey olarak görünüyor.*<sup>225</sup>

Buradan şu sonuca ulaşmak mümkündür. En yüksek iyi'nin kendisi son amaç olan ya da başka bir ifade ile kendi amacını kendinde taşıyan bir şey olarak nitelendirebiliriz. Kendi amacını kendinde taşıyan tek bir amaç yoktur, amaçlar çokluğu vardır.

Aristoteles burada sözü edilen amaçlar hiyerarşisinin bir yerde durması gerektiğini dolaylı bir biçimde dile getirir. Aksi durumda arzu anlamsız kalacaktır. Amaçların bir yerde sonlanmasını dile getirirken Aristoteles aynı zamanda amaçlar hiyerarşisindeki dairesel döngüyü de reddetmiş olur.

Buna göre, en değerli bulduğumuz şey “en yüksek iyi” olarak görünür bize. Böyle görüldüğünde, bazı çağdaş etikçilere göre, insan yaşamının anlam ve değeri, bazıları farkında olmasalar da, herhangi bir “en yüksek iyi”yi gerçekleştirme ve ona ulaşma çabasında belirir.<sup>226</sup>

<sup>223</sup> A.g.e s. 90. “Schole, (Grk), leisure(Ing): O, kendi telos'unu kendi içinde taşıyan eylemlerin gerçekleştirilebileceği özgür zamandır.”(Erkızan, H.N'nin Aristoteles Yazıları Etik ve Politika kitabından alıntıdır. Ayrıntılar için bkz, ss. 90-91.)

<sup>224</sup> Aristoteles, (2007), s. 9.

<sup>225</sup> Toman, A., (2007), Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme, Basılmamış yüksek lisans tez çalışması.

<sup>226</sup> Özlem, D., (2010), ss. 36-37.



### 2.4.2 Doğru Eylem

‘Ne yapmalıyım?’ sorusuna verilen yanıt hep ‘Doğru olanı yapmalısın’ olmuştur. Doğru olanı yapmak, doğru eylemde bulunmaktır. Doğru eylemde bulunabilmek için insanın sahip olması gereken niteliklere *erdem* denir.

Yani düşünüp taşınma kendi elimizde olan ve yapabileceğimiz şeylere ilişkindir. Seçim araçlarla değil amaca ilişkin olmalıdır. Erdemli etkinlikler sadece iradi değil, seçime dayalı olduğundan erdem ve erdemsizliğin bizim elimizden olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir insan yasayı bilmediği için o eylemi gerçekleştirdiğini söylediğinde ona yasayı bilmeye dikkat etmeliydiniz deriz. Çünkü onun yaptığı o eylem onun karakterinden dolayı gerçekleştirdiği bir eylemdir. Erdemli ya da erdemsiz olmak kişinin kendi elindedir. Dış koşullar ona bağlı değildir ama seçimler kişiye aittir. Özgür irade söz konusudur. İyi eylemler de kötü eylemler de kişinin sorumluluğuna aittir.

Doğru eylemde bulunabilme becerisi olan erdem aynı zamanda otonomi sahibi olmayı da gerektirir. Doğru eylem beraberinde *erdemli* ve *vicdanlı* olmayı da gerektirir. Ahlaksal erdemler bir *iyi*'nin gerçekleştirilmesi için kişinin sahip olması gereken yetenek, beceri, kapasite ve yeterlilikler olarak sınıflandırılır ki bunlara erdem yanında fazilet de denir. Aristoteles'den beri, ahlaksal erdemlerin yanında entelektüel erdemlerden de söz edilir. Bunlar ahlaksal bilgelik *phronesis* yanında, teorik bilgelik olarak hakikate *sophia*'ya ulaşmak için gerekli olan erdemlerdir.<sup>227</sup>

Vicdanın ne olduğu sorusu da doğru eylemin ne olduğuna sorusuna bağlı olarak çeşitli şekillerde yanıtlamak mümkündür. Değer etiği savunucularına göre bu değerler hakkındaki bizzat a priori bilincimizin kendisidir. Kant'ın ödev etiğinde ise kendi kendimizin koyduğu ahlak ilkeleri, yararçı görüşe göre ise toplumsal gereksinimlerin giderilmesine hizmet eden eylem, dinsel teolojik etiklerde ise; Tanrının içimizdeki sesi olarak tanımlanmıştır.<sup>228</sup>

<sup>227</sup> A.g.e s. 39.

<sup>228</sup> A.g.e ss. 38-39.

“Aslında, kuşkusuz, toplumsal hayat değiştikçe ahlak kavramları da değişir. Kasden “toplumsal hayat değiştiği için” diye yazmıyorum, çünkü bu, toplumsal hayatın başka, ahlakın başka şey olduğu ve onlar arasında sadece dışsal, olumsal, rastlantısal bir bağ bulunduğu izlemine uyandırabilirdi. Bu apaçık ki yanlıştır. Ahlak kavramları, toplumsal hayat formları içerisinde cisimleştirilir ve toplumsal hayat formlarının kısmen kurucusudurlar”.<sup>229</sup> “Bir toplumsal hayat formunu bir diğerinden ayrı olarak teşhis edebilmemizin temel bir yolu, ahlak kavramlarındaki farklılıkları teşhis etmekten geçer. Bu yüzden, genellikle adalet (*justice*) diye çevrilen Grek dilindeki δικαιοσύνη sözcüğünün İngiliz dilinde hiçbir eşdeğeri olmadığına işaret etmek temel bir klişedir. Grek söyleminde belli kavramların ve modern İngiliz dilinde ise başka kavramların ortaya çıkması, iki toplumsal hayat formu arasındaki bir farkı belirtir”.<sup>230</sup> Yıllar boyu değişmeyen kavramlarda vardır geometri, matematik, fizik gibi disiplinlere ait kavramlar. Ahlak kavramları bu ikisinin içine de girmez. Ahlak felsefesinde kopuşlar olduğu kadar süreklilikler de vardır.

Felsefi araştırmanın kendisi ahlak kavramlarının değişmesinde bizzat bir rol oynadığı için, bu karmaşıklık çoğalır. Evvela ahlak kavramlarının doğrudan bir tarihine ve sonra da felsefi yorumun ayrı ve ikinci elden bir tarihine sahip değiliz. Çünkü bir kavramı felsefi olarak analiz etmek, o kavramın gözden geçirilme ihtiyacı olduğunu ya da bir şekilde gözden düştüğünü ya da belli bir türden saygınlığı olduğunu telkin etmek suretiyle, çoğu zaman onun dönüştürülmesini kolaylaştırmak olabilir.<sup>231</sup>

*Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır –kavramlar dışında. Ve bir kavrama sahip olmak belli koşullarda belli biçimlerde davranmayı ya da davranabilmeyi gerektirdiği için, ister mevcut kavramları tadil etmek, ister yeni kavramlar elde etmek isterse eski kavramları yok etmek suretiyle olsun, kavramları değiştirmek*

<sup>229</sup> MacIntyre, A., (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 5.

<sup>230</sup> A.g.e s. 6.

<sup>231</sup> A.g.e ss. 6-7.

