Rawls ve MacIntyre

İki Adalet Arasında

Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı

Solmaz Zelyüt Hünler



VADİ

Rawls ve MacIntyre

İKİ ADALET ARASINDA

Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı

Dr. Solmaz Zelyüt Hünler

VADİ YAYINLARI

Vadi Yayınları: 87
Felsefe Dizisi: 22

Dr. Solmaz Zelyüt Hünler
Rawls ve MacIntyre
İki Adalet Arasında
Liberal ve Komunitaryan
Düşüncelerin Çatışma Alanı

Yayına Hazırlayan
Ercan Hamzaoğlu

© Vadi Yayınları, 1997

1. Basım: Ekim 1997

Kapak Tasarımı
Fidancı Grafik
417 98 51

Dizgi, Sayfa düzeni
ESAM

Montaj, Baskı ve Cilt
Zirve Ofset
229 66 84

ISBN
975-7726-78-8
91.06Y.215.87

VADİ YAYINLARI
Meşrutiyet C. Bayındır II. 60/5 Kızılay / ANKARA TEL: 312. 435 64 89 FAX: 425 63 45
Çizgi Kitabevi, Zafer Meydanı Kitapçılar Çarşısı / KONYA TEL & FAX: 332. 353 10 22

Solmaz Zelyüt Hünler, 1966 İzmir doğumlu. 1986'da mezun olduğu Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden 1995'de doktorasını aldı. Halen aynı bölümde Öğretim Üyesi.

VADİ YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

ÇIKAN KİTAPLAR

Bilim Dedikle
ALAN CHALMERS
Çev: Hüsamettin Arslan

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi
BARRY BARNES
Çev: Hüsamettin Arslan

Çağdaş Temel Kuramlar
QUENTIN SKINNER
Çev: Ahmet Demirhan

Felsefeye Giriş
AHMET ARSLAN

Tarih Felsefesi Yazıları
ŞAHİN UÇAR

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
PETER WINCH
Çev: Ömer Demir

E.Husserl Felsefesinde Mant k
AHMET İNAM

DİYALEKTİĞİN SONU
gelmekte olan insan için •
Abdülkadir El-Murabıt
Çeviren: Ersin Balcı

ÖNCE SÖZ VARDI
Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme
EROL GÖKA
A. TOPÇUOĞLU & YASİN AKTAY

John Locke'da Tanrı Anlayışı
İSMAİL ÇETİN

Dil ve Ahlak
HAKAN POYRAZ

İnsan Hürriyeti
NECATİ ÖNER

Psikiyatri ve
Düşünce Dünyası Arasında Geçişler
EROL GÖKA

Martin Heidegger
GEORGE STEINER
Çev: Süleyman Kalkan

Postmodern Durum
J. F. LYOTARD
Çev. Ahmet Çiğdem

Bilim Felsefesi
ÖMER DEMİR

Kötülük ve Teodise
CAFER SADIK YARAN

İdeal Devlet
El-Medinetü'l-Fâzıla
FÂRÂBÎ
Çev: Ahmet Arslan

İbni Haldun'un İlim
ve Fikir Dünyası
AHMET ARSLAN

Varoluşun Psikiyatrisi
Yorumsamacı bir Yaklaşım
EROL GÖKA

Frankfurt Okulu
Tom BOTTOMORE
Çev. Ahmet Çiğdem

Bilimin Binbir Yüzü
AHMET İNAM

İki Adalet: Rawls ve McIntyre Üzerine
SOLMAZ ZELYUT HÜNLER

HAZIRLANMAKTA OLANLAR

Kişiliğin Doğası
Bilinçlerin Karşılıklı İlişkileri
VELİ URHAN

Kur an Yorumlarında
Hermenötik Bağlam
YASİN AKTAY

Yorum ve Hakikat
ALİ HARB

Felsefecilerin Maksatları
GAZZALI

VADİ YAYINLARI
Bilim, Felsefe, Edebiyat ve Kül ür Vadilerinden Derledikleriyle
Sizinle Olmaya Devam Ediyor!

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ / ix

ÖNSÖZ / xii

GİRİŞ / 1

I. KISIM: RAWLS'IN ADALET TEORİSİ
Hakkaniyet Olarak Adalet / 28
Sözleşme / 31
Düşünümsel Denge / 32
Deontolojik Öğreti *versus* Utilitaryanizm ve Sezgicilik / 33
Sezginin Sınırlandırılması / 35
Adalet Teorisinin Statüsü / 36
Takip Sınırı: Sora Sora İlerleme / 37
Orijnal Pozisyonda Seçim Yapanlar Kim? / 38
Orijinal Pozisyondakiler Hangi Alternatifler Arasında Seçim Yaparlar Ya da Seçenlerin Alternatifleri Nelerdir? / 39
Orijinal Pozisyondakiler Hangi Bilgiyle Seçim Yaparlar? / 40
Orijinal Pozisyondakilerin Motivasyonları Nelerdir? / 41
Orijinal Pozisyondakiler Adalet İlkelerini Nasıl Seçerler? / 44
Orijinal Pozisyondakilerin Seçtikleri Adalet İlkeleri Nelerdir? / 48
Adalet İlkeleri Uygulamaya Nasıl Yansır? / 57
İyi Teorisi / 72
İyinin Tanımı Nedir? / 75
İstikrarlı Toplum Nedir veya Âdil Toplum
Niçin İstikrarlı Olacaktır? /90
İyi Toplum Nedir veya Âdil Toplum Niçin İyi Olacaktır? / 93

II. KISIM: MACINTYRE'IN ADALET TEORİSİ
1. Bölüm: Erdemden Sonra / 109
Durumun Nasıl Göründüğü Hakkında / 110
Modern Felsefenin Emotivist Yapısı / 112
Modern Kültürün Emotivist Yapısı / 116
Emotivizmin Tarihsel Bağlamı / 121
Klasik Gelenek ve Homeros / 132
Sophokles, Sofistler, Platon: Atina ve *Agôn* / 136
Aristoteles ve Onun Erdem Açıklaması / 141
Güçlüklerin Giderilmesi: Pratik, Narratif Birlik ve Gelenek / 154
Erdemler Geleneğinin Zayıflaması: Adalet Erdemi Anlayışlarının Uzlaşmazlığı / 172
2. Bölüm: Adalet ve Rasyonalite / 187
Aristoteles'te Pratik Akılyürütme / 191
Aristoteles'ten Sonra / 194
İskoç Aydınlanması / 201
Hume / 205
Geleneğe Dönüşen Liberalizm / 216
Liberalizmin 'Birey'i ve Onun Akılyürütmesi / 290
Sonuçlar / 228

III. KISIM: YENİDEN RAWLS VE 'YENİ RAWLS'
Giriş / 237
1980 Öncesi / 242
1980 ve Sonra / 245
Politik Liberalizm / 265
Septik ve Pragmatist Rawls / 274
Schwarzenbach'ın 'Hegelci Rawls' Yorumu / 290
Hangi Yorum? / 301

IV. KISIM: MACINTYRE'IN (YENİDEN) SUNDUĞU ALTERNATİF
Giriş / 307
Tarihsicilik / 312
Relativizm / 323
Pesimizm / 348
Komunitaryanizm / 353

SONSÖZ / 366

BİBLİYOGRAFYA / 374

Babamın Anısına...

TEŞEKKÜRLER

Hocam Prof.Dr. Doğan Özlem'e
Annem Gülşen Mete'ye
En çok da eşim Hakkı Hünler'e

SUNUŞ

Doğan Özlem

Hans Georg Gadamer, son iki yüzyıl içinde felsefedeki en önemli başarılardan birini, "tarihsellik"in keşfi olarak gösterir. Şüphesiz ki insanlık bir "tarih" fikrine binyıllardır sahiptir. Fakat "tarih"ten anlaşılan şey, iki yüzyıl öncesine kadar büyük ölçüde "bugün" ile sürekli ve organik bir bağı olmayan, "bugün"ü kavramak için olduğu kadar onun üzerine geliştirilecek sosyal tasarılar, projeler için de önemli bir belirleyiciliği olmayan bir "geçmiş"tir. Buna karşılık, "tarihsellik", felsefenin kendisi de dahil olmak üzere, insan düşüncesinden ve emeğinden çıkmış olan her şeyin bir zamansal sürekliliğe sahip olduğu ve bunların "bugün"ü pek çok yönden belirlemeye devam ettiği, "geçmiş"in büyük ölçüde "bugün"de yaşadığı,

tarih / toplum / kültür dünyasında her tarihsel ânın eski ile yeninin bir karışımı olduğu ve tam da bu yüzden bu dünyada yepyeni, radikal bir başlangıç yapmanın mümkün olmadığı bilincidir. Bu bilinç doğrultusunda geliştirilmiş felsefe anlayışlarını, topluca, *tarihselcilik* adı altında toplamak mümkündür.

Tarih hakkında bu iki bilinç, son iki yüzyıldır iki felsefe yapma tarzından söz etmemize izin verecek ölçüde felsefenin gündemini işgal etmiştir. Bu iki tarzdan birincisinin temsilciliğini, modern dönemlerde, değişik varyasyonlar içerisinde, Aydınlanmacılar yapmışlardır. Onlar, "tarih"i büyük ölçüde olayların kronolojik bir dizisine indirgemiş, felsefe başta olmak üzere, toplum ve kültür dünyasında her an yeni bir başlangıç yapmanın, devrimsel bir dönüşümü gerçekleştirmenin ve bağlı olarak yeni ilkeler temelinde yeni bir toplum düzeni tasarısı geliştirmenin ve daha sonra bu tasarıyı hayata geçirmenin mümkün olduğuna inanmışlardır. Bu inanç doğrultusunda geliştirilmiş felsefe anlayışlarını, topluca, *radikal / rasyonalist / kuramsalcı (teorisist) felsefe* adı altında toplamak mümkündür.

Bu iki felsefe yapma tarzı, son iki yüzyıldır felsefenin her alanında ve özellikle toplum, hukuk, ahlâk ve siyaset felsefeleri alanlarında birbirleriyle çatışmaktadır. Örneğin siyaset felsefesinde son yirmi otuz yıllık dönemin en önemli çatışması tarihselci doğrultuda geliştirilmiş olan *komunitaryanizm* ile radikal / rasyonalist / kuramsalcı doğrultuda geliştirilmiş olan ve büyük ölçüde a-historik bir refleksiyonun ürünü olan *liberal evrenselcilik* arasındaki çatışmadır.

Solmaz Zelyût Hünler'in eldeki çalışması, bu iki görüş arasındaki çatışmayı, günümüzde iki görüşün en önemli temsilcilerinden olan MacIntyre ile Rawls'ın konuya ilişkin eserlerini derinliğine tarayarak ve karşılaştırarak irdelemekte ve değerlendirmektedir. Fakat çalışma, dar anlamda bir siyaset felsefesi çalışması olmaktan öteye, "adalet" kavramı dolayımında, bizzat

felsefenin tarihselliğinin görülmesini sağlamakta, felsefe - tarih ilişkisinin ancak felsefenin tarihselliği temelinde ele alınabileceğine örneklik etmektedir.

Solmaz Zelyût Hünler'in çalışması, ülkemizde ne yazık ki büyük ölçüde gazete köşelerinde sürdürülmekte olan gündelik, kısır ve çapsız siyaset tartışmalarından usanç duyan düşünen insanlarımıza felsefî düzeyde geniş ufuklar açabilecek bir çalışmadır. Çalışmanın, layık olduğu ilgiyi görmesi halinde, ülkemizde toplum, hukuk, ahlâk ve siyaset üzerine düzeyi daha yüksek tartışmalara zemin oluşturabileceğinden eminim.

İzmir / Karşıyaka
Temmuz 1997

ÖNSÖZ

Bu çalışma benim doktora tezim. Tezimi yazarken, hatta doğrusu yazmaya başlamadan çok önce, tamamlandığında yayınlanacak bir kitap üzerinde çalışıyor olduğum fikri bana eşlik etmişti. Bu yüzden 1994'ün sonunda tamamladığım elinizdeki çalışmada hemen hemen hiç değişiklik yapmadım.

Size bu çalışmanın kaleme alınmasından önceki dönemden bahsetmek istiyorum biraz, yani bu çalışmanın nasıl ortaya çıktığından. Yola, ahlâk ve politika ilişkisi açısından belli kavramların –yasa, iyi, yarar, adalet, itaat, özgürlük, eşitlik,v.b. kavramların– takibi niyetiyle çıkmıştım. Bu sırada kafamda, kalın hatlı bir ayrım vardı:Aristotelesçiler ve Kantçılar. Strauss, Gadamer, Taylor ve MacIntyre'ı Aristotelesçiler olarak, Rawls,

Gewirt, Habermas ve Arendt'i Kantçılar olarak kümelendirmiştim. Söz konusu kavramları bu filozoflarda "analiz" edecektim.

Okumalarım ilerledikçe bu projenin büyüklüğünün , benim güçlerimin ne denli ötesinde olduğunun ve kusurlu olduğunun farkına varmaya başladım. Ayrıca kendime yeni bir ayrım çizgisi de bulmuştum: liberaller ve komunitaryanlar* Bu ayrım, öncekinin yani Aristotelesçiler ve Kantçılar ayrımının bir alt-kümesi gibi durduğu için daha sınırlıydı.

Öte yandan, yola çıkarken bana rehberlik edeceğini düşündüğüm kavramlardan sadece biri olan 'adalet' kavramının tüm diğerlerini içerdiğini ve tam da bu kavramın ahlâk ve politika ilişkisinin merkezinde durduğunu görerek, çalışmamı 'liberaller ve komunitaryanlar arasındaki tartışmada adalet kavramı' ile sınırlamaya karar verdim. Ama ne mümkün? Belli bir süre içinde yazmam gerekiyordu ve dağınık okumalarım nasıl yazacağım konusunda kafamı iyice karıştırmıştı. Nereden başlamalıydım? Liberaller ve komunitaryanlar kümelerinde başı çektiklerini gördüğüm iki filozof vardı: John

---

*. Son zamanlarda komunitaryanizm'e karşılık olarak 'cemaatçilik'in kullanıldığına tanık oldum. Ben 'komunitaryan' ve 'komunitaryanizm' sözcüklerini, hiç olmazsa şimdilik, aynen bırakmayı daha uygun buluyorum. Çünkü aynı kökten gelen *community, communitarian, communitarianism*, sırasıyla *cemaat, cemaatçi, cemaatçilik* diye karşılandığında belki topluluk, toplulukçu, toplulukçuluk'tan daha iyi karşılanmış oluyor; ama özellikle 'cemaatçi' ve 'cemaatçilik' bizim yaşadığımız kültürel bağlam içerisinde, genelde dinsel, özelde islamî bir birlikteliğe, ister istemez çağrışım yapıyor. Oysa *communitarian* veya *communitarinasizm*, aynen değilse de Türkçe okunuşuyla bırakıldığında, kendi orijinine, Batı dilleri içerisindeki orijinine sadık kalmış oluyor ve kendi bağlamı içinde yapması muhtemel kimi çağrışımları (örneğin komun, komunist, komunizm gibi çağrışımları) koruyor. Bu çalışma, sanıyorum okuyucusuna bu ve benzeri konularda, yani bir sözcüğün bir başka sözcükle çevrilmesi sırasında gözetilmesi gereken bağlam konusunda da bir şeyler söyleyecektir. Bu yüzden bu dipnotu kısa kesiyorum.

Rawls ve Alasdair MacIntyre. Farklı kümelerden olan bu filozofların ikisi de adaletin bir erdem olduğunu söylüyordu. Ama nasıl?

Ben çalışmamı, felsefi incelemelerin ve tezlerin janrı ile benzerlik taşıdığı kabul edilen bir dedektiflik öyküsü olarak kaleme almaya başlamadım, yani sonunu bilerek yazmaya başlamadım. Dolayısıyla, okuyucuma elindeki metnin içeriğinden bahseden veya içeriğini özetleyen bir 'Önsöz' yazmamayı daha uygun buluyorum. Çalışmamı kaleme almaya başlarken, bambaşka bir bağlamda MacIntyre'ın kullandığı ifadeyi kullanarak söylersem, ele aldığım filozofların "ikisinin de haklı olduğunu kabul etmek durumunda" kaldığım için, doğrusunu isterseniz, durumum "trajik"ti. Sonunu bilmediğim bir yolculuğa çıkmıştım.

Bir 'Önsöz'de okuyucu, muhtemelen okuyacağı metin hakkında yazarının yol işaretleri vermesini bekleyebilir. Haklıdır. Ama, dedim ya, yazar da yola çıkarken sonunu bilmiyordu.Bu yüzden de bu çalışma, yol alırken okuyucusundan yardım bekliyor, gayret bekliyor. Kuşkusuz, sonunda da okuyucusundan 'iyi bir yolculuk' olduğunu duymayı temenni ediyor.

İzmir / Karşıyaka
Nisan 1997

GİRİŞ

Son otuz kırk yıl içinde, savaş yıllarının yorgunluğunu üzerinden atan dünyamız, belki de şimdiye kadarki maratonunun en hızlı etabını nefes nefese koşarak, biz dünyalılar ile birlikte kendisini de bir soluksuzluk içinde bıraktı. Öyle ki bu depar sırasında bize sunulan 'yenilik'ler, koşunun süratiyle derhal aşınıyor ve eskileşiyordu. Akıl sır erdiremediğimiz bu sürat içerisinde, böylece hem aklı hem de sırrı bir yana bırakmanın en uygun yol olduğunu; yaşadığımız dönemin, sözcük anlamı 'yeni' olan modern dönemleri geçtiğini ve 'post-modern'i göğüslediğini; bu cümleden olmak üzere, bizim 'yeni-sonrası'nı yaşadığımızı söyleyenler ortaya çıktı en yeni olarak. Gelgelelim, bazıları, bu 'en yeni'yi yakalayabilmek için "bir sa-

niye!...*quo vadis*?" diye sorduğunda, işler iyice karıştı: yanıtlar muhtelifti. Hem de öyle muhtelifti ki, 'Babil Kulesi' öyküsünden veya benzeri bir öyküden yardım almadan bu yanıtlara işaret etmek neredeyse imkânsızlaştı ve bunun sonucu olarak yanıtlar üzerine düşünenler, metaforlar, allegoriler, simulasyonlar ile konuşmak / yazmak zorunda kaldı. Böylece, argümantatif söylem, narratif söyleme yerini bırakmama mücadelesinde büyük bir darbe aldı. Bu darbeden payına düşeni almada, hiçbir insanî etkinlik alanı geç kalmadı: "Katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği" bir dünyada, örneğin Bilimin yerini bilimlerin, Sanatın yerini sanatların, Felsefenin yerini felsefelerin, İdeolojinin yerini ideolojilerin alması, kimilerince demokratik bir pluralizmi, kimilerince parçalanmayı / fragmantasyonu, kimilerince temellendirmeci özcülüğün (foundationalist essentialism) terkedilişini, kimilerince hermeneutik'in zaferini, kimilerince "ne olsa gider"in ("anything goes") özgür oyununu yahut da pervasızlığını, kimilerince doğru'nun tırnak içine alınmasının yarattığı 'güzellik'i, yani estetiğin zaferini, kimilerince ataerkilliğin çözülüşünü, kimilerince kaybedecek zincirlerimizin bile kalmamasını, kimilerince liberalizmin zaferiyle sona eren Tarih'i, kimilerince araçsal aklın egemenliğinin yarattığı sahte mutluluğu, kimilerince sahte-hakiki dikotomisinin ve aslında tüm dikotomilerle düşünmenin zincirlerinden kurtuluşumuzu, vs. ifade ediyordu.

Tüm bu ifadeleri tek bir çerçeve içerisinde anlama çabaları ise, çerçevenin tam da içinde barındırdığı ögelerin ele avuca sığmazlığı nedeniyle, kavranmazlığı nedeniyle, mutlaka bir yerlerinden açık veriyor ve anlama çabasının kendisini tehdit ediyordu. Örneğin meta-narratiflerin giderek azalan ikna ediciliğini post-modernizmin alamet-i farikası olarak okuyan Lyotard'ın kendisi bir meta-narratif kurmakla eleştirildi: yeni olanın eskiliği yüzüne vuruldu, ama bu yüze vurma da he-

men eskidi. Öte yandan da, kısa keselim, oyunlaşan bu verip veriştirmelerin her türlü anlama ve anlatma çabasının kendisini zaten (m)imlediği söylenerek, oyun teorileri geliştirildi; 'god'ların, 'good'ların yalnızca dil oyunu içerisinde tutarlı bir manaya sahip olduğu, kendini ve dünyayı anlama / anlatma çabalarının dil oyunları olduğu ilân edildi. Oyun bakış açısı, kısa zamanda manipüle edilerek, devleti, örneğin futbol maçı hakemi olarak, yurttaşları da buna paralel şekilde ne sağcı ne solcu ama futbolcu olarak görmemizi öneren politika felsefeleri; ekonomiyi oyun teorileriyle izah etmenin nimetlerini sayıp döken Nobel ödüllü ekonomi teorileri yazıldı.

Benim burada yapmakta olduğum gibi, ahvali ağır bir kargaşa olarak resmetmeye meyilli başlangıçlar yapan, olup biteni anlatma / anlama girişimleri, pesimist açıya yerleşen ve birazdan mümkün dünyaların en kötüsünde yaşadığımızı söyleyeceği şimdiden belli olan bir dekadans öyküsü anlatma girişimleri olarak; kadir kıymet bilmez nihilist girişimler olarak; ya nostaljiye batacak ya ütopyaya kaçacak girişimler olarak görüldü ve eleştirildi. Peki, eleştirilmeyen ne kaldı? Aslında pek bir şey kalmadı. Bu yüzden zamanımızı belki de en iyi anlatabilecek en kısa yol, onun 'bir karşılıklı —ve(ya) karşılıksız— meydan okumalar zamanı' olduğunu söylemektir.

Bu meydan okumalar serisinde kendisine en çok meydan okunan şey neydi? Hiç olmazsa en çok meydan okunanın ne olduğunu söyleyebilir miyiz? Evet, galiba söyleyebiliriz: O, ilerleme idesiydi. Bu idenin, bir meta-ide olarak, bir önyargı olarak sorgulanmaya başlaması ile, yani modern batı rasyonalitesinin göbeğindeki, bir şeyleri tamamen *geri*de bırakıp, daha iyi bir geleceğe koşmaya duyulan bir *inanç* olarak sorgulanmaya başlanması ile, "ilerlemenin peşinde sürüklenip giden insanlık, kendi kendine ruhunu yitirip yitirmediğini, doğanın egemenliğini ele geçirdikçe o ruhu şeytana satıp satmadığını

sormaya başlayacaktır."[1] Burada meydan okunan, ilerleme idesini baştacı eden Aydınlanma'nın temellendirmeci özcülüğü, buna bağlı olarak tarihsiciliği, soyut evrenselciliğidir: tüm bunlara bağlı olarak da, 'devrim' düşüncesidir.

İnsan doğası başlığı altında kendisine bir Arşimed noktası bulmaya çalışan özcü teorilerin kurdukları meta-narratifler, evrensel olma taleplerinden dolayı, 'insan için iyi'nin ne olduğunu bildirme yetkisinde olduklarını ileri sürmüşlerdir. Kimilerine göre,bu tür teorilerin en büyük başarısı veya "en üstün yaratımı"[2] İnsan Hakları Beyannamesi olmuştur. Ancak bu başarı, beraberinde kültür emperyalizmini de getirdiği yönündeki itirazlarla hayli gölgelenmiştir: tarihsel orijini Batı olan tikel insan hakları vardır, ama evrensel insan hakları değil. Batı'nın, Batılı olmayana 'ben senin geleceğinim; çünkü sen geride kalmışsın, oysa ben ilerledim ve ilerliyorum da; ama alicenaplığımdan ötürü, seni de geride bırakmayacağım', vs. diyerek, kendisini empoze etmesinin altında yatan, ilerlemeye, insan doğasının özü konusundaki yargısının doğruluğuna ve kendi rasyonalitesinin evrenselliğine duyduğu sarsılmaz güvendir. Ve bu güven ile Batı Aklı'nın insan doğasında antropolojik bir devrim gerçekleştirme gücünde olduğu iddiası birleştirilir. Bu iddia, pre-modern dönemin insan doğasına ilişkin reformist tutumundan, yani insanı örnek alma, tavsiye ve eğitim yoluyla iyileştirme tutumundan radikal bir kopuşu ifade eder; artık insanın yavaş yavaş 'iyi insan' olmaya ve 'iyi hayat'ı yaşamaya doğru bir evrim geçirmesini bekleyerek kaybedilecek zamanı kazanmanın tek yolu devrimdir. İlerlemeye duyulan inancın, geleceğin kaçınılmazlığına ve aynı zamanda da geleceğin daha iyi olacağına duyulan inançla ayrılmazlığının semeresi

1. Alain Touraine (1994), s.73.
2. A.g.e

olan devrim idesi, böylece tarihin çizgiselliğine, sürekliliğine, zorunluluğuna ve sonunda ulaşacağı çok daha parlak bir 'yarın müjdesi'ne bağlılık ile kendisini sunan tarihsici yaklaşıma sımsıkı bağlıdır. Doğal hukuk geleneği olarak adlandırılan rasyonalizasyon sürecinde, özcü insan doğası yaklaşımının motoru olan ve birbirlerinden ayrılmaz nitelikte olan ilerleme inancı, tarihsicilik, evrenselcilik ve devrimcilik, bugün aslında tam da kendilerinin mümkün kıldığı bir tarihsel bilinç ile reddedilmektedir. Bu anlamda, post-modernizmi, bir öz-eleştiri hareketi olarak düşünmek ve modernizm ile post-modernizm arasında böylesi bir süreklilik kurmak, anlama çabalarının bir varyantı olarak karşımıza çıkar.

Modernitenin doğaya yaptığı vurguya karşı, 'kültür'e gönderim yapanlara ve doğa *versus* kültür dikotomisi uyarınca Batı rasyonalizminin ürünü olan evrensel insan hakları öğretisinin liberal bireyciliğini eleştirenlere zemin sağlayan şey, etnosantrizm kritiğini doğuran antropolojik araştırmalardı. Antropolojistlerin keşifleri, daha önce, fizik- doğaya yüklenen mükemmelliğin, şiirselliğin ve sihirselliğin, yerlerini 'makine doğa'ya bırakmasıyla sonuçlanan keşiflere benzetilebilir. Nasıl ki o zamanlar, Lenoble'un anlattığı şekliyle, örneğin Dante'nin ten temizliği olduğunu savunduğu Ay'da, Galile'nin dağlar, vadiler olduğunu söylemesi; Kepler'in, gezegenlerin mükemmel hareket olan dairesel değil, eliptik bir yörünge izlediğini ileri sürmesi, önce bir 'hayal kırıklığı' yaratmış, ama hemen ardından doğaya duyulan hayranlık, tüm bunları bulabilen insan aklına —insan doğasına— nakledilmiş ve Aklın artık bir makine olan doğaya egemen olma gücünde olduğu kabul edilmişse, benzer şekilde antropologların kültürel farklılıkları gözler önüne seren keşifleri, bu kez Aklın araçsallaşmış olduğu görüşünü gündeme getirmiştir. Yüzyılın başlarında doğmaya başlayan antropolojik bilinç, modern toplumun ken-

disine ilişkin evrenselci anlayışını altüst eder. Modern kültürün kendisini bu anlama tarzı, etnosantrizm kritiği başlığı altında 1920'ler ve 1930'larda Malinowski, Evans-Pritchard ve diğerlerince yapılan araştırmalarla ilk darbelerini alır; ama Ferrara'ya göre, bu anlama tarzı, Wittgenstein'ın "her dil oyunu, kendi içsel normativitesiyle tanımlanan kendinden müteşekkil bir formdur; nasıl ki bir satranç hareketini poker kuralları uyarınca yargılayamazsak, aynı şekilde büyücülük ve kehanete duyulan Azande inancını da teknolojik verimlilik uyarınca yargılayamayız" şeklindeki tezini izleyen Peter Winch'in sorduğu şu soruyla gerçek bir yıkıma uğrar: "Bir başka toplumu, Batı modern kategorileri ile analiz etmek mümkün müdür?" 1958'de Peter Winch'in, Wittgenstein'ın izinde sorduğu bu soruya yanıtı 'Hayır' olmuştur.[3] Böylece, Batı aklının evrenselliğine olan güven iyiden iyiye kuşkulu hale gelir: Bu Akıl, olsa olsa kendi egemenliğini diğer tüm kültürlere dayatma amacına hizmet eden bir *araç*tır. Onyedinci yüzyılda Doğa nasıl en tepeden bir 'makine' olarak yere indirildiyse, zamanımızda da Akıl en tepedeki yerinden olabilecek en alt düzeye, 'araç' olmaya, 'alet olma'ya indirilir. Yeni keşifler, onyedinci yüzyıl öncesinin keşifleri gibi, 'dünyada bizimkinden başka kıtalarda yaşayan insanlar da var, ama onlar bizden çok *geri*deler' demek yerine, 'bizim kültürümüzden başka kültürler içerisinde yaşayan insanlar da var, ama onlar bizden *farklı*lar' demeyi öğretmiştir.

Gelgelelim, bu, aynı zamanda, kültürel relativizmin yeni bir milliyetçiliğe manipüle edilmesi sürecinin başlangıcıdır da: kültüre referans yapan ulus konsepsiyonu, biz *versus* onlar dikotomisi ile daha önce söz ettiğim muhtelif yanıtlar içinde gerçekten de bir kimlik bunalımına girmiş olanlara, kollektif, ulusal bir kimlik vererek yabancılara karşı korunmak için bir

3. Ferrara (1987), s.248.

'biz' idesini yerleştirmeye çalışır. Bu idenin haklıçıkarılmasında kendisine başvurulan 'self-determinasyon' ilkesi, bir sürü tartışmanın odağına yerleşir. Self-determinasyonu Kantçı otonomi idesi ile ilişkisi içinde anlamaya çalışan girişimlerde, tarafların otonomi idesi hakkındaki kanaatlerine bağlı olarak self-determinasyon ilkesi, ya şiddetle savunulur ya da kıyasıya eleştirir: Otonomiyi bir özgürlük değeri olarak düşünenler, self-determinasyon ilkesini bağırlarına basarken, otonomiyi liberal piyasanın meşrulaştırıcı değeri veya vahşi kapitalizmin dayanak noktası olarak düşünenler bu ilkeye hayli kuşkuyla bakar. Self-determinasyon ilkesinin veya hakkının dayandığı temel görüş, aynı zamanda değişik dinlere, etniye mensup halkların barış içinde birarada yaşayamayacakları görüşü olduğu için, bu hakkın —haklı olarak— her zaman alkışlanacak bir şey olmadığını söyleyenler vardır.[4] 'Peki ne zaman alkışlayacağız?' diye sorduğumuzda, verilen yanıtlar, kimilerince çifte standard (bu adaletsizdir), kimilerince farklı standard (bu âdildir) olarak değerlendirilir.

Öte yandan, başta televizyon olmak üzere tüm medyatik formları içine alan yeni enformasyon teknolojisinin doğuşuyla gündeme gelen bir başka sorun da, gelişen bu teknolojiler sayesinde post-modern zamanların modern zamanlardan daha iyi olacağı; politik yaşamın radikal olarak demokratikleşme beklentilerinin en yeni olan teknolojide potansiyel olarak bulunan merkezsizleşme sayesinde artacağı görüşüne karşılık, enformasyon teknolojisinde bir 'Big Brother' yaratma gücü olduğu görüşünün ileri sürülmesinde yatar. Her iki görüşte de, bu tür teknolojilerin birey ve grupların bilincini yapılandırma gücünde olduğu kabul edilir; bu anlamda, bir görüş birliği vardır. Bu görüşlerin karşı karşıya geldiği nokta ise, bu teknolojileri kimin kontrol edeceği ve bu teknolojilerin hangi amaç-

4. bkz. Steel, Robert (1992).

lara hizmet edeceğidir. Kısaca, tartışma, iktidar ve özgürlük probleminin post-modern bir varyantını sunarak sürdürülmektedir.[5]

Sadece enformasyonda değil, yaşam dünyamızın tamamında bir dönüşüm gerçekleştiren yeni teknolojilerin doğuşu, bizi bir tüketim koşuşturmasında soluksuzlaştırırken, dünyamızı da nefes nefese bıraktı. Zamanımız, bu yüzden, daha önce böylesine güçlü bir şekilde dile getirilmemiş olan yeni bir meydan okuma hareketine tanık oldu: ekolojist hareket. Bu hareket, tüm diğer yeni 'toplumsal' hareketler gibi, 'quo vadis?' sorusunun izinde, aslında bir tarih bilinciyle ortaya çıktı. Makine-doğa konsepsiyonuyla yerleşen doğaya egemen olma idesi veya —ekolojistlerin daha çok yeğlediği bir terimle— hırsı, bizi bedellerini daha fazla ödeyemeyeceğimiz bir noktaya getirmişti. Doğanın sihirselliğine, mükemmelliğine duyulan 15. ve 16. yüzyıl hayranlığının yerini alan merak duygusu, Bilim'in gelişiminde çok etkili olmuştu. Gelgelelim, doğanın her türlü değerden bağımsızlaştırılması, yani doğanın ne iyi ne kötü, ne doğru ne yanlış, ne güzel ne çirkin olduğunun kabul edilmesi; tüm bu değerlerin biz insanlara ait olduğunun kabul edilmesi, insan doğasına ait değerler olduğunun kabul edilmesi ve (ve'den sonrası işleri karıştırır) bu çizgide, değerli olanın yalnızca insan doğası olduğunun; saygı gösterilecek olanın insan doğası olduğunun, insan aklının doğayı dönüştürme kapasitesi olduğunun kabul edilmesi, sonuçta endüstri toplumlarının konforlu yaşamının yanısıra tüm toplumların geleceğini tehdit eden bir katastrof ihtimalini de yaşantımıza kattı. Bu ihtimali bertaraf etmek için getirilen öneriler her ne kadar birbirinden farklı olsa da, ekolojistlerin, Doğa'nın, çevrenin değerini yeniden keşfetmemiz için gösterdikleri çabalar karşılıksız kalmadı. Ekolojistlerin doğanın değerine dikkat

5. bkz. White,S.K. (1987).

çekmedeki haklı başarıları öylesine bir boyuta ulaştı ki, yediden yetmişe herkes 'çevreci' oldu ve çevreyi kimin kirlettiği 'faili meçhul'ler arasına girdi.

Doğanın değerinin anlaşılmasına benzer şekilde, yeni başka değerlerin görünüşe çıkmasıyla ortaya çıkan bir hareket olarak barış hareketi de manipüle edilmekte gecikmedi. Savaş karşıtları, davalarını savunurken vuruşmaktan ve militer bir kimliğe, kılığa bürünmekten kaçamadılar ve savaşları kimin çıkardığı da 'faili meçhul' hale gelmeye başladı.

Görünüşe çıkan bir diğer değer de, kadının değeriydi. Feminist hareket, diğer toplumsal hareketler arasında çarpıcı bir meydan okumayla, kısa zamanda oluşturduğu engin literatürüyle ortaya çıktı. Neydi feministlerin derdi? Erkeklerin, görünmeye değmez buldukları kadınların görünürlük kazanması. O halde görünürlükten mahrum edilen kadınların mahrumiyeti, mahremiyet ile aleniyet arasındaki sınırlar üzerine düşünülerek ele alınabilirdi. Bu da, bizi, kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımın ne zaman keskinleştiği ve neden keskinleştiği üzerine düşünmeye sevkeder. Bu yüzden, pek çok türü ve retoriği olan feminist teori, bir tarih bilinciyle ilerler ve aslında tarihi nasıl okuduğuna bağlı olarak, kamusal-özel ayrımını, erkek-kadın ayrımı, ayrımcılığı olarak modern, bazen de pre-modern dönemlerdeki bir noktaya yerleştirir. Başka deyişle, feminist teori, radikal, liberal, sosyalist, psiko-analist, post-modernist gibi çerçevelerden hangisine yerleşiyorsa, o çerçeveye bağlı olarak —mitoloji de dahil olmak üzere— tarihi okur. Özel olanın politik olduğu sloganı ile kendilerini ifade etmeye çalışan feministlerin, amaçları çarpıtılmış olmakla birlikte, günümüz politika, ahlâk, toplum teorilerine 'politik olan'a ilişkin ve politik olanın içeriklerine ilişkin yeni bir konsepsiyon vermiş oldukları ve hiç olmazsa —umarım— bazı erkek-

lere dünyada yalnız olmadıklarını hatırlatan bir ataerkillik kritiği vermiş oldukları tartışılmazdır.

Bu hareketlerin ve kökten-dincilik, eşcinsellik, azınlık vb. gibi diğer hareketlerin varlığı, toptan değişim hedefli devrimci yaklaşımlara duyulan ve giderek artan kuşkunun göstergeleri olarak okunabilir. Çünkü bu çokluğu aynı zamanda hiçbirisine haksızlık etmeden tek bir bütün içerisinde toplayacak bir ideal durumu tasarlamak bile güç görünmektedir. Bu da, bütün ütopyaların gerçekleşmesi ütopyası olarak bizi pekalâ umutlandırabileceği gibi, şimdinin mutlaklaştırılmasının beraberinde getirdiği bir melankoliye, hayal bile kuramamanın yarattığı bir pesimizme de sokabilir.

Nitekim belki de günümüzde 'post' ve 'neo' öneklerinin kazandığı yaygınlık, yani artık, örneğin Marxistlerin, Hegelcilerin, Kantçıların, Aristotelesçilerin, vs. değil de, post-Marxistlerin, neo-Hegelcilerin, neo-Kantçıların, neo-Aristotelesçilerin olması, köprülerimizi gelecekten ziyade geçmişle kurmak durumunda olduğumuz bilincini bir anda nostaljik düşünme tarzına çevirebilmektedir. Benim bu çalışmada ele alacağım iki 'yeni büyük' filozoftan biri olan Rawls'ın neo-Kantçı olarak, diğeri olan MacIntyre'ın neo-Aristotelesçi olarak nam salmış olması, çağımızın ethos'una, reformist ethos'una ışık tutar.

Politika felsefesi ve ethikteki tartışmaların son zamanlardaki görünümü, Aristoteles *versus* Kant şeklinde sunulmaktadır. Ancak bu, 'versus' şematizasyonu bir kaç hatırlatmayı gerektirir. Bir kere, birbirine karşı koyan, Aristoteles ile Kant değil, onların ortaya koymuş oldukları felsefelerdir. Dahası, onların okunma, anlaşılma tarzlarına bağlı olarak geliştirilen fikirlerdir, anlama ve anlamlandırma çabasında olan fikirlerdir. Dolayısıyla felsefeler, bir sanatçının yarattığı sanat eserinin dokunulmazlığına sahip değildir; onlar, dil içinde dönüştürülebilir, değiştirilebilir, geliştirilebilir, manipüle edilebilir. Za-

ten anlaşılmalarının başka yolu da yoktur. Bu, örneğin Kant'ın fikirlerini Kant'a *rağmen okuma*yı getirir: anlama, yorumlamayla ayrılmaz niteliktedir ve söylenegeldiği gibi, her yorumlama, bir yanlış yorumlamayı içinde taşır. Bu yanlış anlamaların hayatımızı bir yanlışlıklar komedisine çevirmesi veya anlamama / anlaşamama felaketine çevirmesi, yine dilin ve dil oyunlarının sayesinde atlatılır; ama bazen de atlatılamaz. 'Versus' şematizasyonu, böyle bir dil oyunudur; bir anlama denemesidir. Bu yüzden de Kant'ı ve Aristoteles'i şimdi'de yeniden okuma, anlama, yorumlama çabaları, neo-Kantçı ve neo-Aristotelesçi diye nitelenerek anlaşılmaya çalışılırken, bir başka dil oyunu sergilenir. Birazdan göreceğimiz gibi, yaygın bir başka sunum olan liberal *versus* komunitaryan şematizasyonunda da aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla, dikotomik bir yapıyı sürdürmenin, uğradığı tüm eleştirilere *rağmen* haklı çıkarılabilir bir boyutu vardır: *'hiçbir yerden bakma*'yı beceremeyiz.

Bu hatırlatmalar ışığında, son zamanlarda politika teorisi, felsefesi ve ethik zemininde olup biteni kavrayabilmemiz için bazı 'versus' şematizasyonlarının kullanımının gereği sanırım aydınlanır.

Ama geriye yine de bir şeyler kalmıştır. 'Neden Aristoteles veya Kant da, başka birisi değil?' Ya da şöyle sorularak devam edilebilir: 'Yüzyıllar önce ölüp gitmiş biri olarak Kant'ın, hele hele binyıllar önce ölüp gitmiş Aristoteles'in bugünkü açmazlarımızla ne ilgisi olabilir ki? Zaten felsefe pratiği veya etkinliği, daima ölülere gönderir, sonra da bunu, tarih bilinci, bilgelikseverlik, vs. gibi ayak oyunlarıyla haklıçıkarmaya çalışır; aslında bu etkinliğin kendisi veya filozofların kendileri, ölüseverdir ve bu yüzden de daima melankolik bir nostalji içinde düşünürken mutlaka birilerini hortlatır; felsefenin sahnesi, hep hortlaklarla, hayaletlerle dolu olmuştur ve halihazırda da öyledir. Felsefenin maskesi artık düşürülmüştür; onun bugün

bize söyleyecek hiçbir şeyi yoktur; felsefenin sonu gelmiştir. Çünkü dünyanın yeni düzeni, hayaletlerin peşinden koşacak, yok Aristoteles, yok Kant, Hegel, Marx gibi ölüleri diriltmeye çalışacak zamanı bize bırakmamaktadır.'