*davranışı değiştirmektir.<sup>232</sup> Bu yüzden Sokrates'i ölüme mahkûm eden Atinalılar, 1666'da Hobbes'un Leviathan'ını mahkûm eden İngiliz Parlamentosu ve felsefe kitaplarını yakan Naziler, en azından, felsefenin yerleşik davranış biçimlerini altüst edebileceğini kavramaları bakımından isabet buyurmuşlardı. Ahlak dünyasını anlamak ve bu dünyayı değiştirmek, birbirleriyle bağdaştırılmaz görevler değildir. Bir çağın filozofları için analiz nesnelere olan ahlak kavramları, kimi zaman, kısmen önceki bir çağın filozoflarının tartışmalarından dolayı ne iseler o olabilirler.<sup>233</sup>*

---

<sup>232</sup> A.g.e s. 7.

<sup>233</sup> A.g.e s. 7.

### 2.4.3 İrade Özgürlüğü

Bugünden geçmişe baktığımızda, Aristoteles'in yaşadığı çağda çok sayıda insanın yani kölelerin neden bir birey olarak kabul edilmediğini anlamak mümkündür. Yeniçağın ahlak konusundaki başarı diye nitelendirebileceğimiz konumu özgürlükten kaynaklanmaktadır. Özgürlük, iradenin özgürlüğü olarak bir ahlaki eylem ilkesine dönüşür. Kendi hakkında özgürce karar vermenin yanı sıra insanların özü gereği özgür olarak kendilerini belirleme haklarının kabul edilmesi esastır.

*Proairesis*, yani tercihe dayanan seçim kavramı erdem tanımı içinde mevcuttur. Seçim kavramı açık olarak iradi eylem kavramının eş değeri değildir çocukların veya aşağı türden hayvanların eylemleri isteğe bağlıdır ama tercihe dayalı değildir. İsteme daha çok amaçla tercih ise amaca götüren şeylerle ilgilidir. Biz olanaksız bir şeyi isteyebiliriz ama onu seçemeyiz. Kendi eylemlerimize dayanmayan bir şeyi isteyebilir, ama onu seçemeyiz. Biz elimizde olan ve yapabileceğimiz şeylerle ilgili enine boyuna düşünürüz. Düşünüp taşınılan ile tercih edilen aynı şeydir, şu farkla ki tercih edilen artık belirlenmiş oluyor. Kişi eylemin başlangıcını kendinde ya da kendine yol gösterende bulunca, nasıl eylemde bulunacağını düşünmekten vazgeçip araştırmaya son vermiş olur.<sup>234</sup>

*İstenen, amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili olan eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek.<sup>235</sup> Oysa hiç kimse elinde olmayan ve isteyerek olmayan şeyleri yapmaya teşvik edilemez.<sup>236</sup> Erdemler isteyerek olan şeylerse (çünkü huylarımızın nedeni belli bir şekilde kendimizi de ve nasılsak buna göre amacımızı koyuyoruz) kötülükler de isteyerek olan şeyler olur; çünkü durumları aynıdır.<sup>237</sup>*

<sup>234</sup> Aristoteles, (2007), ss. 48-52.

<sup>235</sup> A.g.e 1113b5, s. 53.

<sup>236</sup> A.g.e 1113b25, s. 53.

<sup>237</sup> A.g.e 1114b20, s. 56.

Eylemlerimizi gerçekleştirmemizi sağlayan huylar olduğunu ve elimizde olduklarını isteyerek elde ettiğimizi ve doğru aklın buyurduğu şekilde olduklarını belirtmiş olduk. *Ama eylemler ile huylar aynı anlamda 'isteyerek olan' şeyler değildirler; çünkü tek tek durumları bilince, baştan sona kadar eylemlerimize hakimizdir, oysa huylarımızın başlangıcına hakimiz, tek tek durumlarda beklenen ise- tıpkı hastalıklarda olduğu gibi- bilinemez; ama belli bir şekilde davranmak elimizde olduğu için, bunlardan ötürü isteyerek olan şeylerdir.*<sup>238</sup>

Kişi eylemin sorumluluğundan kaçmak için başka bir girişimde bulunabilir. Bütün insanlar görünüşte kendileri için iyi olanı elde etmeye çalışırken, onların, kendilerine iyi gibi görünen şeyden sorumlu olmadıkları söylenebilir. Aristoteles'e göre; 'Eğer bir insan ahlaki durumundan belli bir ölçüde sorumluyorsa ona iyi görünen şeyden de belli bir ölçüde sorumludur; eğer ahlaki durumundan sorumlu değilse, erdem, erdemsizlikten hiç de daha iradi bir şey değildir, çünkü her insanın ereğini belirleyen şey onun seçimi değil, ama doğa ya da herhangi bir şeydir' diye yanıtlamaktadır. Ayrıca Aristoteles, hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığı, eylemin zorunlu olarak sahip olduğumuz inancın sonucu olduğu biçimindeki Sokratik görüşe karşı kararlı bir tavır almaktadır.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> A.g.e 1114b25-30 1115a, s. 56.

<sup>239</sup> Ross, D., (2002), *Aristoteles*, ss.160-182.

## 2.5. MacIntyre Etik Kuramına Yöneltilen Eleştiriler

MacIntyre, görmüş olduğumuz gibi, deontolojik veya 'ilkeler ethiki'ne karşı bir erdem etiği önermektedir ve bu önerisinde "pratik", "narratif birlik" ve "gelenek" kavramlarıyla, Aristotelesçi geleneği canlandırmaya çalışmaktadır.

Aristoteles'e ilginin yeniden canlanmasında, yani "erdem etiği"nin hatırlanmasında ilk kıvılcımı verenin, 1958'deki on- sekiz sayfalık "Modern Moral Philosophy" adlı yazısıyla G.E.M.Anscombe olduğu ve 1980'lerde ise bu kıvılcımı alevlendirenin *Erdem Peşinde* ile MacIntyre olduğu kabul edilir.<sup>240</sup> Deontolojik ethikin bir 'ödev ethiki' olmasına ve bu nedenle de bize eylemlerimizde, kendilerine başvuracağımız ve yalnızca bu başvuru sayesinde doğru veya ahlâklı eylemlerde bulunabileceğimiz bir evrensel buyruklar kümesi sunmasına karşılık, erdem ethiki hiç de bu tür buyruk veya ilkeleri bize dayatmadan nasıl erdemli olacağımızı, söylemektedir; daha doğrusu, bize erdemli olmamız için buyruklar formunda ödevler yükleyen ve bize ahlâklı olmayı buyuran etiğe karşılık, erdem etiği, bize tavsiye formunda hitabeder.<sup>241</sup> Erdem ethikinde, bir "erdem, belli bir karakter özelliğidir, belli bir şekilde eylemde bulunma istidadıdır; ve bu istidadın fiilî kılınmasında pratik akıl veya pratik bilgelik veya yargılama yetisi, yani *phronesis* başlıca rolü oynar. *Phronesis'in* kendisi, tüm diğer erdemlerin merkezinde duran bir erdemdir.<sup>242</sup> Erdemli olmak, önceden belirlenmiş sabit bir veya bir çok ilkeye göre eylemde bulunmaktan ibaret olamaz; ve akli selime göre yargıda bulunmak ve eylemek, erdemli insanın yaşamında nihaî önemdedir. Üstelik, ilkeler / kurallar etiğinden farklı olarak erdem etiğinde, bireyin iyi'si, üyesi olduğu toplumun iyi'si ile, komunitesinin iyi'si ile örtüşür ve iyi yaşam ideali, bu iki iyinin birlikteliğini gerektirir.

Hatırlayacağımız gibi, MacIntyre, Aydınlanma ve Aydınlanma-sonrası dönemde Aristotelesçi etiğin, teleolojinin reddedilmesiyle yerinden olduğunu söyler. Aristoteles, insanı belli bir işlevi olan varlık olarak anlarken; modern moralite, insanı iradesinden bağımsız olarak hiçbir doğru veya belirli amacı olmayan rasyonel bir fail

<sup>240</sup> Hünler. S., (1997), *İki Adalet Arasında*, Ankara, Vadi Yayınları, s. 307.

<sup>241</sup> A.g.e s. 308.

<sup>242</sup> A.g.e s. 308.

olarak görür. Bu, Aristotelesçi teleolojik moral şemadaki 'olduğu şekliyle insan' ile 'olabileceği şekliyle insan' ayrımının silinmesini de beraberinde getiren bir anlayıştır.<sup>243</sup> Modernite de insan, kendisinin dışında olan *telos* ile değil, kendisine içsel olan aklının / iradesinin buyruklarıyla yönetilen bir varlık" olarak anlaşılır; salt bir 'seçim yapan fail' veya 'karar veren fail' olarak anlaşılır. Bunun sonucunda da, erdemlere ilişkin kavrayış, kavramlaştırma, moral dilimiz gibi tutarsızlaşır, deforme olur.<sup>244</sup> *Başlangıçta kendilerine anlamını veren teleolojik ardalardan yoksun kalan erdemlere ilişkin moralite, tutarsız ilkeler / kurallar kümesine indirgenir. Bu ardalardan olmadan, rakip moral pozisyonlar arasında nerede duracağımız konusunda bir başvuru noktası bulamayız; böylece de modern moral argümanın bitmez tükenmez tartışmalar serüveni başlar.*<sup>245</sup>

MacIntyre'a göre, Aydınlanma Çağı'nda bireyci olan Batılılar, o dönemden sonra ahlaki "değerlerin" anlamını yitirmişler, "erdem" in ifade ettiklerini unutmuşlardır.<sup>246</sup> Ortak bir siyasal toplum düşüncesi modern liberal bireyci anlayışa yabancıdır.<sup>247</sup> Liberal anlayışa göre ortak düşünce olsa olsa bir hastane ya da yardımsever bir kuruluş kurmaya yönelik olabilir. Burada eksik olan, Aristoteles'in site için söylediği gibi yaşamın bütünü kapsayan insani iyi ile ilgili bir toplum tasarımıdır.<sup>248</sup>

*Bu görüş açısının umutsuzluğa sürükleyen bir yönü olduğu kanısındayız. Bu Eski Yunan'da her şeyin düşünüldüğü ve artık günümüzde yapılacak olanın, bu görüşleri aktüel koşullara uydurarak bir senteze ulaşmak olduğunu söylemekten başka bir şey değil midir? Günümüz için yeni çareler üretmek mümkün olmayacak mıdır?*<sup>249</sup>

MacIntyre günümüzdeki insanların, siyasal bir çatışmayı temsil etmek veya siyaseti felsefi bir sorgulamadan geçirmek için herhangi bir kamusal, genel olarak

<sup>243</sup> A.g.e ss. 308-309.

<sup>244</sup> A.g.e s. 309

<sup>245</sup> A.g.e s. 309

<sup>246</sup> Üskül, Z. Ö., (2003), *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, İstanbul, Büke Yayıncılık, s. 240.

<sup>247</sup> MacIntyre., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 233.

<sup>248</sup> A.g.e. s. 234.

<sup>249</sup> Üskül, Z. Ö., (2003), *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, s. 241.

paylaşılan komünal bir tarzdan yoksundur. Oysa Eski Yunan'daki insan bundan yoksun değildir.<sup>250</sup>

MacIntyre, Aristoteles'e göre erdemler ve insan için "iyi" olan siyasal topluluğun dışında, yani sitenin dışında elde edilemeyeceğini belirttiğini söylemektedir.<sup>251</sup> MacIntyre, birey için toplumsal ortamın önemine değinmektedir. Ortam kavramı temel bir özelliğe sahiptir.<sup>252</sup> *Bu özellik, her ortamın belli bir tarihe, içerisinde sadece bireysel failerin tarihlerinin sadece oturtulmadığı, ama aynı zamanda da oturtulmak zorunda olduğu bir tarihe sahip olmasından ileri gelmektedir. Çünkü toplumsal ortamlar ve onların zaman içerisinde geçirdiği değişiklikler olmaksızın, bireysel failin tarihi ve onun kişisel değişimini anlamak mümkün değildir.*<sup>253</sup> MacIntyre'a göre insan öykü anlatan bir hayvandır. Bu öyküler, insanın tarihini belirlediği için önemlidir. Ona göre, öykü anlatmanın insanları erdemler konusunda eğitmede önemli bir yeri vardır.

Modern bireyciliğin kuşku ile yaklaştığı bu anlayış biçimine göre, birey bizzat olmayı seçtiği şeydir. Oysa MacIntyre, "Yaşamımın öyküsü, daima kimliğimi kendisinden çıkardığım komüniteryanların öyküsünde gömülüdür" demektedir.<sup>254</sup> Bir topluluğun hizmetinde olmayan yaşam ona göre, anlamını yitirmiş bir yaşamdır.<sup>255</sup> Eğer, modern bireycilikte olduğu gibi, birey kendi seçimlerine dahil olmadığı gerekçesiyle kendisini içinde bulunduğu geçmişten ayırmaya kalkarsa, o an ilişkide bulunduğu insanlarla bağını koparmış olur.

MacIntyre'ın dediği gibi, bireyin yaşam öyküsü içinde yaşadığı topluluğun öyküsünde saklıdır, ama kişinin öyküsün oluşmasındaki tek etken bu değildir. MacIntyre bunu tek etken olarak ele almaktadır. *İnsanları, sadece bir tarihin parçası ya da devamı olarak nitelemeye başlarsak, tüm Almanları Musevi katili olarak*

<sup>250</sup> A.g.e., s. 241-242.

<sup>251</sup> Hünler, S., (1997), s. 149.

<sup>252</sup> MacIntyre., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 303.

<sup>253</sup> Üskül, Z. Ö., (2003), *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, s. 243.

<sup>254</sup> MacIntyre., (2001), *Erdem Peşinde*, s. 317.

<sup>255</sup> A.g.e s. 319.



*değerlendirmemiz gerekir. MacIntyre'in bu ifadesinin doğruluk payı olmasına rağmen, toplumla bireyi özdeşleştirdiği oranda hatalıdır.*<sup>256</sup>

Görüldüğü gibi, MacIntyre moderniteyi reddetmektedir. Ona göre modernite kapanması gereken bir zaman dilimidir. Çözüm olarak önerdiği ise, geçmişi yeniden keşfetmektir. Ona göre, eşitlik, özgürlük, insan hakları gibi kavramlar içi boş kavramlardır. MacIntyre'in bu anlayışı, içine kapalı, geleneksel toplumlarla sınırlı kalmıştır. Oysa, günümüzde toplumlar, isteseler de istemeseler de eskiye oranla daha çok iletişim halindedirler. MacIntyre'in idealindeki toplumun oluşması pek mümkün gözükmemektedir.