İlk soruyu sorana 'başka biri' ile kastının ne olduğunu sorabiliriz. Eğer bu 'başka biri' olanı biteni anlamamıza, örneğin Aristoteles'ten daha uygunsa, o, mutlaka bir Kant veya bir Hegel veya bir Marx veya bir Heidegger'dir. Şunu söylemek istiyorum: O başka birinin mutlaka bir *adı* vardır; adı her neyse, o, mutlaka kendisinden öncekileri okumuş ve onlarda eksik ve yanlış bir şeyler bulmuş ve bunu ifade etmiş olan biridir. Yani o, önündeki problemi vahiy alarak çözen biri, meramını esin yoluyla anlatan biri olamaz. Dolayısıyla felsefe, kendi geçmiş figürlerini bilmeden yapılamaz ve soruyu soranın eğer önerecek 'başka biri'si yoksa, soruyu sormasının anlamı da yoktur. Bugün Aristoteles'in ve Kant'ın karşı karşıya getirilmesinin nedeni, sanırım problemlerimizle yüzleşmede onlardan daha iyi birilerinin olmamasıdır. Bu yüzden, felsefeciler Aristoteles'e veya Kant'a olan derin borçlarını, kendilerini Aristotelesçi veya Kantçı diye niteleyerek ödemektedirler.

Bu tablo karşısında, 'demek çok da farklı söyleyecek bir şeyleri kalmadı ki, bu ölülere başvuruyorlar' diyerek, yukarıdaki ikinci sorunun peşisıra gelen akılyürütmeye gelince; biraz önce söylendiği gibi, Aristoteles *versus* Kant şematizasyonunda birbirlerine karşı olan bu filozofların fikirleridir. Dolayısıyla ölü olan filozoflardır, fikirleri değil. Felsefenin sahnesi de daima fikirlerle doludur: ölmeyen ve bu yüzden de hortlatılması söz konusu olmayan fikirlerle.[6] Aristoteles'in fikirleri, Kant'ın fikirleri, bize her zaman 'fikir verebilir'. Bu yüzden özellikle neo-Aristotelesçilik eleştirmenlerinin, 'neo-Aristoteles-

6. Leo Strauss'un "politika felsefesi tarihsel bir disiplin değildir"sözleriyle başlayan yazısı(1973),bu bağlamda doğru anlaşılır.

çiler tarafından Aristoteles'in politika teorisinde bir çağdaş haline getirildiği' ifadesinin ardında ikinci sorudaki akılyürütme vardır. Bu dil oyunu değil, dolaptır.[7] Bununla birlikte, 'ölüseverlik', 'hayaletler', vb. ifadeler hiç de felsefenin sonu ilân edilmeden kullanılabilir: Aristoteles çağdaşımızdır, 'Hume'un hayaleti, Rawls'ın sayfalarında gezinir' veya 'Adalet, farklı kılıklara bürünen bir hayalettir' denebilir.[8]

Son zamanlarda çoğu felsefî araştırmada hayli yaygın bir kullanımı olan 'hayalet' metaforu ve benzeri metaforlar, araştırma diline egemen olmuştur. Bu da, artık, içeriğin sözü aşıyor olmasıyla açıklanabilir; yani söylenenin, söylenenden daha fazlasını söylüyor olmasıyla açıklanabilir. Şunu demek istiyorum: örneğin 'Aristoteles bugün bizim çağdaşımız olmuştur' denildiğinde, pekalâ biri, şu kadar yıl önce ölmüş gitmiş birinden medet ummanın acaipliğine işaret etmek isterken, bir başkası Aristoteles'in fikirlerinin bugün yitirmiş veya unutmuş olduğumuz bir şeyleri bize yeniden kazandırdığı, veya hatırlattığı anlamında onun çağdaşımız olduğuna işaret etmeyi isteyebilir. İlkinin çarpıklığına sanırım yeterince değindik. Ama yine de hayatî önemde bir sorun vardır bu noktada. O da şu: iki kişi aynı sözleri, ayrı, hatta birbiriyle çelişik şeyleri ifade etmek üzere kullanabiliyorsa, üçüncü bir kişi olarak ben, kimin neyi ifade ettiğini nasıl anlayacağım? Çok basit bir örnekle iki kişi de, 'demokrasi insanlığın bulduğu şimdiye kadarki en iyi rejimdir' diyor, ama biri, çoğunluğun yönetimi, diğeri ise azınlığın hakları cephesinden demokrasiyi yorumluyorsa, 'demokrasi' sözü, içeriği dile getirmede yetersiz kalıyor

---

7bkz. J.R.Wallach (1992), s.613. Wallach, Aristoteles'in, neo-Aristotelesçiliktc bir çağdaş haline getirilmesini eleştirmektedir.

8. Tırnak içerisindeki ifadelerden ilki için bkz. MacIntyre,A. (1984), s.250; ikincisi için bkz. Heller,A., (1991), s.222. Gerçekten de bu çalışmayı yazıya dökmeden okuduğum pek çok kaynakta, 'hayalet' metaforuna rastladım.

demektir. Bu durumda, iki kişiden hangisinin hangi içeriği dile getirdiğini nasıl anlayacağım? Üstelik, burada iki kişi diyoruz, ama bugün ikiden çok daha fazla kişi, bir ve aynı sözü farklı farklı içeriklerle kullanıyor. Bu yüzden de, anlama veya anlaşma düzleminde olup biteni anlatmanın en uygun yolu metaforlardan yardım almak olarak görünüyor. Gelgelelim, metaforlar da —'Aristoteles çağdaşımızdır', vb.—, gördüğümüz gibi, anlama veya anlaşılır kılma vaadini yerine getiremiyor. Soru aynen duruyor. Kimin neyi ifade ettiğini veya neye işaret ettiğini nasıl anlayacağım? Şimdilik bu sorunun tek bir yanıtı var: dil oyunları ile. O halde bir kez daha, Aristoteles *versus* Kant veya neo-Aristotelesçilik *versus* neo-Kantçılık veya liberalizm *versus* komunitaryanizm veya ethik *versus* hukuk veya politika *versus* moralite...

Peki neo-Aristotelesçilik veya neo-Kantçılık nedir? Bu soru, vermiş olduğumuz bazı 'versus' şematizasyonlarının hangi bileşen lehine kurulmuş olduğuna bağlı olarak yanıtlanabilir. Dolayısıyla, sorunun, bu durumda en az iki yanıtı vardır ve bu yanıtlar birbirlerinin aksi zeminlerden hareketle verildiği için de, birbirleriyle bağdaşmazdır; yani kimse, neo-Aristotelesçiliği de neo-Kantçılığı da, hem neo-Aristotelesçileri hem neo-Kantçıları tatmin edecek şekilde anlatamaz. Çünkü neo-Aristotelesçi denilen küme içinde —veya neo-Kantçı denilen küme içinde— dahi, Aristoteles'i —veya Kant'ı— anlamada birbirleriyle bağdaşmaz yaklaşımlar vardır. Dolayısıyla bu durumda sorunun yanıtı, ikiden çok daha fazladır, ama yanıtın tam sayısı bellidir: onun sayısı, ona yanıt verenlerin sayısı kadardır. Peki o zaman, Aristoteles'i —veya Kant'ı— birbirlerinden çok farklı, hatta birbirlerinin tersi olarak anlayanları bir küme olarak nasıl düşüneceğiz? Bu soru, tüm 'versus' şematizasyonlarının, dikotomik düşüncenin sakıncalarıyla malul olduğunu gösterir. Nasıl?

Geçmişe dönmek, şimdi içinde kritik bir perspektif kazanmanın ve daha iyi bir gelecek tasarlamanın yolu olarak kabul edildiğinde, bugünün neo-Kantçıları veya neo-Aristotelesçileri, bu yolu izleyerek Kant'a veya Aristoteles'e dönerler. Günümüzde, liberalizm savunusunun neo-Kantçı versiyonuna karşı Aristoteles'e dönenlere neo-Aristotelesçiler olarak işaret edilmektedir. Ancak, günümüzde neo-Aristotelesçilik, liberalizm savunusunun bu versiyonuyla bir ve aynı zamanda değil, daha ziyade bu versiyonun peşisıra *gündeme gelmiştir*; bu, neo-Aristotelesçilerin neo-Kantçı liberallerden önce var olmadıklarını söylemekten ziyade, onların, liberallerin Kant'a dönmeleriyle birlikte *parladığını* söylemektir. Neo-Aristotelesçiler için, Aristoteles'in felsefesi bedelleri hayli ağır olan liberalizm ve Aydınlanma'nın alternatifi veya —daha ılımlı olanların ifadesiyle— modernitenin eksikliklerinin telafi edicisidir; Kant ise, liberalizmin, Aydınlanma'nın veya modernitenin, kendisinde tam ifadesini bulduğu rasyonalizasyonun babasıdır. O halde, neo-Aristotelesçiler liberalizme karşıdır ve liberalizmi Kant'ın pratik felsefesiyle destekleyenlere karşı, onu Aristoteles'in pratik felsefesinin yardımıyla eleştirirler. Ancak, neo-Aristotelesçiler kümesi, bu keskin olmayan tanım sınırları içine bile oturtulamaz. Çünkü hangi neo-Aristotelesçiyi okuduğumuza bağlı olarak, Aristoteles, örneğin Rawls'ın liberalizmini destekler veya kınar; Leo Strauss'un naturalizmini yeniden canlandırır veya naturalizm *versus* tarihsicilik şematizasyonundaki tarihsicilik bileşeni lehine bu Straussçu naturalizmi çürütür; Marxizmi savunur veya ona muhalefet eder... O zaman, Herbert Schnädelbach'ın 'Neo-Aristotelesçilik Nedir?' adlı yazısında sorduğu şu soruyu hatırlayabiliriz: "Bu durumda, Marx ile birlikte, felsefî manzaraya bir hayaletin musallat olduğunu mu söylemeliyiz?"[9] Schnädelbach, bu soruya olumsuz

9. Schnädelbach,H. (1987), s.226.

yanıt vermektedir; ama bu olumsuz yanıt, onun, neo-Aristotelesçiliğin yeni bir muhafazakârlık olduğu; neo-Aristotelesçilerin, Aristoteles'ten çok Platon'a yakın olduğu; Hegel'in, saf teorinin temsilcisi olarak bir neo-Aristotelesçi olduğu ve zaten neo-Aristotelesçilerin de neo-Hegelciler olduğu; öte yandan, yalnızca politik liberalizmin değil, ekonomik ve toplumsal liberalizmin de Aristotelesçi olduğu; hatta "liberal düşüncenin en radikal formu olarak anarşizmin Aristotelesçi bir ruhtan doğmuş olduğu"[10]; vb. şeklindeki iddialarına hizmet eder. Burada, Schnädelbach'ın taktiği, bir liberalizm kritiği için Aristoteles'e dönenlerin dayanağını, Aristoteles'in kendisinin aslında tam da liberalizmin savunusunun dayanağı olabileceğini göstererek, ayaklarının altından çekmektir. Nitekim, Schnädelbach'ın yazısı, metinler-arası bir tartışmayı hemen başlatır. Örneğin M.P.d'Entrèves, Schnädelbach'ın neo-Aristotelesçi pozisyona ilişkin sunumunun uygunsuz olduğunu, çünkü böyle bir sunumun, bu pozisyonun çeşitli temsilcilerinin iddiaları arasındaki farklılıkları gözardı ettiğini; "Schnädelbach'ın neo-Aristotelesçilik kritiğinin, aslında bir neo-Burkeçülük kritiği olduğu"nu belirtir.[11] O halde, hem

---

10. Schnädelbach,H., a.g.y., s.231.

11. d'Entrèves,M.P. (1987), s.242. d'Entreves, bu yazısında, neo-Aristotelesçi pozisyonun temsilcilerinden bir kaçını şöyle sıralar:
A. MacIntyre, *After Virtue* (1981).
C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Vol.2* (1985). "Justice after Virtue" (1985).
S.Hampshire, *Morality and Conflict* (1983).
P.Foot, *Virtues and Vices* (1978).
M.Midgley, *Beast and Man* (1978).
J.D.Wallace, *Virtues and Vices* (1978).
J.R.Flynn, *Humanism and Ideology: An Aristotelian View* (1973).
M.Walzer, "Philosophy and Democracy" (1981). *Spheres of Justice* (1983). *Interpretation and Social Criticism* (1987).
M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982)

Schnädelbach hem de d'Entrèves, neo-Aristotelesçiler diye bir kümenin hayalet küme olmadığında hemfikirdir, ama bu kümenin bir küme olarak görünmesini neyin mümkün kıldığı konusunda birbirleriyle bağdaşmaz durumdadır. 'Versus' şematizasyonlarının iki bileşeninden birisi için '...nedir?' diye sorduğumuzda, ortaya pek çok tartışma çıkar.

Ama her şeye rağmen, karakteristik olarak, Aydınlanma-'yı, moderniteyi, liberalizmi reddetmek veya bunların eksikliklerini gidermek için Aristoteles'in pratik felsefesine dönenlerden oluşan bir küme ve bunun karşısında liberal hak ve özgürlükleri, modern bireyciliği, hukuk devletini savunan ve bu savunuda Kant'a başvuran bir diğer küme vardır. Bu iki kümeden ilkinde bulunanların bazılarına aynı zamanda 'komunitaryanlar' olarak, ikinci kümedekilere ise 'liberaller' olarak işaret edilmektedir. Komunitaryanlar arasında, isimleri

---

R.Beiner, *Political Judgement* (1983). "On the Disunity of Theory and Practice" (1987).
R.Bellah et al., *Habits of the Heart* (1985).
W.Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy* (1982). "Shifting Loyalties: Critical Theory and the Problem of Legitimacy" (1978).
B.Barber, *Strong Democracy* (1984).
W.Galstone, *Justice and the Human Good* (1980).
J.Carvet, *A Critique of Freedom and Equality* (1981).
S.Salkevher, "Virtue, Obligation and Politics" (1974). "Freedom, Participation, and Happines" (1977). "Aristotle's Social Science" (1981). "Beyond Interpretation: Human Agency and the Slovenly Wilderness" (1983). "The Crisis of Liberal Democracy: Liberality and Democratic Citizenship" 1987).
T.Sprangens, *The Irony of Liberal Reason* (1981).
R.M.Unger, *Knowledge and Politics* (1975). *Law in Modern Society* (1976).
C.Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (1987).
T.Pinkard, *Democratic Liberalism and Social Union* (1987).J.Budziszewski, *The Ressurrection of Nature: Political Theory and the Human Character* (1986).
A.Brown, *Modern Political Philosophy* (1986).

genel olarak herkesçe anılanlar, yani kendilerine bu niteleme altında gönderim yapılanlar şunlardır: A.MacIntyre, M.Sandel, C.Taylor, M.Walzer.[12] Liberaller arasında ise, yine genel olarak herkesçe anılanlar, J.Rawls, R.Nozick, R.Dworkin'dir. İlk dörtlünün birbirleri arasındaki farklılıklar, son üçlüyle olan farklılıklarından çok daha yumuşak olduğu için, iki kümenin karşı karşıya koyulması, bir 'versus' şematizasyonu içinde ele alınması, genel olarak benimsenmiştir.

Bugün, gelmiş olduğumuz noktayı anlamada, bu iki kutuplaşmanın yakın tarihine bakmanın en uygun hareket noktası olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla iki kümeden her birinde başrolleri oynayanlardan birer temsilciyi seçip —ikisi de adaleti bir erdem olarak tartışan birer temsilciyi seçip—, çerçeveyi olabildiğince küçülterek ilerleyeceğim. Kendisini —artık modernite ve Aydınlanma ile özdeşleştirilen— doğal hukuk geleneğinin toplumsal sözleşme öğretisi içerisine yerleştiren Rawls'ı ve kendisini modernite öncesinin erdem geleneğine yerleştiren MacIntyre'ı ele almamda, bu iki filozofun adalet anlayışları arasındaki gerilimin yanısıra, Rawls'ın, 1971'de yayınladığı *A Theory of Justice* (*Bir Adalet Teorisi*) ile bu liberal kümenin ilk figürü olması; MacIntyre'ın ise, 1981'de yayınladığı *After Virtue* (*Erdemden Sonra*) ile bu komunitaryan kümenin ilk figürü olması belirleyicidir.

Rawls'ın kitabı, yayınlandığından bu yana yarattığı tartışmalar ile belki de tarihte bu kadar kısa süre içinde bu kadar çok tartışılan tek kitaptır. Neredeyse her satırı bir yandan alkışlanırken, öte yandan yadsınmış olan bu kitap, öyle ya da böyle muazzam bir etki yaratmıştır. J.Fishkin ve P.Laslett, 1978'de Isaiah Berlin'in, 20. yüzyılda hiçbir etkili politika teorisi eserinin ortaya çıkmadığı —1962 tarihli— iddiasına karşı

12. Daha az genel olarak, Benjamin Barber ve Roberto M.Unger de bu kümede anılmaktadır.

şöyle yazıyorlardı: "Şimdi Berlin'in iddiasının artık doğru olmadığı şeklinde çarpıcı bir farklılık var. Bu iddia, Harvard'lı John Rawls'ın *A Theory of Justice* adlı eseri 1971'de yayınlandığında, doğruluğunu yitirdi."[13] 1975'te yazılan bir tanıtma yazısında ise, henüz erken de olsa, C.F.Delaney, *A Theory of Justice*'i felsefe klasikleri arasında sayılacak bir kitap diye selamlıyordu[14] ve doğrusu onun öngörüsü pek de yalanlanmadı. Hatta öyle ki, kitabın yazarı olan Rawls kitabını daha sonraki eleştirilerin de etkisiyle bir bakıma neredeyse savunmaktan vazgeçtiği halde, yani yazarına rağmen, bu kitap, savunulmaya veya eleştirilmeye devam etti ve ediyor da. Çağdaş ahlâk ve politika felsefesinde böylesi bir etki yaratan ve bu anlamda bir canlanma getiren *A Theory of Justice*'in belki de en önemli özelliği, bir iş bölümünü ilga etme çabasıydı: ekonomi, politika bilimi ve felsefe arasında olduğu kabul edilen iş bölümünü. Ekonomi ve politika biliminin faaliyet alanının sınırlarının olgularla çizildiği, bu yüzden de her türlü değer probleminin bu çizginin dışında kaldığı, değer problemlerinin felsefe alanı içinde ele alınabileceği şeklinde bir iş bölümü ve uzmanlaşma görüşü genel olarak kabul ediliyordu. Buna paralel olarak da, felsefenin 'arzulanabilirlik'i, diğer iki disiplinin, yani ekonominin ve politika biliminin ise 'uygulanabilirlik'i kendisine hedef yapması gerekiyordu. Rawls, bu iki hedefi birleştirme iddiasında olan bir kitap yazmakla, kendisini bu uzmanlaşmaların ortasına atıyor ve bu doğrultuda da söz konusu iş bölümüne meydan okuyordu. *A Theory of Justice*'nin yankısı, bu yüzden, felsefeyle sınırlı kalmayıp, diğer disiplinlere yayılmış; kitap, övgü ve yergi bombardımanına tutularak, kısa zaman içinde, kendisine açıkça veya örtük bir şekilde gönderim yapılmadan yazı yazılmayan

13 akt. Kukathas,C.&Pettit,P. (1992), s.1.
14 Delaney,C.F. (1975), s.111.

bir kaynak ve belki de bir klasik haline gelmişti —tabii özellikle ahlâk ve politika felsefesinde.

Bir diğer Harvard'lı olan Nozick, 1974'te çıkan *Anarchy, State , and Utopia* (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*) adlı eserinde, Rawls'ın hareket noktasıyla aynı geleneğin içerisinden —ama önemli farklılıklarla— *A Theory of Justice*'in adalet anlayışına liberal teori içerisinde bir alternatif sunuyor; liberalizm içinde yapılan modern liberaller ve klasik liberaller ayrımının ikinci kısmına, yani klasik veya 'libertarian' cephesine son ifadesini veriyordu. 1976 tarihli *Taking Rights Seriously* (*Hakları Ciddiye Almak*) adlı eserinde , Dworkin, bir hukukçunun gözünden, Rawls'ın ve Nozick'in liberalizmini —nisbeten Rawls'a daha yakın bir tarzda—, özgürlük ve eşitlik gerilimi içinde telif etme çabası ile bir liberal hukuk teorisi geliştiriyordu. Bu çalışmada, Nozick ve Dworkin'e ayrıntılı bir yer vermek niyetinde değiliz. Söylenmek istenen, liberaller kümesinin Rawls dışındaki bu iki üyesinin Rawls'a olan borcudur; dolayısıyla onların teorilerini anlamanın yolunun, öncelikle Rawls'tan haberdar olmaktan geçtiğidir.

Rawls, *A Theory of Justice*'de, uzun bir süredir felsefe sahnesinden inmeyen utilitaryan ve deontolojik (yani Kantçı) ahlâk anlayışları arasındaki "yavanlaşan" tartışmayı, deontolojik ahlâk öğretisini sözleşme geleneği ile birleştirmek suretiyle, sonlandırmak iddiasındaydı. Ama Rawls'ın bu iddiayı gerçekleştirmek uğruna harcadığı çaba, kısmen bu iki ahlâk öğretisi arasındaki diyalogun bir monolog haline gelmiş olmasından, kısmen de Rawls'ın *A Theory of Justice*'de geliştirdiği teorisinin kendi içindeki ikna temellerinin kimi zayıflıklarından ötürü pek de etkili olamıyordu. Dolayısıyla utilitaryanizm ve deontoloji tartışması veya öyle dersek utilitaryan *versus* deontolojik şematizasyonu, bileşenlerinin birbirlerine karşı sürekli meydan okumalarından ve hiçbir üstünlük sağlayamamalarından

kurtulamıyordu. İşte böyle bir iklimde, MacIntyre'ın *After Virtue* adlı eseri, gerçekten de, R.Hittinger'in sözleriyle "çağdaş ethikçilerin kum havuzuna atılan bir bomba"[15] etkisi uyandırdı. Ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, MacIntyre, Rawls'ın bir anlaşma sağlamak veya bir konsensus oluşturmak maksadıyla ele aldığı utilitaryan ethik - deontolojik ethik tartışmasının "bitmez tükenmez" bir tartışma olduğunu; bunu gidermek uğruna yapılacak tüm girişimlerin başarısızlığa mahkûm olduğunu iddia ediyordu.

After Virtue'den bir yıl sonra, 1982'de çıkan —ama kaynakçasında *After Virtue*'nün de bulunduğu *Liberalism and the Limits of the Justice* (*Liberalizm ve Adaletin Sınırları*) adlı eserinde, Sandel'in hedefi, büyük ölçüde, Rawls'ın teorisiydi. Sandel, MacIntyre'dan farklı olarak Rawls'ın teorisiyle daha doğrudan bir ilişki içinde yazıyordu. 1983'te *Spheres of Justice* (*Adalet Alanları*) adlı eseriyle, Walzer; 1990'da *Sources of the Self* (*Kendilik'in Kaynakları*) adlı eseriyle, Taylor, MacIntyre'ın meydan okumasını nisbeten yumuşatan ve MacIntyre gibi, ama Sandel'den farklı olarak, büyük ölçüde Rawls'ı değil, bir bütünü hedef aldılar. *After Virtue*'den sonraki bir tarihi taşıyan bu kitapların —önerileri ister daha tutarlı ister daha tutarsız olsun— yazılmasında bir ivmeyi başlatanın yine de MacIntyre olduğunu söylemek, bana hiç de Sandel'e, Taylor'a ve Walzer'a haksızlık etmek gibi görünmüyor. Böylece, Rawls ile MacIntyre'dan daha doğrudan bir ilişki içinde olan Sandel'in iddialarını değil de MacIntyre'ınkileri aktarmayı uygun bulmamın nedeni de sanırım açıklık kazanıyor.

Bu çalışmanın nasıl ilerleyeceği hakkında bir kaç söz söyledikten sonra, sonunu hakikaten benim de bilmediğim bir 'anlama yolculuğu'na çıkacağım. Önce Rawls'ın 1971'de başlayan ve öyle ya da böyle kendisinden başkalarına da yolu açan

15 Hittinger,R. (1987), s.1.

serüveninin ilk adımı olan kitabını, *A Theory of Justice*'i elimden geldiğince aktaracağım. Sonra, *After Virtue* ve onun devamı olduğunu düşündüğüm 1988 tarihli *Whose Justice? Which Rationality?* (*Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?*) adlı kitaplardan hareketle, MacIntyre'ın adalet teorisini anlatmaya çalışacağım. Bundan sonra ise, Rawls'ın 1971'den sonra aldığı eleştiriler nedeniyle adalet teorisinde yaptığı değişiklikleri; yani, onun 'Yeni Rawls' denilen dönemini ele alacağım. Rawls'ın özellikle *A Theory of Justice*'ten sonraki yazılarını, aşağı yukarı MacIntyre'ı izlediğim zamana kadar, 1989'a kadar izleyecek ve Rawls'ın adalet teorisinde yaptığı ve(ya) yapmadığı değişiklikleri görmeye çalışacağım. Bundan sonra da MacIntyre'ın iddialarını tartışacağım ve bir değerlendirme yapmaya çalışacağım. Bu planda, biri Rawls'ın, ikisi MacIntyre'ın olan üç kitabın ayrıntılı bir sunumunun olması, dilimize henüz kazandırılmamış olan bu eserlerin içeriği kadar, tarzı hakkında da en azından bunları okumamış olanlara bir fikir vermeye hizmet etmenin yanısıra, okuyanlara da farklı ya da benzer bir okumayı bir kere daha okuma imkânı vermeye ve belki de benim aktarımımın eksiklerini giderme yönünde yeni okumalara yol açmaya hizmet etmeyi hedeflemektedir.

Bu kitapların sunumuna geçmeden önce, bir hususun altını çizmekte fayda var. Hangi felsefî incelemeyi okursak okuyalım veya nakledersek edelim, okurken de naklederken de, yazarının anlatım tarzının içine yerleşmek zorundayızdır; yazarının dilini kullanmak ya da taklit etmek zorundayızdır. Çünkü aksi takdirde, söz konusu incelemeyi anlamak ve anlatmakta güçlüklerle karşılaşırız. Rawls, son derece analitik, argumantatif bir dille yazar; yani önce temel kavramlarını sıralar, bu kavramların 'anlamlar'ını açımlar ve bunu yaparken hangi ilkeleri, kuralları izlediğini sıralar, sonra ilkeleri açıklar, daha sonra ilkeleri, kendi anlattığı şekilde anladığımızda, kavramlarla tutarlılığı bakımından ele alır, vs. MacIntyre ise, bundan

çok daha farklı bir üslupla yazar. Gerek Rawls'ın gerek MacIntyre'ın çalışmalarını anlatırken, amacımız, hem bu çalışmalardaki görüşleri dile getirmek, hem de bu iki filozofun üsluplarını görebileceğimiz şekilde, karşılaştırabileceğimiz şekilde, onların görüşlerini, teorilerini verebilmek olduğu için, olabildiğince bu metinlere sadık kalacağız. Başka deyişle, mümkün olduğunca bu metinlerin meseleleri kendilerinin takibettikleri gibi takibedeceğiz, yani onların planlarına sadık kalacağız.

I. KISIM /
RAWLS'IN ADALET TEORİSİ

A Theory of Justice[1], her biri üçer bölümü olan üç kısımdan ve toplam seksenyedi altbölümden oluşan altıyüzyirmi sayfalık bir kitap. 1971'de yayınlanmış ve bu ilk baskıdan sonra bugüne kadar metinde hiçbir değişiklik yapılmamış. *TJ* 'nin hedefi, herkesin kabul edebileceği adalet ilkeleri bulmak. Üç kısmın başlıkları, sırasıyla şöyle: 'Teori', 'Kurumlar' ve 'Amaçlar'. İlk kısım, kitabın bütününe bakıldığında görülecek Teori'nin, Adalet Teorisinin *ideal* düzlemde ele alındığı, 'arzulanırlık açısından ele alındığı ve temel kavramların verildiği kısımdır.[2] Bu kısımda Rawls, adalet teorisinin "başlıca ide-

1. Bundan sonra *TJ*.
2. Gerçi daha başlamadık bile, ama ilk kısma bu adın verilmesi biraz tuhaftır. Çünkü kuşkusuz geri kalan iki kısım, bir bütün olarak Teoriden

ler"ini, kavramlarını koyuyor; bunların aralarındaki ilişkiyi belirliyor ve kendi duruş zeminini diğer —utilitaryan ve sezgici dediği— zeminlerden ayırıyor ve teorisinin statüsünü belirliyor, yani daha tam olarak adalet teorisinin moral, ahlâkî bir teori olduğunu söylüyor. "Esas ide" olan "hakkaniyet olarak adalet" idesi veya kavramı, tüm geriye kalan kavramları, yani örneğin "orijinal pozisyon", "cehalet peçesi", "adalet duyusu", "temel toplum yapısı", "düşünümsel denge", "sözleşme", "iyi-düzenlenmiş toplum", "zayıf iyi teorisi", "tam iyi teorisi", "prosedürel adalet", vs. gibi kavramları içine alan bir İdedir veya Kavramdır.[3] Bu anlamda da hakkaniyet olarak adalet,

---

bağımsız değildir. Ama ilk kısmın adı, bize, Rawls'ın 'teori' ile ilkelerin saptanmasını anladığı şeklinde yine Rawls hakkında bir fikir verebilir.

3. Bu noktada, Rawls'ın bu gibi temel kavramlarını nasıl karşıladığım hakkında bir kaç söz söylemeliyim. Örneğin "original position"a her iki sözcük de dilimizde kullanıldığı için ve daha önemlisi Rawls'ın "initial situation" dediği yerlerde —buna "başlangıç durumu" dedim— bir karışıklık olmasın diye, "orijinal pozisyon" dedim. "Sense of Justice" ise, "adalet duyusu" diye karşılandı, ama kimi yerlerde, özellikle de onun duygularımızla ilişkisinden söz edildiği yerlerde, "adalet duygusu" demek daha uygun olduğu için "adalet duy(g)usu" diye çevrildi. "Cehalet peçesi", "veil of ignorance"ın karşılığı; "düşünümsel denge", "reflective equilibrium"un karşılığı, vs. Çeviride anlam güçlükleri olduğu zaman parantez içinde aslı verilmek suretiyle bu güçlükler giderilmeye çalışıldı. Ancak *TJ*'nin en temel kavramı olarak "fairness"i veya "fair"i karşılayan sözcükleri bulmak zordu. İlkine "hakkaniyet", ikincisine "hakkaniyetli" dedim. Gelgelelim, örneğin Rawls orijinal pozisyonun bireyler arasında "fair" olduğunu söylediğinde, yani henüz "hak"kın ve adalet ilkelerinin tespit edilmemiş olduğu bir durumun niteliğine işaret etmek için "fair" dediğinde —ve bence bu durumun "tarafsız", "eşit" bir durum olduğunu kastetmek istediğinde—, benim "fair"i "hakkaniyetli" diye çevirmem doğrusu sırıtıyordu; çünkü "hak" yoktu ki, "hakkaniyet" olsun veya "hakkaniyetli" olsun. Ama hem 'âdil', hem 'tarafsız', hem 'εşit', hem 'makul', hem 'doğru', hem 'meşru' olan bir duruma karşılık olarak "hakkaniyet" veya "hakkaniyetli" demenin dışında daha uygun bir şey bulamadım. 'Tarafsızlık' ve 'tarafsız' desem —ki Rawls çoğunlukla bunu kastetmektedir diye düşünüyorum—, 'impartiality' ve 'impartial' ile veya

Rawls'ın adalet teorisinin adıdır. Rawls, ilk kısımda, iki adalet ilkesi formüle eder. Bu formülasyon, yalnızca 'arzulanırlık' zemininde yapıldığı için ve Rawls'ın amacı, hem 'arzulanır' hem 'uygulanır' ilkeler bulmak olduğu için, kitapta bu ilkelerin bir kaç formülasyonu verilir. İkinci kısım, bu doğrultuda, ilk kısımdaki ilkelerin uygulanır olup olmadığına bakar; yani "Kurumlar" kısmı, meseleyi 'arzulanırlık' değil, 'uygulanırlık' açısından ele alan bir kısımdır. Bu yüzden o, adalet ilkelerinin ilk formülasyonunun yapıldığı "Teori" kısmının "ideal" olmasına paralel olarak "ideal-olmayan"ı, yani "gerçek yaşam"ı kendine zemin yapar. Başka deyişle, ikinci kısım, daha önce ideal veya felsefî olarak saptanan ilkelerin "ideal-olmayan" yaşamda, gerçek yaşamda uygulamaya nasıl aktarılacağını göstermeye, sorgulamaya çalışır. Son kısım, yani kitabın "Amaçlar" adlı üçüncü kısmı ise, o ana kadar önce arzulanırlık, sonra uygulanırlık açısından ele alınmış olan adalet ilkelerini, "iyilik" açısından ele alıp tartışır. Başka deyişle, son kısım, iki adalet ilkesinin moral açıdan "iyi" olup olmadığını tartışır. Bu kısımda Rawls, bir "iyi teorisi" koyar. Bu teoriyle ilgili olarak da bir ayrım yapar: Zayıf (thin) iyi teorisi ve tam (full) iyi teorisi.

'neutrality' ve 'neutral' ile karışacaktı —Rawls bu sözcükleri kullanmıyordu; 'eşitlik' ve 'eşit' desem, yine aynı şey. "Fair" için "âdilane" ve "fairness" için "âdilanelik" desem, "âdil" ve "adalet" ile (just, justice) "hakkaniyetli" ve "hakkaniyet"ten birbirine çok daha yakın oluyorlardı; yani "âdilanelik olarak adalet", sınırları pek vermiyordu. Üstelik, sonuç itibarıyla Rawls, hakkın önceliğini tesis etmeyi amaçlayan bir adalet teorisi geliştirdiği için, "hakkaniyet olarak adalet" daha uygundu. Bu karşılık, Rawls'a daha sonra söyleyeceğini en başta söyletmiş görünse de, okuyucudan "hakkaniyet" ve "hakkaniyetli" sözcüklerini gördüğü her yerde, aynı zamanda tarafsızlık / tarafsız, eşitlik / eşit, haktanırlık / haktanır, âdillik / âdil, makulluk / makul, doğruluk / doğru, meşruluk / meşru gibi yananlamlar ile birlikte düşünmesini ve böylece beni her seferinde parantez açıp bu anlamları sıralamaktan muaf tutmasını istiyorum.

Şimdi, aynı sırayı izleyerek, Rawls'ı takibetmeye çalışalım. Gerekirse, takibe, sınırları yolda koyarız —Rawls'ın yaptığı gibi. O halde önce temel kavramlar.

Hakkaniyet Olarak Adalet

Amacı, "klasik utilitaryan ve sezgici adalet konsepsiyonlarına karşı yaşanabilir bir alternatif" sunan bir adalet teorisi geliştirmek olan Rawls'a göre,

> Doğruluğun (truth), düşünce sistemlerinin ilk erdemi olması gibi, adalet, toplumsal kurumların ilk erdemidir.... adalet, bazılarının özgürlüğündeki eksilmenin, başkaları tarafından paylaşılan daha büyük bir iyi ile haklı kılınmasını kabul etmez.... adaletin temin ettiği haklar, politik pazarlığa veya toplumsal çıkar hesapları yapmaya tabi değildir.... bir adaletsizliğe, yalnızca daha da büyük bir adaletsizlikten kaçınmak zorunlu olduğunda katlanılabilir (tolerable). İnsanî etkinliklerin ilk erdemleri olan doğruluk ve adaletten ödün verilemez.[4]

Bu pasajın da gösterdiği gibi, Rawls, adaletin önceliği iddiasıyla başlar. O, argümanını, şimdilik *sezgisel bir kanaat* olduğunu düşündüğü bu iddiayı sağlamlaştıracak kanıtlar vererek, adım adım kurar. Rawls, meselesinin bireysel değil, toplumsal adalet olduğunu, çünkü adaletin öncelikli konusunun temel toplum yapısı (basic structure of society) olduğunu, yani toplumun başlıca kurumları olduğunu düşünür. Bu toplumsal kurumların örnekleri ise, düşünce ve vicdan özgürlüğünü, rekabetçi pazarları, üretim araçlarındaki özel mülkiyeti yasal koruma sistemi ve tekeşli ailedir. Bu yüzden, Rawls, ilk kısımda, başka toplumlardan yalıtılmış kapalı bir sistem olarak tasarla-

4. *TJ*, s.3-4.

nan temel toplum yapısına ilişkin makul bir adalet konsepsiyonu formüle etmeye çalışacak; âdil bir toplumun neye benzediğini sorgulayacaktır; ve bunları ideal bir teoriden veya ilk ilkelerden hareketle yapacaktır.

Locke, Rousseau ve Kant'taki toplumsal sözleşme teorisini daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşıyıp, bu düzeyden hareketle bir adalet konsepsiyonu geliştirmek amacında olduğunu söyleyen Rawls, bir 'topluma giriş sözleşmesi'nden ziyade, adalet ilkeleri hakkında bir başlangıç uzlaşısından, anlaşmasından yola çıkacaktır. Temel toplum yapısındaki adalet ilkeleri, Rawls'a göre, kendi çıkarlarını ilerletmekle ilgili olan özgür ve rasyonel kişilerin bir 'ilk eşitlik pozisyonu'nda kabul edecekleri ilkelerdir. Bu ilkeler, toplumsal işbirliği türlerini ve yönetim biçimlerini tayin etmeye yardım edecekleridir, işte adalet ilkelerine bu bakış tarzına, Rawls, 'hakkaniyet olarak adalet' adını verir.

Toplumsal sözleşme geleneğinde 'doğal durum' veya 'doğa durumu' adıyla karşımıza çıkmış olan tanıdık durum Rawls'ta bir kez daha, ama bu kez daha soyut bir düzey olduğu söylenen "orijinal pozisyon" adı altında karşımıza çıkar. Tıpkı bu gelenek içinde olanların ileri sürdüğü gibi, Rawls da, orijinal pozisyonun tarihsel veya fiilî değil, hipotetik, yani varsayımsal bir durum olduğunu söyler. Orijinal pozisyon, hedefimizi uzaktan görme imkânı veren bir nosyondur.[5] Bu, ortaya atıldığından bu yana hayli tartışılan orijinal eşitlik pozisyonu kavramının, 'doğal durum' kavramından daha soyut olan özellikleri şunlardır: Orijinal pozisyonda,

> Kimse, toplum içindeki yerini, yani sınıf konumunu veya toplumsal statüsünü bilmez; doğal vergilerin ve yeterliklerin (assets and abili-

5. *TJ*, s.22.

ties) dağılımındaki talihini, aklî kapasitesini (intelligence) ve fiziksel kuvvetini (strength) de bilmez.[6]

Orijinal pozisyondaki kişilere, Rawls, "taraflar" diyerek işaret eder ve orijinal pozisyonun doğal durumdan daha soyut olan özelliklerini sıralamaya şöyle devam eder:

> ...taraflar, kendi iyi konsepsiyonlarını veya özgül psikolojik eğilimlerini bilmezler. *Adalet ilkeleri, bir cehalet peçesi ardında seçilir.* Bu, kimsenin, adalet ilkelerinin seçiminde doğal şans sonucu veya toplumsal koşulların olumsallığı nedeniyle avantajlı veya dezavantajlı olmamasını temin eder....[böylece] adalet ilkeleri, hakkaniyetli bir uzlaşının veya pazarlığın sonucudur....bu başlangıç durumu, moral kişiler olarak, yani kendilerine ait amaçları ve ...bir adalet duyusu kapasitesi olan rasyonel varlıklar olarak bireyler arasında hakkaniyetlidir.[7]

Tüm bunlar, Rawls'a göre, "hakkaniyet olarak adalet" adının yerindeliğini açıklar. Çünkü adalet (justice) ve hakkaniyet (fairness) kavramları aynı değildir ve hakkaniyet olarak adalet dediğimizde, kendi sıfatıyla adaleti değil, hakkaniyet olmak bakımından adaleti anlamamız gerektiği iddiasını dile getirmiş oluruz; ve böylece ilgili adaletin türünü ifade etmiş oluruz. Hakkaniyet olarak adalet adının kendisi, bize bir ayrım çizgisi verirken, adalet ilkeleri üzerindeki uzlaşının, anlaşmanın hakkaniyetli olan bir başlangıç durumunda gerçekleştiği idesini de içerir —tabii Rawls'ın bu nitelemeye bizzat yüklediği anlam çerçevesinde bu ideyi içerir. Kısaca, Rawls, hakkaniyet olarak adalet dediğinde, yukarıdaki alıntıda gördüğümüz orijinal pozisyon, cehalet peçesi, adalet duyusu, temel toplum yapısının adalet ilkeleri gibi bir dizi konsepsiyonu bu nitelemenin içerisine katar ve bu nitelemenin içerisinde tartışır.

---

6. *TJ*, s.12.
7. *TJ*, s.12. vurgu eklendi. (bundan sonra v.e.). Ayrıca, alıntılarda köşeli parantez içindeki tüm ifadeler bana ait.

Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet, kişilerin biraraya gelip yapabileceği seçimlerden biri olan bir seçimle başlar. Bu seçim, daha sonra kendisine bakılıp, kurumların eleştirilebileceği ve düzeltilebileceği bir adalet konsepsiyonun ilk ilkelerinin seçimidir. Seçimi yapanlar, seçimi hakkaniyetli koşullarda yaptıkları ve seçilen ilkelere böyle koşullarda rıza gösterdikleri için, Rawls'a göre, otonom kişilerdir. Başlangıç durumunda, taraflar, hakkaniyet olarak adalette, yani teoride, rasyonel ve karşılıklı olarak çıkardan / ilgiden bağımsız (mutually disinterested) diye düşünülür. Rawls'a göre, "bu, tarafların egoist oldukları anlamına gelmez"; tarafların, "bir başkasının çıkarlarında bir çıkar elde etmemeleri", görmemeleri anlamına gelir.[8]

Sözleşme

Daha önce söylediğimiz gibi, Rawls'ın adalet teorisinin temel kavramlarından biri, sözleşme kavramıdır. Rawls, hakkaniyet olarak adaleti bir sözleşme teorisi örneği olarak görür. Rawls'a göre, 'sözleşme' terimi, belli bir soyutlama düzeyini ifade eder, ama hakkaniyet olarak adalette, bu terim belli bir topluma girmek veya belli bir yönetim formunu benimsemek anlamından ziyade, belli *moral* ilkeleri kabul etmek anlamına gelir; o, bir hipotezdir. Rawls'a göre, sözleşme doktrininin uzun geleneği sayesinde, sözleşme terimi, "adalet ilkelerinin rasyonel kişilerce seçilen ilkeler olarak tasarlanabilecekleri ve bu yolla adalet konsepsiyonlarının açıklanıp haklı çıkarılabilecekleri idesi"ni içerir; yine bu gelenekte, "*adalet teorisi, rasyonel seçim ilkelerinin en önemli parçasıdır.*"[9] Adalet ilkeleri, toplumsal işbirliği ile kazanılan avantajlar üzerine tartışmalı veya çatışan *iddialarla* ilgilidir; 'sözleşme' kelimesi.de, Rawls'a göre, bu plurali-

8. *TJ*, s.13. Doğrusu, tarafların egoist olmadıklarına ikna olmamız zor görünüyor, ama buna daha sonra bakacağız.
9. *TJ*, s.16. v.e.

teyi imâ eder; ayrıca *kamusallığa* gönderir. Evet, Rawls, adalet teorisinde, göreceğimiz gibi, bu hususlara sadık kalır. Ancak, o, tüm bunlara, hakkaniyet olarak adaletin tam bir sözleşme teorisi olmadığını da ekler. Çünkü Rawls'a göre bir sözleşme teorisi, bütün bir ethik sistemin seçimine yayılabilen bir teoridir; yani tüm erdemler için gereken ilkeleri içine alan bir sisteme genişleyebilen bir teoridir. Oysa Rawls, yalnızca adalet erdemi için gereken ilkelerle ilgilenecek ve adalet erdemi dışındaki diğer tüm erdemleri bu ilkelerle sıkıca bağlayıp birleştirecektir. "Açıkçası, eğer hakkaniyet olarak adalet, makul bir biçimde başarılı olursa, sonraki adım, 'hakkaniyet olarak adalete uygunluk' (rightness as fairness) adıyla ifade edilen daha geniş bir görüşü incelemek olurdu."[10] Ama bu bile, tüm moral ilişkileri kuşatamayacağı, yani başkalarıyla ilişkimizi açıklasa da, "hayvanlara ve doğanın geri kalanına nasıl davranacağımızı açıklama dışı bırakacağı" için, teorinin geliştirileceği alanın hakkaniyet olarak adalet ile sınırlanması yerinde olacaktır ve sözleşme terimi bu sınırlar dahilinde kullanılacaktır.

Düşünümsel Denge

Adalet teorisinin haklıçıkarımında orijinal pozisyon ve cehalet peçesinin oynadıkları rol, aslında kişisel olmayan bir başvuru mercii sağlamalarıdır. Ancak, Rawls, bunu bu şekilde ifade etmek yerine, söz konusu kavramların, olumsallıklardan ve önyargılardan kurtulma imkânı veren bir hipotetik durumun kavramları olduklarını söyler. Orijinal pozisyon ve cehalet peçesinin nasıl betimleneceği, Rawls'ta teorinin akışına bırakılır; yani Rawls, teoriyi inşa ederken, onların en yeğlenir betimlerini arayıp bulmayı ister ve böylece "geri ve ileri giderek", zaman zaman orijinal pozisyonun ve cehalet peçesinin koşulla-

10. *TJ*, s.17.

rını değiştirerek ilerlemeyi uygun bulur. Düşünümsel denge, işte bu ilerleme yöntemine Rawls'ın verdiği addır.

> Bir dengedir, çünkü sonunda ilkelerimiz ve yargılarımız çakışır; ve düşünümseldir, çünkü hangi ilkelerin yargılarımıza uyduğunu ve onların çıkarsandığı öncülleri biliriz. O anda her şey düzen içindedir. Ama bu denge, zorunlu olarak değişmez değildir. Bu denge, sözleşme durumunda empoze edilmesi gereken koşullara ilişkin bir başka sorgulama ile ve bizi, yargılarımızı gözden geçirmeye sevkedebilecek olan tikel olaylar ile bozulmaya yatkındır. Yine de şimdilik, toplumsal adalete ilişkin kanaatlerimizi tutarlı kılmak için ve haklıçıkarmak için ne yapabileceksek yaptık. Bir orijinal pozisyon konsepsiyonuna ulaştık.[11]

Deontolojik Öğreti *versus* Utilitaryanizm ve Sezgicilik

Rawls, kendisini utilitaryan ve sezgici veya teleolojik bir açıklama tarzı benimseyenlerden ayırırken, ethik'in iki esas kavramına dikkat çeker. Bu kavramlar, *hak* ve *iyi* kavramlarıdır. Rawls'a göre, bir ethik teorinin yapısı, bu kavramları nasıl tanımlayıp bağıntıladığına bağlıdır. Teleolojik teorilerde, iyi kavramı, hak kavramından bağımsız olarak; hak kavramı ise, iyi'yi azamileştiren, maksimize eden bir kavram olarak tanımlanır. Eğer iyi, kültürün çeşitli formlarında insanî üstünlüğün (excellence) gerçekleştirilmesi olarak alınırsa, söz konusu teleolojik öğretiye mükemmeliyetçilik (perfectionism) adı verilir. Eğer iyi, haz ile tanımlanırsa, söz konusu öğretiye hazcılık (hedonism) adı verilir; eğer iyi, mutluluk olarak tanımlanırsa, öğretiye eudaimonism adı verilir,vs. Kısaca, teleolojik öğretiler, iyi konsepsiyonunu tanımlamalarına bağlı olarak farklılaşırlar. Yarar ilkesini "arzunun doyumu olarak iyi'nin tanımlanması" diye anlayan utilitaryanizm, Rawls'a göre, pek çok cazip yöne

11. *TJ*, s.20-21. Ayrıca bkz. 18-20.

sahip olmakla birlikte, "kişiler arasındaki ayrımı ciddiye almaz".[12] Oysa adalet, daha önce ifade edildiği gibi, bazılarının özgürlüğündeki azalmanın, geri kalan diğerleri tarafından paylaşılan daha büyük bir iyi ile aklanmasına izin vermez, yani böyle bir iyi ile bazılarının özgürlüğünün azaltılmasını haklıçıkarmayı kabul etmez.

Rawls'a göre, utilitaryanizm ile bir sözleşme öğretisi, yani hakkaniyet olarak adalet —teorisi— arasında bazı karşıtlıklar vardır: (1) Sözleşme öğretisi, adalete ilişkin ortak duyunun buyruklarını ve doğal hak nosyonlarını, adaletin önceliğinden dolayı, birincil kurallar olarak geçerli sayarken, utilitaryanizm, bunları, izlenmesinde büyük toplumsal yarar olduğunu kabul ederek, ikincil kurallar olarak geçerli sayar; yani bunları, toplumsal açıdan kullanışlı bir yanılsama olarak açıklamaya çalışır. (2) Utilitaryanizm, "tek bir insan için seçim ilkesi"ni topluma uyarladığı, tüm arzu sistemlerini tek bir sisteme indirgediği —bir kişinin mutluluğu ile toplumunkini benzeştirdiği— için ve bu indirgeme de, adaletin güvenceye aldığı hakları, toplumsal çıkar hesaplarına tâbi kıldığı için, bireyci değildir. Oysa sözleşme öğretisi bireycidir. (3) Utilitaryanizm, teleolojik bir teoridir; hakkaniyet olarak adalet ise deontolojik bir teoridir. Bu noktada Rawls, deontolojik teoriler ile teleolojik olmayan teorileri anladığını söyler. Ancak, deontolojik teorilerin, kurumların ve eylemlerin haklılığını sonuçlarından bağımsız bir şekilde karakterize eden teoriler oldukları düşünülmemelidir. Çünkü Rawls'a göre, böyle bir karakterizasyon, çılgınlık olurdu.[13]

Rawls'a göre, utilitaryanizmin inkar edilemez cazibesi, öncelik problemleriyle yüzleşmesinde ve sezgiden kaçınmasında yatar. Sezgicilik, ilk ilkeler çokluğunu kabul ederken, bu ilke-

12. *TJ*, s.27.
13. bkz. *TJ*, s.27-30.

lerin birbirleriyle ölçülebileceği hiçbir öncelik kuralı ifade etmemesi nedeniyle, utilitaryanizmden daha az caziptir; o, sürekli olarak sezgisel kapasitelerimize başvurur. Teleolojik de deontolojik de olabilen sezgiciliğin çürütülmesi, kabul edilebilir ethik kriterlerin varolduğunun gösterilmesiyle mümkündür. Rawls, böyle kriterlerin varolduğunu düşünür, ancak Rawls'a göre, her adalet konsepsiyonu, belli bir dereceye kadar sezgiye dayanmak durumundadır.

> Eğer insanlar nihaî ilkeleri farklı farklı dengelerse,... o zaman, onların adalet konsepsiyonları farklı olur. Ağırlıkların değerlendirilmesi, bir adalet konsepsiyonunun önemsiz bir parçası değil, özsel kısmıdır. Bu ağırlıkların makul ethik kriterler ile nasıl belirleneceğini açıklayamazsak, rasyonel tartışma yolu kapanır. Sezgici bir adalet konsepsiyonu, denebilir ki, sadece bir yarı konsepsiyondur. Sezgiye bağımlılık, tümüyle ortadan kaldırılamasa bile, öncelik problemine ilişkin açık ilkeler formüle etmek için yapabileceğimiz her şeyi yapmalıyız.[14]

Sezginin Sınırlandırılması

Rawls, hakkaniyet olarak adalette sezginin rolünü azaltmak için bir kaç sınırlama yolu arar. İlk olarak, orijinal pozisyondaki tarafların adalet ilkelerini nasıl dengeleyecekleri konusunda bir anlaşmaya varmaya çalıştıklarını varsayan Rawls'a göre, orijinal pozisyondaki adalet ilkeleri, sezgicilikte olduğu gibi, kendinden-açık (self-evident) ilkeler olarak değil, seçilmiş ilkeler olarak haklı çıkarılır. Dolayısıyla ağırlığın veya öncelik-sonralığın nasıl verileceği konusunda *tercih*, bir olanak olarak durur. İkinci olanak ise, ilkelerin "*lexical*" sıralanması veya "se-

---

14. *TJ*, s.41. Rawls, utilitaryanizmle ilgili olarak Bentham, Sidgwick, Edgeworth, A.C.Pigou, Hutcheson, J.S.Mill gibilerine, sezgicilikle ilgili olaraksa, G.E.Moore, H.A.Pricehard, W.D.Ross, R.Price gibilerine gönderim yapıyor.

rial düzen"idir; bu düzenleme, sıralama veya dizmede, önce söylenenler, sonra söylenenlere göre mutlak bir ağırlığa sahiptir, yani ilkeleri dengelemekten, hizalamaktan kaçınan bir sıralama söz konusudur. Rawls, biri özgürlük ilkesi, diğeri ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri düzelten ilke olmak üzere iki adalet ilkesini, tam da buradaki söyleniş sırasıyla, yani *lexical* olarak düzenlemeyi önerir. Sezgiye bağımlılığın azaltılmasındaki üçüncü olanak ise, moral yargının yerine, öngörülü / sağduyulu (prudential) yargının koyulması, yani düşünüp-taşınmanın (deliberation) ethik yargının yerine geçirilmesidir.

Sezgiyi sınırlamanın bu olanakları, öncelik probleminde sezgiyi tümüyle ortadan kaldırmazlar; ama zaten Rawls'a göre, mesele, sezgiye başvurunun tümüyle ortadan kaldırılması değil, azaltılmasıdır, sınırlandırılmasıdır.[15] Aslında, öncelik problemiyle ilgili olarak iki çözüm yolu vardır: *ya* tek bir kuşatıcı ilke ile *ya da lexical* düzen, sıralama içerisindeki bir ilkeler çokluğu ile bu problem çözülmeye çalışılır. Rawls'a göre, geleneksel moral teoriler, ekseriyetle tek ilkeli ya da sezgici,yani çok ilkelidir; bu yüzden, *lexical* düzenlemenin, sıralamanın ortaya atılması, bir ilk adım olarak yeniliktir —bu düzenleme tam anlamıyla doğru olmasa da, aydınlatıcı olabilir.[16]

Adalet Teorisinin Statüsü

Rawls, bir adalet teorisinin bir moral teori olduğunu söyler. Bir adalet teorisi, "moral güçlerimizi veya daha özgül olarak adalet duyumuzu yöneten ilkeleri sergileyen moral duygulara ilişkin bir teoridir."[17] Rawls'a göre, moral felsefeyi, moral kapasitelerimizi betimleme girişimi olarak; bir adalet teorisini ise, bu

15. bkz. *TJ*, s.44.
16. bkz. *TJ*, s.45.
17. *TJ*, s.51.

kapasitelerimizden birini, yani adalet duyumuzu betimleme, sistematize etme girişimi olarak düşünebiliriz. Bu yüzden,

> Moral felsefe açısından, bir kişinin adalet duyusunun en iyi açıklaması, o kişinin yargılarını, yine o kişinin herhangi bir adalet konsepsiyonunu sorgulamasından önce kalıplandıran bir açıklama değil, fakat daha ziyade bu kişinin yargılarına düşünümsel denge içinde boy ölçüştüren bir açıklamadır.[18]

Böylece yargılarımızın düzenleyici, regulatif ilkeleri ortaya çıktığında, daha önce hesaba kattığımız yargılarımızı değiştirebiliriz. Rawls, bunu, "moral felsefe Sokratik'tir" diyerek ifade eder. O halde, ilkeler ve yargılar arasında *geri ve ileri giderek* en tercih edilir orijinal pozisyon betimini arayan Rawls, bu geri ve ileri gidişi, hesaba katılan yargılarımıza uyan ilkeleri verinceye dek sürdürecektir. Bu yüzden Rawls, adalet ilkelerinin bir kaç formülasyonunu ve orijinal pozisyonun ve bu pozisyondan ayrılmaz olan cehalet peçesinin bu ilkelerin formülasyonuyla uyumlu bir kaç betimini verecektir. Başka deyişle, adalet ilkelerinin kesin formülasyonuna ulaşıldığında, cehalet peçeli orijinal pozisyonun ortadan kalktığı bir duruma da ulaşılacaktır: cehalet peçesinin olmadığı bir duruma. Rawls, *TJ*'den sonraki yazılarında, "ince" ve "kalın" peçe diyerek, bu noktayı açmaya çalışacaktır; şu anda, yalnızca *TJ* ile ilgili olduğumuz için ve belki de daha önemlisi Rawls'ın "yeni Rawls" denilen dönemiyle karşılaştığımızda, yeni yanlarını daha rahat seçebilmemiz için, cehalet peçesiyle ilgili bu ayrımı izlemeden ilerleyeceğiz.

Takip Sınırı: Sora Sora İlerleme

Buraya kadar Rawls'ın *TJ*'ye başlarken, teorisinin temellerini haber verdiği sayfaları sırasıyla takip ettik. Ancak, Rawls'ın "düşünümsel denge" dediği ilerleme yöntemini izlediği, kitabının bundan sonrasını aynı şekilde izleyemeyiz; ama bu nok-

18. *TJ*, s.48.

taya ancak şimdi geldiğimiz şekilde gelebilirdik, yani Rawls'ın temel kavramlarıyla birlikte, düşünümsel denge yöntemini gördükten sonra gelebilirdik. *TJ*'de, eğer bir benzetme yapmamıza izin verilirse, 'hakkaniyet olarak adalet' otobüsü, yol alırken, yolu üzerindeki tüm duraklara uğrayıp, yeni yolcular (kavramlar) alıyor ve inmek isteyen yolcuları (örneğin egoist adalet konsepsiyonu, vs.) indiriyor; Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet otobüsü, yeni yolcuları, otobüsün ne kadar konforlu olduğuna ikna etmeye çalışarak, bekledikleri otobüsün kendisi olduğuna dair iyi sebepler göstererek, duraktan alıyor; ve hatta yolculara, otobüsü geri ve ileri sürerek test etme imkânını da veriyor. Biz bu duraklardan çok azına uğrayacağız. Adalet ilkelerinin formülasyonlarını görmeden önce, soruların yardımıyla, orijinal pozisyonu ve orijinal pozisyondakileri, onların nasıl seçim yaptıklarını anlamaya çalışacağız. Kısaca, ilkeleri seçenleri ve ilkelerin seçildiği koşulu tanıdıktan sonra, ilkeleri göreceğiz.

Orijinal Pozisyonda Seçim Yapanlar Kim?

Bu soruya yanıtta, Rawls, seçim yapanların kim olduklarından ziyade, ne olduklarını söyler, nasıl kişiler olduklarını söyler. Onlar, özgür, eşit, otonom kişilerdir; eşit ölçüde bilgisiz ve eşit ölçüde rasyoneldirler.

> Taraflar arasındaki farklılıklar, taraflarca bilinmediği için ve herkes eşit ölçüde rasyonel olduğu ve aynı şekilde konumlandığı için, açıktır ki, her biri, aynı argumanlarla ikna edilir. Bundan dolayı, orijinal pozisyondaki seçimi rastgele seçilen bir kişinin açısından görebiliriz.[19]

19. *TJ*, s.139.

Öte yandan, bu kişiler birbirleriyle çağdaştırlar, yani aynı kuşaktan olan kişilerdir.[20] Bu, kuşaklar-arası adalet problemiyle ilgili olarak önemli bir husustur. Ayrıca, tüm toplum sözleşmesi teorilerinde karakteristik olduğu görülen erkek-birey figürü, çeşitli feministlerin haklı olarak işaret ettiği gibi, Rawls'ın orijinal pozisyonunda seçim yapanlar için de söz konusudur. Çünkü Rawls, tarafların "aile reisleri" olarak düşünülebileceğini söyler.[21]

Orijinal Pozisyondakiler Hangi Alternatifler Arasında Seçim Yaparlar Ya da Seçenlerin Alternatifleri Nelerdir?

Taraflar, seçtikleri adalet ilkelerinin yardımıyla bir temel toplum yapısı —demokratik toplum yapısı— seçerler. Taraflara sunulan, farklı temel yapıları temsil eden ilkeler vardır ve bu ilkelerin de formel sınırlanımları vardır. Rawls, bu formel sınırlanımlara, tahditlere, koşullara "hak kavramının formel tahditleri" der. Bunlar, genellik, tümellik / evrensellik, kamusallık, çatışan çıkarları sıralama ve finalite'dir. İlk üçü uygulanırlık için, diğer ikisi arzulanırlık için gerekli koşullardır; sıraya koyma kişilerin tercih önceliklerini belirlemekle, finalite ise sonunda taraflara bir başvuru mercii vermekle ilgilidir. Aslında Rawls, bu son ikisini kamusallığa bağladığı için, üç tahdit, koşul koyar.[22]

Taraflara, aralarında seçim yapmaları için beş alternatif adalet konsepsiyonu verilir; beş temel toplum yapısını temsil eden ilkeler verilir. Bu konsepsiyonlar —ilkeler veya temel toplum yapıları— şunlardır: (1) hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu (bu konsepsiyonun iki adalet ilkesi); (2) utilitaryan adalet konsepsiyonu (klasik yarar ilkesi); (3) sezgici adalet kon-

20. bkz. *TJ*, s.140.
21. bkz. *TJ*, s.128.
22. bkz. *TJ*, s.130-5.

sepsiyonu (hizalanan çeşitli ilkeler); (4) karma adalet konsepsiyonu (utilitaryan ve sezgici adalet konsepsiyonlarının karması olan konsepsiyon ve ortalama yarar ilkesi); (5) egoist adalet konsepsiyonu (öz-çıkar ilkesi).[23] Taraflara sunulan hakaniyet olarak adalet konsepsiyonu dışındaki tüm seçenekler, teleolojik konsepsiyonlardır. Buradan hareketle, Rawls, bu seçenekler arasından seçilen adalet konsepsiyonu istikrardan (stability) yoksunsa, farklı bir adalet konsepsiyonunun tercih edilebileceğini söyler. Taraflar, daha önce değindiğimiz gibi, düşünümsel denge içinde, söz konusu konsepsiyonu, istikrarı bakımından sınayarak eler veya alıkoyar. Bu bakımdan yapılan irdeleme, *TJ*'nin üçüncü kısmında, 'Amaçlar' kısmında ortaya konur. Orada, üç moral psikoloji yasası ile, yani insan psikolojisinin genel olgularını açıklayan "moral öğrenme ilkeleri" ile söz konusu konsepsiyonlar test edilir ve bu konsepsiyonlar arasında en uygununun hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu olduğu gösterilir.

Orijinal Pozisyondakiler Hangi Bilgiyle Seçim Yaparlar?

Daha önce söylenenleri toparlarsak, tarafların, cehalet peçesinden dolayı, tam bilgilenimden yoksun oldukları varsayılır; bu yoksunluğun niteliği, yani cehalet peçesinin neleri örttüğü, daha önce Rawls'tan yapılan alıntıda (bkz. 7 nolu alıntı), verilmiştir: kimse, toplum içindeki yerini, kendi iyi konsepsiyonunu, vs. bilmez. Cehalet peçesi altındaki taraflar, buna karşılık, "tüm genel bilgilenim"e sahiptirler, yani tikel olguları bilmemelerine rağmen, temel yapının veya adalet ilkelerinin seçimini etkileyen genel olguları bilirler.

> Taraflar, kendi toplumlarının tikel koşullarını bilmezler. Yani taraflar, toplumlarının ekonomik veya politik konumunu ve bu konumun

23. *TJ*, s.124'te bu konsepsiyonlar liste halinde verilir.

> sağlayabilmiş olduğu medeniyet ve kültür düzeyini bilmezler. [Ama]... toplumlarının adalet koşullarına [ılımlı kıtlık ve sınırlı diğerkâmlık] tâbi olduğunu bilirler... insanî toplum hakkındaki genel olguları bilirler. Politik meseleleri ve ekonomik teorinin ilkelerini anlarlar; toplumsal örgütlenmenin temelini ve insan psikolojisinin yasalarını bilirler. Aslında, tarafların, adalet ilkelerinin seçimini etkileyen her genel olguyu bildikleri varsayılır.[24]

Buna tekrar tekrar döneceğiz.

Orijinal Pozisyondakilerin Motivasyonları Nelerdir?

Temel toplum yapısının veya adalet ilkelerinin seçiminde, tarafları seçim yapmaya sevkeden bir takım motivasyonlar olmak zorundadır. *TJ*'nin geneline baktığımızda, bu motivasyonların, yani seçim yapmaya sevkeden güdülenimlerin şunlar olduğu görülür: "ilksel iyiler", "adalet duyusu", "karşılıklı çıkardan bağımsızlık" veya "sınırlı diğerkâmlık" (limited altruism), "kıskanç olmama", bir 'daha fazlasını isteme rasyonalitesi' diyebileceğimiz bir "rasyonel olma". Bunlara sırayla bakalım.

İlksel iyiler (primary goods), "rasyonel bir insanın, başka her ne isterse istesin, istediği varsayılan şeyler"dir. Bunlar, "haklar, özgürlükler, fırsatlar, güçler / erkler, gelir ve zenginlik" olarak sayılır. Ancak, Rawls'a göre, tüm bunlardan daha önemli olan bir ilksel iyi vardır: "öz-saygı", yani "birinin kendi değerine ilişkin duygusu".[25] Tüm bu iyiler, tek tek bireylerin tikel arzularından, başka deyişle tikel iyi konsepsiyonlarından bağımsız olan iyiler, arzular oldukları için, Rawls, bunlara "genel arzular" da der.[26] Böylece, cehalet peçesinin örttüğü tikel iyi konsepsiyonlarının bilgisi, bu genel iyilerin bilgisinden bağımsızdır. Rawls'a göre, orijinal pozisyondakiler, kendi iyi

24. *TJ*, s.137 ve daha genel olarak bkz. *TJ*, s.136-142.
25 *TJ*, s.92.
26. *TJ*, s.263

konsepsiyonlarını bilmeksizin "daha az ilksel iyilerden ziyade, daha çok ilksel iyileri tercih ederler."[27] Rawls, bu iyileri, kitabının üçüncü kısmında, "Aristotelesçi ilke" adını verdiği bir ilkenin yardımıyla açıklar. Bu ilke, daha sonra göreceğimiz gibi, tarafların motivasyonunu temellendirir. Böylece Rawls, adalet ilkelerini formüle edip, onların nasıl uygulandığını anlattığı *TJ*'nin ilk iki kısmında varsaydığı şeylerin çoğunun açıklamasını üçüncü kısma bırakır. (Biz de, önce ilkeleri ve onların pratiğe nasıl yansıdığını gördükten sonra, üçüncü kısmı anlatacağız, çünkü şu aşamada ilkeleri seçen tarafları tanımaya çalışıyoruz).

Tarafların adalet ilkelerini seçerken sahip oldukları bir diğer motivasyon ögesi, adalet duyusudur. Yani orijinal pozisyondakiler "bir adalet duyusuna sahip"tirler ve "bu olgu, onlar arasında kamusal olarak bilinir"[28]; ve Rawls'a göre "ortak bir adalet duy(g)usu olmadan, yurttaş dostluğu varolamaz."[29] Bu duyu, âdil olanı görüp kabul etme duyusudur; yani yetişkin her bireyin sahip olduğu bir 'âdil olanı tanıma' duyusudur. Taraflar genel olan şeyleri bildiği için, herkeste bu duyunun bulunduğunu da bilirler ve öte yandan orijinal pozisyondakilerin her biri bu duyuya sahip olduğu için, en âdil olanı daha az âdil olandan ayırdedebilirler. Bu da, onları ilkelerin seçiminde motive eder.

Karşılıklı çıkardan / ilgiden bağımsızlık, Rawls'a göre, tarafların egoizmini ifade etmez. Bu demektir ki, taraflar, bencil, egoist bir motiv ile, güdü ile seçim yapmazlar. Ancak, Rawls'a göre, tarafların güdüleniminin egoist bir güdülenim olmaması, onların tamamen diğerkâm, altruist olması değildir. Çünkü Rawls'a göre, adalet problemi, en az iki kişi arasında ortaya çı-

27. *TJ*, s.93.
28. *TJ*, s.145.
29. *TJ* s.476.

kar ve bir adalet probleminin olabilmesi, başka herkes ne isterse istesin, ondan başka bir şeyi istemeyi gerektirir. Tam diğerkâmlıkta (perfect altruism), herkes, başka herkesin yapmayı istediği şey yönünde tercihini kullanacağı için, ortada karar verilecek hiçbir şey olmayacaktır. Bu, Rawls'ın, "adaletin koşulları" (circumstances of justice) dediği iki koşuldan biridir. Diğer koşul ise, "Hume'un ılımlı kıtlık"ıdır.[30] Rawls'ın bu koşula ilişkin argumanı, tam diğerkâmlık argumanının aynısıdır; yani eğer hiçbir şeyin sıkıntısının çekilmediği bir bolluk durumu varsa, adalet problemi ortaya çıkmayacaktır. Bu yüzden, Rawls, adalet probleminin yalnızca ılımlı bir kıtlık durumunda ortaya çıkabileceğini söyler; böylece adaletin iki koşulu vardır: ılımlı kıtlık ve sınırlı diğerkâmlık. Bu anlamda, karşılıklı çıkardan bağımsızlıkla aynı şeyi ifade eden sınırlı diğerkâmlık, orijinal pozisyonda adalet ilkelerini seçenlerin hem koşulu hem motivasyonudur.

> Tarafların tam diğerkâmlar olduklarını varsaymak imkânsızdır. Onların çatışabilen bazı ayrı veya müstakil çıkarları olmalıdır. Hakkaniyet olarak adalet, bu varsayımı, karşılıklı çıkardan bağımsızlık formunda orijinal pozisyonun başlıca motivasyon koşulu yapar.[31]

Buna bağlı olarak, orijinal pozisyondakilerin yalnızca "başkaları da daha azına sahipse, kendileri için bir kayba rıza göstermeleri" anlamında bir kıskançlıktan etkilenmeyen kişiler oldukları varsayılır. Çünkü kıskançlık, herkesin daha kötü durumda olmasına yol açar ve "kollektif olarak dezavantajlıdır".[32] Başka deyişle, "Bir başkasını kıskanan birey, hem kendisini hem de bu başkasını daha kötü duruma sokan şeyler

30. bkz. *TJ*, s.146.
31. *TJ*, s.189.
32. *TJ*, s.144.

yapmaya hazırdır."[33] Ayrıca, "kıskançlık, moral bir duygu değildir."[34]

Öte yandan, taraflar, hangi adalet konsepsiyonunun, kendilerinin en çok avantajına olduğuna karar verirken, "daha çok ilksel iyi"ye sahip olmayı isterler. Cehalet peçesi tümüyle kaldırılıp, tam bilgilenime sahip olunduğunda, bazıları, dinî veya başka nedenlerle, bu ilksel iyilerin 'daha çok'unu istemeyebilirler[35], ama

> Orijinal pozisyon açısından, tarafların daha büyük pay istediklerini varsaymak rasyoneldir.... Böylece, alışılageldik bir tarzda, rasyonel bir kişinin, kendisine açık seçenekler arasında tutarlı bir tercihler dizisine sahip olduğu düşünülür. O, bu seçenekleri, kendi amaçlarını daha nasıl ilerleteceklerine göre sınıflar; arzularının daha azından ziyade daha çok'unu tatmin edecek olan ve başarıyla icra edilme şansı daha büyük olan planı izler.[36]

Başka deyişle, rasyonel bir kişi, daha çok'u için en "etkili araçlar"ı benimser.[37]

Orijinal Pozisyondakiler Adalet İlkelerini Nasıl Seçerler?

Bir tür pazarlık süreci olan orijinal pozisyonda seçilecek iki adalet ilkesinin ve bu ilkelere bağlı olarak seçilecek öncelik kurallarının nasıl seçildiği bir "rasyonel seçim yapma teorisi" gerektirir. Rawls, orijinal pozisyondakilerin, aralarında seçim yapacakları temel yapı alternatiflerini, görmüş olduğumuz gibi, beş madde halinde verir. Bu alternatifler arasında bulunan egoist adalet konsepsiyonu alternatifi elenir, çünkü

33. *TJ*, s.532.
34. *TJ*, s.533; ayrıca bkz. "Kıskançlık ve Eşitlik" adlı 81. altbölüm, s.534-541.
35. bkz. *TJ*, s.142.
36. *TJ*, s.143.
37. bkz. *TJ*, s.146.

Rawls'a göre, yine daha önce görmüş olduğumuz "hak kavramının tahditleri" (tümellik, evrensellik, vd.) egoist adalet konsepsiyonuna uygun değildir. Başka deyişle, her türlü egoist adalet konsepsiyonu, hak kavramının formel koşullarına uymadığı için, orijinal pozisyondaki tarafların alternatiflerinden biri olmaktan çıkartılır. Rawls, böylece, geri kalan seçenekler arasında seçim yapmaları için, tarafları "eşit", "özgür", "rasyonel" olarak niteler.

"İki Adalet İlkesine Götüren Akılyürütme" adlı 26. altbölümde, Rawls, böyle kişilerin, bu alternatifler arasında nasıl hakkaniyet olarak adaleti seçeceklerini "maximin kuralı" dediği bir kural ile açıklar. *Maximin*'in açılımı, *maximum minimorum* şeklindedir; 'ehven-i şer kuralı' diyebiliriz buna.

Hakkaniyet olarak adalette, temel özgürlükler ile, yani örneğin ifade, vicdan özgürlükleri veya hakları ile, ekonomik ve toplumsal faydalar arasında değiş-tokuş imkânı yoktur. Çünkü adalet, bazılarının daha az özgürlüğünün, tüm geri kalanların daha çok ekonomik veya toplumsal çıkarı adına haklı gösterilmesine izin vermez. Dolayısıyla iki adalet ilkesi, lexical olarak sıralanacak ve bu sıralamada önce gelen, herkes için temel özgürlükler, adaletin önem bakımından da önce gelen ilk ilkesi olacaktır. Başka deyişle, taraflar, ekonomik bakımdan iyileşmeyi, özgürlüklerine tercih etmeyeceklerdir.

> Yalnızca eğer, zamanı geldiğinde, bu [herkes için eşit temel] özgürlüklerin kullanılabileceği şekilde, medeniyet seviyesini yükseltmek için zorunlu ise, eşit özgürlüğün reddi savunulabilir.[38]

Neden böyle bir durum dışında savunulamaz?[39] Çünkü,

38. *TJ*, s.152.

39. Bu noktada, Rawls'a sorulacak çok daha ağır bir soru var bizce: Medeniyet seviyesini veya uygarlık düzeyini yükseltmek ne demek? Böyle bir mazereti kullananların sömürgeciliği de haklı gösterebileceğini nasıl gözardı edebiliriz? Söz konusu alıntıdaki "zamanı geldiğinde" ifadesi,

> Maximin kuralı, bize, alternatifleri, mümkün en kötü sonuçlarına göre sıralamamızı söyler: en kötü sonucu, diğerlerinin en kötü sonuçlarından üstün (superior) olan alternatifi benimsemek durumundayız.[40]

Neden? Çünkü örneğin en iyi sonuçlarına göre alternatifleri sıralarsak, onların kötü sonuçlarını, risklerini göremeyiz ve bu da bir bakıma mümkün en çok kazancı elde etmek için riskleri göze alan, daha doğrusu gözardı edebilen bir kumarbazın taktiğini izlemek olur. "Daha çok avantaj adına şansını denemeye değmeyeceği"ni[41] düşünen kişiler olmamız, aslında yalnızca Rawls'ın orijinal pozisyonunda yaşıyorsak olası. Çünkü eğer günlük yaşamımızda *maximin* kuralı ile karar verdiğimizi düşünürsek, durum şöyle olabilir: örneğin iki alternatifimiz varsa, bunlardan biri arabamızla deniz kıyısına gidip, haftasonunu güzel bir tatil yaparak değerlendirmek, diğeri de evde oturup televizyon seyretmek ise; ilk alternatifin mümkün en kötü sonucu tatil yapmak yerine, trafik kazası geçirmek, ikinci alternatifin mümkün en kötü sonucu televizyonun bozulması olacağı için, bu durumda ölmektense, televizyon seyretmeden evde oturmak daha iyi görünür. Ama böyle yaşanır mı? *Maximin* kuralı, rasyonel olmaktan çok irrasyonel görünmüyor mu?[42] Üstelik, *maximin* kuralı ilk adalet ilkesinin

---

insanı rahatlatmaktan çok, endişelendirmiyor mu? Zamanın geldiğini kim bilecek? Bu soruları erteliyorum. Çünkü *TJ*, henüz tamamlanmadı ve belki de *TJ*'nin içinde bunların yanıtını ilerledikçe bulabiliriz.

40. *TJ*, s.152. Rawls, burada sözü edilen alternatifleri, "yüz dolarlık"larla temsil edildiğini söylediği bir kâr-zarar tablosu ile verir. Alternatifler, klasik yarar ilkesinin izlendiği konsepsiyon ve ortalama yarar ilkesinin izlendiği konsepsiyondur, yani *maximax* kuralı ile *maximum* kuralının uygulandığı durumlardır.

41. *TJ*, s.154.

42. *Maximin* kuralı ile ilgili bunun gibi itirazlar R.M.Hare ve John Harsanyi tarafından Rawls'a yöneltilmiştir. bkz. Kukathas,C.&Pettit,P.

önceliğini, yani özgürlüğün önceliğini tesis etmek üzere orijinal pozisyona yerleştirilmiş bir kural ise ve görmüş olduğumuz gibi, *maximin* kuralı hiç de ikna edici değil ise, orijinal pozisyondakilerin özgürlüğün önceliğini seçmeleri tehlikeye girmez mi? Ancak, Rawls, orijinal pozisyonda özgürlüğün önceliğinin neden kabul edildiğini seksenyedi altbölümlü kitabının seksenikinci altbölümüne bırakır, yani bu noktada, onu tartışmaz, daha sonra tartışır; biz de öyle yapalım.

Rawls'ın *maximin* kuralına ilişkin yukarıdaki türden itirazlara bu noktada verebileceği bir yanıt yine de vardır. O da, orijinal pozisyonun "*maximin* kuralının uygulandığı bir durum" olarak kabul edilmesi ve yalnızca bu durum içerisinde *maximin* seçim kuralının en iyi taktik olduğunun varsayılması gerektiği şeklindedir. "Orijinal pozisyon, *maximin* kuralının uygulandığı bir durum olacak şekilde tanımlanır."[43] Kuşkusuz, orijinal pozisyon, çok özel, özgül bir durumdur.

> Bunu görmek için... bu durumun [orijinal pozisyonun] doğasını kısaca gözden geçirelim. İlk olarak, cehalet peçesi, ihtimallere ilişkin en muğlak bilginin dışındaki her şeyi dışta bırakır. Taraflar, toplumlarının olası doğasını veya toplum içindeki yerlerini belirleyecek hiçbir temele sahip değillerdir. Böylece, onlar, kendilerine açık başka herhangi bir yön varsa, olasılık hesaplarından sakınmak için güçlü sebeplere sahiptirler. Aynı zamanda, ilkelere ilişkin seçimlerinin başkalarına, özellikle hakları bu seçimden derin bir biçimde etkilenecek olan torunlarına makul görünmesi gerektiği olgusunu hesaba katmak zorundadırlar.... [orijinal pozisyonun ikinci özelliği olarak] orijinal pozisyondaki kişiler, eşit özgürlükler pahasına daha büyük kazançlar elde etme arzusunda değillerdir. Lexical olarak sıralanan iki ilke tarafından temin edilen minimum, tarafların daha bü-

---

(1992), s.41. Ayrıca, bu kuralın savunusu için bkz. Pogge,T.W. (1989), özellikle s.110-2.

43. *TJ*, s.155.

yük ekonomik ve toplumsal avantaj adına tehlikeye atmayı istediği bir minimum değildir.[44]

Tek cümle ile toparlarsak, orijinal pozisyondakiler adalet ilkelerini *maximin* kuralı uyarınca seçerler ve *maximin* kuralı, orijinal pozisyonun seçim kuralıdır. Artık tarafların, kendi toplumlarını, kendileri uyarınca düzenlemeyi istedikleri ve hakkında uzlaşıma vardıkları iki adalet ilkesine bakarak ilerleyebiliriz.

Orijinal Pozisyondakilerin Seçtikleri Adalet İlkeleri Nelerdir?

Rawls'ın adalet ilkelerine ilişkin *TJ*'de verdiği *son formülasyon* şu şekildedir:

> ***İlk ilke*** Her bir kişi, herkes için özgürlüğün en geniş bütünsel sistemiyle bağdaşır olan eşit temel özgürlüklerin en geniş bütünsel sistemine ilişkin eşit hakka sahip olmak durumundadır
>
> ***ikinci İlke*** Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, hem
>
> (a) âdil tasarruf ilkesiyle tutarlı olarak, en az avantajlı olanların azami faydasına olacak şekilde, hem de
>
> (b) hakkaniyetli fırsat eşitliği koşulları altında, herkese açık görev ve pozisyonlara bağlı olacak şekilde düzenlenmek durumundadır.[45]

Kitabın orta sayfalarında (302. sayfada) verilen bu son formülasyona ulaşmadan önceki diğer formülasyonların açıklamalarına döneceğiz, ama dikkat çekmek istediğimiz bir noktayı hemen kaydetmeliyiz. Rawls, bu formülasyonların verildiği

---

44. *TJ*, s.155-6.
45. *TJ*, s.302. İkinci ilkedeki (a) şıkkı "ayrım ilkesi" (difference principle) adını, (b) şıkkı "hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesi" (principle of equality of fair opportunity) adını alır.

sayfalardan sonrasını bu ilkelerin nasıl uygulanacağına tahsis eder; ama öte yandan, ilkelerin bu son formülasyonu, büyük ölçüde uygulanabilirliği zaten gözönünde bulundurularak verilmiştir. Başka deyişle, adalet teorisinin ideal olan ve ideal olmayan iki kısmı içiçe geliştirilir; adalet ilkeleri, ilke olmak bakımından, ideal teoriye aittir[46]; ama bunun ifade edildiği kısım dahi, yani 'Kurumlar', ilkelerin pratiğe aktarımının araştırıldığı; saf veya tam prosedürel adaletin değil, eksik prosedürel adaletin yürürlükte olduğunun bildirildiği kısımdır. Adalet teorisinin bir iyi teorisi önvarsaydığı 260. sayfada ifade edilir, ama adalet teorisinin önvarsaydığı bu iyi teorisi üçüncü kısma bırakılır ve belki denebilir ki, burada da *lexical* bir sıralama, düzen vardır. Böylece Rawls, bir kez daha, okuyucusunu da, nakledicisini de kendi düşünümsel denge yöntemini izlemek, geri ve ileri gitmek durumunda bırakır.