*MacIntyre, liberalizmi de marksizmi de eleştirmiş, günümüz toplumları için çözümün başka yerlerde aranmasını söyleyerek, Eski Yunanlıları göstermiştir. Ancak, bu uygarlık, bugünün sorunlarına derman olacak çözümlerin hepsini üretecek bir güçte değildir. O dönemin aile ve devlet yapısı, birey-toplum ilişkileri, aile içi ve ticari ilişkiler günümüzdekinden çok farklıdır. Ayrıca, MacIntyre, bunun hangi toplum için örnek alınması gerektiğini açıkça belirtmemiştir. Bugün Hindistan'daki gelenekleri bir anda yok edip yerine Eski Yunan uygarlığının geleneklerini nasıl yerleştirilecektir? Bir de bu geleneklerin Hıristiyanlıkla birleştirilip harman edilmesinden söz etmektedir ki, bu yolla eski kalıpların, modellerin birleştirilerek yeni sorunlara çözüm oluşturmasına inanmak pek mümkün gözükmemektedir.*<sup>257</sup>

Gelgelelim, kimi eleştirmenlere göre, MacIntyre, Erdem Peşin'de sergilenen "liberalizm düşmanlığı", *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik? (Whose Justice? Which Rationality?)*'de yumuşatmış, hatta bazılarına göre unutmuştur; çünkü MacIntyre, *Kimin Adalet? Hangi Rasyonellik?* de liberalizmden "bir gelenek" olarak söz etmeye başlamıştır. Bunun sonucu ise, MacIntyre'in kendi kendisini tuzağa düşürmesidir. Çünkü bu eleştirmenlere göre, liberalizmin de tıpkı bir Aristotelesçi gelenek gibi veya Thomist Aristotelesçilik geleneği gibi bir araştırma geleneği olduğunun kabulü ve gelenekler arasında kendilerine başvurularak değerlendirme yapabileceğimiz

<sup>256</sup> Üskül, Z.Ö., (2003) *Bireyselleşmeye Tarihsel Bakış*, ss. 244-245.

<sup>257</sup> A.g.e., s. 247.

gelenekler-üstü kriterlerin olmadığı kabulü, ortak-ölçülemezlik iddiasını pekiştirerek, insanları bağlı oldukları gelenek içinde tutuklar ve insanları farklı geleneklere katılma veya farklı gelenekleri anlama imkânlarından yoksun bırakan bir aşırı relativizme batar.<sup>258</sup>

MacIntyre'a yönelik eleştirilerin ana kaynağı ve en güçlüsü diyebileceğimiz bu eleştiri gibi diğer eleştiriler de, MacIntyre'ın daha ziyade "gelenek" nosyonu etrafında döner. Başka deyişle, MacIntyre'ın geliştirdiği teorinin tam da yüreğini hedef alır. Böylece eleştiriler sökün eder: 'muhafazakâr', 'reaksiyoner', 'tarihsici', 'fazlasıyla pesimist', 'nostaljik', 'moral sorunların çözümü için estetiğe dönenler arasında', 'sunduğu seçim tâkatsiz', 'geçmişte kalan ve büyük ölçüde din temelli cemaatlerin yeniden canlandırılmasına gayret edip, bizi bu tür cemaatlerin eline teslim ediyor', 'bize önerdiği hiçbir şey yok', 'önerdiği şeyin son tahlilde liberal düşünceden farklılığı hiç açık değil', 'tarihi kendi anlatısı lehine çarpıtıyor ve Hume'un hakkını yiyor', 'Kant'ı yanlış anlıyor', 'Aristoteles'i de Thomas'ı da yanlış okuyor', 'yazdığı tarih, kansız, entellektüel bir tarih', 'analitik felsefeyi eleştiriyor, ama kendisi de böyle bir felsefe yapıyor', 'tarih ile felsefeyi birbirine karıştırıyor', 'faşistlerle aynı savları paylaşıyor, ama bunun ya bilincinde değil, ya da bunu örtbas etmeye çalışıyor'...<sup>259</sup>

Frankena, MacIntyre'ın duruşunda felsefe ve tarihin birbirinden ayrılmamış olmasından şikâyetçidir. Frankena MacIntyre'ı "tarihsicilik" ve "analitik felsefe"nin nimetlerinden yararlanıp, analitik felsefeyi inkar edip, tarih ve felsefeyi birbirine karıştırmakla suçlar. MacIntyre bu eleştirileri kabul eder. Tarih ile felsefenin birbiriyle sıkı bir bağ içinde olduğunu söylemektedir.<sup>260</sup> Frankena akademik iş bölümü anlayışına sahiptir. Bu akademik iş bölümü anlayışında tarih ve felsefe başka şeylerdir. Nasıl ki bir politika tarihçisine devletlerin doğuşu ve yıkılışını sayma görevi yükleniyorsa, aynı şekilde düşünce tarihçisine de fikirlerin, ideaların doğuşu ve çöküşünü analiz etme işi yüklenir. Bu iş bölümünde filozofa düşen görev; felsefe dışındaki şeylerle ilgilendiğinde örneğin moralite, o alanda uygulanan rasyonalite ve

<sup>258</sup> Hünler, S., (1997), s. 311.

<sup>259</sup> A.g.e ss. 311-312.

<sup>260</sup> A.g.e s. 313.

doğruluk kriterlerinin neler olduğunu belirlemektir. Felsefe ile ilgilendiğinde ise en iyi rasyonel yöntemleri belirlemektir.<sup>261</sup>

MacIntyre göre, moral felsefeler daima tikel bir toplumsal ve kültürel duruşun moralitesini ifade ederler. Moralite ve moral felsefe birbirinden bağımsız değildir. Herhangi bir moralitede içerisinde örtük olarak bulunan felsefeden daha fazlasını içermesine rağmen, bir moraliteye bağlılık felsefi duruşu gerektirmektedir. Moral felsefeler her şeyden önce tikel moralitelerin rasyonel bağlılık iddialarının ifadeleridir.<sup>262</sup> Başka deyişle, MacIntyre, Frankena'nın eleştirilerinin kendi teorisine hiç de kuşku saçmadığını düşünmektedir. Çünkü MacIntyre, kendi tarihsiciliğinin, tarihsel-olmayan standartlara, yani transandantal veya analitik bir haklı çıkarım sağlanmak zorunda kalınan standartlara başvurduğunu reddeder. MacIntyre, tarihe, bir teorinin diğer bir teoriye rasyonel üstünlüğünün yargılanacağı transandantal standartlar ile yaklaşmadığını, çünkü aradığı şeyin mükemmel eksiksiz bir teori olmadığını söyler.<sup>263</sup> Nasıl ki bilimsel teoriler yanlışlanabiliyorsa moral teoriler de buna açıktır. İtirazlara duyarsız hiçbir teori mükemmel değildir. Aranacak şey teoriler sınıfında ortaya çıkabilecek en iyi teoridir.

MacIntyre göre, herhangi bir geleneğin tikelliklerinden bağımsız olarak rasyonel bir araştırma yürütmenin hiçbir yolu yoktur. Mesele tam bu noktada ortaya çıkar. Liberalizm her ne kadar gelenekten bağımsız bir yol bulma çabası olarak ortaya çıkmışsa da günümüze baktığımızda bir gelenek haline gelmiştir. Liberalizm Aristotelesçi gibi bir gelenek ise onun rasyonalitesini, Aristotelesçi rasyonaliteden daha az üstün kılan nedir? Bu soruyu içinde bulunduğumuz geleneklerin standartlar bağlamında yanıtlayacağımıza göre; bu iki geleneğin birinin diğerine olan rasyonel üstünlüğü gösterebileceğimiz standartlarımız olmadığına göre, bunların birbiriyle yarış içinde olan gelenekler olduğunu söylemek daha kuşkulu görünmektedir.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> A.g.e s. 314.

<sup>262</sup> A.g.e s. 319.

<sup>263</sup> A.g.e s. 322.

<sup>264</sup> A.g.e s. 324.

MacIntyre, *Erdem Peşinde* zaman-dışı ve herkesin kendisine uyduğu bir pratik akılyürütme tarzı olmadığını; tikel bir geleneğin dışında olan bir duruş noktasından insan için iyi'nin ne olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu iddia ettiği ve ortaçağ Aristotelesçiliğinin yardımıyla Aristotelesçi geleneği modernitenin ve liberalizmin karşısında muzaffer kıldığı noktada, kimi eleştirmenler tarafından relativist bir açığa yerleşmekle suçlanır.<sup>265</sup>

Tikel bir geleneğin verdiği dışında bir duruş yoksa MacIntyre'ın kendi durduğu noktadan rakibini alt etme durumu imkânsızdır. MacIntyre'ın duruşu tikel bir geleneğe bağlı bir duruştur. Ayrıca MacIntyre bağlı bulunduğu gelenekten hareketle, geri kalan gelenekleri de değerlendirip eleştirdiğini de göz ardı etmemek gerekmektedir.<sup>266</sup>

Relativistlere göre, her gelenek kendi standartlarını kendi içinde taşır. MacIntyre bunu kabul etmektedir. Tüm gelenekleri ölçebilecek ortak bir standart yoktur. Relativistlere göre her birinin kendi standartları içindeki rasyonel çıkarımları mevcuttur ve biri diğerine mağlup edilemez. MacIntyre ise gelenekler arasındaki ortak çözümezliğin rasyonel rakipliğe dönüştüğü tarihsel anları ortaya koymaya çalışmıştır. İki gelenek birbiri ile karşılaşp biri diğerinin kavramları ile krizi çözerse, tarihi süreklilik içinde kendini yeniden kurabilirse, rakibinin tarihini, rakibinin standartları ile değil kendi standartları ile açıklayabilirse sadece o krizi aşmakla kalmaz aynı zamanda muzaffer olarak çıkar.<sup>267</sup>

MacIntyre'ın teorisinin özellikle *Erdem Peşinde*'den sonra modern dönemin içinde bulunduğu kargaşadan sıyrılıp, nasıl daha iyi bir yaşam süreceğimiz konusunda bize bir karamsarlık bıraktığını söyleyenlerin vardıkları sonuç, MacIntyre'ın nostaljik bir duygu içinde şimdiye dokunamadığıdır. Sorun MacIntyre'ın da tam olarak çözümlenemediği; farklı rasyonalite ve adalet

---

<sup>265</sup> A.g.e s. 325.

<sup>266</sup> A.g.e s. 325.

<sup>267</sup> A.g.e s. 332.

konsepsiyonlarından hareketle dile getirilen görüşlerin birbirine karşı nasıl haklı çıkabileceği sorunudur.<sup>268</sup>

Bazı eleştirmenler MacIntyre'in yaratmaya çalıştığı komite durumunun imkanı olmadığını ve MacIntyre'ı tıpkı Heidegger gibi bir kurtarıcı Tanrı beklemekle eleştirirler. MacIntyre'in *Erdem Peşinde*'yi bitirirken söylediği “bir başka St. Benedict bekliyoruz” ifadesine gönderim yaparlar. MacIntyre ve Heidegger'ın aynı erdem çöküşü analizi verdiğini ve yeni bir erdem ve orijinal bir etik geleneğini geri çağırdığını, yeni bir varlık modeli geliştirmede yardımsız olduğu için de, bir kurtarıcı ya da insanları yönetecek St. Benedict beklemeyi önerdiğini söylerler.<sup>269</sup>

Bir düşünürü, teorisyeni, filozofu 'komunitaryan' diye nitelemeye olanak veren kriterler, liberal bakış açısına yerleşmiş olanlarca verilmiştir. Çünkü 'komunitaryan' sıfatını, tıpkı 'liberal' sıfatını benimser gibi benimseyen biri veya işte şunun teorisi, komunitaryanizmin tüm detaylarıyla sergilendiği bir teoridir' denebilecek tikel bir teori yoktur —en azından en karakteristik şekilde 'komunitaryan' diye nitelenen dört isimden, yani MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer'dan hiçbiri, kendisini ve teorisini 'komunitaryan' diye nitelmez. Fakat liberal araştırmacılar, böyle bir kümenin varlığını postula ederek, okuyucusuna anlama kolaylığı sağlamak amacıyla, bu kümeden kendi teorilerine gelen eleştirileri karşılamaya çalışırlar.<sup>270</sup> Komuniteryan felsefeye yönelik eleştirileri *Antiliberalizm Anatomisi (The Anatomy of Antiliberalism)*'ni yazan Stephen Holmes'i izleyerek başlayalım. Holmes söz konusu eserindeki eleştirilerini özellikle otoriter bir karakter arzeden muhafazakar komuniteryanizme yöneltmektedir. Holmes açısından bütün politik düzenlemeler, fiziksel gücün (yaptırımların) kullanılmasını gerektirirler. Ancak fiziksel gücün ya da yaptırımların kullanılacağı koşulların belirlenmesi gerekir. Bundan dolayı komuniteryanlar da asgari olarak yaptırımların uygulandığı koşullarla ilgili spesifik öneriler getirmek durumdadırlar. Örneğin ahlaksal (moral) duygulardaki radikal ayrımlar yüzünden topluluktan ayrılma yasal olmayan bir durum mudur? Ya da dayanışma ve uzlaşmaya olan sadakat, muhalif azınlığın,

<sup>268</sup> A.g.e s. 348.

<sup>269</sup> A.g.e s. 349.

<sup>270</sup> A.g.e s. 353.