Bu noktada, bu nedenle, Rawls'ın aslında iki düşünme yolu izlediğini söylemek durumundayız. Biri, toplumsal sözleşme teorilerinin izleyegeldiği yol; diğeri ise, düşünümsel denge yoludur. Sözleşmeye dayalı arguman, orijinal pozisyon hipotezi ile adalet teorisini *iradî* bir teori, bir 'karar alma' teorisi olarak kurarken; düşünümsel denge yöntemi, teoriyi sadece rızaya, söz vermeye dayandırmaktan veya sözleşme edimine dayandırmaktan kaçınarak, uygulanabilirlik sorgulamasıyla rasyonalize etmeye çalışır; bir kez daha, teorinin ideal kısmı, arzulanır olana ve ideal olmayan kısmı ise uygulanabilir olana dairdir. Bunlar, belli prosedürler ile ilgilidir: Saf (pure) prosedürel adalet, tam (perfect) prosedürel adalet ve eksik (imperfect) prosedürel adalet.

> Saf prosedürel adalet nosyonu, en iyi, tam ve eksik prosedürel adalet ile karşılaştırılarak anlaşılır.[47]

46. bkz. *TJ*, s.242 ve 351.
47. *TJ*, s.85.

Tam prosedürel adalette, âdil / hakkaniyetli pay eşit paydır ve bölüşüm (bölüşüm) bu öncülden hareketle yapılır; Rawls, örnek olarak bir pastanın bölüşümünü verir: pastanın âdil bölüşümü, onun eşit bölüşümüdür. Bu sonucu hangi prosedürün vereceği sorununun çözümü, pastayı dilimleyen kişinin son dilimi almasıdır. Burada pastayı dilimleyen, mümkün en büyük dilimi kendisi için güvenceye, yalnızca pastayı eşit olarak bölüştürürse, alacaktır.

> Bu örnek, tam prosedürel adaletin iki karakteristik özelliğini aydınlatır. İlk olarak,... izlenecek prosedüre önce gelen ve ondan ayrı olarak tanımlanan bir kriter vardır. İkincisi, arzulanan sonucu vereceği kesin olan bir prosedür bulmak mümkündür.[48]

Kısaca, sonucun âdil olduğuna karar vermek için bağımsız bir standardın ve bu sonuca götürmeyi garantileyen bir prosedürün varlığı, tam prosedürel adaletin iki özelliğidir. Eksik prosedürel adalette ise, tam prosedürel adalette olduğu gibi, âdil sonuç için bağımsız bir kriter vardır, ama onda böyle bir sonuca götürmeyi garantileyen prosedürler yoktur. Rawls, buna örnek olarak bir ceza davasını verir; istenen sonuç, masumun beraat etmesi, suçlunun mahkûm edilmesidir.

> Dava prosedürü, bu bakımdan hakikati aramak ve tesbit etmek üzere oluşturulur. Ama yasal kuralları, daima doğru sonuçlara götürecekleri şekilde tanzim etmek, imkânsız görünür.[49]

Bu yüzden, kimi zaman suçlu serbest kalırken, masum mahkûm edilebilir; doğru sonuca götüreceği kesin olan bir prosedür yoktur. Saf prosedürel adalette, bu ikisinden farklı olarak doğru sonuç için bağımsız hiçbir kriter yoktur. Bunun yerine, sonucun muhtemelen doğru veya hakkaniyetli olacağı

48. *TJ*, s.85.
49. *TJ*, s.85.

türden doğru veya hakkaniyetli bir prosedür vardır. Ancak, sonucun muhtemelen böyle olacağı prosedürün kendisi tam olarak, harfiyen izlenmelidir.

> Bu durum, kumar oynama ile aydınlatılır. Bir kaç kişi bir dizi hakkaniyetli bahse girerse, son bahisten sonra kasanın dağıtımı, bu dağıtım her nasıl olursa olsun, hakkaniyetlidir veya en azından hakkaniyetsiz değildir. Burada hakkaniyetli bahislerin, sıfır kazanç beklentisinde bahisler olduğunu, bahislere iradî olarak girildiğini, kimsenin hile yapmadığını, vs. farzediyorum.... Bu anlamda, bu tikel dağıtımların hepsi, eşit olarak hakkaniyetlidir.[50]

O halde adalet ilkelerinin, ilkeler olarak kendisine ait olduğu ideal teoride, saf prosedürel adalet söz konusudur ve sözleşmeye dayalı hipotez durumda, orijinal pozisyonda böyle bir prosedür izlenir, yani orijinal pozisyonda söz konusu olan prosedürel adalet, saf prosedürel adalettir. Teorinin, düşünümsel denge yöntemine uygun olarak, pratiğe aktarımının araştırıldığı ideal olmayan kısmında ise, eksik prosedürel adalet söz konusudur; çünkü burada artık adalet ilkeleri, kriterleri oluşturur. Tam prosedürel adalet ise, piyasa sürecinde[51] söz konusudur.

Şimdi, Rawls'ın *lexical* veya *serial* düzen içinde verilen iki adalet ilkesine "iki öncelik kuralı" ile koyduğu koşullara bakarak, söz konusu adalet ilkelerini biraz daha anlamaya çalışabiliriz.

İlk öncelik kuralı, yani özgürlüğün önceliği kuralı, şöyle ifade edilir: "Adalet ilkeleri, lexical düzen içinde sıralanmak durumundadır ve bundan dolayı özgürlük, yalnızca özgürlük adına kısıtlanabilir." Bu öncelik kuralının ifade ettiği şey, ilk adalet ilkesinin ikinci adalet ilkesinden önce karşılanmak zo-

---

50. *TJ*, s.86.
51. bkz. *TJ*, s.359-360.

runda olduğudur. Rawls, bu ilk öncelik kuralına dair iki koşul olduğunu söyler; yani özgürlük yine özgürlük adına kısıtlanabilir, ama

> (a) daha az geniş özgürlük, herkes tarafından paylaşılan bütünsel özgürlük sistemini kuvvetlendirmek zorundadır
>
> (b) eşit özgürlükten daha az bir özgürlük, bundan daha da az özgürlüğü olanlar için kabul edilebilir olmak zorundadır.[52]

İkinci öncelik kuralı, yani adaletin verimliliğe ve refaha (efficiency and welfare) önceliği kuralı ise şöyledir: "İkinci adalet ilkesi, lexical olarak verimlilik ilkesine ve avantajlar toplamını azamileştirme ilkesine önce gelir; ve hakkaniyetli fırsat, ayrım ilkesine önce gelir." Bu öncelik kuralının ifade ettiği şey, ikinci adalet ilkesinin, verimliliği öncelikli kılan veya yararı öncelikli kılan adalet konsepsiyonlarının dayandığı ilkelere karşı bir bütün olarak önceliğe sahip olduğu; bununla birlikte, bu ikinci adalet ilkesinin kendi içerisinde taşıdığı iki öge veya—Rawls'ın çok sevdiği anlaşılan deyişle— iki ilke arasında da bir öncelik sıralaması olduğudur. Hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesi (b), ayrım ilkesine (a) önce gelir; yani (b), en az avantajlı olanların, toplum içinde maddî bakımdan en sıkışık, kötü durumda olanların, kısaca en fakir olanların (worst off[53]) durumunu düzeltmeye en elverişli olacak şekilde eşitsizliklerin haklı çıkarılabileceği ilkesine (a) önce gelir. Demek ki, fırsat eşitliği ilkesi, en fakir olanların durumunun iyileştirilmesini öncelikli kılan ilkeye, ayrım ilkesine önce gelir. Ancak, bu önceliğin de iki koşulu vardır:

---

52. *TJ*, s.302.

53. Kimi eleştirmenler, fakirlere işaret etmek için Rawls'ın "*worst* off"u —"kötünün kötüsü nü— kullanmasına fena halde içerlerler.

(a) bir fırsat eşitsizliği, daha az fırsata sahip olanların fırsatlarını arttırmak zorundadır;

(b) aşırı tasarruf miktarı, bu meşakkate katlananların yükünü dengeli olarak hafifletmek zorundadır.[54]

Bu koşullardan ilki, fırsat eşitliği ilkesini yine ayrım ilkesine bağlar; çünkü eğer fırsatların dağıtımında bir eşitsizlik varsa, bu eşitsizlik yalnızca daha az fırsata sahip olanlar lehine haklı çıkarılabilirdir. İkinci koşula gelince, onu, orijinal pozisyonda seçilen "âdil tasarruf ilkesi"nin (just savings principle) ne olduğunu anlayarak anlayabileceğimiz için, bu ilkenin biraz açılması gerekir. O halde şimdi âdil tasarruf ilkesini biraz açmaya çalışalım.

Âdil tasarruf ilkesi, toplumsal minimumun, asgari düzeyin saptanması problemiyle ilgilidir; bu da, bizi kuşaklar-arası adalet problemine gönderir. Her kuşak, kültür ve uygarlığın kazanımlarını korumanın ve zaten tesis edilmiş olan âdil kurumları aynen sürdürmenin yanında, aynı zamanda uygun sermaye birikimini bir kenara ayırmak zorundadır. Bu birikim veya tasarruf, çeşitli üretim araçlarına yapılan yatırımlardan eğitime yapılan yatırımlara dek çeşitli formlar alır. Âdil tasarruf ilkesine ulaşıldığında, yani neye ne kadar yatırım yapılacağını söyleyen bir ilkeye ulaşıldığında, toplumsal minimumun doğru veya hakkaniyetli düzeyinin nasıl belirleneceğine de ulaşılmış olacaktır. Çünkü böyle bir düzey belirlenmedikçe, tasarruf miktarı saptanamaz. Gelgelelim, Rawls'a göre, tasarruf miktarının ne olacağı konusunda kesin sınırları saptama imkânı yoktur; ama yine de bunun önemli ethik sınırları formüle edilebilir. Bu ethik sınırlar içerisinde, örneğin klasik yarar ilkesinin, kuşaklar-arası adalet problemini hatalı bir yöne sevkettiği görülebilir. Çünkü utilitaryan öğreti, bazılarının kayıp-

54. *TJ*, s.303.

larını geri kalanların kazançlarına karşı dengeleyen bir avantajlar hesaplaması yaptığı için, daha fakir kuşakların, çok daha iyi durumda olan daha sonraki kuşakların daha büyük avantajları adına ağır fedakarlıklara katlanmalarını istemeye yöneltebilir. Bu yüzden, "kesin bir âdil tasarruf ilkesi tanımlayamasak bile, bu aşırılık türünden kaçınabilmemiz gerekir."[55]

Orijinal pozisyondakiler hangi kuşağa mensup olduklarını, toplumlarının zengin mi fakir mi olduğunu bilmezler; yani cehalet peçesi, bu bakımlardan hiçbir ışık sızdırmaz ve böylece orijinal pozisyondaki kişiler, herhangi bir uygarlık aşamasında, tüm diğer kuşakların da aynı miktarda tasarruf yapacağı varsayımına dayanarak, ne kadar tasarruf yapacaklarını kendilerine sorarlar. Sonunda, her bir ilerleme düzeyi için uygun birikim miktarını tayin eden âdil bir tasarruf ilkesi seçmek zorundadırlar. İlk kuşak dışında kalan tüm kuşaklar, makul miktarda tasarruf yaptıklarında, kazançlı çıkar. Birikim veya tasarruf süreci, birbiri ardından gelen kuşakların yararınadır. Adalet, önceki kuşakların, sonrakilerin daha zengin olacağı şekilde tasarruf yapmasını gerektirmez. Ama âdil tasarruf ilkesinde bir karşılıklılık söz konusudur; bu ilkeyi izlerken, her kuşak, sonraki kuşaklara katkıda bulunur ve öncellerinden bir katkı alır. İlk kuşakların aldığı bu katkının son kuşaklara oranla pek az olması nedeniyle, ortada bir adaletsizlik olduğu düşünülebilir. Ama Rawls, "sonrakiler için biz bir şeyler yapabiliriz; onlar bizim için hiçbir şey yapamazlar" diyerek ve bu durumun değiştirilemez olduğunu belirterek, burada hiçbir adalet probleminin olmadığını ifade eder. Tasarruf probleminde ayrım ilkesinin uygulanmamasının sebebi böylece açıklanır. Kuşkusuz, ayrım ilkesi, tasarruf ilkesine belli sınırlar koyar; yani yapılacak tasarrufun toplumun maddî açıdan en kötü durumda olan üyelerinin durumunu iyileştirmeye hizmet

55. *TJ*, s.287. Ayrıca âdil tasarruf ilkesi için bkz. *TJ*, s.284-298.

etmesini ister; ama bunu, kuşaklar *arasında* değil, çağdaşlar arasında isteyebilir. Orijinal pozisyondakiler, hangi kuşağa mensup olduklarını bilmemelerine rağmen, yani kaçıncı nesil olduklarını bilmemelerine rağmen, çağdaş olduklarını, aynı kuşaktan olduklarını bildikleri için, ayrım ilkesini seçerler; ama toplumlarının zenginliğini veya fakirliğini bilmedikleri, önceki kuşaktan mı sonraki kuşaktan mı olduklarını bilmedikleri için de, âdil tasarruf ilkesini seçerler ve bu ilkeler uyarınca, kendi çağdaşları arasında kötü durumda olanların durumunu daha da kötüleştirmeden, torunlarının durumunu iyileştirmek için bir kenara belli bir sermaye atarlar. Böylece,

> ayrım ilkesinin tam ifadesi, tasarruf ilkesini bir tahdit olarak içerir. İlk adalet ilkesi [eşit özgürlük ilkesi] ve hakkaniyetli fırsat ilkesi, ayrım ilkesinin kuşaklar *içerisindeki* uygulanımını sınırlarken, tasarruf ilkesi, ayrım ilkesinin faaliyet alanını kuşaklar *arasında* sınırlar.[56]

Başka deyişle, gelecek kuşakların refahı, utilitaryanizmden farklı olarak daha az ağırlıklı olursa; yani önceki kuşaklara aşırı meşakkatler dayatan aşırı yüksek tasarruf miktarına götürmeyip, halihazırdaki kuşak içindekilerin durumu da gözönünde bulundurulursa, uygun tasarruf miktarını toplumsal asgari düzeyle orantılı olarak belirlemek mümkün olabilir. Ancak, tüm bunlar yapılırken, *öncelik kuralları* ile ifade edilen koşullar ihlâl edilmemelidir; en az avantajlının lehine tasarruf miktarı belirlenirken, hakkaniyetli fırsat eşitliği ve ondan önce de herkes için eşit özgürlük şeması, önceliğini koruyacaktır; bu, adaletin verimliliğe ve toplumsal zenginliğe, refaha önceliğinin gereğidir. Böylece, ikinci öncelik kuralının (b) şıkkının ve ikinci adalet ilkesinin (a) ile ifade edilen kısmının artık nisbeten açık olduğunu umuyorum.

---

56. *TJ*, s.292. v.e.

Ancak, hakkaniyetli fırsat eşitliği üzerine bir kaç cümle söylememiz gerekebilir. Eşitlik konusunda iki alternatif olduğunu söyleyen Rawls, hakkaniyet olarak adalette aristokratik eşitliğe demokratik eşitliğin tercih edildiğini; kişilerin, toplumsal pozisyonlarının etkilerinden, sonuçlarından bağımsız olarak görülüp ele alındığı egalitaryan bir anlayışın tercih edildiğini belirtir.[57] Buna göre, toplumsal pozisyonların, toplumsal olumsallıklara ve doğal vergilere olan bağımlılığı mümkün olduğu kadar azaltılmalıdır. Çünkü toplumsal olumsallıklar ve doğal vergiler, Rawls'a göre, *ahlâkî bakımdan keyfî*dirler; bu yüzden, bu keyfîlikler mümkün olduğunca giderilmeli, görev ve pozisyonlar *herkese* açık kılınmalıdır. Bu nedenle de, söz konusu görev ve pozisyonlara gelebilmeleri için herkese eşit fırsatlar verilmelidir: "Hakkaniyetli fırsat ilkesinin rolü, işbirliği sisteminin, saf prosedürel adalet sistemi olmasını temin etmektir."[58]

Artık, iki adalet ilkesinden ilkinin, toplumun sosyo-politik yapısını, ikincisinin ise, toplumun sosyo-ekonomik yapısını konu aldığını söyleyebiliriz. Rawls, kontrollü koşullar altında yapılan (orijinal pozisyonda yapılan) rasyonel bir seçimin sonucu olduğunu düşündüğü iki adalet ilkesinden adalete ilişkin bir "genel konsepsiyon" da çıkarır:

> Tüm toplumsal ilksel iyiler —özgürlük ve fırsat, gelir ve zenginlik ve öz-saygı temelleri—, bu iyilerin herhangi birinin veya hepsinin eşitsiz dağıtımı en az çıkarları olanların avantajına olmadıkça, eşit olarak dağıtılmak durumundadır.[59]

Böylece, gerek adalet ilkeleri gerekse adalete ilişkin genel bir konsepsiyon elde edilmiştir. Ancak, bir eksik vardır: bunların uygulanabilirliği. Şimdi ona bakalım.

---

57. bkz. *TJ*, s.65 ve 511.
58. *TJ*, s.87. Bu ilkeyle ilgili olarak bkz. *TJ*, 14. ve 46. altbölümler.
59. *TJ*, s.303.

Adalet İlkeleri Uygulamaya Nasıl Yansır?

Rawls, bizim son haliyle gördüğümüz genel adalet konsepsiyonunun ilk kısımdaki ilk halinin, yani "Teori" kısmında ulaşılan genel adalet konsepsiyonunun ikinci kısma dek, yani şimdiye dek arzulanırlık açısından ele alındığını düşündüğü için, bu konsepsiyonun uygulanabilirlik değerlendirmesinin eksik kaldığını ifade eder. Bu yüzden, Rawls, kitabının ikinci kısmının, 'Kurumlar'ın girişinde şöyle yazar:

> İkinci kısmın üç bölümünde, amacım adalet ilkelerinin içeriğini aydınlatmaktır. Bunu, bu ilkeleri karşılayan bir temel yapı betimleyerek ve bu ilkelerin yol açtıkları ödev ve yükümlülükleri sorgulayarak yapacağım. Bu yapının başlıca kurumları, bir anayasal demokrasinin kurumlarıdır. Bu düzenlemelerin, âdil olan biricik düzenlemeler olduklarını ileri sürmüyorum. Daha ziyade, amacım, şimdiye kadar kurumsal formlardan soyutlanarak tartışılmış olan adalet ilkelerinin uygulanabilir bir politik konsepsiyon... tanımladığını göstermektir.[60]

Başka deyişle, amaç, şimdiye kadar ideal şartlarda tanımlanmış olan ilke ve kuralların ideal olmayan şartlarda yani real durumda başarılı olup olmayacağına bakmaktır[61]; ilkelerin cisimleşip cisimleşemeyeceğini araştırmaktır. Daha önce söylediğimiz gibi, Rawls, bu araştırma boyunca, düşünümsel denge yöntemini izlediği için, orijinal pozisyon hipotezine, cehalet peçesi metaforuna geri dönmekten vazgeçmeyecektir. Ayrıca, burada saf değil, eksik prosedürel adalet izlenecektir; yani artık bağımsız bir kriterin olduğu, ama âdil veya doğru sonuca götüreceği düşünülen bir prosedürün olmadığı adalet yürürlüktedir.

---

60. *TJ*, s.195.
61. bkz. *TJ*, s.303.

İki adalet ilkesinin uygulamaya geçirilmesinde, bize anlama kolaylığı vereceği için bir çerçeveye veya şemaya ihtiyacımız olduğunu söyleyen Rawls, dört-aşamalı bir ardışıklık (four-stage sequence) önerir. Yani Rawls, adalet ilkeleri ile kurumlar arasındaki ilişkinin, birbirini izleyen dört aşamada kurulduğunu düşünmemizi ister. İlk aşama, orijinal pozisyondaki tarafların adalet ilkelerini seçip benimsemeleri aşamasıdır. Bu aşama, saf prosedürel adaletin izlendiği aşamadır; geri kalan üç aşamada ise, eksik prosedürel adalet izlenir. İkinci aşama, tarafların bir anayasal antlaşmaya yönelmesi, yani seçilmiş olan adalet ilkelerinin sınırlarına bağlı kalarak, politik formların adaletine karar vermesi ve bir anayasa seçmesi aşamasıdır. Bu aşamada, taraflar "farklı politik görüşlerle başetme prosedürlerinin adaletini tartarlar" ve "yönetimin anayasal güçleri ve yurttaşların temel hakları" açık hale gelir. Üçüncü aşamada ise, bundan dolayı, yasakoymak artık mümkündür: "Yasaların ve politikaların adaleti değerlendirilir." Dördüncü aşama ise, yargı aşamasıdır: "Kuralların, yargıç ve idareciler tarafından tikel durumlara / davalara uygulanması ve kuralların genel olarak yurttaşlar tarafından izlenmesi aşamasıdır.[62] Bu aşamaların biriden diğerine geçerken, ilerlerken, cehalet peçesi biraz daha kalkar ve son aşamada, "kurallara ilişkin tüm sistem benimsendiği için, bilgide hiçbir sınır kalmaz", yani cehalet peçesi tamamen kalkar. Rawls, bu aşamaları, bizim burada izleyeceğimiz gibi, net başlıklar altında izlemez; ama biz, anlaşılırlık için, orijinal pozisyonu takibeden aşamaları belli başlıklar altında izleyeceğiz: Anayasa Aşaması; Yasama Aşaması; Yargı, ve Yasaların Yurttaşlarca İzlenmesi Aşaması. Bu aşamalar, bize, adalet ilkelerinin ideal olmayan koşullarda nasıl işgördüğünü gösterecektir.

62. Bu aşamalar için bkz. *TJ*, s.195-99.

a) Anayasa Aşaması

İkinci aşamayı oluşturan âdil bir politik teşkilat (political constitution) aşamasında, Rawls, ilk adalet ilkesinin, özgürlük ilkesinin uygulanımını tartışır. Çünkü bu aşama, özgürlük ilkesinin ilksel standardı oluşturduğu bir aşamadır ve bu yüzden ikinci adalet ilkesinin, ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri düzelten ilkenin ilksel standardı oluşturduğu yasama aşamasına, tıpkı ilk ilkenin ikinciye önceliğinde olduğu gibi, önce gelir: yani anayasa aşaması, yasama aşamasından önce gelir, çünkü anayasa aşamasının temel kriterini özgürlük ilkesi, yasama aşamasının temel kriterini ise ikinci adalet ilkesi verir ve bu ilkeler arasındaki öncelik sıralamasına uygun olarak, anayasa, yasamaya önce gelir. Anayasa, eşit yurttaşlık ortak statüsünü ve politik adaleti gerçekleştirir. "İlk öncelik kuralı"nda gördüğümüz gibi, "özgürlük, yalnızca özgürlük adına kısıtlanabilir"; bunun, bu aşamadaki anlamı, *vicdan özgürlüğü*dür. Rawls'a göre, vicdan özgürlüğü, "orijinal pozisyondaki kişilerin kabul edebileceği biricik ilkedir"; eşit bir vicdan özgürlüğü için "hakkaniyet olarak adalet güçlü kanıtlar verir."[63] Bu kanıtlar, argumanlar, orijinal pozisyondaki tarafların kumar oynamamasına; daha büyük ekonomik ve toplumsal yararlar uğruna daha az özgürlüğü kabul etmemesine bağlı olarak, ilk ilkenin önceliğinden, yani özgürlüğün önceliğinden hareketle gösterilir.

> Anayasal antlaşma perspektifinden, bu argumanlar, moral özgürlük (liberty) ve düşünce, inanç ve dinî pratik özgürlüğünü (freedom) garanti eden bir rejimin seçimine götürür.[64]

63. *TJ*, s.207 ve 211.
64. *TJ*, s.211.

Gerçi bu özgürlükler, devletin kamusal düzen ve güvenlik çıkarı uyarınca denetlenebilir, ama devlet, Rawls'a göre, "hiçbir dine taraf olamaz"; bu yüzden de, herhangi bir dinî bağlılıktan dolayı veya bu tür bir bağlılıktan yoksun olmaktan dolayı kimseye ceza verilemez. Dinî devlet nosyonu, reddedilir; inancından dönme veya din değiştirme (apostasy), yasal bir suç olarak görülmediği için, bu anlamda yasa, masuniyeti, dokunulmazlık hakkını (right of sanctuary) korur. Rawls'a göre, bu çerçevede "devlet, moral ve dinî özgürlüğü destekler." Herkes, vicdan özgürlüğünün kamusal düzen ve güvenlik ortak çıkarı ile sınırlı olduğunda hemfikirdir. Bu sınırlamanın kabul edilmesi, kamusal çıkarların moral ve dinî çıkarlara / ilgilere herhangi bir anlamda daha üstün oldukları demek değildir. Çünkü yönetim, üyelerinin istedikleri gibi, özgürce örgütlenebilecekleri cemiyetleri (associations)

> meşru veya gayrımeşru kılma otoritesine sahip değildir.... Adalet ilkeleri kabul edildiğinde, devlet, eşit yurttaşlardan oluşan cemiyet olarak anlaşılmak zorundadır. O, felsefî ve dinî öğretiyle ilgilenmez, ama bir eşitlik durumunda bizzat anlaştıkları ilkelere uygun olarak bireylerin kendi moral ve tinsel çıkarlarının / ilgilerinin peşinde koşmalarını düzenler.... Dolayısıyla, mutlak yetkili laisist (omnicompetent laicist) devlet nosyonu da reddedilir, çünkü adalet ilkelerinden, yönetimin, kendisinin veya bir çoğunluğun ahlâk ve din meselelerinde yapmayı istediği şeyi (veya her şeyi) yapma hakkı da ödevi de olmadığı çıkar. Yönetimin ödevi, eşit moral ve dinî özgürlük koşullarını sağlama bağlamakla sınırlıdır.[65]

O halde, vicdan özgürlüğü, kamusal düzen ve güvenliğe zararlı olacağı şeklinde "makul bir beklenti varsa" kısıtlanabilir. Bu beklenti, herkes için kabul edilebilir olan düşünme tarzlarına dayanmak, sıradan gözlemle desteklenmek zorundadır; bu koşul, hiçbir metafizik öğreti veya bilgi teorisi gerektirmez.

---

65. *TJ*, s.212.

Çünkü "bu kriter, herkesin kabul edebileceği şeye başvurur" ve "aslında, başvuru ortak duyuyadır."[66]

Bu bağlamda, Rawls'ın, hoşgörüsüz olanın özgürlüğünün nasıl ele alınacağı sorununa ilişkin görüşlerine bakmakta fayda vardır. Evet, adalet, hoşgörüsüz olanın hoşgörülmesini gerektirir mi? Bu hayli kritik bir noktadır. Çünkü vicdan özgürlüğünün, orijinal pozisyonda seçilebilecek biricik ilke olduğunu söylediğimizde, inanç ve düşünce özgürlüğünün veya hakkının vazgeçilmez olduğunu da söyleriz. Ama birinin inancını yine kendi inançlarından ötürü, hoşgörülemez, katlanılmaz bulan başka birinin, vicdan özgürlüğü çerçevesinde nasıl görüleceği sorusu açık kalır. Rawls, dinî hoşgörü ile bağlantılı olarak, bu meseleye iki soru içinde yaklaşır: 1) Hoşgörüsüz bir mezhep, hoşgörülmezse, şikayet hakkına sahip midir? 2) Hangi koşullarda hoşgörülü mezhepler, hoşgörüsüz olanları hoşgörmeme hakkına sahiptir?

İlk soruyla ilgili olarak, öyle görünür ki, hoşgörüsüz bir mezhep, eşit özgürlüğü reddettiğinde, şikayet etme hakkına sahip değildir. Bir kişinin şikayet hakkı, kendisinin kabul ettiği ilkelerin ihlâli ile sınırlıdır; yani kimse, kendisinin kabul etmediği ilkelerin ihlâlinden şikayet etme hakkına sahip değildir. Şikayet, iki tarafın da —şikayet edenin de şikayet edilenin de— kabul ettiği bir ilkenin ihlâlini varsayar. Eğer hoşgörüsüz biri Tanrı'ya itaat edilmesi gerektiği ilkesi ile eylemde bulunuyor ve kendi bakış açısından başkalarının reddettiği —ama kendisince— doğru ilkeyi izliyorsa, bu kişinin savunusuna yanıt, "hiçbir dinî hakikat yorumunun, yurttaşları genel olarak bağlayıcı bir yorum olarak kabul edilemeyeceği" olur. Rawls'a göre,

---

66. *TJ*, s.213 ve 214.

> Her bir kişi, kendi dinî yükümlülüklerinin neler olduğuna karar verme eşit hakkında ısrar etmek zorundadır. Bir diğer kişi veya kurumsal otorite için bu haktan vazgeçemez.... Eşit vicdan özgürlüğü [hakkı], adalet tarafından temin edildiği için, baki [kalan bir haktır]: bir kişi, inancını değiştirmede daima özgürdür ve bu hak, onun seçme güçlerini muntazaman veya zekice kullanmasına bağımlı değildir.[67]

İkinci soruyla ilgili olarak ise; Rawls'a göre, hoşgörüsüz olanın, hoşgörüsüzlükten şikayet hakkının olmaması, hoşgörülü mezheplerin, onu bastırma hakkı olduğu demek değildir. Hoşgörülülerin şikayet hakkı, bir adalet ilkesi ihlâl edildiği zaman, bir hak olarak ortaya çıkar: hoşgörülülerin hoşgörüsüzleri hoşgörmeme hakkı, hoşgörüsüzlük hoşgörülülerin güvenliği için zorunlu olduğunda söz konusu olur. Çünkü herkes, orijinal pozisyonda, kendini-koruma hakkı üzerinde anlaşmıştır. "Adalet, başkaları onların varoluş temelini yıkarken, insanların boş durmalarını gerektirmez" ve bu durumda sorulması gereken soru, hoşgörülünün, başkalarının eşit özgürlükleri için bir tehlike oluşturmadıklarında, hoşgörüsüzleri frenleme hakkının olup olmadığıdır. İki adalet ilkesini kabul eden "iyi-düzenlenmiş bir toplum"da (well-ordered society) hoşgörüsüz bir mezhep ortaya çıkarsa, "bu toplumun yurttaşları ona karşı nasıl davranacaktır?" Yurttaşlar hoşgörmeyip onu bastırdıklarında, bu, o mezhebin üyeleri şikayet edemeyecekleri için yapılmamalıdır. Bu noktada, Rawls'a şunu sormalıyız: Ne için yapılmalıdır?

> Daha ziyade, âdil bir anayasa varolduğu için, tüm yurttaşların onu destekleme doğal adalet ödevi vardır. Başkaları her ne zaman âdil

67. *TJ*, s.217.

olmayan bir şekilde davranma eğilimi gösterirse, o zaman biz de bu ödevden kaçamayız.[68]

Başka deyişle, Rawls'a göre, tüm yurttaşların âdil anayasayı koruma ödevi vardır ve bu ödev, âdil olmayan her koşulda yerine getirilmek zorundadır. Peki o zaman, iyi-düzenlenmiş toplumun yurttaşları ne yaparlar veya ne yapsınlar? Rawls'a göre,

> bir kişiden, orijinal pozisyonda kabul ettiği ilkelerle tesis edilen haklara saygı göstermesi istenebileceği için, [âdil yurttaşlar], hoşgörüsüz olanı, başkalarının özgürlüğüne saygı duymaya zorlayabilirler. Ama anayasanın kendisi güvencedeyse, hoşgörüsüz olanın özgürlüğünü yadsımak için hiçbir sebep yoktur.
>
> ...Özgür bir toplumdaki yurttaşlardan biri, diğerini, bu, eşit özgürlüğün kendisi adına zorunlu olmadıkça, bir adalet duyusundan yoksun diye düşünmemelidir.... Hoşgörüsüzlerin özgürlükleri (liberties), onları bir özgürlük (freedom) inancına ikna edebilir. Bu ikna, özgürlükleri âdil bir anayasa tarafından korunanların ve âdil bir anayasadan yararlananların, bir zaman periyodu boyunca âdil anayasaya bağlılık kazandıkları şeklindeki psikolojik ilkeye dayanarak iş görür. Böylece, hoşgörüsüz bir mezhep ortaya çıksa bile,*başlangıçta iradesini doğrudan dayatabilecek kadar güçlü olmaması veya psikolojik ilkeyi işletmeye zaman kalmayacak kadar hızlı gelişmemesi koşuluyla*, o, hoşgörüsüzlüğünü yitirmeye ve vicdan özgürlüğünü kabul etmeye meyledecektir.... [Bu koşul geçerli olmazsa] durum, tek başına felsefenin çözemeyeceği bir pratik dilemma sunar[69]

Rawls'ın buradaki argumanını daha sonra değerlendireceğiz. Bu noktada, Rawls, âdil toplumun ikinci aşamasında tartışılan anayasanın adaletinin veya sosyo-politik adaletin, özgürlük ilkesi uyarınca gerektirdiği yasa yönetimi ile veya yasanın

68. *TJ*, s.218.
69. *TJ*, s.219. v.e.

egemenliği[70] ile devletin iktidarını sınırlayan bir çerçeve çizer. Bu çerçeveyi çizdikten sonra, Rawls, hakların ve özgürlüklerin önceliği iddiasını, Kant'ın "noumenal kişi" nosyonuna bağlı olarak yorumlamayı ve orijinal pozisyondaki tarafları otonom kişiler olarak düşünmeyi ve adalet ilkelerini "kategorik buyruklar" olarak anlamayı önerir[71] ve böylece bizim yasama aşaması dediğimiz aşamaya geçer.

b) Yasama Aşaması

Üçüncü aşama olan yasama aşamasında, Rawls, ikinci adalet ilkesinin içeriğini irdeler. Başka deyişle, ekonomik adaleti veya dağıtıcı adaleti (distributive justice) tartışır. Rawls'a göre, en iyi anayasa, ikinci aşama ile (anayasa aşaması ile) üçüncü aşama (yasama aşaması) arasında "geri ve ileri giderek bulunur".[72] Bu yüzden adalet ilkelerinin son formülasyonu (bizim s.32'de verdiğimiz formülasyon), bu üçüncü aşamanın ögelerinin irdelenmesinden sonra, yine aynı bölümde (*TJ*, s.302'de) ifade edilmiştir. Bu aşamada, bizim daha önce, öncelik kurallarını açarken söz ettiğimiz ayrım ilkesi ve âdil tasarruf ilkesi, hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesine bağlı olarak ortaya konur. Başka deyişle, adalet ilkelerinin uygulamaya nasıl yansıdığı sorusunun, yasama aşamasındaki yanıtı,bizim daha önce, âdil tasarruf ilkesini ve ayrım ilkesini açıklarken görmüş olduğumuz meseleler içerisinde verilir; yani tekrar etmemiz gerekirse, adalet ilkelerinin uygulanırlığı, saf prosedürel adalet uyarınca değil —çünkü uygulamanın tartışıldığı noktada artık bağımsız kriterler vardır—, eksik prosedürel adalet uyarınca tartışılır. Dolayısıyla yasama aşamasında kriter, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzelten ikinci adalet ilkesi olduğu için,

70. Yasa yönetimi (law rule) için bkz. *TJ*, 235-243.
71. bkz. *TJ*, s.251-257.
72. *TJ*, s.198.

fakat âdil ve doğru sonuca götüreceği kesin olan prosedürler bulunmadığı için, ayrım ilkesi ve âdil tasarruf ilkesi kabul edildiğinde, sonucun sosyo-ekonomik açıdan hakkaniyetli olacağı gösterilir. Bu anlamda, uygulanabilirliğin tartışıldığı anayasa ve yasama aşamalarında, bir bakıma, iki adalet ilkesinin her ikisinin de uygulanabilir olduğunun gösterildiği kısım tamamlanır; ve bu yüzden de, iki adalet ilkesinin (s.32'de vermiş olduğumuz) son formülasyonlarına ulaşılır.

Ancak, yasama aşamasında, Rawls, sosyo-ekonomik adaleti ele alırken, ekonomi politiğin alanına girer. O halde, biz de Rawls'ın bu alan içinde nelerden bahsettiğine kısaca bakalım. Her ne kadar Rawls politik ekonomide adalet sorunu ile ilgilense de, hangi ekonomik sistemin tercih edileceği sorununu açık bırakır; çünkü hem kapitalist hem de sosyalist kurumların, ikinci adalet ilkesiyle bağdaşabilir olduğunu düşünür.[73] (Bu nokta, *TJ*'den sonra, özellikle Marxist kimi teorisyenler tarafından oldukça eleştirilecektir.)

Rawls, dağıtım (distribution) probleminin merkezini bir toplumsal sistemin seçiminin oluşturduğunu[74] ve toplumsal sistemin, sonunda yapılan dağıtımın âdil olacağı şekilde tasarlanması gerektiğini, bunun da uygun politik ve yasal kurumlara bağlı olduğunu söyleyerek, dağıtım sürecinin sonucunu âdil kılmada rol oynayan ve amaçları demokratik bir rejim tesis etmek olan[75] "dört yönetim branşı" ayırır. Bunlar, sırasıyla şöyledir: rekabetçi fiyat sistemini işler halde tutan ve aşırı pazar iktidarının oluşumunu önleyen *paylaştırma* (allocation) branşı; istihdam yaratmaya çalışan *stabilizasyon* branşı; toplumsal asgariden, minimumdan sorumlu olan, belli bir refah seviyesini güvenceye alan, ihtiyaç taleplerini karşılayan *transfer*

73. bkz. *TJ*, s.271.
74. bkz. *TJ*, s.274.
75. bkz. *TJ*, s.280.

branşı; vergilendirme yoluyla ve mülkiyet haklarındaki zorunlu ayarlamalar ile dağıtım paylarındaki "takribi adaleti korumak"la görevli *dağıtım* branşı. Rawls'a göre, ilk iki branş pazar ekonomisinin verimliliğini sürdürür. Transfer branşı ise, rekabetçi fiyat sisteminde gözardı edilen şeyi, yani ihtiyaç taleplerini gözönüne alarak dengeyi sağlar. Rawls'a göre, ihtiyaçların gözardı edildiği bir sistem, uygun biricik dağıtım sistemi olamaz[76]; ve ayrım ilkesi, ihtiyaçlar ve uygun yaşam standardı gibi, kişinin hem kendisini hem torunlarını pazarın olumsallıklarına karşı güvenceye alan sınırlamaları gerektirir. Transfer branşı, maaş + transferler ile en az avantajlıların toplam gelirini bizzat sorumlu olduğu toplumsal minimuma ulaştırdığında, dağıtım da hakkaniyetli olacaktır. Böylece transfer branşı, dağıtımın âdil olmasında çok önemli bir rol oynar. Dağıtım branşının amacı, zenginliğin dağıtımını aşamalı ve sürekli düzeltmek olduğu için, bu branş mirasa ve bağışlara vergiler koyarken, "takribi adaleti koruma"ya hizmet eder; yönetime gelir sağlamaya değil. Böylece Rawls'a göre, sonuçta ortaya çıkan eşitsizlikler, en az avantajlının lehine olmak, özgürlük ve hakkaniyetli fırsat eşitliğiyle bağdaşır olmak kaydıyla, mirasa izin verilebilir. Öte yandan, dağıtım branşı, adaletin gerektirdiği geliri sağlayacak bir vergi şeması ile vergi yükünün âdil biçimde paylaştırılmasını sağlar. Kısaca, tüm bu yönetim branşları gerçekleştiğinde, ve dağıtım payları iki adalet ilkesini karşıladığında, Rawls'a göre, "pazar ekonomisine ilişkin sosyalist kriterler karşılanmış olur."[77] Oysa bu branşlar, refah devletinin organları ile kurumsal ifadesine kavuşan bir ekonomik adalete benzer. Buna ilişkin tartışmaya girmek, bizim alanımızın ötesine geçmek olacağı için, *TJ*'nin bu kısmının ekonomi politikte hayli yoğun tartışmalara yol açtığını söyle-

76. bkz. *TJ*, s.276.
77. *TJ*, s.280.

mekle yetineceğiz sadece. O halde, bir kere daha söylersek, yasama aşamasında, Rawls, ikinci adalet ilkesinin içerdiği ögeler bakımından uygulanabilirliğini sosyo-ekonomik adalet çerçevesinde tartışır. Şimdi dördüncü aşamaya geçebiliriz.

c) Yargı ve Yasaların Yurttaşlarca İzlenmesi Aşaması

Buraya dek, âdil bir toplumun politik ve ekonomik kurumlarını veya adalet ilkelerinin kurumsal ifadelerinin nasıl verilebileceğini ideal düzlemde tartışmış olan, başka deyişle adaletin mükemmel bir şekilde gerçekleştirildiği bir temel toplum yapısının kurumlarıyla ilgilenen Rawls, bu son aşamada artık dağıtıcı adaleti değil, retributif ve tazmin edici adaleti ele alır. Rawls, burada ideal olmayan, gerçek bir toplumda yurttaşların yasalara karşı yükümlülüğünü, itaatini, "âdil olmayan bir yasaya rıza gösterme görevi"ni, "sivil itaatsizliğin tanımı ve haklıçıkarımı"nı, "vicdanî reddin tanımı ve haklıçıkarımı"nı tartışır. İdeal koşullarda, yasaya tam rıza gösterildiği varsayılmıştır; ama ideal olmayan koşullarda, bu rıza, "kısmî" (partial) olacaktır. Çünkü Rawls'a göre, ideal olmayan koşullarda adaletsizliğin olmaması söz konusu değildir. Bu yüzden, 'Kurumlar' kısmının son bölümünde, Rawls, bireylerin ne gibi ödev ve yükümlülükleri olduğunu göstererek, yasalara rıza gösterme nedenlerini ortaya koymaya çalışır.

Başkalarının durumunu yine bu başkalarının gözünden görme istekliliğinde, eylemlerimizin sebeplerini vermeye hazır olmada ifadesini bulan karşılıklı saygı ödevi; ve kamusal etkileri bakımından çok önemli olduğu söylenen karşılıklı yardım ödevi gibi doğal ödevlerin yükümlülüklerden ayırdedildiği bu bölümde, Rawls, yükümlülükleri "hakkaniyet il-

kesi" adını verdiği bir ilkeden hareketle anlatır.[78] Rawls, belli

78. Bireylere uygulanan hakkaniyet ilkesi, bir kişinin, payına düşeni, bir kurumun kuralları ile tanımlandığı şekliyle yapmasını gerektirir. Ancak, bunun için iki koşulun karşılanmış olması gerekir: ilkin, söz konusu kurum âdil olmalı, yani iki adalet ilkesini yerine getirmelidir ve ikinci olarak, söz konusu kurumun yararları söz konusu kişi tarafından kabul edilmiş olmalıdır. Hakkaniyet ilkesinin ifade ettiği tüm gerekler, yükümlülüklerdir. Rawls'a göre, tüm yükümlülükler, bu anlamda, hakkaniyet ilkesinden çıkar. Rawls'ın tekrar tekrar vurguladığı gibi, yükümlülüklerin söz konusu olabilmesinin zorunlu koşulu, söz konusu kurum veya pratiklerin âdil olmasıdır (bkz. *TJ*, s.112 ve 343). Yükümlülükler, üç nedenle moral ödevlerden veya doğal ödevlerden farklıdır: (1) Yükümlülükler, iradî edimlerin sonucudur; (2) yükümlülüklerin içerikleri, bir kurum veya pratik tarafından tanımlanır ve (3) yükümlülükler, söz konusu düzenlemeyi sürdürmek için işbirliği yapan kişilere karşı, yani belli kişilere karşı üstlenilir. Oysa doğal ödevler, yükümlülüklerin aksine "genel olarak kişiler"e borçlu olduğumuz şeylerdir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, temel doğal ödev, adalet ödevidir: "Âdil kurumları destekleme ve onlara rıza gösterme ödevi" (*TJ*, s.115). Adalet doğal ödevi, hiçbir iradî edim gerektirmediği ve *genel olarak yurttaşları* bağladığı için, yükümlülüklerden daha temeldir; "hakkaniyet ilkesi, yalnızca kamusal görev üstlenenleri bağlar" (*TJ*, s.116). Böylece Rawls'a göre, "genel olarak yurttaşlar için hiçbir politik yükümlülük yoktur" (*TJ*, s.114). Ancak, Rawls'ın teorisinde, orijinal pozisyondakiler için "söz verme" ve "sözünde durma" pratiğinin birbirinden ayrılması, işleri biraz karıştırmaktadır, çünkü sözünde durmak bir yükümlülüktür (*TJ*, s.114); "hakkaniyet ilkesinin bir sonucudur" (*TJ*, s.346). Sözünde durmak bir yükümlülük ise, yani içeriği kurumlar tarafından tanımlanan bir şey ise, başka deyişle eğer sözünde durma yükümlülüğünün varlığı kurumların varlığını gerektiriyorsa, bir sözleşme durumu olan orijinal pozisyonda tarafların sözlerinde durmalarını nasıl temin edeceğiz? Yani sözünde durmak yükümlülük ise, sözleşmenin bağlayıcılığını veren şey, sözleşme sonrası tesis edilen kurumları önvarsaymış olmayacak mı? Söz verme ile sözünde durmayı birbirinden ayıran Rawls, sözünde durma yükümlülüğünün, söz vermenin bir sonucu olmadığını söyler; söz vermenin âdil olup olmadığı, adalet ilkeleriyle belirlenmek üzere, adalet ilkelerinin tesisinden sonraya bırakılır. Bu durumda bağlayıcı olan, sözler değil, hakkaniyet ilkesinin sonucu olduğu söylenen sadakat ilkesidir; "söz verme kuralı, kendisinden ötürü moral bir yükümlülüğe yol açmaz" (*TJ*, s.348). Aşağı yukarı bu çizgide ilerleyen Nozick, Rawls'a şöyle itiraz eder: eğer sözleşmeler ve sözler bağlayıcı ise, Rawls'ın teorisi pek çok durumda, onların güçlerini reddeden ilkeler verme hatası işler; sözleşmeler bağlayıcı

adaletsizlik sınırlarını aşmadıkça, çoğunluğun yönetimi ilkesini benimseyen orijinal pozisyondaki tarafların âdil olmayan yasalara katlanmak üzere anlaştıklarını söyleyerek, bu sınırların aşılması halinde ortaya çıkan "sivil itaatsizlik durumu"nu gözden geçirir. Burada da, bir kez daha, eksik prosedürel adalet yürürlüktedir.

Rawls'a göre, sivil itaatsizlik problemi, demokrasinin moral temeline ilişkin herhangi bir teori için son derece önemli bir testtir; çünkü bu problem çoğunluk yönetiminin doğasını ve sınırlarını ifade eder. Sivil itaatsizlik, "yönetimin yasa veya politikalarında bir değişiklik yapmak amacıyla gerçekleştirilen, yasaya karşı kamusal, şiddetsiz, vicdanî, ama politik bir edim"dir.[79] Sivil itaatsizliğin politik bir edim olmasının nedeni, onun politik ilkelerle haklıçıkarılmasıdır, yani anayasayı ve toplumsal kurumları düzenleyen adalet ilkelerine dayanması ve bu ilkelerle haklıçıkarılmasıdır. Başka deyişle, sivil itaatsizliği haklı çıkarırken, kişisel moraliteye veya dinî öğretilere değil, ortak olarak paylaşılan adalet konsepsiyonuna başvurulur. Sivil itaatsizlik gösteren azınlık, çoğunluğun adalet duyusuna hitabeder, yani azınlık, kendisinin meşru taleplerini kabul etmeyi isteyip istemediğini düşünmesi için çoğunluğu zorlar. Sivil itaatsizliğin kamusal bir edim olmasının nedeni ise, kamusal ilkelere başvurması ve bunun yanısıra kamuda

---

değilse, o zaman Rawls'ın teorisi çöker, çünkü teori bir sözleşmeye dayanır. Nozick'in Rawls'a yönelttiği bu itiraz için bkz. Nozick,R. (1974), s.198-213, özellikle s.208-9. Sandel'in bu itirazın eksik prosedürel adalet ile saf prosedürel adalet ayrımını gözden kaçırdığı şeklindeki Nozick'e itirazı için bkz. Sandel,M. (1982), s.109-113. Bizce de, Nozick'in itirazı, Rawls'ın ilerleme yöntemi olarak yalnızca sözleşme öğretisinin iradî karar alma yöntemini izlediğini varsayması nedeniyle, hedefine isabet etmeyen bir itirazdır. Çünkü, görmüş olduğumuz gibi, Rawls, yalnızca iradî bir edime dayanan sözleşme öğretisinin izlendiği yönteme düşünümsel denge yöntemini de ekler.

79. *TJ*, s.364.

sergilenmesi, açık bir şekilde sergilenmesidir; "kamusal konuşma"ya benzemesi, kamusal forumda ortaya atılması nedeniyle, sivil itaatsizlikte şiddet yoktur. Bir ifade tarzı olarak sivil itaatsizlik, şiddet eylemleriyle bağdaşmaz ve onun tamamen açık ve şiddetsiz olması, samimiyetini gösterir. Bu yüzden de sivil itaatsizlik, militan eylemden farklıdır. Militan eylem, yasaya sadakat sınırları içinde değildir ve çoğunluğun adalet duyusuna —tam da bu duy(g)unun hatalı olduğunu düşündüğü için— hitabetmez.[80]

Sivil itaatsizliğin vicdanî, vicdana dayalı bir edim olmasının nedenine gelince, bu pek açık değildir. Rawls, bir pasifistin silahlı güçlere hizmet etmeyi reddetmesini; bir askerin ahlâk yasasına alenen karşıt olduğunu düşündüğü bir emre uymayı istememesini; ilk Hristiyanların, pagan devletin emrettiği ibadet edimlerini yerine getirmeyi reddetmesini vicdana dayalı veya vicdanî redde örnek olarak verir. Vicdana dayalı reddi sivil itaatsizlikten ayıran şey, Rawls'a göre, vicdanî reddin, çoğunluğun adalet duy(g)usuna başvuran bir hitap formu olmaktan ziyade, dinî veya başka ilkelere dayanan bir hitap formu olmasıdır; yani genellikle, politik ilkelere değil, dinî veya başka ilkelere dayanmasıdır. Ama eğer bu red politik ilkelere, yani adalet ilkelerine dayanıyorsa, o zaman sivil itaatsizlik kapsamına girebilir. Örneğin, bir pasifistin eylemi, savaş âdil değilse, sivil itaatsizlik olarak değerlendirilebilir.[81]

Sivil itaatsizliğin ne zaman haklı çıkarılacağı konusunda, Rawls, ilk adalet ilkesinin (özgürlüğün önceliği ilkesinin) ve hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesinin aşikar ihlâllerinden söz

---

80. bkz. *TJ*, s.363-7.

81. bkz. *TJ*, s.368-9. Ayrıca pasifistin savaşa girmeme hakkının, dindarın adalet ilkelerini ihlâl hakkının olmaması konusunda bkz. *TJ*, s.370-1. Pasifistin savaşa girmeme hakkının olmamasının, daha sonra, "savaşın âdil savaş olması kaydıyla savaşa girmeme hakkının olmaması" şeklinde düzeltilmesi (!) için bkz. *TJ*, s.377-382.

eder. Belli azınlıkların oy verme veya görev alma veya mülkiyet ve yer değiştirme hakkı yadsındığında veya belli dinî gruplar engellendiğinde, bu iki ilke, aşikâr bir biçimde çiğneniyor demektir.[82] Ancak, koşulların ne zaman sivil itaatsizliği haklı kıldığını kimin söyleyeceğinin belli olmaması bir anarşiye götürebilir mi? Rawls'ın kendisine sorduğu bu soruya yanıtı, her bir kişinin kendi kararını kendisinin vermek zorunda olması ve her bir kişinin, fiillerinden bizzat sorumlu olmasıdır. Otonom biçimde eyleyen bir yurttaş, kişisel çıkarlarına ve benzerine değil, anayasanın temelindeki politik ilkelere bakmak zorundadır; onun eylemi bu durumda vicdanî olur. Dolayısıyla, 'kim karar verecek?' sorusunun yanıtı, Rawls'ta "herkes karar verecek" şeklindedir.[83]

Böylece bizim 'Adalet İlkeleri Uygulamaya Nasıl Yansır?' sorusundan hareketle aktarmaya çalıştığımız, Rawls'ın 'uygulanabilirlik' meselesine yaklaşımı üç aşamada —anayasa, yasama ve yargı aşamalarında— tamamlanır. Şöyle bir toparlarsak, "en iyi anayasa, anayasa ve yasama aşamaları arasında geri ve ileri gidilerek bulunabilir" derken, Rawls, iki adalet ilkesi arasında geri ve ileri gitmeyi kasteder. Böylece Rawls'a göre, bu iki aşama arasında —anayasa ve yasama aşamaları arasında— düşünümsel denge tesis edildiğinde, iki adalet ilkesinin (s.32'de verdiğimiz) son formülasyonlarına ulaşılır. Ancak, bu iki aşama, meseleyi, insanların yasalara tam rıza gösterdikleri varsayımından hareketle ele aldıkları için, eksik bir şey kalmıştır. Bu yüzden yargı aşaması, yasalara itaatin tam olmadığı durumları gözönüne alarak, sivil itaatsizliği tartışır. Sivil itaatsizlik problemi, Rawls'ta, önceki iki aşamada —anayasa ve yasama aşamalarında— tesis edilen ve son formülasyonlarına ulaşılan iki adalet ilkesinin, "bağımsız kriter"i

82. bkz. *TJ*, s.371-3.
83. bkz. *TJ*, s.389-390.

oluşturduğu kabul edilerek ele alınır ve bu anlamda iki adalet ilkesi, bir kez daha —ama bu kez yasalara tam değil, kısmî rıza gösterildiği durumlarda— test edilir. Bu testin sonucu, Rawls'a göre, hakkaniyet olarak adaletin başarılı olduğudur; yani Rawls'a göre, hakkaniyet olarak adalet, yasalara tam rıza değil, kısmî rıza gösterildiği durumlarda —sivil itaatsizlikte—, bize uygun prosedürü vermekte başarılı olmuş ve son sınavını geçmiştir.

Böylece Rawls, adalet ilkelerinin uygulanabilirliğini tartıştığı kitabının ikinci kısmını, 'Kurumlar'ı, demokratik bir anayasal toplum lehine tamamlar. Aslında burada kitap bitmiş gibi görünür. Ancak, daha önce söylediğimiz gibi, ilk iki kısımda anlatılanların tümü, bir iyi teorisini varsayarak anlatılmıştır. Bu yüzden, şimdi sıra, bu varsayımın, bu iyi teorisinin açıklanmasındadır. Üçüncü kısım, 'Amaçlar', hem bunu açıklayacak hem hakkaniyet olarak adaletin istikrarını (stability) araştıracak hem de adalet ilkeleriyle tesis edilen toplumun, yani âdil toplumun aynı zamanda "iyi toplum" olduğunu kanıtlayacaktır. Böylece, biz de, üçüncü kısma geçeceğiz ve buraya kadar aktarılanlar içinde açıklanması üçüncü kısma bırakılan pek çok şeyin "açıklama"sına bakacağız. Bu kısmı anlatırken, zaman zaman yine sorulardan yardım almaya devam edeceğiz, ama önce Rawls'ın "iyi teorisi"nin temellerini görmeliyiz.

İyi Teorisi

Hakkaniyet olarak adaletin istikrarının araştırıldığı üçüncü kısımda, Rawls, kendi "âdil toplum"unun aynı zamanda "iyi" bir toplum da olduğunu ileri sürer: iyi-düzenlenmiş bir toplumda adalet ve iyi uyum içinde olacaktır.

Hatırlayacağımız gibi, hakkaniyet olarak adalet teorisi, teleolojik değil, deontolojik bir teoridir; hak kavramının iyi kav-

ramına önce geldiği bir teoridir. "Bir şey, zaten elde mevcut bulunan hak ilkeleriyle tutarlı olan yaşam tarzlarına uyarsa ancak, iyidir."[84] Fakat yine hatırlayacağımız gibi, adalet teorisi, bir iyi teorisini öngerektirir (*TJ*, s.260). Bu öyle bir iyi teorisidir ki, "hak kavramının öncelikli yerini tehlikeye atmaz"; "amacı, adalet ilkelerine varmada gerekli olan ilksel iyilere ilişkin öncülleri temin etmektir." Rawls, bu teoriye "zayıf iyi teorisi" der.

> Bu teori geliştirilip, ilksel iyiler açıklandığı zaman, benim *tam iyi teorisi* diyeceğim şeyi daha çok geliştirmek için adalet ilkelerini kullanma özgürlüğüne kavuşuruz.[85]

Kısaca, Rawls'a göre, aslında pekalâ adalet teorisine veya hak kavramına önce gelen bir iyi teorisi veya konsepsiyonu vardır; ama bu, hakkın iyiye önceliğini değiştirmez; bu iyi teorisi, orijinal pozisyondaki tarafların motivasyonlarına ilişkin gerek duyduğumuz varsayımları cisimleştirir. Orijinal pozisyondaki tarafları motive eden ilksel iyiler hakkındaki varsayımlar, tüm tikel iyi konsepsiyonları için geçerli olan iyilere dayandıkları için, adalet ilkelerinin formülasyonunu etkilemezler. Başka deyişle, ilksel iyiler, "başka ne isterlerse istesinler", yani kendi tikel arzuları her ne olursa olsun, tüm kişiler tarafından istenen şeyler oldukları için, adalet ilkelerinin formülasyonunu etkilemezler. Rawls buna gerçekten inanır. Bu yüzden, orijinal pozisyondakilerin motivasyonunu veren ilksel iyiler listesinin açıklaması, zayıf iyi teorisi ile verilir. Zayıf iyi teorisinden farklı olarak tam iyi teorisi ise, yalnızca adalet ilkeleri tesis edildikten sonra geliştirilebilecek olan ve çeşitli tikel değerler veya amaçlar arasında yargıda bulunmamıza, farklı moral değer türlerini ayırdetmemize imkân veren bir teoridir.

---

84. *TJ*, s.396.
85. *TJ*, s.396. v.e.

Her ne kadar Rawls "bir döngü içinde hareket etmekten kaçınmak için zayıf ve tam teori arasında ayrım yapmalı ve hangisine dayandığımızı akılda tutmalıyız"[86] dese de, argumanının akışı içinde, doğrusu, bu ayrımı gözden kaçırmamak zordur. Bu yüzden, bu zorluğun farkında olan Rawls'ın, okuyucusuna bu uyarısı yerindedir; eğer hangi iyi teorisine dayandığımızı unutursak, iyi hakka önce gelecektir. İlksel iyiler açıklamasını, bu yüzden Rawls, zayıf iyi teorisiyle vermek zorundadır. Gelgelelim, Rawls, zayıf teori içerisinde öylesine güçlü şeyler söyler ki, artık teorinin "zayıflık"ından söz etmek bile kuşkulu görünür: başlangıç durumunun betimi, iki adalet ilkesinin çıkarımı, iyi kavramının tanımı, ortak iyi, rasyonel seçim ilkeleri ve daha bir sürü şey, bu zayıf iyi teorisinden hareketle anlatılır. Rawls'a göre, "zayıf teoriyi orijinal pozisyon yoluyla tam teori halinde geliştirmek, temel adımdır."[87] O zaman, şöyle bir aşama-ardışıklığı vardır: zayıf iyi teorisiyle sınırlanan orijinal pozisyon ve sonra orijinal pozisyondan çıkarsanan adalet ilkeleri ve en sonra adalet ilkeleriyle veya hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu ile belirlenen tam iyi teorisi. Tekrar edersek, Rawls'a göre, zayıf iyi önce gelse de, hakkın iyiye önceliği, bundan etkilenmeyecek şekilde haklı çıkarılabilir; üstelik de âdil toplumun hem iyi hem istikrarlı olduğu gösterilebilir: işte üçüncü kısmın tezi.

Rawls, "zayıf iyi teorisi" dediği iyi teorisinde, 'iyi olan' ile 'rasyonel olan'ın örtüştüğü bir "rasyonalite olarak iyilik" konsepsiyonuna dayanır. Böylece, aslında şimdiden açıktır ki, orijinal pozisyondaki taraflar rasyonel oldukları için, bu "iyi teorisi" her ne kadar adalet ilkelerine ve temel toplum yapısına önce gelse de, hiçbir şeyi, yani Rawls'ın kitabının ilk iki kısmında söylenen hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Ancak yine de

86. *TJ*, s.398.
87. *TJ*, s.435.

biz, bu teoriyi Rawls'ın nasıl açıkladığını, temellendirdiğini görmeliyiz. Çünkü bu, 'iyi toplum' temellendirmesinin zeminini verir. Rawls, 'iyi'nin üç aşamalı bir tanımını vererek ve sonra bu tanımın her bir aşamasını teker teker açıklayarak ilerler. Tüm bu açıklamalar, zayıf iyi teorisi içinde yapılır ve bu teori geliştirildikten sonra, tam iyi teorisine, yani adalet ilkelerinin tesisinden sonraya bırakılan teoriye geçilir ve orada hakkaniyet olarak adalete göre kurulan toplumun aynı zamanda istikrarlı ve iyi toplum da olduğu gösterilir. Aynı sırayla takibedeceğiz. Artık sorulardan yardım almaya başlayabiliriz.

İyinin Tanımı Nedir?

Söylemiş olduğumuz gibi, Rawls, üç aşamalı bir iyi tanımı vererek başlar:

1. X'in ne için kullanıldığı veya X'ten yapması beklenen şey, vs. verildiğinde, ancak ve ancak bir X'te istenmesi rasyonel olan hassalara sahipse, A, iyi bir X'tir.

2. K'nın koşulları, yeterlikleri ve yaşam planı, yani K'nın amaçlar sistemi veya şeması verildiğinde, ancak ve ancak K'nın bir X'te istemesinin rasyonel olduğu hassalara sahipse, A, K için iyi bir X'tir.

3. K'nın yaşam planının rasyonel olduğu cümlesinin eklenmesiyle, ikinci tanımın aynısı. Yani K'nın koşulları, yeterlikleri ve yaşam planı verildiğinde, ancak ve ancak yaşam planı rasyonel olan K'nın bir X'te istemesinin rasyonel olduğu hassalara sahipse, A, K için iyi bir X'tir.[88]

Şimdi sırasıyla mümkün olduğu kadar açık ve kısa olarak bunlara bakalım:

1. İlk tanımla ilgili olarak Rawls, bir şeyin iyi olduğunu söylemenin kullanışlı veya ekonomik bir bilgi ifadesi oldu-

88. bkz. *TJ*, s.399.

ğunu belirtir ve bir kaç örnekle bunu göstermeye çalışır. İyi bir saatin, bir saat'te istemenin rasyonel olduğu özelliklere sahip olduğunu söylediğimizde, bu ilk tanım iş görür. Eğer, diyor Rawls, iyi tanımını geleneksel anlamında bir analiz olarak alır, *tanım gereği* bir saat'in zamanı göstermeye yarayan bir şey olduğunu ve yine *tanım gereği* rasyonalitenin, amaçların gerçekleştirilmesinde etkili araçların kullanılması olduğunu kabul edersek, o zaman iyi bir saat'in tam zamanı gösteren veya zamanı doğru gösteren saat olması, analitiktir.

> Ama ben, iyi tanımını bu anlamda değil, daha ziyade düşünüp-taşınarak söylemek istediğimiz şeyi söylerken, bu söylediğimizin yerine kullanılabilecek ifadeler oluşturmaya yarayan kabataslak bir rehber olarak almak istediğim için, bu önermenin ['iyi bir saat, zamanı tam gösteren saat'tir' önermesinin] analitik olduğunu düşünmüyorum.[89]

Çünkü Rawls'a göre, ilk tanım uyarınca, zamanı tam gösterenin (A) iyi bir saat (X) olması, ortak bilgiye, yani günlük olgulara uyar ve bu formdaki ifadelerin analitik ifadeler olup olmadıklarını sormanın gereği yoktur.

Nasıl ki X yerine saat'i koyduğumuzda, bu saat'in kol saati, su veya elektrik saati olması durumu değiştiriyorsa, aynı şekilde X yerine dağ'ı koyduğumuzda ve "Wildcat, iyi bir dağdır" dediğimizde de, dağ'ı ne için kullandığımızı vermeden 'iyi'nin kendisinden hareketle önermeyi anlayamayız. Böylece, Wildcat'ın iyi bir dağ olduğu önermesi, kayak yapmak için iyi bir dağ olduğunun eklenmesi kaydıyla genişletilmeyi gerektirir. Ancak, bazı terimler, böyle bir kayıt olmadan uygun anlam genişlemesini kendiliğinden verirler. Örneğin bir vücudun iyi bir ceset olduğunu (a) söylemek yerine, iyi bir kadavra olduğunu (b) söylediğimizde; iyi bir kadavra, anatomi incelemesi maksadıyla istemenin rasyonel olduğu hassalara sahip bir

89. *TJ*, s.401.

ceset olma yönünde bir anlam genişlemesi taşıdığı için, bu önermenin (b'nin) anlamı, ilkinden (a'dan) daha açıktır.

2. Rawls, ikinci tanım aşamasına ilişkin olarak, bedenimizin belli parçalarını gözönüne aldığımızda, örneğin iyi göz ve kulağın, bir kimsenin daha iyi görmek ve duymak adına kendi göz ve kulakları için istemesinin rasyonel olduğu hassalara sahip göz ve kulak olduğunu; ve bunu, iyi gözleri ve kulakları olduğu söylenen kişinin bakış açısına yerleşerek söylediğimizi belirtir. Aynı şekilde, hayvanlar ve bitkilerde, hayvanların iyi bir kürkü veya bitkilerin iyi bir kökü olduğunu söylediğimizde, hayvanın veya bitkinin bakış açısını benimseriz. İyinin ikinci aşama tanımı, bazı durumlara bu örneklerden daha uygun düşer. Örneğin meslekler, bu tanıma daha uygundur: İyi bir doktor derken, hastanın bakış açısını benimseriz. Yani hastalarının (K) bir doktorda istemesinin rasyonel olduğu hüner ve yeterliklere sahip olan bir doktor (A), iyi bir doktordur (X). Burada, "A, K için iyi bir X'tir" formülü, yerine daha iyi oturur. Bu örneklerle ve ikinci aşamada Rawls'ın söylemek istediği şey, bakış açısının veya öyle dersek X'in ne (K) için kullanıldığının durumdan duruma değiştiğidir ve dolayısıyla "iyiliğin tanımı, bakış açısını belirlemek için hiçbir genel formula içermez."[90]

Rawls'a göre, iyinin tanımı, bu aşamada, ahlâkî, moral açıdan nötrdür. Örneğin, der Rawls, birisinin iyi bir casus veya suikastçi olduğunu söylediğimizde, o kişinin iyi bir kişi olup olmaması ayrı bir sorundur; ve casus kullanan yönetimlerin bakış açısından, bir casusta bulunmasını istemenin rasyonel olduğu niteliklere sahip birinin iyi bir casus olduğu söylenir. Moral açıdan iyi için, Rawls'a göre, hak ve adalet ilkelerinin işe karışması gerekir; başka deyişle, Rawls'a göre, ahlâklılık, haklılığı öngerektirir. Oysa şimdiki durumda zeminimiz, mo-

90. *TJ*, s.403.

ral olarak iyilik değil, rasyonalite olarak iyiliktir, çünkü zayıf iyi teorisi içindeyiz, tam iyi teorisi içinde değil. İyi bir yargıç veya anne veya dostun karakterize edilmesi, bir erdemler teorisine dayanır, yani bu tür bir karakterizasyon, tam teoriye aittir; adalet ilkelerini öngerektirir. Ancak, Rawls'a göre, "rasyonalite olarak iyiliğin moral değer kavramına destek olması için", zayıf teori düzleminde "erdemler, gereken bakış açısını benimsediklerinde, kişilerin bir başkasında istemelerinin rasyonel olduğu hassalar" olarak anlaşılmak zorundadır.[91]

Bu noktada, Rawls, iki genel olgudan söz eder: ilki, 'iyi' ve 'kötü' terimlerinin öğüt ve nasihat verirken ve övgüde bulunurken, vb. kullanıldığı olgusudur; ikincisi ise, değerlendirme kriterlerinin söz konusu şeye göre değişmesi olgusudur. Rawls'a göre, bu iki olguya uygun olmadıkça, hiçbir iyi tanımı tatmin edici olamaz. Rawls, kriterlerdeki değişime rağmen, 'iyi' teriminin sürekli bir anlamı olduğunu ve bu sürekli anlamında, bize, değerlendirme kriterlerinin niçin ve nasıl değiştiğini anlama imkânı verdiğini söyleyerek, kendi tanımının ikinci olguyu karşıladığını öne sürer. Öte yandan, Rawls, 'iyi' teriminin öğüt ve nasihat verirken kullanımının, bu sürekli anlam ile açıklandığını söyleyerek ise, hem ilk olguyu karşılar hem de iki olgu arasındaki bağlantıyı tesis eder.

> Böylece, bir şeyin iyi olması, onun türünden şeylerde istemenin rasyonel olduğu hassalara sahip olmasına ilaveten, duruma bağlı daha başka ayrıntılandırmalara da sahip olmasıdır. Bu tanım ışığında, değerlendirme kriterlerinin, bir şey türünden diğerine farklı olmasını açıklamak kolaydır. Şeyleri farklı amaçlarla istediğimiz için, farklı özelliklerle onları değerlendirmemiz açıkça rasyoneldir.[92]

---

91. bkz. *TJ*, s.404.
92. *TJ*, s.405-6.

Betimsel bir teori olarak "rasyonalite olarak iyilik", 'iyi' teriminin öğüt ifadelerinde, övgü yorumlarında niçin ortaya çıktığını da açıklar. Bizden tavsiyede bulunmamızı isteyen biri, "hangi eylem akışının kendisi için en iyisi olduğu konusundaki kanaatimizi" bilmek ister; "onun için yapmanın rasyonel olduğunu düşündüğümüz şeyi bilmek ister". Tavsiye olarak kabul edilen sözlerde 'iyi'nin anlamı değişmez. Kısaca, betimsel teoride, 'iyi', karakteristik olarak bir tavsiye gücünde kullanılır ve bu, tam da iyinin betimsel anlamından kaynaklanır.[93]

3. İyi tanımının üçüncü aşamasında, Rawls, tanımı, amaçların rasyonalitesi açısından yaşam planlarına uygular.

> Burada, Royce'un, bir kişinin bir plana göre yaşanan bir insan yaşamı olarak görülebileceği görüşünü benimsiyorum. Royce'a göre, bir birey, amaçlarını ve nedenlerini betimleyerek kim olduğunu, yaşamında ne yapmak istediğini söyler. Eğer bu plan rasyonel bir plansa, o zaman ben, kişinin kendi iyi konsepsiyonunun da rasyonel olduğunu söyleyeceğim. Bu kişinin durumunda gerçek (real) ve zahirî (apparent) iyi çakışır.[94]

Rawls, bunu, "bir çift tanım" vererek izler. Biz de öyle izleyeceğiz.

Rawls'a göre, bir kişinin yaşam planı, (3.1.1) rasyonel seçim ilkeleriyle tutarlı olan planlardan biri ise ve (3.1.2) düşünüp-taşınıcı (deliberative) rasyonalite ile bizzat kendisi tarafından seçilmiş ise, rasyoneldir; (3.2) bir kişinin ilgileri, amaçları, kendisi için rasyonel olan plan ile teşvik ve temin ediliyorsa, rasyoneldir.[95]

---

93. bkz. *TJ*, s.406-7.
94. *TJ*, s.408.
95. *TJ*, s.408-9. Burada parantez içerisindeki rakamlar, Rawls'ın iyi tanımının üçüncü aşamasının içinde vermiş olduğu tanım çiftinin kısımlarını belirtir. Yani (3.1.1), üçüncü tanımın içinde verilen tanım

Rasyonel seçim ilkelerine geçmeden önce bir kaç hususu kaydetmek gerekir. Rasyonel yaşam planı, rasyonel seçim ilkeleriyle tutarlı plan*lardan biri* olarak koyulur, çünkü bu ilkeler, bir planı en iyi plan olarak seçip ayırmazlar. Ayrıca, ilksel iyiler, planları başarıyla ortaya koymada zorunlu olan şeylerdir, çünkü Rawls'a göre, bir plan daha çok genelden daha az genele doğru bir arzular hiyerarşisini yansıtır; ilksel iyiler, görmüş olduğumuz gibi, en genel arzulardır. Düşünüp-taşınmanın amacı, etkinliklerimizi en iyi şekilde düzenleyen ve sonraki isteklerimizin oluşumuna nüfuz eden ve bunu, amaç ve ilgilerimizin, bir davranış şeması içinde verimli bir tarzda birleştirilebileceği şekilde yapan planı bulmaktır. Uzun vadeli planlardaki seçim ilkelerinin, aslında, erteleme —ve süreklilik— ilkeleri olduğunu söyleyen Rawls'a göre, eğer gelecekte bir kaç şeyden birini yapmak istiyorsak ve hangisini yapacağımıza karar veremiyorsak, alternatifleri açık tutacak şekilde şimdi'yi planlamalıyız. Artık rasyonel seçim ilkelerine geçebiliriz.

Rawls, kısa vadeli planlarda geçerliliğinin apaçık ve tartışmasız olduğunu iddia ettiği üç rasyonel seçim ilkesini aşağıdaki gibi ifade eder:

3.1.1.1. Etkili araçların seçimi ilkesi: bu ilkeye göre, amacı en iyi şekilde gerçekleştirecek olan alternatif benimsenmek durumundadır.

3.1.1.2. Uygulanması, başka bir planın arzulanan tüm amaçlarını ve bunların yanısıra bir veya daha çok amacı ger-

---

çiftinin ilk kısmının ilk parçasını; (3.1.2), üçüncü tanımın içinde verilen tanım çiftinin ilk kısmının ikinci parçasını; (3.2), üçüncü tanım içinde verilen tanım çiftinin ikinci kısmını belirtir.Daha sonra verilen rakamlar da aynı şekildedir, yani örneğin '3.1.1.2.' ,üçüncü tanımın ilk kısmının birinci parçasının ikinci bölümünü ifade etmektedir. Bu numaralama yöntemi, takip kolaylığı sağlamak amacıyla benim tarafımdan kullanılmıştır; Rawls'da yoktur.

çekleştiren planın yeğlenmesi ilkesi: Rawls, bu ilkeye kapsayıcılık (inclusiveness) der. Örneğin Paris'e mi Roma'ya mı gideceğimize karar vermek durumunda olduğumuz bir seyahat planlarken, Paris'te, Roma'da yapmayı istediğimiz her şeyi ve buna ilaveten bazı başka şeyleri yapabileceksek, Paris'e gitmeye bu ilke uyarınca karar veririz.

3.1.1.3. Daha büyük ihtimal (greater likelihood) ilkesi: İkinci ilkedekine benzer bir seyahat planını burada da örnek olarak veren Rawls'a göre, yapmayı istediği her şeyi hem Paris hem Roma'da yapabilecek olan kişi, bu her şeyi Paris'te yapması daha muhtemel görünüyorsa, bu ilke uyarınca Paris'e gidecektir.[96]

Değiğimiz gibi, bu üç ilke, kısa vadeli planlarda geçerlidir. Uzun vadeli planlarda, birinci ve üçüncü ilkelerin aksine, kapsayıcılık ilkesinin sorunlu görünebileceğini ve bu ilke açısından, kişinin uzun vadede daha büyük tatminsizlik riskine tâbi olacağı şeklinde itiraz edilebileceğini belirten Rawls, bu itirazı reddederken, uzun vadeli planlarda geçerli olduğunu ve aynı zamanda kapsayıcılık ilkesinin bir varyantını içerdiğini düşündüğü "Aristotelesçi ilke"ye başvurur. Aristotelesçi ilkeye göre "insanlar, gerçekleşmiş kapasitelerini uygulamaktan hoşlanırlar ve bu hoşlanma, ne kadar çok kapasite gerçekleştirilirse veya [gerçekleştirilen kapasitenin] karmaşıklığı, kompleksliği ne kadar büyük olursa, o kadar artar."[97] Şimdi, bu Aristotelesçi ilkeye uygun olarak, Rawls'a göre, insanların kapsayıcılık ilkesini izleme arzusu vardır ve bu arzu "daha yüksek-düzey" bir arzudur. Daha geniş amaçlar şemasını yerine getirme arzusu, Aristotelesçi ilkenin bir cephesidir ve bu arzu, birinci (3.1.1.1) ve üçüncü (3.1.1.3) rasyonel seçim ilkelerine uygun davranma daha yüksek-düzey arzuları ile birlikte,

96. Bu üç ilke için bkz. *TJ*, s.411-3.
97. *TJ*, s.414 ve 426.

bizi rasyonel düşünüp-taşınmaya (deliberation) götürür. Çünkü —şu veya bu plan tarafından gerçekleştirilen sayıyı dikkate aldıkları için, Rawls'ın "*sayma ilkeleri*" adını verdiği— yukarıdaki üç rasyonel seçim ilkesi, isteklerimizin birbirine göreli yoğunluğuna ilişkin bir yargıda bulunmamızı gerektirmez ve bu yüzden de sayma ilkeleri "bize açık olan planları sıralamaya yetmez".[98] Daha önce belirttiğimiz gibi, bu ilkeler, kendileriyle tutarlı planlardan *biri* olarak rasyonel yaşam planına işaret ederler ve en iyi plan olarak *bir* planı seçip ayıramazlar. İşte bu anlamda, planları sıralamada sayma ilkeleri yetersiz kalırlar. Düşünüp-taşınmaya dayalı rasyonalite, amaç ve ilgilerimizin bir davranış şeması içinde biraraya gelecekleri şekilde, sonraki isteklerimizi de belirleyecek olan planı bulmaya hizmet eder.

3.1.2. Böylece, Rawls, rasyonel yaşam planı tanım çiftinin ilk kısmının ikinci parçasına geçer. Rawls'a göre, yaşam planı, ilgili olguların tam farkındalığı ile, yani tam bilgi ile ve sonuçların itinalı bir şekilde gözden geçirilmesi ile kişinin bizzat seçtiği bir plan ise —başka deyişle, düşünüp-taşınıcı rasyonalite ile seçilmiş bir plan ise—, rasyoneldir. Birey için en iyi plan, o bireyin tam bilgilenime, enformasyona sahip olursa benimseyeceği plandır ve bu plan, söz konusu bireyin "gerçek iyi"sini belirler; ve o birey için nesnel olarak rasyonel plandır. Ancak, bu veya şu planı izlediğimizde, ne olacağı hakkındaki bilgimiz, kuşkusuz, tam olmadığından dolayı, çoğunlukla bizim için rasyonel planın ne olduğunu bilmediğimizden dolayı, aslında olsa olsa iyimizin nerede yattığı konusunda —makul— bir inanca sahip olabiliriz; ama Rawls'a göre, sahip olduğu enformasyon ile rasyonel bir kişinin yapabileceğinin en iyisini yapan bir failin izlediği plan, rasyonel bir plandır. Bu failin seçimi, mutsuz bir seçim olabilir; ama bu, onun ne istediğini ka-

98. *TJ*, s.416.

rıştırmasından veya hatalı çıkarımlar yapmasından değil, bilgisinin yetersizliğinden kaynaklanır. Bu yüzden Rawls, düşünüp-taşınıcı rasyonalitede hiçbir hesap hatası veya akıl yürütme hatası olmadığını kabul eder. Kısacası, eğer geleceği kesin olarak öngörebilseydik ve hayalgücümüz içerisinde geleceği tastamam gerçekleştirebilseydik, o zaman eksiksiz bir düşünüp-taşınma ile bir yaşam planı benimserdik; İşte, Rawls'a göre, iyimizin ne olduğu, böyle bir yaşam planı ile belirlenir.[99] O halde, iyimizi, elimizdeki bilginin izin verdiği kadarıyla sanki geleceği öngörüyormuş gibi bir yaşam planı benimseyerek belirleyebiliriz. Yaptığımız şeyin iyimize uygun olup olmadığı sorusunun yanıtı ise, o şeyin düşünüp-taşınıcı rasyonalite ile seçilen plana ne kadar uyduğuna bağlıdır. "İyinin kriteri, adalet kriterine benzer bir şekilde hipotetiktir."[100]

"Rasyonel olma" ile sıkı bir bağlantı içinde tartışılan düşünüp-taşınıcı rasyonalitede, rasyonel bir birey, planlarının sonucu her ne olursa olsun, kendini kınamasını veya kendinden utanmasını gerektirmeyecek şekilde eyler; çünkü o, sonucu ne olursa olsun, vaktiyle kendisine en iyi görünen şeyi yapmıştır: en iyi planın hangisi olduğunu bilmenin hiçbir yolu yoktur. Bu rasyonalite ile eylemde bulunmanın temin edebileceği tek şey, kendimize karşı "zaman boyunca bir kişi" (one person over time) olarak sorumlu olmamızdır.

> Kendine karşı sorumluluk ilkesi, bir hak ilkesine benzer: self'in farklı zamanlardaki iddiaları, self'in, her bir zamanda izlenmiş ve izlenmekte olan planı tasdik edebileceği şekilde ayarlanmak durumundadır. Deyim yerindeyse, bir zamandaki kişi, bir başka zamandaki eylemlerinden şikayet edememelidir.... Orijinal pozisyon açısından sorumluluğun self ile ilgisi yeterince açık görünür. Düşünüp-taşınıcı

99. bkz. *TJ*, s.421.
100. *TJ*, s.421.