çoğunluğun yetkisine bağlılığını içerir (gerektirir) mi? Holmes'e göre komüniteryanlar (özellikle muhafazakar komüniteryanlar) bireysel haklar ve sivil özgürlükleri savunuyor görünmemek için bu sorulara açıkça hayır demede tereddüt göstermektedirler.<sup>271</sup>

"İnsanın sosyal doğası" basmakalıp bir kavrayıştır. Bireyin sosyal kuruluşu mevcut kurumsal düzenlemeler lehine veya aleyhine anlamsız gerekçedir. Holmes'a göre bütün bireyler sosyal olarak oluşturulursa, sosyal "ben" diğer toplumları övecek veya yerecek eleştirel bir standarda hizmet edemez. Komüniteryanlar, "insan sosyal bir canlıdır" biçimindeki bir önermeden, "dayanışmacı bir sosyal düzen zorunludur" biçiminde bir sonuca varıyorlar. Holmes'a göre bu yanlış bir çıkarımadır. Çünkü bir olgudan bir değer hükmü çıkarılmıştır. Komüniteryan felsefe açısından insanoğlu bir toplumda kullanabileceği kapasitelerle doğal olarak donatılmıştır. Bundan dolayı bir insan topluma ait olmak zorundadır.<sup>272</sup>

Komüniteryan felsefe "sosyal" betimlemesine moral bir anlam yükler. Holmes'a göre ise "sosyal" kategorisi insansal motifleri, eylemleri ve kurumları gösteren tanımlayıcı bir terimdir. Bir eylemin ya da güdünün sosyal olduğunu söylemek, zorunlu olarak onun iyi olduğunu söylemek değildir. Bazı sosyal amaçlar ahlaken değerli iken, diğerleri (örneğin; ırksal saflık) böyle değildir. Yine Holmes haklı olarak ortak "ben" tanımlamaları, arzuları ve sadakatlerinin salt bu yüzden doğuştan hakiki olarak arzulanan şeyler olmadığını söyler. Moral uygunsuzluk durumu, sosyal boyutun yokluğu ile tanımlanamaz. Kan davası ve etnik düşmanlık durumlarında sosyalliğin yokluğunu savunamayız, Vassallık sosyal bir bağlıdır. Efendi ile köle arasındaki ilişki, yakın iki arkadaş arasındaki ilişkiden daha sosyal değildir.<sup>273</sup>

Liberal komüniteryanizm, özgürlük açısından muhafazakar komüniteryanizme göre daha ileri bir aşamayı ifade etmektedir. Liberal

<sup>271</sup> A.g.e ss. 359-360.

<sup>272</sup> A.g.e s. 14.

<sup>273</sup> Aktaş, S., (2001), *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara, Liberte Yayınları, s. 14.

komüniteryanizmdeki topluluk, kapalı bir yapı olarak değil bireylerin katkılarıyla oluşturdukları bir topluluk konseptini öngörür. Liberal komüniteryanizmdeki "ortak iyi" de yine katılım yoluyla oluşur. Ancak pür liberalizm açısından bakıldığında, liberal komüniteryanizmin ortak değerler ve kolektif amaçlar oluşturma hedefi eleştirilmesi gereken bir konudur. Çünkü kolektif amaçlar ve değerlere bağlanmak bireyin seçim özgürlüğü için olumlu bir durum değildir.<sup>274</sup>

*MacIntyre'in duruşu, liberal olan ile ortak-ölçülebilir standartları olmayan bir duruştur. Böylece liberal olmayan' demek, ne zorunlu olarak mutlak şekilde 'liberalizme karşı olan' demektir ne de zorunlu olarak liberalizmin belli teorisyenlerinin herhangi bir görüşünü kesinlikle 'doğru bulmayan' demektir. Buradan hareketle, MacIntyre'in veya MacIntyre gibilerin bir 'meta-duruş' aldığını söylemek ya da onların teorisinin veya etiğinin veya narratifinin meta-teori, meta-etik, meta-narratif olduğunu söylemek, egemen olanı 'varolan' ile özdeşleştirmekle malûldür. Yani 'varolan'ı 'egemen olan'a indirgemektir. Egemen olan söylem, liberal bireyciliktir ve 'liberal olmayan', bu egemen olanın marjinde durandır.<sup>275</sup> Bir benzetmeyle söylersek, liberal olan, 'şehir' ise; liberal olmayan, 'taşra'dır. Buradan hareketle de liberal olmayan, 'bütün'de vardır; yani o, 'bütün'ün dışında duran, üstünde, ötesinde duran değildir; 'bütün'ün içerisinde duran, ama 'genel'in dışarısında durandır.<sup>276</sup>*

---

<sup>274</sup> A.g.e ss. 14-15.

<sup>275</sup> Hünler, S., (1997), ss. 363-364.

<sup>276</sup> A.g.e s. 364.

## SONUÇ

Ahlâk felsefesi alanında Alasdair MacIntyre'in görüşleri, bugüne kadar farklı evrelerden geçerek değişmiştir ve hâlâ değişmeye devam etmektedir. MacIntyre, ahlâk felsefesinde ortaya koymuş olduğu çalışmalarında her zaman ahlâk felsefesiyle eylem teorisini, dil felsefesini ve hatta sosyal bilimler felsefesini bir arada ele almış, dahası bütün bu çabaları ahlâk felsefesinin tarihine yönelik araştırmalarıyla da birleştirmiş, böylece ahlâk felsefesinin alanını oldukça genişletmiştir.

Sadece entelektüel yaşamı değil kişisel yaşamı da farklı evrelerden geçmiş olan MacIntyre, soğuk savaş döneminin ideolojik çatışmalarından, 1960'ların devrimci hareketlerinden ve Roma Katolik Kilisesi'nin uğradığı değişikliklerden büyük ölçüde etkilenmiş ve kişisel yaşamında gerçekleşen bu değişiklikler, entelektüel gelişimine de yön vermiş, çalışmalarına büyük bir zenginlik katmıştır.

MacIntyre, olabildiğince akademik felsefenin dışında kalmayı tercih etmişse de her zaman sistematik bir filozof kimliğine sahip olmuştur. MacIntyre'in, ahlâk felsefesi ile tarih arasında köprü kurmaya çalışması, çağdaş ahlâk felsefesinin en önemli tartışmalarından biri olan 'olgu-değer' tartışmasında yeni bir boyut getirecek niteliktedir. Zira MacIntyre, bu tartışmada 'olgu'nun 'değer'den çıkacağını söyleyenlere de, 'olgu'nun 'değer'den çıkamayacağını söyleyenlere de aynı ölçüde uzaktır. MacIntyre'a göre, 'olgu' ile 'değer' arasında büyük bir boşluğun olduğu doğrudur. Fakat bu, ahlâk felsefesinin tarihi boyunca böyle kabul edilmiş değildir. Sadece modern ahlâk felsefesine ait bir özelliktir. 'Olgu' ile 'değer' arasındaki bu boşluk, 'olgu' ve 'değer'in aslında ayrı varlık alanları olmadığını kabul eden bir ahlâk felsefesi yaklaşımı ile giderilebilir. Nitekim MacIntyre, böyle bir ahlâk felsefesi yaklaşımının Aristotelesçi gelenek tarafından geliştirilmiş olduğunu ileri sürer.

MacIntyre, çağdaş ahlâk sorunlarının çözümünde kural temelli modern ahlâk anlayışlarının yetersiz kaldığını, buna karşılık belirli bir iyi düşüncesini temel alan Aristotelesçi erdem anlayışının, söz konusu sorunların çözümünde başvurulacak tek yol olduğunu ileri sürmekle birlikte, Aristoteles'in anladığı anlamda bir erdem



anlayışının günümüzde aynen geçerli olup olamayacağını da sorgular. MacIntyre'a göre çağdaş bir erdem teorisi, uzun bir geçmişe sahip olan Aristotelesçi erdem geleneğinin, bu tarihsel birikiminin yeniden yorumlanması ve günümüzdeki diğer felsefi gelişmelerin göz önünde bulundurulması sonucunda etkili olabilir.