> rasyonalite nosyonu orada uygulandığı için, demektir ki, taraflar, uygulanmasının sonuçları, en az mutlu olasılıkların gerçekleşmesi halinde, kendini kınamaya götürme imkânı taşıyan bir adalet konsepsiyonunda anlaşamazlar. Onlar, bu tür pişmanlıklardan kurtulmaya çabalamalıdırlar ve hakkaniyet olarak adalet ilkeleri,... bu gereği diğer konsepsiyonlardan daha iyi karşılar görünür.[101]

Rawls, adalet ilkeleri tesbit edildikten sonra, yani tam iyi teorisinde self'in birliği veya kişinin birliği meselesinde buradaki "zaman boyunca kişi" kavramına dayanacaktır.[102]

"Rasyonalite olarak iyi"nin şimdiye kadar gördüğümüz iki kısmı, yani sayma ilkeleri ile düşünüp-taşınıcı rasyonalite kısmı, sürekli hesap ve plan yapmamız gereğini vurgulayan bir konsepsiyon ifade eder görünür. Ancak, Rawls'a göre, kesinlikle böyle bir konsepsiyon söz konusu değildir ve bu aşamada teorinin amacı, "kişinin iyisi için bir kriter vermek"tir; ve.bu kriter, tam düşünüp-taşınıcı rasyonalite ile seçilen rasyonel plana gönderimle tanımlanır; mutlu bir yaşam, bunu mu yoksa şunu mu yapmaya karar vermenin sürekli eşlik ettiği bir yaşam değildir. Rasyonel bir kişi, ta ki kendisine açık olan en iyi planı buluncaya dek düşünüp-taşınmaya devam etmeyecektir. Çoğu zaman, çeşitli asgari koşulları karşılayan bir plan oluşturduğunda, o, bu kadarıyla yetinecektir; ve bu, tamamen rasyoneldir. Hatta Rawls'a göre, düşünüp-taşınmayı istememede, kişinin, sonuçlarını kabul etmeye hazır olması şartıyla irrasyonel hiçbir şey yoktur.[103] Böylece, "rasyonalite ola-

---

101. *TJ*, s.423. Self'in dilimizdeki karşılıkları olarak 'kendi', 'kendilik', 'ben', 'benlik', 'kişi', 'kişilik', 'kişi olmaklık', 'şahıs', vb. verilebilir. Bu karşılıkların hiçbiri, bence, self'i tek başına karşılamaya yetmiyor; belki, self'in karşılığı olarak 'zat' sözcüğü en doğrusu olurdu, fakat bu sözcük, self'in karşılığı olarak kimse tarafından kullanılmadığı için, self'i aynen bırakmayı daha uygun buluyorum.

102. bkz. *TJ*, s.560-7.

103. bkz. *TJ*, s.418.

rak iyilik, bu sorunu kişiye ve onun durumunun olumsallıklarına bırakır."[104]

Şimdi, bu aşamada, hipotetik yapıdaki —geleceği öngörüyormuş gibi yaparak oluşturduğumuz yaşam planına eşlik eden— iyi tanımı, rasyonel bir planın içeriği hakkında pek az şey söyleyebilir. Bir bireyin veya bir bütün olarak toplumun "tamamen kendiliğinden bir eğilimle" mutluluğu elde etmesi "anlaşılmazdır".[105] Tamamen formel olan iyi tanımına göre, olsa olsa sadece "kişinin iyisi, onun, düşünüp-taşınıcı rasyonaliteyle maximal planlar sınıfından seçtiği rasyonel planla belirlenir" diyebiliriz. Ancak, ne tür amaçların bu planları teşvik ve temin ettiğini de söylemek durumundayızdır. İşte bunlar, Rawls'ın "ilksel iyiler" dediği amaçlardır. Bu iyilerin veya amaçların açık kılınmasında, maddelenmesinde, Rawls, "Aristotelesçi ilke"den yardım alır. Kısaca, düşünüp-taşınıcı rasyonalite aşamasında, taraflar, kendileri için "iyi yaşam"ın, bir öncelikli amaçlar veya ilksel iyiler "indeks"i gerektirdiği sonucuna varırlar. Böylece, Rawls'ın verdiği rasyonel yaşam tanım çiftinin ikinci yarısına geçiyoruz; aynı zamanda orijinal pozisyondaki tarafların motivasyonunu veren ilksel iyilerin, zayıf iyi teorisinde nasıl açıklandığına ilişkin argumanın tamamlanmasındaki son durağa yaklaşıyoruz.

3.2. Daha önce söylendiği gibi, ilksel iyiler listesindeki maddeler, genel arzulardır: özgürlük, fırsat, gelir, zenginlik, güç ve öz-saygı. Rawls'a göre, bu iyiler, toplumsal beklentilerimizin temelidir.[106] Aristotelesçi ilke, gerçekleştirilmiş potansiyellerimizi uygulamaktan veya kullanmaktan hoşlandığımızı ve bu hoşlanmanın veya hazzın, fiilî kılınan kuvvelerimiz arttıkça, artacağını; yani ne kadar çok kapasitemizi gerçekleştirip

104. *TJ*, s.424.
105. bkz. *TJ*, s.423.
106. bkz. *TJ*, s.90-2.

kullanırsak, alacağımız hazzın o kadar çok olacağını; ve(ya) bu kapasitemiz ne kadar kompleks ise, onu kullanmaktan o kadar çok hoşlanacağımızı ifade eder. Rawls'a göre, Aristotelesçi ilke uyarınca, insanlar, eşit ölçüde iyi yapabilecekleri iki etkinlikten daha kompleks ve ince ayrımlar gerektiren etkinliği tercih ederler. Bu anlamda, örneğin satranç, dama'ya tercih edilir. İşte Aristotelesçi ilkenin, bir sayma ilkesi olan kapsayıcılık ilkesinin bir varyantını içermesinin nedeni budur. Yani iki etkinlik (a etkinliği ve b etkinliği) kıyaslandığında, 'a' etkinliği, 'b' etkinliğinin gerektirdiği tüm beceri ve ayrımları içeriyor ve buna ilaveten başka bazı beceri ve ayrımları da içine alıyor ise, 'a' etkinliği, 'b' etkinliğinden daha komplekstir ve 'a' etkinliği bize 'b' etkinliğinden daha çok haz verecektir.[107] Böylece,

> Aristotelesçi ilke, bir motivasyon ilkesidir. O, başlıca arzularımızın çoğunun hesabını verir ve... bazı şeyleri yapmayı, başka bazı şeyleri yapmamayı niçin tercih ettiğimizi açıklar. Üstelik, arzularımızın kalıbındaki değişiklikleri yöneten psikolojik bir yasa ifade eder.[108]

Rawls'a göre, psikolojik ve biyolojik olgunlaşma ile, örneğin bir çocuğun sinir sisteminin gelişimi ile, bir kişinin kapasiteleri zaman içinde arttıkça ve bu kişi kapasitelerini talim edip, nasıl kullanacağını öğrendikçe, yeni yeni gerçekleşen istidatlarını, kuvvelerini gerektiren daha kompleks etkinlikleri tercih edecektir; bu tercihin nasıl yapıldığını, Aristotelesçi ilke ifade eder.[109] Ayrıca, Aristotelesçi ilkeye eşlik eden bir başka şey

107. Daha sonra göreceğiz ki, MacIntyre, Aristoteles'in haz anlayışını, Rawls'ın buradaki serimlemesinden daha farklı bir anlayış olarak koyacaktır.

108. bkz. *TJ*, s.427.

109. Rawls, her etkinliğin bir zincire ait olduğunu ve Aristotelesçi ilkenin söylediği şeyin şu olduğunu belirtir: "Bir kişi, bir zincire ait olan (ve belki bir kaç zincire ait olan) bir etkinliğe katıldığı, angaje olduğu her zaman, o, söz konusu zincire tırmanmaya yatkındır." Bu ifade, Aristotelesçi ilkenin

de, Rawls'a göre, başkalarının iyi-talim edilmiş yeterliklerine tanık olduğumuzda veya başkalarının üstün yeteneklerini kullanmalarına şahit olduğumuzda, bundan hoşlanmamız ve aynı şeyleri yapma arzusu duymamızdır. Bu durumda, Aristotelesçi ilke uyarınca yeğlenen etkinlikler, yalnızca kişinin kendisi için değil, başkaları için de iyidir; yani yalnızca kendisinin değil, başka kişilerin de iyisidir.[110] O halde, bu ilke, bir ortak iyi konsepsiyonuna hazırlıkta gereken motivasyonu da verir; ama bu, tam iyi teorisi çinde tartışılacaktır, çünkü bir kişiye koşulların —psikolojik ve toplumsal koşulların— izin verdiği ölçüde gelişip serpilme olanağı ve olabileceği kadar çok kapasitesini gerçekleştirip uygulama olanağı veren rasyonel bir plan, daima hak ilkeleriyle sınırlanacaktır; bu yüzden, bir kez daha söylemek gerekirse, ortak iyi, tam iyi teorisi içinde tartışılacaktır.

Rawls, ilksel iyiler listesinde yer alan ve en önemli ilksel iyi olduğunu söylediği öz-saygı ilksel iyisini, Aristotelesçi ilke ile bağıntılandırır. Bu ilksel iyi, henüz açıklanmamış olduğu için, diğer ilksel iyilerin neden listeye alındığından bağımsız olarak tartışılır. Şunu demek istiyorum: Aristotelesçi ilkenin,

---

neden bir motivasyon ilkesi olduğunu açıklar. Ama hemen ardından gelen şu ifade ise, bu motivasyonun niteliği, daha doğrusu niceliği konusunda pek ikna edici görünmez —tıpkı *maximin* kuralının ikna edici görünmediği gibi—: "Genelde, o, n. etkinliği yapmayı n-1. etkinliği yapmaya tercih edecektir." (*TJ*, s.430.) Şimdi bana öyle görünüyor ki, Rawls'ın "kişi"si, sayma ilkelerinden biri olan kapsayıcılık ilkesinin bir varyantını içerdiği ifade edilen Aristotelesçi ilke uyarınca, n+1. etkinliği n. etkinliğe tercih edecektir. İki nedenle bu böyledir: İlk neden, bu "kişi"nin, daha çok ilksel iyileri daha az ilksel iyilere tercih etmekle motive edildiğinin söylenmesi; ikinci neden ise, Aristotelesçi ilke ile sayma ilkelerinin ilişkisinin, niceliği öne çıkarmasıdır. Böylece, bize kalırsa, Aristoteles'in kendisinin, adalet erdeminin aşırısı olarak gördüğü *pleonexia* veya Nietzsche'nin "daha istemi", Rawls'ın "kişi"sine ta başından musallat olmuştur.

110. bkz. *TJ*, s.429.

ilksel iyiler listesini açık kılmada rol oynadığını söylemiştik —çünkü Rawls böyle düşünür—, ancak Rawls, öz-saygı dışındaki iyilerin listede bulunmalarının ya yeterince açık olduğuna inandığı için ya da belki de bunların öz-saygı ilksel iyisini gerektirdiğine inandığı için olsa gerek, bu ilkenin yalnızca öz-saygı iyisi ile bağını açıkça kurar. Şimdi, Rawls'ın, özgürlüğü zaten 82. altbölümüne ertelediğini biliyoruz; fırsat ilksel iyisini, hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesinin seçilmesinde açık kıldığını düşündüğünü kabul edelim. O zaman geriye, öz-saygı, gelir, zenginlik ve güç ilksel iyileri kalır. Zenginlik, gelir ve güç iyileri aslında hiç tartışılmaz. Öz-saygı iyisi ise, Aristotelesçi motivasyon ilkesi bağlamında tartışılır ve özgürlük ilksel iyisi, bundan sonraya bırakılır. Artık biliyoruz ki, Rawls'a göre, orijinal pozisyondaki tarafların daha çok ilksel iyiyi tercih etmelerinde, Aristotelesçi ilke uyarınca davranmaları etkili olmuştur. Şimdi ise öz-saygı ilksel iyisinin listeye alınmasında yine bu ilkenin rol oynadığını görüyoruz. Çünkü Rawls'a göre, rasyonel bir yaşam planı, Aristotelesçi ilkeyi yerine getiren yaşamdır ve bu ilkeyi yerine getirmeyen etkinlikler, "bize, kendilerinin yapmaya değer olduğu hissini vermez" ve öte yandan, öz-saygı olmadan "hiçbir şey yapmaya değer görünmez".[111] Rawls, Aristotelesçi ilke uyarınca şunu söyleyebildiğimize inanır: "Kişilerin kendilerine ve bir başkasına saygı duyma koşulları, onların ortak planlarının hem rasyonel hem de birbirini tamamlayıcı olmasını gerektirir görünür." Çünkü Aristotelesçi ilkeye eşlik eden sonuca göre, başkaları bizim sergilediğimiz maharetlerden haz alır veya biz, başkalarının sergilediği maharetlerden haz alırız. Bu yüzden, Aristotelesçi ilkeye göre, çabalarımız çevremizdekiler tarafından takdir edilmedikçe, çabalarımızın sürdürülmeye değer olduğu kanısını korumamız imkânsız olur. Bundan dolayı, oriji-

111. *TJ*, s.440.

nal pozisyondakiler, mükemmellik ilkesinin üstünlük standardları, kişiler arasındaki eşitliği tehlikeye attığı için, mükemmeliyetçiliği reddetmişlerdir; orijinal pozisyondakiler, bunu reddedip, amaçlarını gerçekleştirmek için genel olarak istedikleri şeylerde, yani ilksel iyilerde anlaşırken, bu iyileri istemenin bir kişiyle diğeri arasında ayrım yapmadığını gözönünde bulundururlar.[112] Ve böylece, taraflar, "Aristotelesçi ilkeyi yerine getiren tüm etkinliklerin iyisini kabul etmeye yol hazırlar"lar; Rawls'a göre "her bir başkasının amaçlarını yargılamadaki bu demokrasi, iyi-düzenlenmiş bir toplumda öz-saygının temelidir."[113]

Aslında iki adalet ilkesinin seçiminde bizi motive eden şeyler olan ilksel iyiler ile motivasyon ilkesi olduğu söylenen Aristotelesçi ilke birbirinden ayırdedilemez, yani birbirlerinden bağımsız değillerdir. Böylece, gördüğümüz gibi, amaçlarımızı gerçekleştirmemiz için 'genel olarak' *ihtiyaç* duyulduğu söylenen ilksel iyilerin olmazsa olmaz koşulu olan öz-saygı iyisi, Aristotelesçi ilkenin neredeyse kendisidir. Çünkü burada Aristotelesçi ilke "kendini gerçekleştirme"ye, kendini gerçekleştirme ise "kendinin değeri duygusu"na ve "kendi yeterliliklerine güvenme"ye bağlanır.

> Orijinal pozisyonun Kantçı yorumu, haklı ve âdil olanı yapma arzusunun, kişilerin kendi doğasını özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak ifade etmelerinin esas yolu olduğu anlamına gelir. Ve Aristotelesçi ilkeden, doğalarının bu ifadesinin, onların iyisinin temel ögesi olduğu çıkar. Moral değer açıklamasıyla bunu birleştirdiğimizde, erdemler üstünlüklerdir. Onlar, kendi açımızdan olduğu kadar, başkalarının açısından da iyidirler. Onların yokluğu, hem kendimize olan saygımızı hem de yakınlarımızın bize olan saygısını yok etmeye yönelecektir.[114]

112. bkz. *TJ*, s.328.
113. *TJ*, s.440.
114. *TJ*, s.445.

Başka deyişle, Rawls'a göre, rasyonalite olarak iyiliğin yalnızca *tam* teorisinde, yani hak ilkeleriyle sınırlandırıldıktan sonra, yalnızca o zaman erdemlerin üstünlükler olduğunu ve erdemlerden yoksunluğun hem kendimize duyduğumuz saygıyı hem de çevremizdekilerin bize duyduğu saygıyı yıkacağını söyleyebiliriz. Bu durumda, erdemli olan ve olmayan ayrımı, yalnızca âdil toplumun tesisinden sonra mümkündür ve Rawls'a göre âdil toplum, bunu mümkün kıldığı için, aynı zamanda "iyi toplum"dur. Burada Rawls'ın amacının, bunu ve aynı zamanda hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonuna dayanan bir toplumun istikrarını kanıtlamak olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Yani unutmamalıyız ki, Rawls, sayma ilkeleri, düşünüp-taşınıcı rasyonalite ve Aristotelesçi ilke açıklamalarını esas olarak bu ikili hedefine, iyi toplum ve istikrarlı toplum hedefine hasretmiştir. Başka deyişle, rasyonalite olarak iyiliğin zayıf teorisi ve tam teorisi ile Rawls'ın göstermeye çalıştığı şey, hakkaniyet olarak adaletin seçilen ilkelerine sadık olan "iyi-düzenlenmiş toplum"un istikrarlı ve iyi toplum olduğudur. İstikrar sorunu üzerinde kısaca durduktan sonra, âdil toplumun, üyelerinin iyisi ile tutarlılığı sorununa tekrar döneceğiz —Rawls'ın yaptığı gibi.

İstikrarlı Toplum Nedir veya Âdil Toplum Niçin İstikrarlı Olacaktır?

Rawls, bu soruyu yanıtlarken, hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonunun alternatiflerinden daha istikrarlı bir konsepsiyon olduğunu göstermeye ve bunu da adalet duy(g)usunun kazanılması açısından haklıçıkarmaya çalışır. Rawls'a göre, bir adalet konsepsiyonunun istikrarı, kalıcılığı, iyi-düzenlenmiş bir toplumun kurumları ve pratiklerinin değişmezliği demek değildir; dolayısıyla, istikrar veya kalıcılık, kurumlar değiştirilse

bile, onların hâlâ âdil veya "hemen hemen âdil" kalması demektir.[115]

> Bir adalet konsepsiyonu, yaratmaya yatkın olduğu adalet duy(g)usu daha güçlü ise ve yıkıcı eğilimleri altetmesi daha muhtemel ise ve izin verdiği kurumlar âdil olmayan bir şekilde eylemde bulunma güdü ve teşviklerini daha az besliyor ise, bir diğer adalet konsepsiyonundan daha istikrarlıdır. Bir konsepsiyonun istikrarı, bir güdüler dengesine bağımlıdır: onun yeşerttiği adalet duy(g)usu ve teşvik ettiği amaçlar, normal olarak, adaletsizlik yönündeki temayülleri altetmek zorundadır.[116]

Hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu istikrarlı bir konsepsiyon olduğu için, Rawls'ın "âdil toplum"u da istikrarlıdır: bu, aslında, Rawls'ın bu konudaki argumanının hem öncülü hem sonucu olan bir önermedir. Çünkü Rawls için, istikrarlı bir toplum, istikrarlı bir adalet konsepsiyonuyla yönetilen bir toplumdur. Burada ayrıntısına girmeden Rawls'ın bu konudaki arguman çizgisini sadece zikrederek geçeceğiz: arguman, daha ziyade, moral duygu(lanım)lar üzerine bir incelemedir, çünkü Rawls'a göre, "moral duygular, temel yapının adalet açısından istikrarlı olduğunu garantilemek zorundadır." Buradan hareketle, Rawls, bu duyguların nasıl oluştuğuna iki ana gelenek —Hume'dan Sidgwick'e kadarki utilitaryanlara dayanan empirist gelenek ve Rousseau, Kant ve J.S.Mill'den Piaget'ye uzanan rasyonalist gelenek— içerisinden bakıp, bu iki geleneği birleştirmeyi ister. Empirist gelenek ile rasyonalist geleneği birleştirmek isteyen Rawls, üç aşamalı —otorite, cemiyet ve ilkeler moralitesinden oluşan— bir moral gelişim açıklaması sunar. Rawls, bu açıklama içerisinde sevgi, güven, suçluluk, korku, dostluk, ortak-hissetme, utanma, öfke, pişmanlık, vicdan azabı, teessüf, gücenme, kıskançlık, gıpta, insanlık sev-

115. bkz. *TJ*, s.458.
116. *TJ*, s.454.

gisi, vs. gibi hisleri ele alıp, iyi ve hak açısından irdeler ve onların ayrımlarını —örneğin moral hisler olup olmadıklarını— belirler; söz konusu üç moralitede hangi erdem ve erdemsizliklerin bulunduğunu saptar; moral psikolojinin üç yasasını formüle eder; ve tüm bunları yaparken, tam iyi teorisi içerisinden konuşur, yani zaten tesis edilmiş âdil topluma gönderim yaparak, iyi teorisini hak ilkeleriyle sınırlandırır; ve hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonunun, diğerlerinden çok daha güçlü bir adalet duy(g)usu yaratma yeterliliğinden dolayı, kendi kendisini haklı çıkaracak denli istikrarlı, kalıcı bir konsepsiyon olduğu iddiasıyla argumanını tamamlar.[117]

---

117. bkz. *TJ*, s.453-503. Daha önce kendilerinden söz ettiğimiz için, üç moral psikoloji yasasını Rawls'ın sözleriyle aktarmakta yarar var. Her biri, üç aşamalı moral gelişim açıklamasının bir aşamasına karşılık gelen bu yasalar, sırasıyla çocuğun —otorite moralitesi—, yetişkin bireyin —cemiyet moralitesi— ve açıkça söylenmese de aslında yurttaşın —ilkeler moralitesi— moral psikolojisinin yasaları veya ilkeleridir. "İlk yasa: aile kurumlarının âdil oldukları ve ebeveynlerin çocuğu sevdikleri ve onun iyisine ihtimam ederek, sevgilerini açıkça ifade ettikleri kabul edildiğinde, bu durumda çocuk, onların kendisine olan açık sevgisini görerek, onları sevmeye başlar.

İkinci yasa: bir kişinin ortak hissetme kapasitesinin, ilk yasaya uygun bağlılıkları kazanarak gerçekleştirildiği ve toplumsal düzenlemenin âdil olduğu ve âdil olduğunun da herkes tarafından kamusal olarak bilindiği kabul edildiğinde, bu durumda bu kişi, cemiyet içerisindeki başka kişilere karşı, bu başkaları apaçık bir yönelimle ödevlerine ve yükümlülüklerine rıza gösterip, kendi konumlarının ideallerine uygun yaşadıkça, dostça duygu ve güven bağları geliştirir.

Üçüncü yasa: bir kişinin ortak hissetme kapasitesinin, onun ilk iki yasaya uygun bağlılıklar oluşturmasıyla gerçekleştirildiği kabul edildiğinde ve toplumun kurumlarının âdil olduğu ve âdil olduğunun da herkes tarafından kamusal olarak bilindiği kabul edildiğinde, bu durumda bu kişi, kendisinin ve ihtimam ettiği kişilerin bu düzenlemelerden yarar sağladığını gördükçe, buna tekabül eden adalet duy(g)usunu edinir." (*TJ*, s.490-1).

Bu aşamaların her birinde, söz konusu olan kişinin, yani sırasıyla çocukların, bireylerin ve yurttaşların hakları da tesis edilir. Bu üç yasada temel ide, karşılıklılıktır; yani burada aynen karşılık verme söz konusudur

Rawls, iki adalet ilkesinin âdil olduğuna, âdil toplumu tesis ettiğine; bu toplumun üyelerinin, bu toplum içinde olmalarının hem kendilerinin hem de yakınlarının iyisi olduğuna inandıklarına; bu üyelerin hepsinin de bunu kamusal olarak bileceklerine inanır. Bunların hepsinin doğru olduğu kabul edildiğinde —Rawls, bunu kabul eder—, adalet ilkeleri, kendisi olmadan yurttaş dostluğunun da olamayacağı ortak adalet duy(g)umuzu[118] daha da güçlendirir ve bu suretle istikrarı garantiler.

İyi Toplum Nedir veya Âdil Toplum Niçin İyi Toplum Olacaktır?

Bu soru, bizi, hakkaniyet olarak adalet ile rasyonalite olarak iyilik arasındaki uyum meselesine, âdil toplumun, üyelerinin iyisi ile uyumlu olup olmadığı meselesine gönderir. Kitabın son bölümü olan "Adalet İyisi"nde, Rawls, argumanını adalet duyusu zemininde ilerletir: adalet iyisi, adalet duyusu iyisidir. Bu önerme, kümülatif nitelikli arguman çizgisinin vardığı sonuçtur. Bu argumanı takibederken, üç sorudan yardım alacağız: (1) İyi-düzenlenmiş bir toplum veya iki adalet ilkesiyle yönetilen bir toplum, üyelerinin adalete ilişkin yargılarında otonom olmasına ve bu yargıların nesnel olmasına izin verir mi? (2.1) Hakkaniyet olarak adalet, toplumsal birlik idealiyle nasıl birleşir ve (2.2) özgürlüğün önceliğini nasıl sürdürür? (3) Hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu insan doğasına uygun mudur?

(1) İyi-düzenlenmiş bir toplum, üyelerinin adalete ilişkin yargılarında hem otonom olmasına hem de bu yargıların nes-

---

(bkz. *TJ*, s.495) ve bu yüzden Rawls, bu yasalara "karşılıklılık ilkeleri veya yasaları" da der (bkz. *TJ*, s.500).
118. bkz. *TJ*, s.476.

nel olmasına izin verir. Taraflar, adalet ilkelerini, orijinal pozisyonda benimsemiş ve aynı zamanda tüm yapıp-etmelerinde bu ilkeleri yürürlüğe koymak için zorunlu olan düzenlemelere tam olarak rıza göstermişlerdir. Sözleşme öğretisinin gerekleri ne uygun olan bu durum, moral gelişimimizin yasalarına veya moral eğitimin yapısına da uygundur. Dolayısıyla, "hakkaniyet olarak adaletin Kantçı yorumu izlendiğinde, kişiler, bu ilkelerden hareketle eylemde bulunarak, otonom biçimde eylemde bulunurlar; doğalarını özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak en iyi şekilde ifade eden koşullar altında kabul ettikleri ilkelerden hareketle eylemde bulunurlar diyebiliriz." Bu yüzden, aynı zamanda, Rawls'a göre "moral eğitim, otonomi eğitimidir"; adalet ilkeleri benimsenirken, kimse, "*gelenekten ve otoriteden ve başkalarının kanısından etkilenmez*"; ve herkes, kendisini "bir moral kişiler toplumunda bir eşit" olarak niteleyen koşullarda söz konusu adalet ilkelerini benimsemiş olduğu için, otonomdur ve otonomi, "insanlara uygun", yani tüm insanlar için uygun bir koşuldur.[119]

Öte yandan, orijinal pozisyondakilerin adalet hakkındaki yargıları nesneldir. Çünkü Rawls'a göre, adalet ilkeleri, herkesin izlemesini istediğimiz ilkelerdir ve orijinal pozisyonun betimi, bu nesnelliği temin eden bir betimdir: "orijinal pozisyonun koşulları, nesnellik koşullarını cisimleştirir." Başka deyişle, "cehalet peçesi, moral görüşümüzü, kendi tikel bağlılıklarımız ve çıkarlarımıza göre oluşturmaktan bizi alıkoyar."[120] O halde, orijinal pozisyon, öznel olmayan koşulları dile getirdiği için, nesneldir ve burada seçilen ilkeler nesneldir: bundan da, bu ilkelerle yönetilen toplumun, üyelerine, adalete ilişkin yargılarında otonom ve nesnel olmasına izin verdiği çıkar.

---

119. *TJ*, s.515 ve 516. v.e.
120. *TJ*, s.516.

(2.1) Hakkaniyet olarak adaletin toplumsal birlik idealiyle nasıl birleştiği konusundaki ayrıntılı irdelemesinde, Rawls, hakkaniyet olarak adaletin, "bireyci özelliklerine rağmen, iki adalet ilkesinin hem mevcut kurumları hem de bu kurumların yarattığı arzu ve istekleri değerlendirmek için bir *Arşimed noktası* "[121] verdiğini söyleyerek başlar. Buradaki "Arşimed noktası" ifadesi, *TJ*'nin daha sonra en çok tartışılan yanlarından birini ortaya koyar: 'böylesi bir Arşimed noktası mümkün müdür?' sorusu çerçevesinde dönen tartışma, Rawls'ın adalet teorisini bir bütün olarak tehdit eder, ama burada biz Rawls'ı izleyelim. Rawls'a göre, hakkaniyet olarak adalet "mükemmeliyetçi veya organik bir toplum konsepsiyonuna başvurmaksızın toplumsal değişimin yönünü" belirlemede "bağımsız bir standard" verdiği için, bir Arşimed noktası oluşturur. Ancak, diyor Rawls,

> sözleşme öğretisinin, komunitenin değerlerini anlamak için ve bunları gerçekleştirecek toplumsal düzenlemeler arasında seçim yapmak için tatminkar bir çerçeve verip vermediği sorusu geriye kalır. Hak ve iyinin uygunluğunun, büyük kısmıyla, iyi-düzenlenmiş bir toplumun, komunitenin iyisini gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bağlı olduğunu doğal olarak tahmin ederiz.[122]

Rawls, bu soruya bakarken, yani kendi âdil toplumunun, komunitenin iyisini veya değerini koruyup gerçekleştirdiğini göstermeye çalışırken, hakkaniyet olarak adalet açısından topluma bakmaya alternatif olarak bir "özel toplum" (private society) nosyonu ortaya koyar; ve kendisininkiyle bunun arasındaki farklılığı vurgulayarak ilerler. Özel toplumla ilgili dipnotunda, Rawls, bu nosyonun veya benzerinin pek çok yerde bulunabileceğini, ama en iyi bilinen örneklerinin Platon'un

---

121. *TJ*, s.520.
122. *TJ*, s.520.

Devlet'inde ve Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ("sivil toplum" başlığı altında) olduğunu belirtir.[123] Özel toplum nosyonuyla, Rawls'ın kastettiği temel toplum yapısı, temel idesi serbest piyasa ekonomisi olan, içerisinde yaşayanların her birinin kendi çıkarı peşinde koştuğu ve her birinin kendi amaçlarının geri kalan kişilerin amaçlarına ya rakip olduğu ya da bu amaçlardan bağımsız olduğu bir yapıdır. Rawls'a göre, bu yapı, hakkaniyet olarak adalete dayanan yapının tam tersidir. Çünkü hakkaniyet olarak adalete dayanan yapıda, başkalarının başarıları ve sevinçleri "bizim iyimiz için zorunlu ve tamamlayıcıdır", yani başkalarının başarıları ve sevinçleri kendi iyimize rakip veya ilgisiz değildir. "İnsanlığın toplumsal doğası, en iyi, özel toplumla karşıtlık sayesinde görülür."[124] Aristotelesçi ilke, görmüş olduğumuz gibi, hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonunun toplumsallık vurgusunu mümkün kılan bir "karşılıklılık durumu" için gereken haklıçıkarım zeminini temin eder; potansiyellerimizi fiilî kılmaktan aldığımız haz, başkalarına da yayılır ve aslında bu başkalarının takdiri ile sürdürülebilir.

> her bir kişinin, başkalarının gerçekleşmiş doğal vergilerinin topyekûnüne katılabilmesi, temeli üyelerinin ihtiyaç ve potansiyellerinde olan toplumsal birlik sayesinde olur. [Bu da] bizi, insanlık komunitesi nosyonuna götürür; [bu komunitenin] üyeleri, birbirlerinin özgür kurumlarca aydınlığa çıkartılan bireyselliğinden ve üstünlüklerinden haz alır ve onlar, bütün şemasına rıza gösterilen ve bütün şeması herkese haz veren tam (complete) etkinlikte, her birinin iyisini bir öge olarak görürler.[125]

123. bkz. *TJ*, s.521, dipnot 3.
124. *TJ*, s.522.
125. *TJ*, s.523.

Bu, Aristotelesçi ilkenin, tam iyi teorisi içerisinden ifadesidir. İyi-düzenlenmiş bir toplum, Rawls'a göre, çok farklı türden sayısız toplumsal birliği içine alacaktır.

> artık, adalet ilkelerinin insanî toplumsalaşabilirlik ile nasıl bağlandığını görebiliriz. Temel ide, yalın bir şekilde şudur: iyi-düzenlenmiş bir toplum (hakkaniyet olarak adalete karşılık gelen toplum), bizzat bir toplumsal birlik formudur. Aslında, o, bir toplumsal birlikler toplumsal birliğidir (a social union of social unions). [Böylece bu toplumun iki karakteristik özelliği artık elde mevcuttur. Birinci olarak]... âdil kurumların başarıyla hayata geçirilmesi, toplumun tüm üyelerinin paylaşılan nihaî amacıdır ve [ikinci olarak] bu kurumsal formlar, kendilerinde iyi olarak değerlendirilirler... [İlk özellik açısından] İyi-düzenlenmiş bir toplumun üyeleri, kendilerinin ve bir başkasının doğasını, adalet ilkelerinin izin verdiği yollar içinde gerçekleştirmek için işbirliği yapma ortak amacına sahiplerdir. Bu kollektif yönelim, herkesin etkili bir adalet duyusuna sahip olmasının bir sonucudur. Her bir yurttaş, (kendisi dahil) herkesin, bir ilk eşitlik durumunda hemfikir oldukları adalet ilkelerinden hareketle eylemde bulunmasını ister. Bu arzu, moral ilkelerdeki finalite koşulunun gerektirdiği gibi, düzenleyici (regulatif) bir arzudur; ve herkes âdil biçimde eylediğinde, herkes tam da aynı şeyde doyum bulur.[126]

İyi-düzenlenmiş toplumun ikinci karakteristik özelliği, yukarıda verilen birinci karakteristik özelliğinden daha karmaşıktır ve Rawls, bu ikinci özelliği Kantçı yorum ve Aristotelesçi ilke yardımıyla açıklar:

> Kantçı yorum, bize, herkesin âdil kurumları destekleyecek şekilde eylemesinin, her birinin iyisine olduğunu söyleme imkânı verir.... Herkes, bu [adalet] ilkelerine uymaya çalıştığı ve her biri bunu başardığı zaman, bireysel ve kollektif açıdan moral kişiler olarak doğaları en tam şekilde gerçekleşmiş olur ve bununla beraber onların bireysel ve kollektif iyisi [de] gerçekleşmiş olur.

126. *TJ*, s.527.

> Fakat dahası, Aristotelesçi ilke, herhangi bir başka insanî etkinlik için olduğu kadar, kurumsal formlar için de geçerlidir. Bu ışıkta, âdil bir anayasal düzen, günlük yaşamın daha küçük toplumsal birlikleriyle yanyana geldiğinde, bu pek çok cemiyet için bir çerçeve verir ve bu cemiyetlerin hepsinden çok daha kompleks ve farklı olan bir etkinliği kurar.... Herkesin daha özel yaşamı, öyle dersek, bir plan içerisindeki bir plandır.... Ama bu daha geniş plan,... tüm birey ve cemiyetlerin amaçlarının kendisine tâbi olduğu dominant bir amaç tesis etmez. Düzenleyici kamusal yönelim, daha ziyade, anayasal düzenin, adalet ilkelerini gerçekleştirmesi yönelimidir. Ve bu kollektif etkinlik, eğer Aristotelesçi ilke sağlamsa, bir iyi olarak yaşanmak zorundadır.[127]

Rawls'a göre, hem kendimizde hem başkalarında istememizin rasyonel olduğu "üstünlükler veya öznitelikler olarak moral erdemler", iyi-düzenlenmiş bir toplumun kamusal yaşamında sergilendiğinde, Aristotelesçi ilke uyarınca, herkesin iyisine olacağı için veya *insan için iyi* olacağı için, aynı zamanda söz konusu kamusal düznlemelerin devamını, sürdürülmesini arzulamak ve(ya) kollektif adalet etkinliğine katılmak, komunitenin değerine, iyisine sadık olmak olacaktır.[128] Böylece Rawls, ikinci sorunun ilk kısmını (2.1), yani hakkaniyet olarak adaletin toplumsal birlik idealini karşılayıp karşılamadığı ve nasıl karşıladığı sorusunu yanıtlamıştır: Hakkaniyet olarak adalet, bireyci özelliklerine rağmen, bireyin değerini koruma çabalarına rağmen, komunitenin değerini veya iyisini de tesis eder.

(2.2) Şimdi, ta başından beri bekleyen, özgürlüğün önceliği meselesine geçebiliriz. Rawls, bu meseleye, 'şimdiye kadar hesaba katılan yargılarımız içerisinde, özgürlüğün önceliğinin kabulünün sonuçlarının hiç de fena olmadığını' söyleyerek

---

127. *TJ*, s.528.

128. Bu arguman çizgisinde kamusallık aslında evrenselliğe gönderir; yani Rawls, 'kamusaldır çünkü evrenseldir' der görünür.

yaklaşır gibidir: Bu, ilk anda Rawls'ın okuyucusunu hayalkırıklığına uğratan bir yaklaşımdır. Ama bu yaklaşımı, Rawls'ın düşünümsel denge yöntemi içerisinde anlamlandırmak zor değildir ya da belki Rawls için hiç zor değildir demek daha doğru.

> Gösterilmek zorunda olan şey, orijinal pozisyondaki taraflar açısından bu sıralamanın rasyonelliğidir. Açık bir şekilde, rasyonalite olarak iyilik konsepsiyonu ve moral psikolojinin ilkeleri, bu sorunu yanıtlamada rol oynar.[129]

Rawls, özgürlüğün önceliğinin temelini şöyle ifade eder:

> uygarlık koşulları düzeldikçe,... daha çok ekonomik ve toplumsal avantaja ilişkin iyimizin marjinal önemi, özgürlük çıkarlarına / ilgilerine göre azalır.... ve o zaman, orijinal pozisyon açısından, daha çok maddî imkân adına daha az özgürlüğü kabul etmek, irrasyonel kalır.[130]

Çünkü Rawls'a göre, genel refah düzeyi yükseldikçe, geriye yalnızca daha az âcil ihtiyaçlar kalır ve aynı zamanda eşit özgürlüklerin uygulanması önündeki engeller kalkar ve "tinsel ve kültürel çıkarlarımızın / ilgilerimizin peşinde koşma hakkı"na yapılan vurgu giderek artar. Kuşkusuz, der Rawls, özgürlüğün önceliği geçerli olduğunda, tüm maddî ihtiyaçlar karşılanmış değildir.

> Daha ziyade, bu arzular [yani maddî ihtiyaçlar], orijinal pozisyondaki kişilerin, eşit özgürlükten daha azını kabul ederek bu arzuları [yani maddî ihtiyaçları] tatmin etmede uzlaşmalarını rasyonel kılacak kadar zorlayıcı değildir.... [Gelgelelim] Bireylerin temel ihtiyaçları karşılanmadıkça, onların özgürlük çıkarının / ilgisinin göreli âciliyetine peşinen tam olarak karar verilemez.[131]

---

129. *TJ*, s.542.
130. *TJ*, s.542.
131. *TJ*, s.543.

Bu, ekonomik olanın önceliği anlamına, refahın önceliği anlamına gelir; üstelik bu öncelik, Rawls'ın çalışması boyunca ne bakımdan öncelikten söz ettiğini söylemeyi ihmal etmesine karşın, yalnızca zaman değil, önem bakımından da önceliktir. Bu da, özelleştirmenin demokratikleşmeye önceliğinin, Türkiye'de halihazırda hararetle tartışılan bir önceliğin, "felsefî" olarak aklanmasını gözler önüne serer. Rawls, ilk ilkenin, özgürlük ilkesinin önceliğini *koşullu bir öncelik* olarak görür, ama kendisi bu önceliğin kategorik bir öncelik olduğu iddiasındadır. Bu anlamda, TJ'nin sonuna ertelenen öncelik, düpedüz sonralığa dönüşmüştür. Rawls'ın deyişiyle söylersek, burada da *lexical* bir sıralama vardır: özgürlüğün önceliği kitabın sonuna bırakılarak, ondan önce anlatılan tüm şeyler, özgürlüğün önceliğine önce kılınmıştır. Rawls da, aslında bunun pekalâ farkındadır; o, şöyle yazar:

> Yeğlenen koşullarda, yaşam planımızı belirleme temel ilgisi, neticede öncelikli bir yer alır. Bunun bir nedenini vicdan ve düşünce özgürlüğüne bağlı olarak tartıştım ve ikinci bir neden, öz-saygı ilksel iyisinin ve insanların, doğalarını, başkalarıyla birlikte özgür toplumsal birlik içinde ifade etme arzusunun merkezî yeridir. Böylece, özgürlük arzusu, tarafların *zamanı gelince* ortaklaşa sahip olacaklarını varsaymak zorunda oldukları başlıca düzenleyici ilgidir. Cehalet peçesi, onları yaşam planlarının tikelliklerinden arınmaya ve bu sonuca gitmeye zorlar. O zaman da iki ilkenin serial sıralanışı çıkar.[132]

Rawls, kısaca, insanların zenginlik dağılımındaki veya dağıtımındaki yerlerine ilişkin kaygılarının süreceğini, ama daha çok imkân adına daha az özgürlüğe razı olmaları için "hiçbir güçlü psikolojik temayül" olmadığını söyler.

---

132. *TJ*, s.543. v.e.