Aristoteles'in erdem anlayışının günümüz koşullarında uygulanacak şekilde tekrar yorumlanması gerektiğini söyleyen MacIntyre, çekirdek bir erdem kavramının birbiriyle bağlantılı üç unsurdan oluşması gerektiğini belirtir. Bunlar *pratik, insan hayatının bütünselliği ve gelenektir.*

MacIntyre'in pratikle kastettiği şey, toplumsal işbirliğine dayalı kompleks ve bütünlüklü bir insan etkinliğidir. Bu tür bir insan faaliyeti, bünyesinde bir takım iyiler barındırır ve bu iyiler, yine söz konusu etkinliğin kendisine has üstünlük standartlarına uyulması ile gerçekleştirilebilir. Bunun sonucunda ise insanın her türlü üstünlük standardına ve bunların içinde gömülü amaç ve değerlere ulaşma kapasitesi genişler. Bu tarz bir pratiğe çiftçilik, balıkçılık gibi etkinlikler, bilimsel ve sanatsal üretim, futbol ve satranç gibi oyunlar, Aristotelesçi anlamda siyaset örnek verilebilir.

Fakat erdemlerin pratikler aracılığıyla ele alınması yeterli değildir. Erdemler aynı zamanda, insan hayatının belirli bir *telos*'a doğru ilerlemesini mümkün kılacak iyilerin gerçekleşmesini sağlayan niteliklerdir. Böyle bir *telos*'a sahip olmanın ilk şartı insan hayatını bir bütün olarak kavramaktır. İnsan hayatına bu bütünlüğü veren onun bir öyküye sahip olmasıdır. İnsan hayatının öyküsellliği içerisinde, en önemli rol erdemi erkidir. Fakat bireysel hayatlar, ancak belirli bir tarihsel ve toplumsal yapı içerisinde yaşanabilir. İşte erdemler, bu yapıyı oluşturan geleneğin sürdürülmesi için gerekli niteliklerdir. Dolayısıyla çekirdek bir erdem kavramının oluşturulmasında pratik insan hayatının bütünselliği ve gelenek kavramları birlikte değerlendirilmelidir. Erdem kavramını, pratik, insan hayatının bütünselliği ve gelenek kavramlarıyla birlikte ele alan MacIntyre, böylece ahlâkın sosyolojik yönüne de işaret etmiş olur ve ahlâk sorunlarına belirli bir toplumsal bilinç ve sorumluluk duygusu aracılığıyla bakılması gerektiğini kabul eder.

MacIntyre'in ahlâk sorunlarına belirli bir tarihsel ve toplumsal bilinçle yaklaşılması gerektiği yönündeki düşüncesi, onun adaletle ilgili görüşlerinde daha da belirginleşir. MacIntyre'in tarihselci yanı, relativist veya perspektivist olduğu şeklindeki suçlamalara yol açmışsa da MacIntyre, her iki yaklaşım biçiminin de kendi tarihsel yaklaşımından farklı olduğunu ikna edici bir şekilde gösterebilmiştir. Buna karşın yine de zaman zaman kültürel ve düşünsel farklılıkları görmemizi engelleyecek ölçüde genellemeci bir açıklama tarzı geliştirmesi ve her ne kadar aksini savunsa da, tarihe içkin bir takım yasalar kabul ediyor izlenimi uyandırması, düşüncelerini muğlâklaştırmaktadır. Bunun yanı sıra, ele aldığı düşünürlerin görüşlerini analitik bir yöntemle inceleyip kendi iç tutarsızlıklarını ortaya çıkarmaya çalışmakla birlikte, bu çabası yine zaman zaman tarihselci yaklaşımının gölgesi altına kalabilmekte ve böylece düşünce tarihi, bağımsız bir araştırma alanı olmaktan çıkıp MacIntyre'in kendi tarihsel kurgusunun bir parçası haline dönüşmektedir.

Bütün bu zaaflarına rağmen MacIntyre'in felsefe ile tarih arasında kurduğu bağlantı, modern düşünce tarafından reddedilmiş olan Aristotelesçi erdem ahlâkı ve rasyonalite anlayışının yeniden yorumlanarak felsefe tarihinin bu gözle okunmasını mümkün kılabilir. Bu ise günümüz genel ahlâk sorunlarının, özel olarak da adalet sorununun çözümünde çağdaş ahlâk ve siyaset teorisine yeni bir bakış açısı kazandırabilir. Ancak bu açıdan yaklaşıldığında, MacIntyre'in ortaya koymuş olduğu düşünce sisteminin önemi daha iyi anlaşılabilir.

Etik ikilemleri aydınlatmak için bize gereken, doğal ve moral varolanlar arasındaki ontolojik farkları görmek, yani farklı varolma tarzlarının farkında olmak ve etik olguları doğal olgular gibi kavramaya çalışmaktan vazgeçmektir. Çünkü değerlendirmelerimizi, sonuçta da eylemlerimizi belirleyen değerler, fizik nesnelere gibi zamanda ve uzamda yer kaplayan şeyler değildirlere.<sup>277</sup>

Ama çağdaş etik kuramlar, etikte akıl yürütmeleri ele alırken, akıl yürütmenin yalnızca mantıksal yanıyla ilgilenmekte, çıkarımın geçerliliği üzerinde durmakta, çıkarımın öncüllerinin bilgisel özellikleri ise bu tür analizlerde genellikle ihmal

---

<sup>277</sup> Tepe, H., (2006), s. 79.

edilmektedir. Çıkarımın doğruluğunun ya da geçerliliğinin çıkarımın kendisi kadar çıkarımın dayandığı öncüllerin doğruluğuna da dayandığı göz ardı edilmektedir. Eğer çıkarımın öncülleri bilgi değilse ya da bilgiye dayandırılmıyorsa, temellendirmenin döngüselligi kırması da mümkün değildir. Hep bir basamak geriye gidebiliriz, ama tartışmayı hiçbir zaman bitiremeyiz. Bu nedenle, eğer bir moral yargıyı temellendirmek veya birisini etik eylemde bulunma konusunda ikna etmek istiyorsak ya da etik eylemde bulunmayı gerekçelendirmek istiyorsak, bir değer ve hatta bir insan görüşüne –ama bilgi olan ya da bilgiye dayanan bir görüşe- dayanmak zorundayız.<sup>278</sup>

MacIntyre, insanın eylemlerinin sadece bedensel hareketlerden ibaret olmadığını, eylemi, onu gerçekleştirecek olan kişinin niyetini ve onu başkaları için anlamlı kılacak çerçevelerden bağımsız ele alınmayacağını söyler. Eylemde bulunan kişinin kendi tarihi ile bu kişinin içinde bulunduğu tarihi birbiri ile bağlantılıdır. Daha doğrusu biz bu ikisi arasında bağlantı kurarız. Zira bir eylemi anlamak o kişinin içinde bulunduğu şartları anlamakla, o kişinin içinde bulunduğu tarihi analiz etmekle mümkün olur.<sup>279</sup>

MacIntyre'in ortaya koyduğu tartışmalar, günümüzün ahlaki tutarsızlığına dikkat çekmesi bakımından önemlidir. MacIntyre'in ahlak felsefesinin günümüz toplumlarında, genel anlamda nasıl cisimleşebileceği sorusunun yanıtı ise, yoktur. Ama yine de onun bu çabasını, 'eskiye duyulan bir özlem'den ibaret görmek, ona haksızlık olacaktır. Değerler teorisi, bizlere ahlaklı yaşamının ve adaletli olmanın yollarını göstermesi bakımından önemlidir.