> Maddî imkânların dağıtımında daha yüksek nisbî yer arzusu, özgürlüğün önceliğinin etkilenmeyeceği kadar zayıf olmalıdır.... Âdil toplumda öz-saygının temeli, birinin gelir payı değil, ama temel hak ve özgürlüklerin kamusal olarak olumlanan dağıtımıdır.[133]

Neden böyledir? Çünkü aksi takdirde, yani statünün gelir ile belirlenmesi halinde, öz-saygı koşullarını yükselten toplumsal işbirliği imkânsız olur. Böylece, iyi-düzenlenmiş toplumda, öz-saygı, "herkes için eşit yurttaşlık statüsü"nün kamusal olarak kabul edilmesiyle mümkün olur ve güvenceye alınır. Özgürlüğün önceliği, Rawls'a göre, saygının toplumsal zeminlerindeki eşitliği gerektirir. Bu çizgiyi izlediğimizde, Rawls'ın özgürlüğün önceliğine ilişkin kabulünde, onun eşitliğin önceliğini kabulünün yattığını söyleyebiliriz. Yani meğer başından beri, Rawls, özgürlüğün önceliği derken eşitliğin önceliğini kastediyormuş diyerek aydınlanabiliriz. Çünkü ilk adalet ilkesi, hatırlayacağımız gibi, eşit temel özgürlükler ilkesidir. Bu özgürlükler, politik özgürlükler, yani oy verme hakkı ve kamusal göreve seçilebilme hakkı, konuşma ve toplantı yapma özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve düşünme özgürlüğü, kişisel mülkiyeti koruma hakkı, yasa yönetimi kavramıyla tanımlandığı şekliyle keyfî tutuklanma ve alıkonmadan özgürlük olarak verilir.[134] Ama bu noktada, eşitliğin, neyin eşitliği olduğuna bağlı olarak bir başka soru ortaya çıkar. Çünkü bu noktada görürüz ki, Rawls'ın özgürlüğün önceliğinden anladığı şey, eşit temel özgürlüklerin önceliğidir. Ama bu, Rawls'ın teorisinde neyi değiştirir? Hiçbir şeyi değiştirmez. Çünkü bu, Rawls'ta ilk önceliğe sahip olanın, özgürlük değil,

---

133. *TJ*, s.544.

134. bkz. *TJ*, s.61. Eşitliğin koşullu bir değer olması ve bu anlamda, 'eşitlik olarak adalet' konsepsiyonunun, kendisinden ötürü (by itself) tartışmalı olmasıyla ilgili olarak bkz. Heller,A. (1991), I.Bölüm; daha özel olarak s.34.

hukuk olduğunu; ve orijinal pozisyondakilerin, ilkelerin *serial* düzenlenmesini benimserken, aslında özgürlüğün önceliğini değil, hakların, hukukun önceliğini benimsemiş olduklarını belirtir. Rawls'ın bakış açısından bunun hiçbir sakıncası olmayacaktır; çünkü Rawls, teorisinin deontolojik olduğunu söylerken, teorisinde hakkın iyiye önce geldiğini söyler. Ama ikna edicilik açısından aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Şunu demek istiyorum: öncülü, hakkın, hukukun iyiye önceliği olan ve sonucu da hakkın, hukukun iyiye önceliği olan bir teoriyle karşı karşıyayız: yani bizi başladığımız noktaya geri götüren bir teoriyle karşı karşıyayız. Bu, Rawls'ın teorisinin *kendi içinde* müthiş bir tutarlılık sunduğunun resmidir, ama ya hayatla, pratikle tutarlılığı? Hayatlarımızı orijinal pozisyondakiler gibi mi yaşayacağız? Onlar gibi yaşayabilir miyiz? Yanıt hayır ise, o zaman "orijinal pozisyon"lara, "cehalet peçeleri"ne, "*lexical* sıralama"lara, "prosedürel adalet"lere, "düşünümsel denge"lere ve daha bir sürü şeye ne gerek var? Bunların hayatlarımızla ilgisi ne? Çalışmamızda bu "hayatî" soruları tartışmayı deneyeceğiz. Ama Rawls'ın teorisini anlamadan / anlatmadan bu soruları göremezdik bile. O yüzden, Rawls'ı daha iyi anlamaya çalışmalıyız. Öyleyse devam edelim.

Kısacası, Rawls, adalet ilkelerinin *serial* düzenlenmesinin orijinal pozisyondakiler tarafından benimsendiğini varsayar ve bunu "toplumun çeşitli sektörleri arasındaki toplumsal ve ekonomik farklılıklar, muhtemelen husumet doğurmazken, politik ve yurttaşlığa ilişkin (civic) eşitsizlikten, kültürel ve etnik ayrımcılıktan çıkan güçlükler kolay kolay kabul edilemez" diyerek gerekçelendirir.[135]

(3) Hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu insan doğasına ne kadar uygundur? Bu soru, aslında, Rawls için, hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonunun alternatiflerine üstünlüğü açı-

135. bkz. *TJ*, s.545.

sından en can alıcı sorudur: ama gelin görün ki, bizzat Rawls'ın kendi teorisinin de canını alacaktır! Rawls, bu soruyu yanıtlamak için, dolaylıdan ziyade, dolambaçlı bir yol izler; önce mutluluk kavramına ve mutluluk ile dominant amaçlar arasındaki ilişkiye, sonra bir seçim yöntemi olarak hedonizme bakıp, self'in birliği problemine ilerler. Son durak ise adalet duyusudur. Kısaca bakalım.

Mutluluk ve rasyonel planlar arasındaki ilişkiyi belirleyerek başlayan Rawls'a göre, biz, rasyonel planlarımız yolunda gittiğinde ve talihin yardımıyla gidecek de olduğundan emin olduğumuzda, mutluyuzdur. Ama bu, kendi rasyonel planını izlerken kişinin mutluluk peşinde olduğu anlamında değildir, çünkü mutluluk, diğer amaçlar arasında bir amaç değil, bütün tasarının gerçekleşmesidir. Ancak, bu da, Rawls'a göre, teleolojik öğretilerde olduğu gibi, mutluluğun bir dominant amaç olduğunu ifade etmez. Çünkü mutluluk, dominant değil, kapsayıcı (inclusive) bir amaçtır; yani "gerçekleşmesi bizi mutlu kılan planın kendisinin, bir amaçlar pluralitesini kapsaması" anlamında kapsayıcı bir amaçtır.[136]

Dominant amaç görüşlerinin uç yapısı, Rawls'a göre, önerilen amacın muğlaklığı ile gizlenir; böylece eğer Tanrı moral bir varlık olarak kavranırsa, Tanrı'ya hizmet amacı açık kılınmadan bırakılır ve burada teleolojik bir ahlâk öğretisi, ilkeleri dengeleme, yani sıralayamama probleminin içinden çıkamaz.

> Dominant bir amaç, politik erk veya maddî zenginlik türünden bir nesnel hedefe ulaşmak olarak açıkça belirtildiğinde, kesinlikle, onun altında yatanın fanatizm ve insanîyetsizlik olduğu aşikardır. *İnsanî iyi, heterojendir, çünkü self'in amaçları heterojendir.* Tüm amaçlarımızı tek bir amaca tâbi kılmak, tam anlamıyla söylersek, rasyonel seçim ilkelerini (sayma ilkelerini değil) ihlâl etmemesine rağmen, yine de bize irrasyonel veya daha muhtemelen delice görü-

136. bkz. *TJ*, s.553

nür. *Self, eşkalsizleşir* (disfigured) ve sistem adına amaçlarından birinin hizmetine sokulur.[137]

Başından beri, utilitaryanizm ve mükemmeliyetçiliği teleolojik öğretiyle bağıntılayan Rawls, burada teleolojik öğretileri dominant amaç görüşleriyle, bu görüşleri ise hedonizm ile bağıntılar ve sonunda hedonizm ile utilitaryanizmi ve bu vesileyle teleolojik teorileri bağıntılayıp, hakkaniyet olarak adaletin deontolojik teorisini aklar.

> Hedonizm, teleolojik teoriler açık ve uygulanabilir bir moral akıl-yürütme metodu formüle etmeye çalıştıkları ölçüde, bu teorilerin semptomatik sapmasıdır. Hedonizmin zayıflığı, azamileştirilecek uygun belli bir amacı tanımlama imkânsızlığını yansıtır. Ve bu, teleolojik öğretilerin yapısının radikal biçimde yanlış-tasarlanmış olduğunu telkin eder: başından itibaren, onlar, hak ve iyiyi yanlış bir şekilde bağlar.... Doğamızı, öncelikle açığa vuran, amaçlarımız değil, ama daha ziyade bu amaçları şekillendiren ardalan koşullarını ve bu amaçlar peşinde koşulma tarzını yönettiğini kabul ettiğimiz ilkelerdir. Çünkü self, olumlayacağı amaçlara önce gelir; hatta dominant bir amaç bile, sayısız olanak arasından seçilmek zorundadır. Düşünüp-taşınıcı rasyonalitenin ötesine geçmenin hiçbir yolu yoktur. Bundan dolayı biz, teleolojik öğretilerce önerilen hak ve iyi arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeli ve hakkı önce gelen olarak görmeliyiz.[138]

O halde, Rawls'a göre, kendisine gönderimle seçimlerimizin tümünü makul bir şekilde yapabileceğimiz hiçbir dominant amaç yoktur. Ancak, bu durumda self'in birliğini, kimliğini veya aynılığını sağlayacak olan nedir veya sağlayan nedir? Rawls, bu soruyu kendi terimleriyle şöyle formüle eder: "Uygun bir amaçlar kalıbını belirleyen tek bir amaç yoksa,

---

137. *TJ*, s.554. v.e. Rawls, burada ayrıca dominant amaç görüşlerine örnek olarak Aquinalı Thomas'ın ve Loyola'nın görüşlerini verir.
138. *TJ*, s.560.

rasyonel yaşam planı fiilen nasıl saptanacaktır?" Rawls, bu sorunun yanıtının zaten verilmiş olduğunu söyler: "Rasyonel bir plan, *tam iyi teorisiyle tanımlandığı şekliyle* düşünüp-taşınıcı rasyonalite ile seçilen plandır."[139] Vurgunun gösterdiği gibi, self-'in birliği, adalet ilkelerinin tesisinden sonraya bırakılmıştır. Rawls'a göre,

> moral kişilik, iki kapasiteyle karakterize edilir: bir iyi konsepsiyonu kapasitesi ve bir adalet duyusu kapasitesi. Bu kapasiteler gerçekleştirildiğinde, ilki, rasyonel bir yaşam planı ile; ikincisi, belli hak ilkelerine dayanarak eylemde bulunma düzenleyici arzusu ile ifade edilir. Böylece moral bir kişi, seçmiş olduğu amaçları olan bir öznedir ve onun temel tercihi, *şartlar izin verdiği kadar* tam bir biçimde, doğasını, özgür ve eşit rasyonel bir varlık olarak ifade eden bir yaşam tarzı oluşturmasına imkân veren koşullar lehinedir. Artık, kişinin birliği, kendi hak ve adalet duyusuyla tutarlı şekillerde, rasyonel seçim ilkelerini izleme daha yüksek-düzey arzusunda temellenen bir birlik olarak, kişinin planının tutarlılığında açığa çıkar.[140]

Rawls'ı dinlemeye devam edelim.

> Self'in özsel birliği, hak konsepsiyonu tarafından zaten verilmiştir Dahası, iyi-düzenlenmiş bir toplumda, bu birlik, herkes için aynıdır; kendi rasyonel planı ile verildiği şekilde herkesin iyi konsepsiyonu, bir toplumsal birlikler toplumsal birliği olarak komuniteyi düzenleyici daha kapsamlı bir planın alt-planıdır.[141]

Rawls'a göre, hak ve adalet ilkelerinin önceliği kabul edildiğinde,

> iyi konsepsiyonunun belirsizliği çok daha az güçlük doğurur.... *Her şeyden önce*, seçimdeki salt tercih ögeleri, yine de zaten elde mevcut

139. *TJ*, s.561. v.e.
140. *TJ*, s.561. v.e.
141. *TJ*, s.563.

olan hak tahditleri içerisinde sınırlandırılır.... Üstelik, hak ilkelerinin izin verdiği sınırlar içerisinde, düşünüp-taşınıcı rasyonalite ilkeleri ötesinde hiçbir doğruluk (correctness) standardı olması gerekmez.... *İkinci olarak*, açık ve uygulanabilir bir hak konsepsiyonu tanımlamak için düşünüp-taşınıcı rasyonalitenin ötesine gitmemiz gerekmez. Adalet ilkeleri, belli bir içeriğe sahiptir ve onları destekleyen arguman, yalnızca, iyinin zayıf açıklamasını ve bu açıklamanın ilksel iyiler listesini kullanır. Böylece dominant amaç konsepsiyonlarını teleolojik teoriler için cazip kılan irdelemelerin ikisi de, sözleşme öğretisinde yoktur. Bu, yapının tersine çevrilmesinin sonucudur.[142]

O halde,

Bir kez belli bir kurumlar yapısını gerçekleştirdik mi, onun düzenlemelerinin izin verdiği sınırlar dahilinde iyimizi belirlemekte ve aramakta özgür oluruz.[143]

Böylece Rawls, bizim üç soruyla anlamaya çalıştığımız arguman çizgisini tamamlar. Şimdi, tüm bu irdelemeler ("İyi Toplum Nedir?" başlığı altında verilenlerin tümü) gözönünde bulundurulduğunda, Rawls'ın, hakkaniyet olarak adaletin insan doğasına son derece uygun olduğuna inandığı açıktır. Ama bunun nedeni yine de açık değildir. Rawls, bunun nedenine ilişkin açıklamasında adalet duyusuna dayanır ve nedenin açık kılındığına inandığı noktada da kendi adalet konsepsiyonunun *insan için iyi* ile uyumlu olduğunun gösterildiğini düşünür.

Rawls'a göre, "iyi-düzenlenmiş bir toplumun üyeleri, adalet bakışaçısını benimseme arzusuna zaten sahiptir."[144] Aristotelesçi ilkeden ise "iyi-düzenlenmiş bir toplumun yaşamına katılmanın büyük bir iyi olduğu" çıkmıştır. Ancak, bu

142. *TJ*, s.564. v.e.
143. *TJ*, s.566.
144. *TJ*, s.568.

yaşamı tam olarak paylaşmak için "adalet duy(g)umuzu tasdik etmek zorundayızdır".[145] İyi-düzenlenmiş bir toplumda adalet bakışaçısını benimseme eğilimi, iyimizle tutarlıdır, çünkü "âdil biçimde eyleme arzusu ve doğamızı özgür moral kişiler olarak ifade etme arzusu" pratikte bir ve aynı arzudur.[146]

> Dolayısıyla, doğamızı gerçkleştirmek için, başka amaçlarımızın yöneticisi olarak adalet duyumuzu muhafaza edecek şekilde plan yapmaktan başka alternatifimiz yoktur.... doğamızı ifade ederken ne kadar başarılı olduğumuz, nihaî olarak düzenleyici olan adalet duyumuzdan hareketle ne kadar tutarlı bir şekilde eylemde bulunduğumuza bağlıdır. Bizim yapamayacağımız şey ise, adalet duy(g)usunu, diğer arzulara karşı ağırlığı tartılacak tek bir arzu olarak gören bir planı izleyerek doğamızı ifade etmektir.[147]

Başka deyişle, doğamıza sadık kalmak için, adalet duy(g)umuzu, diğer arzularımız arasında bir arzu olarak görmeyip, tüm arzularımızı yöneten âdil biçimde eyleme arzusu olarak görmemiz gerekir. Tam da bu yüzden Rawls'a göre, haksızlık yapmak veya haksız bir şekilde eylemde bulunmak, bizde, "daima suçluluk ve utanç hisleri" uyandıracaktır.[148]

Böylece Rawls, iki adalet ilkesinin yürürlükte olduğu âdil toplumun aynı zamanda iyi toplum olduğu iddiasını temellendirme işiyle birlikte kitabını da bitirirken, inanır ki, başlangıçtaki sağduyu kanaatine, yani adaletin toplumsal kurumların ilk erdemi olduğu kanaatine geri dönülmüş ve sonuç olan hakkaniyet olarak adalet, utilitaryan görüşe bir alternatif sunmuş; ayrıca hipotetik bir durum olan orijinal pozisyonun bize

---

145. bkz. *TJ*, s.571.
146. bkz. *TJ*, s.572.
147. *TJ*, s.574-5.
148. bkz. *TJ*, s.574. Ayrıca, utanç hissi için bkz. *TJ*, s.442-6; suçluluk hissi için bkz. *TJ*, s.474-5.

sağladığı perspektif, "toplum içindeki yerimizi *sub specie aeternitatis* görme" imkânı vermiştir.[149]

Böylece Rawls ile birlikte, biz de, bu çalışmada Rawls'ın adalet teorisini anlama / anlatma yolculuğumuzun ilk yarısını tamamlıyoruz. Rawls'ın teorisinin 'değerlendirilmesi' ve Rawls'ın teorisinin 1971'den sonraki gelişmeleri, bu çalışmanın üçüncü kısmının konusunu oluşturacaktır. Bu ertelemenin haklı bir mazeret olduğunu düşünüyorum: bu çalışmanın sadece Rawls'ı anlamaya tahsis edilmemiş olması: bu çalışmada, Rawls'ı 'değerlendirme' ve tartışma zemininin MacIntyre'ın teorisinden edinilmiş olması. Bu yüzden önce MacIntyre'ı görmeliyiz ve sonra Rawls'a yeniden dönmeliyiz.

149. bkz. *TJ*, s.587.

II. KISIM / MACINTYRE'IN ADALET TEORİSİ

1. Bölüm: Erdemden Sonra

After Virtue[1], 1981'de 18 bölüm olarak basılmış. Bizim izlediğimiz ikinci basım olan 1984 basımında, MacIntyre, geçen süre içerisinde aldığı eleştirilere karşılık vermek amacıyla kitabına bir bölüm daha eklemiş ve ilk basımdaki ufak tefek kimi tarihsel 'olgu' hatalarını düzeltmiş. Kitap 280 sayfaya yakın. *AV*'yi kendi planına uygun olarak izleyeceğiz.

Önsöz'de, *AV*'nin, bundan önceki çalışmalarındaki uygunsuzluklar üzerine geniş bir düşünümden doğduğunu belirten MacIntyre, Marxism'e olan bağlılığından ayrılışını gösterir bir tarzda, *AV*'nin, *bir* anlamda, hasredildiği modernite ve libera-

1. Bundan sonra *AV*.

lizm eleştirisine Marxism'i de katar. Çünkü MacIntyre'a göre, Marxism, liberalizmden pek çok şeyi miras alır; yani deyim yerindeyse, Marxism, liberalizm ile hasım olduğu kadar hısımdır da. Marxizmin moral kusurları ve başarısızlıkları, tıpkı liberal bireycilik gibi, onun, modern dünyanın *ethos*'unu cisimleştirmesinden doğar. İşte bu yüzden, MacIntyre'a göre, bu *ethos*'un reddi, bize rasyonel ve moral olarak savunulabilir bir çıkış noktası verecektir. Şimdi bu çıkış noktasına MacIntyre ile birlikte bakalım.

Durumun Nasıl Göründüğü Hakkında

18 bölümlü *AV*'nin ilk bölümü olan "Rahatsız Edici bir Öneri"de, MacIntyre, Rawls gibi, ama onunkinden bambaşka bir hipotezle başlar. MacIntyre, bizden, doğa bilimlerinin bir felakete uğradığını hayal etmemizi ister. Bu öyle müthiş bir felakettir ki, laboratuarlar ateşe verilir, fizikçiler linç edilir, kitap ve araç-gereçler parçalanır ve sonunda "hiçbir şey bilme politik hareketi" iktidara geçer ve bilim eğitimini, geride kalan bilim adamlarının hapsi ve idamı ile tamamen ortadan kaldırır. Daha sonra ise, bu yıkıcı harekete karşı bir tepki oluşur ve aydınlanmış insanlar, ne olduğunu büyük ölçüde unutmalarına rağmen, bilimi yeniden canlandırmaya çalışırlar; ama ellerinde kalan yalnızca fragmanlardır: kitaplardan arta kalan yarım yamalak bölümler, makalelerden tek tek sayfalar ve kullanmayı unuttukları gereçler. Yine de bunlar, fizik, kimya, biyoloji adlarında süren bir dizi pratiği cisimleştirir: Yetişkinler, birbirleriyle izafiyet teorisinin, evrim teorisinin kendilerine özgü değerlerini, vs. tartışırlar; çocuklar, elementler tablosunun arta kalan parçalarını ezbere öğrenirler. Hemen hemen kimse, yaptığının doğa bilimi olmadığını farketmez, çünkü yaptıkları ve söyledikleri her şey belli tutarlılık ve istikrar önilkelerine uyar; ama yaptıklarına anlam veren bağlamlar, belki de geri getirilemez bir şekilde yitirilmiştir. Onlar, 'nötron', 'kütle', 'özgül ağırlık', 'atom ağırlığı' gibi sözler kul-

lansalar da, bu sözlerin kullanımının önvarsaydığı çoğu inanç yitirilmiştir ve ortaya bir keyfîlik, hatta tercih ögesi çıkmıştır. Rakip ve yarışan öncüller bollaşır. Öznelci, subjektivist bilim teorileri ortaya çıkar ve bilim olduğunu düşündükleri şeyde cisimleşen doğruluk nosyonunun öznelcilik ile bağdaşmaz olduğunu savunanlar, öznelci bilim teorilerini eleştirir.Bu hayalî dünyada analitik felsefe gelişip serpilse bile, onun teknikleri özünde betimleyici olduğu için, bu -hayalî- dünyadaki kargaşa halini o, asla farkedip gösteremez.[2]

Bu bilimkurgu öykülerine benzeyen hipotezi, MacIntyre, söz konusu hayalî dünyadaki bilim dilinin durumunun, bizim fiilî dünyamızdaki moralitenin diliyle benzerliğini ifade etmek için ortaya atar. Bugün sahip olduğumuz şey, kavramsal bir şemanın fragmanlarıdır ve aslında moralitenin *simulacra*'sıdır; temel ifadelerin, sözlerin çoğunu kullanmaya devam ediyoruz, ama hem teorik hem de pratik kavrayışımızı büyük ölçüde yitirmiş durumdayız. Çağımız, âdil savaş, kürtaj ve benzeri meselelerde birbirinin zıttı moral tutumları haklıçıkarmaya çalışan argumanlar ile kuşatılmış durumda. Argumanların, tartışmaların en çarpıcı ortaklığı ise, bir sonuca varmadaki âcizlikleri ve "bitmez tükenmezlik"leri. Çünkü belli bir sorunu tartışırken, rakip argumanların rakip sonuçlarını yaratan öncüllerine geri gittiğimizde, bu öncüllerin ortak-ölçülemez (incommensurable), birbiriyle kıyaslanamaz öncüller olduğunu görüyoruz; yani örneğin rakiplerden birinin öncüllerinin, adalete gönderim yaptığını, diğerinin ise başarıya gönderim yaptığını görüyoruz veya birinin eşitliğe, diğerinin özgürlüğe dayandığını görüyoruz; böylece de, birinin diğerine karşı tartılmasının hiçbir rasyonel yolunun olmadığını görüyoruz. MacIntyre'a göre, bu ortak-ölçülemezlik, rakiplerden hiçbirinin diğerine karşı kendi öncülünü haklı çıkaramamasını yaratıyor ve daha kötüsü, birisinin kendi öncülünü kendisine bile haklı çıkaramamasına yol açıyor ve böylece tamamen bir kişisel,

2. bkz. *AV*, s.1-2.

şahsî tercih meselesi olarak kalıp argumanın kesilmesini doğuruyor.

Öte yandan, kavramsal şemadan arta kalan fragmanlar arasındaki "gayrı şahsîlik" (impersonality) arzulanmaya devam ettiği için, tüm tartışmalardaki taraflar, gayrı şahsî veya kişisel-olmayan rasyonel argumanlar sundukları iddiasındadırlar; yani kişisel sebep gösterme ile kişisel-olmayan sebepler gösterme arasındaki ayrım, ikincisi lehine alıkoyulmuştur. Neden? Birine, bir eylemi gerçekleştirmesi için gösterdiğimiz sebep, "Çünkü ben istiyorum" ifadesi içinde kaldığında, eğer isteklerimize uymak için özel bir nedeni yoksa —örneğin orduda ondan üst bir rütbede olmak gibi bir neden yoksa—, bir sebep vermiş olmayız. Ama kişisel-olmayan sebep gösterme dilinde, "şöyle şöyle yap" ifadesinin hitabettiği kişiden gelen "neden öyle yapacağım?" sorusuna, "çünkü o senin görevin" veya "çünkü o, pek çok insana haz verecektir" şeklindeki yanıtlar, konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkiden bağımsız bir şeye gönderir; kişisel-olmayan standardların varlığını önvarsayar. Kısaca, moral argumanın öncülleri, kişisel, ama dili kişisel-olmayan kriterlere dayanır ve dolayısıyla bu dil, ardındaki kişisel duyguları, tercihleri maskeler.[3]

Modern Felsefenin Emotivist Yapısı

Bu ağır kargaşa durumuna ne analitik felsefenin ne fenomenolojinin ne de varoluşçuluğun yardımı olacağını söyleyen MacIntyre'a göre, günümüzde egemen bir felsefe ekolü olan emotivizm, hatalı bir şekilde, bu açmazı çözdüğünü düşünmektedir. Tüm değerlendirme yargılarının, daha özgül olarak moral yargıların, tercih ifadelerinden, tutum veya duygu ifadelerinden başka bir şey olmadıklarını ileri süren emotivistlere göre, birisi, kişisel duygu veya tutumlarını ifade ederken, başkalarının duygu veya tutumlarını kendininkilerle bir hizaya getirerek, hizalayarak ifade ettiği için, kişisel-olmayan

3. bkz. *AV*, s.8-9.

moral yargılarda bulunur. Gelgelelim, MacIntyre'a göre, eğer emotivizm doğru ise, tüm moral anlaşmazlıklar, ihtilaflar rasyonel olarak çözülemez niteliktedir.[4] Ama, neyse ki, emotivizm doğru değildir. Emotivizm, üç sebeple başarısızdır.

İlk olarak, emotivizm, kendi açıklamasında kısır döngüden kurtulamaz. Moral yargıların ne türden duygu veya tutumları ifade ettiğini sorduğumuzda, yanıt, "tasvip / uygun bulma" duyguları veya tutumları şeklindedir. 'Ne tür tasvip?' diye sorduğumuzda ise, emotivist, ya sessiz kalacak ya da soruyu 'moral tasvip' şeklinde yanıtlayacaktır. MacIntyre'a göre, hiçbir emotivizm versiyonu, döngüsel olmayan bir açıklama veremez. Kısaca, başka deyişle, emotivizm, moral yargıları duygu ifadeleri ile; duyguları, tasvip duyguları ile, tasvip türünü veya tipini ise moral yargılar ile ifade edilen tasvip tipi diye açıklar.

İkinci olarak, emotivizm, kişisel tercih ifadeleri ile (moral ifadeler dahil) değerlendirici ifadeler arasındaki ayrımı kaldırıp, anlam bakımından eşdeğer kılmak istediği için, anlamdaki önemli farklılıkları gözardı eder. Kısaca, emotivizm, sapla samanı ayıramaz.

Buna bağlı olarak cümlelerin anlamı hakkında bir teori olmayı amaçlayan emotivizmin üçüncü başarısızlığı, cümlelerin anlamının değil, tikel durumlardaki kullanımının bir işlevi olan duygu veya tutum ifadelerini anlam ile ilişkilendirerek, kullanım ve anlamı karıştırmasıdır. Öfkeli bir öğretmenin aritmetik bir hata yapan öğrencisine "yedi kere yedi eşittir kırkdokuz!" diye bağırarak duygularını dışavurması örneğinde, cümlenin kullanımının anlamıyla ilgisi yoktur. Bundan dolayı, "bu, iyidir" veya "bu, doğrudur" gibi bir moral yargıda bulunan biri, aynı zamanda "bunu uygun buluyorum, bu yüzden de yapıyorum" demek istemez.[5] Anlam, kullanımı gizlemeye yatkın olduğunda, anlam ve kullanım çatışacaktır.

4. MacIntyre, emotivist teorinin en önemli savunucusunun C.L.Stevenson olduğunu söyler. bkz. *AV*, s.12.

5. Böylece MacIntyre, Stevenson'ın teorisini reddeder. bkz. *AV*, s.14.

MacIntyre'a göre, zaman içerisinde, moral sözlerin anlamı ve kullanımı birbirinden farklılaşmıştır; onların anlamı, kişisel olmayan kriterlerin vaktiyle ulaşılır olduğu dönemin izlerini taşımakta olduğu için, kullanım, şimdiki koşullarda söz konusu edilemez olan bu kriterlere başvurur veya bu kriterleri yardıma çağırır. Peki nasıl olup da bu hale gelindi? Bu sorunun sorulması, bizi, aslında yapılacak tek şey olan, bu durumun tarihine bakmaya sevkeder.

Emotivizm, nesnel bir moralitenin rasyonel haklıçıkarımını vermek için, geçmişte veya şimdi yapılan her girişimin başarısızlığa uğradığı iddiasına dayanır. Durumun nasıl göründüğüne ilişkin MacIntyre'ın hipotezinde cisimleşen şimdi ve geçmiş karşıtlığını silecek şekilde, emotivizm, bütün moral felsefe tarihi hakkında "başarısızlık" hükmünde bulunur ve emotivizm, bu hükmüyle, modern kültüre hâkim olmuştur. Evet, emotivizm, geçmiş ve şimdi karşıtlığını —MacIntyre'ın hipotezindeki karşıtlığı— kaldırarak, 'moral felsefe tarihi' başlığıyla kendisine kadarki tüm girişimlerin başarısızlığını ilân etmiştir, ama bu ilânda, kendisinin de geçmişe şimdi içerisinde baktığını ve hükmünü verirken geçmişe dayandığını atlar. Bu yüzden de, emotivizm, kendisiyle tutarlı olacaksa, çıkarması gereken şu sonucu çıkarmayı başaramaz: Moral dil, ciddi şekilde hatalıdır ve geleneksel moral dil terkedilmelidir. Bu sonucu hiçbir emotivistin çıkaramamasının nedeni, emotivistlerin, kendi teorilerini bir anlam teorisi olarak yanlış-kurmalarıdır. Emotivizm moral ifadelerin anlamına ilişkin bir teori olarak başarısız olduğu için ve analitik filozoflar felsefenin esas görevinin hem günlük hem bilimsel dildeki temel ifadelerin anlamını deşifre etmek olduğunu düşündükleri için, emotivizm, analitik felsefede yaygınlık kazanamamıştır, ama ölmemiştir de. Moraliteyi kişisel tercihe indirgeme girişimi, kendisini hiç de emotivist diye düşünmeyenlerin yazılarında yeniden canlanır; R.M.Hare, J.Rawls, A.Donegan, B.Gert ve A.Gewirth'in yazıları, emotivizmi yeniden çağıran yazılardır. Öte yandan, analitik moral filozofların kendi aralarında emotivist ve subjek-

tivist açıklamaları reddetmek için başvurdukları moral rasyonalitenin karakteri hakkındaki çekişmeleri, çağdaş moral tartışmanın çeşitliliğini ve bitmez tükenmezliğini yansıtır. Her biri, meslektaşının konstruksiyonundaki, felsefesindeki başarısızlıkların kanıtını sunmaktadır. Bundan dolayı, emotivizmden kurtulmak için analitik felsefeden ikna edici bir yanıt beklemenin hiçbir ikna edici sebebi yoktur.[6] Ayrıca, varoluşçu bir umutsuzluğa, pesimizme kapılmak da, bu "zor zamanlar"da bir başka kültürel lükstür.[7]

MacIntyre, *AV*'de iki farklı, ama bağlantılı görevi yerine getirmek istediğini söyler:

> İlki, geçmişin yitirilmiş moralitesini saptayıp betimleme ve onun nesnellik ve otorite iddialarını değerlendirme işidir; bu, kısmen tarihsel kısmen felsefî bir iştir. İkincisi, modern çağın özgül karakteri hakkındaki iddiamı sağlamlaştırma işidir. Çünkü ben, özgül olarak emotivist bir kültürde yaşadığımızı öne sürmekteyim ve eğer bu böyleyse, herhalde, —yalnızca apaçık moral olan tartışmalarımızın ve yargılarımızın değil—, kavramlarımızın ve davranış tarzlarımızın engin çeşitliliğinin de, öz-bilinçli teorize etme düzeyinde değilse bile, en azından günlük pratikte, emotivizmin doğruluğunu önvarsaydığını keşfetmemiz gerekir.[8]

İşte MacIntyre'ın *AV*'deki temel iddiası: tarihsel bağlamlarından koparılmış ve böylece yitirilmiş moraliteyi tanımlayarak, rasyonel haklıçıkarımı yeniden mümkün kılmanın yollarını araştırmak. Doğrusu zor iş!

MacIntyre, işe şu önemli tez ile başlar:

> Bir moral felsefe —emotivizm de dahil—, karakteristik olarak bir sosyoloji önvarsayar. Çünkü her moral felsefe, açık ya da örtük bir şekilde, bir failin kendi sebepleri, motivleri, niyetleri ve eylemleri ile ilişkisinin en azından kısmî bir kavramsal analizini sunar ve bunu yaparken, genel olarak bu kavramların gerçek toplumsal dün-

6. bkz. *AV*, s.21.
7. bkz. *AV*, s.5.
8. *AV*, s.22.

yada tecessüm ettiği veya hiç değilse edebileceği iddiasını önvarsayar.[9]

Bu pasajda, MacIntyre'ın moral felsefeyi nasıl değerlendirip, ona nasıl bir görev yüklediğini görebiliriz. Bir moral filozof, bu pasajdan çıkarılabileceği gibi, öncelikle bir sosyolog gibi toplumu kendisine zemin yapacak ve kavramsal analizini o toplumda cisimleşmiş olan veya cisimleşebilecek olan kavramlar ile gerçekleştirecektir; yani filozof, analiz malzemesini kendisinin yaratmadığı, bu malzemenin toplumsal dünyada varolduğu iddiasına dayanır. MacIntyre'a göre, her moral felsefenin toplumsal içeriği ve bağlamı vardır ve bir moral felsefenin toplumsal tecessümünün ne olacağını veya olduğunu söylemeden, onun iddialarını tam olarak anlayamayız. Başka deyişle, moral felsefenin hareket noktası ve gönderim mercii toplumsal dünyadır. Platon'da, Aristoteles'te ve aslında Hume'da ve A.Smith'te de bu böyle olmuştur; ama G.E.Moore'dan itibaren, moral felsefeye ilişkin iyiden iyiye daralmış bir konsepsiyon hâkim olmuştur; moral filozofların, felsefelerinin toplumsal tecessümünün ne olacağını açıklama görevinin gözardı edilebilecek bir görev olduğu görüşü egemen olmuştur.

Modern Kültürün Emotivist Yapısı

Emotivizmin toplumsal içeriğinin, tecessümünün ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışan MacIntyre, bunun için öncelikle Kantçı ethik ile emotivizm arasındaki karşıtlığa bakar. Kant için, moralitenin oluşturduğu insanî ilişkiler ile moralitenin oluşturmadığı insanî ilişkiler arasındaki ayrım, 'herkesin başkalarını bir amaç olarak gördüğü' insanî ilişkiler ile 'herkesin başkalarını kendi amaçları için bir araç olarak gördüğü' insanî ilişkiler ayrımına karşılık gelir. Başka birini bir amaç olarak görmek veya ona bir amaç olarak davranmak, eylem için iyi sebepler olduğu düşünülen şeyleri bu başkasına sunmak, ama

9. *AV*, s.22.

bu sebepleri değerlendirmeyi onun kendisine bırakmaktır; başka birisini etkilemeyi istememektir; kişisel-olmayan kriterlere başvurmaktır. Başka birini araç olarak görmek ise, bu söylenenlerin tam tersini yapmaktır. Eğer, diyor MacIntyre, "emotivizm doğru ise, bu ayrım bir yanılsamadır" Çünkü emotivistlere göre, değerlendirici sözler, duygu veya tutumların ifadelerinden ve başkalarının duygu ve tutumlarının dönüştürülmesinden ibarettir; kişisel-olmayan kriterlere başvurma olanağı yoktur, çünkü böyle kriterler yoktur. Moral söylemin tek gerçekliği, birinin, bir başkasının tutum, tercih, duygu ve seçimlerini kendisininkilerle hizalama, dengeye getirme girişimi olduğu için, başkaları daima araçtır, ama asla amaç değildir. Bu yüzden, emotivizmin toplumsal içeriği, manipulatif olan toplumsal ilişkiler ile manipulatif olmayan toplumsal ilişkiler ayrımının silinmesinden çıkar.

Emotivistin gözünden bakıldığında toplumsal dünyanın neye benzeyeceği sorusunu, başka deyişle emotivizmin toplumsal dünyadaki tecessümünün ne olacağı sorusunu soran MacIntyre[10], bu soruyu modern kültürün "*karakterler*"i dediği üç figür ile yanıtlayabileceğimizi söyler: *estet, menajer, terapist* karakterleri ile. Bu karakterler, çağımızın toplumsal dramasının başat figürleridir.

> Bir *karakter*de, rol ve kişilik, genelde olduğundan daha özgül bir tarzda kaynaşır;... [ve] eylem olanakları genelde olduğundan daha sınırlı bir tarzda tanımlanır. Kültürler arasındaki anahtar farklılıklardan biri, rollerin ne derece *karakterler* olduklarıdır; ama her bir kültüre özgü olan şey, büyük ölçüde onun *karakterler* stoğuna özgü olan şeydir.... *Karakterler*, kültürlerinin moral temsilcisidirler... çünkü moral ve metafizik ideler ve teoriler, toplumsal dünyadaki cisimleşmiş varlığına *karakterler* sayesinde bürünür. *Karakterler*, moral felsefelerin taktıkları maskelerdir. Bu tür teoriler, bu tür felsefeler, kuşkusuz, toplumsal yaşama sayısız biçimde girerler: en aşikar şekilde, belki de, kitaplardaki veya vaazlardaki veya sohbetlerdeki

10. Bu soruyu emotivist sormamıştı, çünkü kendini bu soruyu sormaktan alıkoyan dar bir moral felsefe konsepsiyonu ile sınırlamıştı; bu yüzden soru MacIntyre tarafından soruluyor.

apaçık fikirler olarak veya resimler, oyunlar ya da rüyalardaki sembolik temalar olarak girerler.[11]

Estet, Henry James'in *The Portrait of A Lady*'sindeki (*Bir Kadının Portresi*) 'Ralph Touchett', Diderot'nun *Le Neveu de Rameau*'sundaki (*Rameau'nun Yeğeni*) 'Rameau', Kierkegaard'ın *Enten-Eller*'indeki (*Ya / Ya da*) 'A' karakterleri ile, yani dünyayı kendi doyumlarının gerçekleşmesi için bir fırsatlar serisi olarak anlayan, en son düşmanı can sıkıntısı olan karakterle betimlenir. Çalışmaya karşı bu estetik tutumu benimseyen, araç bolluğuna sahip zengin *estet*, durdurak bilmeden bu araçları kullanabileceği amaçları arar.

Oysa *menajer*, kıt kaynakların, önceden belirlenmiş amaçların hizmetine sokulmasında rekabetçi mücadeleye adanmıştır. *Menajer*, amaçlarla değil, önceden belirlenmiş amaçların en verimli şekilde hangi araçlarla gerçekleştirilebileceği ile ilgilidir. Bürokratik organizasyon yaşamının karakteri olan *menajer* için, amaçlar sorunu, değerler sorunu demektir ve değerler konusunda ise akıl sessizdir. Bürokratik rasyonalite, amaçlar ile araçları ekonomik ve verimli bir şekilde eşleme rasyonalitesidir. MacIntyre, Max Weber'in düşüncesinde değerlerin insanî kararlarla yaratıldığını ve kişinin yalnızca seçim yapmak durumunda olduğunu belirterek, *menajer* karakterinin orijinalinin Weber tarafından resmedildiğini söyler. MacIntyre'a göre, Weber bir emotivisttir ve Weber'in "bürokratik otorite" portresi, emotivist bir portredir. Weber'in emotivizminin sonucu, iktidar ve otorite karşıtlığının —manipulatif olan ve manipulatif olmayan toplumsal ilişkiler arasındaki karşıtlığın kalkmasının özgül bir örneği olarak— silinmesidir. Çünkü Weber'in görüşünde, tam da kendi verimliliğine başvuran bürokratik otorite tipi dışında hiçbir otorite tipi, kendini haklıçıkarmak için rasyonel kriterlere başvuramaz ve bu da, bürokratik otori-

11. *AV*, s.28

tenin başarılı iktidardan başka bir şey olmadığını ortaya koyar.[12]

Terapist ise, *menajer*'in sildiği ayrımın aynısını kişisel yaşam alanında siler. *Terapist*, nevrotik semptomları, toplumsal olarak yararlı sayılan hedeflere yönelen enerjiye dönüştürme işini üstlenir. *Terapist* de, *menajer* gibi, amaçları verili olarak, yani kendi sahasının dışından alır; o da, *menajer* gibi, teknikle ilgilenir, verimlilikle ilgilenir. Bu yüzden, MacIntyre'a göre, "neo-Weberci organizasyon teorisyenleri ve Frankfurt ekolünün varisleri, şimdi'nin tiyatrosunda bir koro olarak birlikte çalışırlar." Tek cümleyle toparlarsak, MacIntyre'a göre, modern kültürün *karakterler*'inde emotivizmin sildiği ayrımın cisimleşmelerini görürüz.[13]

Emotivizmi toplumsal olarak cisimleştiren bu *karakterler*'inkiler dahil *herhangi bir* moral bakış açısıyla özdeşleştirilemeyecek / tanımlanamayacak olan modern veya emotivist self'in rasyonel değerlendirme kriterleri yoktur. Bu yüzden, her şey, self'in benimsediği açıdan eleştirilebilir hale gelir. Böylece, MacIntyre'a göre, gerek analitikçiler gerek varoluşçular, moral fail olmayı, tüm toplumsal tikelliklerden ayrı tümel ve soyut bir bakış açısından yargıda bulunabilmek ve her türlü yerleşmeden (situation) geri durabilmek olarak görmüşlerdir. "Moral fail olma", toplumsal roller veya pratiklere değil, self'e yerleştirildiği için, herkes moral fail olabilir. Olgu alanında, anlaşmazlıkları, ihtilafları giderme prosedürleri vardır; ahlâk öğretisi (morals) alanında ise, ihtilafların çözümsüzlüğü, diyor MacIntyre, "pluralizm" ünvanı ile payelendirilir.[14]

Rasyonel değerlendirme kriterlerinden yoksunluk nedeniyle, moral yargıda bulunmada ve eyleme geçmede kendisine koyacak hiçbir sınır bulmayan self'in benimsediği her moral tutum veya aldığı her moral pozisyon, sonuç itibarıyla

12. bkz. *AV*, s.26.
13. bkz. *AV*, s.31. Ayrıca *karakterler* için bkz. *AV*, s.24-31.
14. bkz. *AV*, s.32.

keyfî bulunur; yani kişisel tercih ifadesi olarak görülür. Toplumsal tecessümlerinden ve kendisine ait rasyonel tarihinden koparılmış olarak tasarlanan self'in hayaletimsi ve soyut niteliği, MacIntyre'a göre, self'in, toplumsal kimlikten ve bir zamanlar kendisi uyarınca yargıda ve eylemde bulunduğu *telos*'tan yoksun olduğunun düşünülmesinin bir sonucudur.