Buraya kadar belirtilenlerden anlaşılacağı üzere, felsefi etik, hem betimleyici olabilir hem de ahlaksal sorunlarımızın çözümünde bize yol göstermeye yönelebilir (normatif etik). Felsefi etiğin görev ve işlevini şu şekilde algılamak mümkündür: Çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan ahlakları çözümlenmek ve böylece çok çeşitli ahlakların bilgisine sahip olarak, kendi ahlaksal eylemlerimizle ilgili kararlarımız ve

---

<sup>278</sup> A.g.e s. 80.

<sup>279</sup> Hünler, S., (1997), ss. 163-164.

bu kararlarımızın yol açtığı sonuçlar hakkında genel bir bakış ve daha fazla açıklık kazanmamıza yardımcı olmak. Bir felsefi etikten daha çok şey bekleyenlerin çabası herhangi bir ahlak alanına girer.<sup>280</sup>

---

<sup>280</sup> Delius, H., (1997), ss. 357-358.

## KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, .....2000.

AKARSU, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998.

ARAL, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, On İki Levha .....Yayıncılık, 2010.

ARİSTOTELES, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayınları, .....2007.

AKTAŞ, Sururi, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara, Liberte Yayınları, 2001.

AYER, A. Jules, Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Metis .....Yayınları, 1998.

BAYOĞLU, Filiz, "MacIntyre'nin Klasik Aristotelesçi Erdem Geleneğine İlişkin .....Yorumu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt .....14, Sayı 2, 2010.

BENHABİB, Seyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, .....Ayrıntı Yayınları, 1999.

BİLGE, Muhittin, "Gelenekselden Moderne Etik ve Siyaset", *ZKÜ Sosyal Bilimler .....Dergisi*, Cilt 8, Sayı 15, 2002.

CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma – Felsefe Sözlüğü*, İstanbul; Paradigma Yayınları, .....2005.

CEVİZCİ, AHMET, *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, *Felsefe: Özne ve Söylem*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2002.

DELİUS, Harald, “Etik”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (der.)  
.....Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1997.

ELMALI, Osman, “Liberal Bireyciliğin Ahlaksal Zayıflığına Bir Eleştiri:  
.....MacIntyre’ın Toplumsal Erdem Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Eğitim*  
.....*Fakültesi Dergisi*, Sayı 14, 2006.

GREGOİRE, François, *Büyük Ahlak Doktrinleri*, çev. Cemal Süreyya, İstanbul,  
.....Varlık Yayınları, 1971.

ERKIZAN, H. NUR, *Aristoteles’den Nussbaum’a İnsan*, İstanbul, Sentez Yayınları,  
.....2012.

ERKIZAN, H. NUR, *Aristoteles Yazıları Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul, Sentez  
.....Yayıncılık, 2012.

ERKIZAN, H. NUR, *Aristoteles Yazıları Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm*  
.....*Üzerine*, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2012.

GÜRİZ, Adnan, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara, Ankara Üniversitesi  
.....Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963.

HEINEMANN, Fritz, “Etik”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*,  
.....(der.) Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1997.

HELLER, Agnes, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. Abdullah Yılmaz- Koray Tütüncü- Ertürk  
.....Demirel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

HÜNLER, Solmaz Zelyüt, *İki Adalet Arasında*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

HÜNLER, Solmaz Zelyüt, “Sunuş”, Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çeviri .....& sunuş, Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul Paradigma .....Yayınları, 2001.

KANT, Immanuel, *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, .....Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, .....Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, .....Fusun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

KART, Berfin, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, .....Sayı 2, Güz, 2006.

KILIÇ, Recep, “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi, *Felsefe* .....*Dünyası*, S. 23, Kış, 1997.

KUÇURADI, İonna, *İnsan ve Değerleri*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, .....1998.

MACINTYRE, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi*, Çeviri ve Sunuş, Hakkı Hünler & .....Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.

MACINTYRE, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı .....Yayınları, 2001.

MACINTYRE, Alasdair, “Vatan Severlik Bir Erdem Midir?”, çev. Mustafa Tüzel,  
 .....Cogito, Yerli Malı Yurdun Malı, sayı 21, İstanbul, Yapı Kredi  
 .....Yayınları, 1999, ss. 283-304.

MAGGEE, Brayn, “Ahlak Felsefesi- R.M. Hare ile Söyleşi”, çev. Rona Aybay, *Yeni*  
 .....*Düşün Adamları*, (Ed.) Brayn Maggee, (Haz.) Mete Tunçay,  
 .....İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979.

MİLL, John Sturt, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Ankara, Milli Eğitim  
 .....Bakanlığı Yayınları, 1946.

MORSÜNBÜL, B. Cennet, *Toplumsal Cinsiyet Roller ve Feministik Etik*,  
 .....Basılmamış Doktora Tezi,

NUSSBAUM, Martha Craven, “Aristoteles, Feminizm ve İşlev İçin Gerekenler”,  
 .....çev.Hatice Nur Erkızan, *Felsefe Logos*, 2000.

PIEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman- Gönül Sezer, İstanbul,  
 .....Ayrıntı Yayınları, 2012.

POOLE, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları,  
 .....1993

POYRAZ, Hakan, *Dil ve Ahlak*, Ankara, Vadi Yayınları, 1996.

ROSS, David, *Aristoteles*, çev. Özcan Kvasoğlu- İhsan Oktay Anar- Ahmet Arslan,  
 .....İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2002.

ÖZCAN, Muttalip, *Aristoteles Etiği Ve MacIntyre’in Erdem Görüşü*, Basılmamış  
 .....Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2001.

ÖZLEM, Doğan, *Etik*, İstanbul, Say Yayınları, 2010.



ÖZLEM, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1991.

TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.

TEPE, Harun, “Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri”, *Felsefe ve Sosyal .....Bilimler Dergisi*, Sayı 2, Güz, 2006.

TOMAN, Aylin, *Aristoteles 'de Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme*, Basılmamış .....Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2007.

ULAŞ, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, (Haz.) A.Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, .....Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Ahlak*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001.

ÜSKÜL, Zeynep Özlem, *Bireyciliğe Tarihsel Bir Bakış*, İstanbul, Büke Yayıncılık, .....2003.

WARBURTON, Nigel, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma .....Yayınları, 2000.

<http://toplumbilimleridergisi.org/index.php/1/article/viewFile/163/152>

[http://www.tabularasadergisi.com/images/25-26/yil\\_9\\_25-26-Part11.pdf](http://www.tabularasadergisi.com/images/25-26/yil_9_25-26-Part11.pdf)

## KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı : Seçil Özdemir**

**Doğum Yeri : Denizli**

**Doğum Yılı : 1987**

**Medeni Hali : Bekar**

## EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

**Lise 2001-2004 : Denizli Cumhuriyet Lisesi**

**Lisans 2006-2010 : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi**

**Yabancı Dil : İngilizce**

## MESLEKİ BİLGİLER

**20...-20.... : \_\_\_\_\_**

**20...-20... : \_\_\_\_\_**