> Pek çok pre-modern, geleneksel toplumda, birey, çeşitli toplumsal gruplara üyeliği sayesinde kendisini tanır ve başkaları tarafından tanınır. Ben, ağabey, kuzen ve torunum, bu hanenin, şu köyün, bu kabilenin üyesiyim. Bunlar, insanlara ilineksel olarak ait olan, 'gerçek ben'i (real me) bulmak için çıkarılıp atılacak olan karakteristikler değillerdir. Bunlar, benim yükümlülük ve ödevlerimi en azından kısmen ve bazan da bütünüyle tanımlayan [karakteristikler olarak] tözümün parçasıdırlar. Bireyler, birbirine geçen bir toplumsal ilişkiler kümesi içerisinde tikel / özel bir yeri miras alır; bu yerden yoksun olanlar, hiç kimse veya olsa olsa bir yabancı ya da kimsesizdirler. Bununla birlikte, bir toplumsal kişi olarak kendini bilmek, durağan ve sabit bir pozisyon işgal etmek değildir. ***Kendini, koyulmuş hedefleri olan bir seyahatte belli bir noktada bulmaktır***; yaşam içerisinde yol almak, verili bir amaca doğru ilerlemektir —ya da ilerlemeyi beceremektir. Böyle tamamlanan ve yaşanan yaşam, bir başarıdır ve ölüm ise, birinin mutlu ya da mutsuz diye nitelenebileceği noktadır. Bu yüzden, eski Grek özdeyişi şöyle der: 'Hiçbir insana, o ölünceye kadar, mutlu deme'.[15]

Bu, insan yaşamının bütününe, bütünlüğüne ilişkin konsepsiyon, modern dünyada hiyerarşik toplumsal bağlardan ve teleolojiden 'kurtulan' bireyin doğuşuyla terkedilir ve MacIntyre'a göre, bu konsepsiyon, modern / emotivist self kendi alanında egemenlik kazanırken, verili bir amaçla düzenlenmiş olarak tasarlanan insan yaşamı görüşünün ve toplumsal kimliğin sağladığı kendi geleneksel sınırlarını yitirir. Çağdaş toplumsal dünyanın örgütsel / organizasyonal ve kişisel olmak üzere iki alana ayrılması, bireysel self'in toplumsal

---

15. *AV*, s.33-4. v.e. Aristoteles, ***Ethika Nikomakhea***'nın (***Nikomakhos'a Ethik***, bundan sonra ***NE***) I. Kitap'ında (özellikle 1099b9-1101b9), bu Grek özdeyişi çerçevesinde "bütün yaşam"ı, "bütün erdem"i tartışır.

yaşamın rolleri ve karakterleri ile ilişkisinde içselleştirilir. Bu ikiye yarılma, modern toplumların politik tartışmalarında kendini bireycilik ve ortaklaşacılık (individualism and collectivism) arasında varsayılan karşıtlıkta gösterir. Bir yanda bireysel özgürlüğün savunucuları, öte yanda bürokratik örgütlenme ile ulaşılacak iyilerin savunucuları, bize *ya* özgür ve keyfî bireysel seçimlerin egemen olduğu *ya da* bürokrasinin egemen olduğu toplumsal yaşam modelleri sunarlar; ama Solzhenitzyn'in gayet iyi anladığı gibi, diyor MacIntyre, her ikisi de uzun vadede tahammül ötesidir, katlanılmazdır. Bu yüzden, yaşadığımız toplum, bürokrasi ve bireyciliğin hasım olduğu kadar hısım da olduğu bürokratik bireyci bir kültürel iklime sahiptir ve burada emotivist self, yuvasındadır.[16] Self'in ve onun kendi rolleriyle ilişkisinin geleneksel formlarından çağdaş emotivist formlara dönüşümü, moral söylem tarzlarının, moralitenin dilinin dönüşümü ile aynı zamanda olur. Kısaca, MacIntyre'a göre, bu ikisinin tarihi, iki paralel tarih değil, bir ve aynı tarihtir.

Emotivizmin Tarihsel Bağlamı

Peki, modern kültürü emotivist olmaya yazgılı kılan neydi? MacIntyre'a göre, o, Aydınlanma'nın moraliteyi haklıçıkarma projesinin başarısız olmasıydı. 18. yüzyılın en büyük figürlerinin iki Alman, Kant ve Mozart olduğu; 18. yüzyıl kültürünün müzikal bir kültür olduğu; bu olguyla felsefî problemler arasında sanıldığından çok daha sıkı bir ilişki olduğu gibi ayrıntısına giremeyeceğimiz ilginç iddialar öne süren MacIntyre[17],

16. bkz. *AV*, s.35.

17. Burada aktaramayacağımız bu iddialar, gerçekten ilgiye lâyıktır. Yine de, bu noktada, MacIntyre'ın altını çizdiği bir başka belirlemeyi aktarmalıyız; bu, MacIntyre'ın işaret ettiği bir etimolojik çözümlemedir Grekçedeki *êthikos*'un Latinceye Cicero tarafından yapılan çevirisi olan *moralis*, İngilizceye *moral* diye çevrilir. Ama *êthikos*'un ve *moralis*'in anlamı, 'karaktere ait olan'dır. 'Moral'in İngilizcede ilk kullanımlarındaki anlamı, daha ziyade 'pratik'e karşılık gelir. Örneğin edebî bir pasajın

Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume ve Smith'in moraliteyi haklıçıkarma girişimlerini ele alır ve bu girişimlerin hepsinin başarısız girişimler olduğunu söyler. Bu girişimlerin hepsinde ortak olan şey, Aydınlanma projesinin ardalanını oluşturan Hristiyan inançlar ve insan doğasının bazı özelliklerine duyulan inançlardır. Hepsi, moralitenin doğası ve onun rasyonel haklıçıkarımının yapılması gerektiği konusunda anlaşırlar.Ama onlar, insan doğasında olduğunu düşündükleri özelliklere sahip bir varlığın kabul etmeye hazır olacağı kurallar konusunda anlaşamazlar. Diyebiliriz ki, onların başları itaat problemiyle dertteydi. MacIntyre'a göre, projenin başarısızlığa uğramasından felsefenin kendisi de nasibini almıştı. Çünkü "dünyevî rasyonalite dünyasında din, artık moral söylem ve eylem için ortak bir zemin veremezdi ve felsefenin dinin veremediği şeyi vermeyi başaramaması, onun merkezî kültürel rolünü kaybetmesine, marjinai, dar, akademik bir uğraş haline gelmesine yol açtı." Aydınlanma projesinin başarısızlığa uğramasının nedeni, yukarıdaki filozoflardan ziyade, orijini geçmişte olan —Aristoteles'te olan— moral şemanın en temel öge-

---

'moral'i dendiğinde, onun öğrettiği pratik ders anlaşılıyordu. Bu ilk kullanımlarında 'moral', 'prudential' (sağduyulu) veya 'self-interested' (özçıkarlı) veya 'legal' (yasal) veya 'religious' (dinî) gibi ifadelerle karşıt değildi. 17. yüzyıl sonunda, o zamana kadarki anlamlarının hepsinden daha dar bir şekilde 'moral', cinsel davranışla ilgili olarak kullanılmaya başlanmıştır (bkz. *AV*, s.38-9). Bu saptamalara paralel olarak, MacIntyre, 'moral' ve 'ethik'i kendi bağlamında bizim genel olarak çeviregeldiğimiz şekilde çeviremeyeceğimiz anlamlarda kullanır. Bu yüzden, biz de, onun 'moral philosophy' veya 'history of morality' veya 'moral philosopher' dediği yerler dahil olmak üzere, 'moral'i 'ahlâkî' veya 'ahlâklı' veya 'ahlâk' veya 'ahlâksallık' şeklinde karşılamadan olduğu gibi bıraktık. Hemen belirtmek gerekir ki, Arapçadaki 'ahlâk' sözcüğü, etimolojik kökeni bakımından 'hulk'tan, yani yaradılıştan ve dolayısıyla da mizaçtan türetilmekle bir anlamda yine Grekçedeki 'karaktere ait olan' anlamını barındırsa da, bu, modern kültürün bize unutturduğu eski bir bilgeliğin işareti olsa gerek. Ama kendi kültür dilimiz içerisinde yapılabilecek bu gibi hatırlatmaları erteleyeceğim ve anlattığım yazarlara sadık kalmaya çalışacağım.

lerinden birinin reddedildiği bir tarihsel dönemin yaşanıyor olmasındadır; bu yüzden, proje başarısızlığa uğramaya mecburdu, mahkûmdu.

i) Aristoteles'teki Moral Şema

NE'de, Aristoteles, moral şemanın, her biri diğer ikisine gönderen üç ögesini çözümler: (1) işlenmemiş insan doğası veya olduğu şekliyle insan; (2) rasyonel ethikin buyrukları; (3) insanî *telos* veya özsel doğasını gerçekleştirirse olabilecek olduğu şekliyle insan. Rasyonel ethikin buyrukları (1)'den (3)'e geçişi mümkün kılar; başka deyişle, ethik, potansiyel olanı / kuvve halinde olanı aktüel / fiilî hale geçirmek için insanlara hizmet eder. Bu ethikte, akıl, bize hem hakiki amacımızın ne olduğunu hem de o amaca nasıl ulaşılacağını öğretir; bunda ise, pratik aklın ve deneyimin eğitimi başrolü oynar, yani bu eğitim sayesinde (1)'den (3)'e geçilir.

Bu şemaya Aquinalı Thomas ile Hristiyanların, Maimonides ile Yahudilerin, İbni Rüşd ile Müslümanların yaptıkları ilavelerle, ethikin buyruklarının yalnızca teleolojik değil, aynı zamanda teolojik bir boyut taşıdığı düşünülmeye başlanmış ve bu da kuşkusuz Aristoteles'in erdemler ve erdemsizlikler tablosunu nisbeten değiştirmiştir; örneğin Aristoteles'in 'hata' kavramına 'günah' kavramı eklenmiştir. Ama üçlü şema özünde korunmuştur: ta ki Protestanlık ve Jansenist Katoliklik sahneye çıkıncaya dek. Onlar, yeni bir akıl konsepsiyonunu cisimleştirirler: Akıl, insanın hakiki amacını kavrayamaz, çünkü aklın gücü, insanın *düşüş*üyle birlikte yokolmuştu —bir şaka yaparsak, düşerken insanın aklı başından gider veya düştükten sonra insanın aklı cennette kalır! Akıl, tutkuları düzeltmede güçsüzdür. Böylece, geçişi sağlayan rasyonel ethikin buyruklarının yerini ilahî moral yasa alır. Jansenist Pascal'ın akıl konsepsiyonunun, diyor MacIntyre, yenilikçi 17. yüzyıl felsefe ve biliminde kendini yuvasında bulması kaçınılmazdı,

çünkü Pascal'a göre, akıl, özleri ve kuvveden fiile geçişleri kavrayamaz.

> Bu yüzden, anti-Aristotelesçi bilim, aklın güçlerine katı sınırlar koyar. Akıl, hesaplayıcıdır / kalkulatiftir; o, olgu doğrularını ve matematik ilişkileri değerlendirebilir, ama başka hiçbir şey yapamaz. Bundan dolayı, pratik alanında, o, yalnızca araçlardan bahsedebilir. Ama amaçlar hakkında sessiz kalmak zorundadır. Akıl, Descartes'ın inandığı gibi, kuşkuculuğu da çürütemez; ve bu yüzden Pascal'a göre, aklın merkezî başarısı, inançlarımızın nihaî olarak doğaya, göreneğe ve alışkanlığa dayandığını kabul etmektir.[18]

Böylece, Pascal'ın yazılarıyla tanışık olduğunu bildiğimiz Hume'da —Kant, Diderot, Smith ve Kierkegaard'da olduğu gibi— teleolojik insan doğası görüşü reddedilir; insanın hakiki amacını tanımlayan bir öze sahip olduğu görüşü reddedilir.

> Bu yüzden, onsekizinci yüzyıl moral filozofları, kendilerini kaçınılmaz bir şekilde başarısız bir projeye adamışlardı; çünkü onlar, aslında, bir yandan bir moral emirler dizisini miras almalarına rağmen tikel bir insanî doğa anlayışına ve öte yandan açıkça bu anlayışa zıt şekilde tasarlanmış olan bir insan doğası konsepsiyonuna duydukları moral inançlara rasyonel bir temel bulmaya girişmişlerdi.... Bir zamanlar tutarlı olan bir düşünce ve eylem şemasının tutarsız fragmanlarını miras aldılar ve kendilerine özgü tarihsel ve kültürel durumu göremedikleri için, kendilerine yükledikleri görevin imkânsız ve donkişotça karakterini göremediler.[19]

Aydınlanma'da 'olan' (is) ile 'olması gereken' (ought) arasındaki bağıntıyı kuran veya insan doğasına ilişkin olgular ile moralitenin buyrukları arasındaki ya da olgu ile değer arasındaki bağıntıyı kuran *telos* kavramı terkedildiğinde, tam da bu yüzden, "olan'dan hiçbir olması gereken çıkmaz" ilkesi egemenliğini ilân ediyordu. Peki, acaba bu ilke doğru mudur, yani olan'dan hiçbir olması gereken çıkmaz mı? MacIntyre, bu ilkenin çürütülmesine ilişkin bir kaç örnek verir. Örneklerden

18. *AV*, s.54.
19. *AV*, s.55.

biri Büyük Britanyalı çağdaş mantıkçı A.N.Prior'a aittir: 'o, bir gemi kaptanıdır' öncülünden, geçerli bir şekilde 'o, bir gemi kaptanının yapması gereken her şeyi yapmalıdır' sonucu çıkarılabilir. MacIntyre'ın verdiği bir diğer örnek ise şudur: 'bu saat, dakik değildir ve tam zamanı göstermemektedir' ve ' bu saat, rahatça taşınamayacak kadar ağırdır' öncüllerinden geçerli bir şekilde 'bu, kötü bir saattir' değerlendirici sonucu çıkar.[20] MacIntyre'a göre, klasik gelenekte 'saat', 'iyi saat'e dayanır, tıpkı 'insan'ın 'iyi insan'a dayanması gibi. Aristoteles, 'insan'ın 'iyi yaşama' ile ilişkisinin 'arp çalgıcısı'nın 'iyi arp çalma' ile ilişkisine benzerliğini ethik araştırması için hareket noktası olarak alır.

> Fakat 'insan'ın işlevsel bir kavram olarak kullanılması, Aristoteles'ten çok önceye gider ve ilk kez Aristoteles'in metafizik biyolojisinden çıkmaz. O, klasik geleneğin teorisyenlerinin, ifadesini verdikleri toplumsal yaşam formlarında köklenir. Bu geleneğe göre, bir insan olmak, her birinin kendi hedef ve amacı olan bir roller dizisini yerine getirmektir: bir ailenin üyesi, yurttaş, asker, filozof, Tanrı'nın kulu. İnsan, yalnızca tüm rollere önce gelen ve tüm rollerden ayrı olan bir birey olarak düşünüldüğünde, 'insan' işlevsel bir kavram olmaktan kesilir.[21]

Bu gelenekte, bir bireyin nasıl davranması gerektiğini bilmek, onun rolünü bilmekti; bu rolü bilerek onun kime ne borcu olduğunu ve başkalarının ona ne borcu olduğunu ve dahası onun kim olduğunu bilmek mümkündü. Ancak klasik geleneğe daha yakından bakmadan önce MacIntyre ile biraz daha yol alacağız.

Klasik gelenekte, olan ile olması gereken arasındaki ilişki poblematik değildir: moral ve değerlendirici ifadelere, tam da tüm olgusal ifadelere denebildiği gibi, doğru veya yanlış denebilir. Ancak, özsel insanî amaç veya işlevler moraliteden bir kez çıkarıldı mı, artık, moral yargıları, olgusal ifadeler olarak

---

20. bkz. *AV*, s.57.
21. *AV*, s.58-59.

almak tekin görünmemeye başlar. Gelgelelim, günlük konuşma dilinde, moral yargılardan doğru veya yanlış diye sözetme alışkanlığı, 'olan'dan hiçbir olması gereken çıkmaz' ilkesinin savunucularına inat, varlığını korur. Korur korumasına da, tikel bir moral yargının neden dolayı doğru veya yanlış olduğu sorusu yanıtsız kalmıştır. Moral yargılar, herhangi bir açık statüden yoksundur artık. Başlangıçta yuvalarında oldukları bağlamdan ve o bağlamın rehberliğinden mahrum olan bu cümleler, emotivist self'in ifade formları haline gelirler. MacIntyre'a göre, teist ve teleolojik dünya düzeninin ve hiyerarşik yapıların eskimiş toplumsal örgütlenme formlarından self'in kurtulmasını, özgürleşmesini ister otonomiye ister *anomi*-'ye geçiş olarak düşünelim, bu değişimin sonunda bir dualizm ortaya çıkar: felsefe tarihi ile toplumsal ve politik değişim tarihi dualizmi. Bu akademik dualizmin sonunda da felsefe yaşamsızlaşır, yaşam ise kafasızlaşır.

> ...self, kendini, tek ve birlikli bir tarihin akışında hem düşüncenin hem de pratiğin miras alınan tarzlarından keskin biçimde ayırırsa, bunu, görmemekle malul olduğu bir yollar çeşitliliği içinde ve bir karmaşıklıkla yapar. Modern self icad edildiğinde, onun icadı yalnızca hayli yeni bir toplumsal çerçeveyi değil, ama daima tutarlı olmayan bir inançlar ve kavramlar çeşitliliği ile tanımlanan bir şeyin icadını da gerektirdi. O zaman icad edilen şey, *birey*'di.[22]

Bunun sonucunda, bir yandan moral fail olarak birey, hem kendisi hem moral filozoflar tarafından kendi moral otoritesinin egemeni, yani tek hâkimi olarak tasarlanır; öte yandansa, miras alınan, kısmen de olsa dönüştürülen moralitenin kurallarına yeni bir statü bulmak kaçınılmaz olur. Çünkü aksi takdirde, bu kurallara başvuru, bireysel arzu ve iradenin bir aracı, salt bir aracı olarak görünecektir. MacIntyre'a göre, yeni bir teleoloji tasarlama projesiyle utilitaryanizm ve yeni bir kategorik statü bulma projesiyle Kant ve ardılları, başvurunun keyfîliğini gidererek, moralitenin bu kurallarını aklamaya gi-

22. *AV*, s.61.

rişirler, ama başarılı olamazlar. Başarısızdırlar, çünkü her iki proje de, *başka birisinin bizi niçin dinleyeceği* sorusuna ikna edici bir yanıt verememektedir.

> geleneksel moralitenin dışsal otoritesi olarak görünen şeyden özgürleşmek için ödenen bedel, her türlü otoritatif içeriğin, yepyeni otonom failin güya moral sözlerinden çıkarılıp atılması oldu. Artık her bir moral fail, ilahî yasanın, doğal teleolojinin veya hiyerarşik otoritenin dışsallıklarıyla sınırlanmadan konuşuyordu; ama biri, onu artık niçin dinlesin ki?... Yine de filozof olsun olmasın hemen hemen herkes, sanki bu projelerden biri başarılı olmuş gibi konuşmaya devam eder. Başlangıçta kaydettiğim çağdaş moral söylemin özelliklerinden biri olan moral ifadelerin *anlamı* ile bunların *kullanım*a geçirilme tarzları arasındaki boşluk, işte bu yüzden çıkar.[23]

Hem Kantçı hem utilitaryan proje başarısız olduğu için, geriye kalan *anlam* değil, *kullanım*dır, emotivist kullanımdır; *anlam*ın geriye kalması için projelerden birinin başarılı olması gerekirdi. Bunu anlamak, modern moral şemadaki üç kavramın belirleyici yerini anlamamızı mümkün kılar: *haklar, protesto* ve *maske düşürme*.

ii) Modern Moral Şema

MacIntyre'a göre, modern moral şemada, onu ne ise o yapanı ayırdetmemizi sağlayan şey, söz konusu üç kavramdır. Doğal hukuk veya bugünkü söylenişiyle insan hakları türünden haklar yoktur ve "onlara inanmak, cadılara veya tek boynuzlu atlara inanmakla birdir".[24] Hakların varlığına inanmak için iyi sebepler verme girişimlerinin hepsi başarısız olmuştur. 18. yüzyıl doğal hukuk savunucuları, bazan, insanların bu haklara kendinden açık hakikatler olarak sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir; ama, diyor MacIntyre, kendinden açık hiçbir ha-

---

23. *AV*, s.68.
24. *AV*, s.69.

kikatin olmadığını biliyoruz. 20. yüzyıl moral filozofları ise, zaman zaman kendilerinin ve bizim sezgilerimize başvurmuşlardır; ama, diyor bir kez daha MacIntyre, "moral felsefenin tarihinden öğrenmemiz gereken şeylerden biri, bir moral filozofun 'sezgi' sözcüğünü işe katmasının, daima, argumanda bir şeylerin fena halde yanlış gittiğinin işareti olduğudur."[25] Bu noktada MacIntyre'ın hedefi Dworkin'dir —ve Rawls'dır da. Dworkin, bu tür hakların varlığının kanıtlanamayacağını itiraf eder, ama bir önermenin kanıtlanamamasından onun doğru olmadığının çıkmayacağını da belirtir. MacIntyre'a göre, bu aynı savunu, tek boynuzlu atlar ve cadılar için de doğrudur. Bu yüzden, doğal veya insanî 'haklar', tıpkı 'yarar' gibi, bir kurgudur. 'Haklar' da 'yarar' da, bize nesnel ve kişisel olmayan bir kriter vermeyi amaçlar, ama veremez. Bundan dolayı onlardan kastedilen anlam ile onların kullanımı arasındaki boşluk kaçınılmaz hale gelir.

Bu noktada, ortak-ölçülemez öncüller fenomeninin modern moral tartışmada nasıl ortaya çıktığını biraz daha iyi anlama imkânına kavuşuruz. 'Haklar' kavramı ve 'yarar' kavramı birbirinden farklı amaçlara hizmet için bulunmuş olsalar da, her ikisi de, geleneksel moralitenin yerine geçen kurgular olarak kökten yenilikçi bir nitelikte olmak durumunda kaldıkları için, birbirlerine veya geleneksel adalet konsepsiyonuna karşı yarışırlar; ve bu durumda hangi iddiaya öncelik verileceğini veya birinin diğerine karşı nasıl tartılacağına karar vermenin hiçbir rasyonel yolu kalmaz. İşte, MacIntyre'a göre, *protesto*nun, modern çağın ayırdedici özelliği haline gelmesinin nedeni de bu noktada ortaya çıkar: bir başkasının *yarar*ı adına birinin *hakla*rına tecavüz edilmesine bir tepki olarak ortaya çıkan *protesto*, ortak-ölçülemezlik olgularından ötürü, rasyonel haklıçıkarımdan, argumandan vazgeçişin göstergesidir. Bu yüzden, pro-

25. *AV*, s.69.

testo etkili olur olmasına, ama onun rasyonel açıdan etkili olma olanağı yoktur.[26]

*Maske düşürme*ye gelince; modernitenin birbirine rakip savunucuları, aslında keyfî tercihleri olan şeyi, moralite maskeleri ardında gizlemeye yarayan bir retorik sunarlar. Bu, orijinal bir iddia değildir; söz konusu savunucular, kuşkusuz kendi durumları için değil, ama başkaları için bunu ileri sürmeye, yani rakibinin böyle bir maske taktığını iddia etmeye ve onun 'maskesini düşürme'ye hazırdırlar. MacIntyre'a göre, Freud, başkalarındaki keyfîliğin maskesini düşürmenin, daima, kendimizdeki keyfîliğin örtüsünü kaldırmaya karşı savunu olabileceğini keşfetme başarısı göstermişti. Daha önemlisi ise, Freud'un, miras alınan vicdanı 'superego' olarak, ruhsal sağlığımız adına kendisinden kurtulmamız gereken irrasyonel parçamız olarak sunuşuydu. Ama, diyor MacIntyre, Freud, keşfini geç 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl Avrupa'sındaki moralitenin değil, *kendi sıfatıyla moralite*nin keşfi olarak sunuyordu[27] ve bu yüzden Freud, Aydınlanma ile aynı paradigma içindeydi.

Çağdaş sahnenin başat figürü olan *menajer* veya bürokratik uzman ile 'yarar' ve 'haklar' kurgusundan başka bir kurgunun ortaya çıktığını belirten MacIntyre'a göre, bu başka kurgu, 'bilirkişilik' kurgusudur. *Menajer*in güya sahip olduğu işbitiricilik[28] niteliğini adlandırmak için MacIntyre'ın kullandığı sözcük olan 'bilirkişilik'in moral bir kurgudan başka bir şey olmamasının nedeni, bu niteliği ayakta tutmak için gerek duyulan bilgi türünün mevcut olmamasıdır.[29] *Menajer*in işbitiricilik iddiası, sayesinde örgütlenmelerin ve toplumsal yapıların kalıba dökülebileceği bir bilgi stoğuna sahip olma iddiasına dayanır. Bu tür bilgi ise, *menajer*in, eğer belli bir tip olay olmuşsa, özgül türden bir başka olayın nasıl sonuçlanacağını ön-

26. bkz. *AV*, s.71.
27. bkz. *AV*, s.72.
28. 'Effectiveness'i buradaki bağlam içerisinde daha uygun olduğu için 'işbitiricilik' olarak; 'expertise'i ise 'bilirkişilik' olarak çevirdim.
29. bkz. *AV*, s.75.

ceden tahmin etmesini mümkün kılan "olgusal yasamsı" (factual law-like) genellemeler kümesini içermek zorundadır. *Menajer*in haklı çıkarılmış otorite olma iddialarının iki kısmı vardır: biri, onun bilirkişi olacağı moral açıdan nötr bir olgu alanının varlığı ile ilgilidir; diğeri ise, bu alan incelemesinden çıkarılan tikel durumlara yasamsı genellemelerin uygulanması ile ilgilidir. Her iki iddia da, doğa bilimlerinin iddialarını yansıtır; ve 'management science' (iş idaresi bilimi) türünden ifadelerin uydurulması şaşırtıcı değildir. *Menajer*in moral tarafsızlık iddiası fizikçininkine benzer.

MacIntyre, 'olgu'nun doğuşuyla birlikte, Aristotelesçi ve yarı-Aristotelesçi dünya görüşlerinin, yani teleolojik açıklamanın yerini fizikten devşirilen mekanik açıklamalara bıraktığını ve olgusal öncüllerden moral sonuçların çıkamayacağı görüşünün egemen hale geldiğini belirtirken, önemli bir hususa dikkat çeker: Bu görüşün zaman-dışı bir hakikat olmadığı ortadadır; çünkü onun zamanı bellidir: onun ortaya çıkış zamanı, geç 17. yüzyıl ve 18. yüzyıldır.[30]

Dünyanın çağdaş vizyonunun ağırlıklı olarak Weberci olduğunu ve Weber'in değerlere ilişkin görüşünde Nietzsche'ye çok şey borçlu olduğunu[31] belirten MacIntyre, böylece, canalıcı sorusuna, *AV* yazıldığından bu yana en çok tartışılan merkezî iddiasına hazırdır: Nietzsche mi Aristoteles mi? Bu sorunun bir başka versiyonu, belki de, 'deontoloji mi teleoloji mi?' şeklinde ifade edilebilir. Peki, neden Aristoteles'e karşı, örneğin Kant değil de, Nietzsche alternatif olarak düşünülmektedir? Bu sorunun en kestirme yanıtı, 'MacIntyre'ın, Nietzsche'nin pozisyonunun haklı çıkarılabilmesinin koşulunun Aristoteles'i reddetmenin haklıçıkarılması olduğunu düşünmesi yüzünden' diye verilebilir. Eğer Nietzsche'nin moral felsefesi yanlışsa

30. bkz. *AV*, s.77. Ayrıca bkz. *AV*, " 'Fact', Explanation and Expertise", s.79-87.

31. bkz. *AV*, s.109 ve s.26. s.26'da MacIntyre, Weber'e varoluşçu diyen Donald G.Macrae'nin *Max Weber* (1974) adlı kitabına gönderirken, Weber'in Nietzsche'ye borçlarından söz eder.

Aristoteles'inki doğru veya Aristoteles'inki yanlışsa Nietzsche'ninki doğru demektir. Ama yine de, 'neden Nietzsche?' sorusu geride kalır.

MacIntyre'a göre, burada birbiriyle karşı karşıya gelen, yalnızca iki teori değil, iki farklı yaşam tarzıdır da. Bu yüzden MacIntyre şöyle söyler:

> Benim argumanımda Aristotelesçilik'in rolü, bütünüyle, Aristotelesçilik'in tarihsel öneminden kaynaklanmaz.... Doğrudur, hiçbir doktrin, Aristotelesçiliğin kendini akladığı kadar geniş bir bağlamlar çeşitliliğinde kendini aklamamıştır: Grek, İslami Yahudi ve Hristiyan.[32]

Ama hepsinden önemlisi, Aristotelesçiliğin, pre-modern moral düşünce tarzlarının *felsefî olarak* en güçlüsü olmasıdır. Gerek felsefi gerek tarihsel argumanın gösterdiği şey şudur:

> ... *ya* geriye yalnızca Nietzscheci teşhis ve Nietzscheci problematik kalana dek Aydınlanma projesinin farklı versiyonlarının eğilimleri ve çöküşü izlenmeli, *ya da* Aydınlanma projesinin yalnızca hatalı olduğu değil, ama hiç başlatılmaması gerektiği de savunulmalıdır. Üçüncü bir alternatif yoktur ve daha özel olarak çağdaş uzlaşımsal moral felsefe müfredatının yüreğinde olan Hume, Kant ve Mill gibi düşünürlerce verilen hiçbir alternatif yoktur.[33]

'Neden örneğin Kant değil de Nietzsche?' sorusuna MacIntyre'ın verebileceği yanıt böylece ortaya çıkar: Nietzsche, MacIntyre'a göre, Hume, Kant ve Mill gibilerin varisidir ve onları en son noktalarına taşıyan figürdür. Nietzsche, peygambersi irrasyonalizmi ile şimdiki çağın moral filozofudur; onun çözümleri, akla meydan okuduğu için irrasyoneldir ve bu irrasyonalizm, kültürümüzün Weberci 'menajere özgü (menagerial) formlar'ında içkin kalır.

Daha önce de değinildiği gibi, Aristotelesçi teleoloji moral dünyadan kovulduğunda, öncelikli soru, kurallarla ilgili ol-

32. *AV*, s.118.
33. *AV*, s.118.

muştur, yani soru 'hangi kuralları izlemeliyim ve kurallara niçin itaat etmem gerek?' sorusudur. Dworkin, diyor MacIntyre, "modern liberalizmin merkezî tezinin, *insan için iyi yaşam* veya insan yaşamının amaçlarının ne olduğu sorularının kamusal açıdan sistematik olarak çözülemez sorular oldukları tezi olduğunu ileri sürmüştü." Bu sorularda, bireylerin anlaşmakta veya anlaşmamakta özgür olduklarını, moralitenin ve yasanın / pozitif hukukun kurallarının, bu yüzden, insan için iyi yaşam konsepsiyonundan çıkarılmamasını iddia ederken Dworkin, MacIntyre'a göre, yalnızca liberalizmin değil, modernitenin de karakteristiği olan bir duruşu tanımlıyordu. Modernitenin en son moral filozoflarından biri olan Rawls da, "erdemler duygulardır, yani daha yüksek-düzey bir arzu ile, bu durumda ona karşılık gelen moral ilkelerden hareketle eyleme arzusu ile düzenlenen ilgili eğilim ve özellik aileleridir" (*TJ*, s.192) derken ve "temel moral erdemler"i, "temel hak ilkelerine dayanarak eylemeye yönelik güçlü ve normalde etkili arzular" olarak tanımlarken aynı şeyi yapıyordu.[34]

Bu yüzden, modern görüşte, erdemlerin haklıçıkarılması, kuralların ve ilkelerin önce gelen haklıçıkarılmasına bağlıdır; ve eğer ilkeler problematikse, erdemler de böyle olmak zorunda kalır. Bundan dolayı MacIntyre'a göre, kuralların işlevini ve otoritesini anlamak için, araştırma, erdemlerden başlamalıdır; yani Hume, Diderot, Kant veya Mill'in başlama noktasının tersinden başlamalıdır: Aristoteles'in başladığı gibi ve "ilginçtir" Nietzsche'nin başladığı gibi.[35]

Klasik Gelenek ve Homeros

Bu durumda, MacIntyre'ın, içerisinde Aristoteles'in de bulunduğunu ve odak noktası olarak bulunduğunu söylediği *klasik gelenek*'in erdem konsepsiyonlarına ilişkin kısa bir tarihinin yazılması zorunlu hale gelir. Bu tarih, kahramanlık (heroic)

34. bkz. *AV*, s.119.
35. bkz. *AV*, s.119.

toplumlarındaki erdemlerin doğasına ilişkin bir irdeleme ile başlar.

MacIntyre'a göre, Grek, Ortaçağ veya Rönesans kültürlerinde moral eğitimin başlıca amacı, *öyküler anlatma*dır. Her kültürün özgül bir biçimde kendisine ait öyküleri vardır. Bu öyküler, destanlar, şiirler, betimledikleri toplum hakkında bize güvenilir tanıklıklar sunarlar. Bu yüzden MacIntyre, klasik toplumu Homeros'un toplum betiminden izleyerek anlamaya çalışır.

Homeros'un şiirlerinde kullanılan *aretè* sözcüğü ('erdem' / 'virtue' diye çevrilen bu sözcük), bugün olsa olsa 'üstünlük' (excellence) ile karşılanırsa, o günkü anlamına yaklaşır: bir hızlı koşucu, ayağının *aretè*'sini sergiler (*İlyada*, 20. 411) ve bir oğul, her türlü *aretè*'de —koşmada, askerlikte ve akıllılıkta— babasından üstündür (*İliada*, 15. 642). Ama bu erdem veya fazilet[36] konsepsiyonu, MacIntyre'a göre, bize çok yabancıdır. Çünkü bu toplumda cesaret ve onun müttefik erdemleri (*kûdos*, yani şeref erdemi, kurnazlık ve humor erdemi) ile dostluk, yazgı ve ölüm kavramları arasında kurulan sıkı bağ, bize yabancıdır. Cesaret, yalnızca bireylerin bir niteliği olarak değil, hanenin ve komunitenin devamı için zorunlu olan bir nitelik olarak da önemlidir. *Kûdos*, savaşta ve yarışta üstün / fazıl olan bireye, hanesinin ve komunitesinin gösterdiği kabulün bir işareti olarak aittir. Kurnazlık da, kamusal kabul görmeye lâyık bir niteliktir; çünkü o, kendi başarılarına, cesaretin olmadığı veya yetmediği yerde ulaşır. Öte yandan cesur olmak, güven duyulabilecek biri olmaktır ve bu yüzden cesaret, dostlukta önemli bir harçtır. Bu toplumlarda dostluk bağları, akrabalık bağlarını model alır. Zaman zaman dostluğa and içilir ve bu and ile kardeşlik görevleri karşılıklı olarak üstlenilir. Bir

36. 'Excellence'ı, etimolojik kökeni 'fazla' olan 'fazilet' ile karşılamanın uygun olduğunu düşünüyorum. Ancak, 'excellent'ın karşılığı olarak 'fazıl' demek bugünkü *kullanım*da söz konusu *anlam*dan ayrıldığı için, açıklık adına 'üstün'ü daha sık kullanacağım. Bu nedenle, 'to excel' fiilini 'fazıl olmak' yerine sıklıkla 'üstün olmak' şeklinde karşılayacağım.

kimsenin dostlarının kimler olduğu, hısımlarının / akrabalarının kimler olduğu kadar açık bir şekilde tanımlanır. Bir diğer dostluk harcı ise, sadakattir (fidelity). Dostumun cesareti, beni, onun bana ve haneme yardım etme gücünden emin kılar; onun sadakati, onun azminden beni emin kılar. Hanemin sadakati, hanemin birliğinin temel güvencesidir. Bu yüzden, diyor MacIntyre, hane içindeki temel ilişkileri kuran kadınlarda, sadakat anahtar erdemdi.[37] Kısaca, cesaretin müttefik erdemleri, şeref ve kurnazlık ve humor'dur; dostluğun harcı ise, cesaret ve sadakattir; ve bu niteliklerin hepsi, hane ve komunite ile ilgilidir.

Öte yandan, beklenebilecek olanın tersine, kahramanlık toplumlarında ölüm, cesur olanı ve dostları olanı da, böyle olmayanı da bekler ve bu yüzden iki tip arasında beklentileri bakımından bir karşıtlık vurgusu yoktur. Yaşam kırılgandır, insanlar 'yaralanabilir'dir, savunmasızdır. Orada yaşam, bir değer standardıdır: biri, dostumu veya kardeşimi öldürürse, ben, dostuma onun ölümünü borçlu olurum ve borcumu ödediğimde, onun dostu veya kardeşi, ona benim ölümümü borçlu olur. Böylece, akraba veya dostluk sistemim ne kadar genişlerse, ölümle sonuçlanabilecek türden o kadar çok borca girerim; maruzatım o kadar çok artar. Yazgıya gelince; kahramanlık toplumlarında kimsenin kontrol edemeyeceği güçler olduğu düşünülür ve ne azmetme (willing) ne kurnazlık (cunning), bu güçleri defetme imkânı verir. Yazgı, toplumsal gerçekliktir ve yazgıyı ortaya çıkarma, önemli bir toplumsal roldür; kâhinlerin olması, tesadüf değildir. Yapması gerekeni yapan insan, yazgısına ve ölümüne doğru ilerler. Sonunda galibiyetin değil, mağlubiyetin olduğunu anlamak, bizzat bir erdemdir ve cesaretin ayrılmaz parçasıdır.[38]

---

37. bkz. *AV*, s.123.

38. bkz. *AV*, s.124. Bu açıklamayla MacIntyre'ın asıl göstermek istediği şey, kahramanlık toplumlarında, moralitenin ve toplumsal yapının bir ve aynı olduğudur. Orada değerlendirici sorular, toplumsal olgu sorularıdır. Bu yüzden Homeros, ne yapılacağının ve nasıl yargıda bulunulacağının

Kahramanlık toplumunda, olay ve karakter birbirinden ayrılmaz. Bir erdem olarak cesareti anlamak, onun 'karakter'de nasıl sergilendiğini ve öykü, destan, epik içindeki yerini anlamaktır (narratif birlik vardır). Buradaki self, kendisini herhangi bir tikel bakış açısından ayırıp, adeta geriye çekilip, dışarıdan o bakış açısını yargılamak gibi modern / emotivist self'e özgü kapasitelere sahip değildir. Yabancı'nınki dışında hiçbir 'dışarı' yoktur. Kimlik, kahramanlık toplumunda, tikellik ve hesap verebilirlik, sorumluluk gerektirir. Sorumluluk, yalnızca ölümle son bulur, biter. Bu sorumluluk, tümel değil, tikeldir. Kahramanlık erdemlerinin uygulanması, hem tikel türden bir insanı hem tikel türden bir toplumsal yapıyı gerektirir. İşte bu noktada, MacIntyre'a göre, bu toplumlardan öğrenmek zorunda olduğumuz iki şey vardır:

> ilk olarak, tüm moralite, daima belli bir ölçüde, toplumsal olarak yerel ve tikel olana bağlanır ve modernitenin moralitesinin, tüm tikelliklerden kurtulmuş tümellik emelleri, bir yanılsamadır; ve ikinci olarak, bir dizi öncelden —ki bu dizide kahramanlık toplumları ilk yeri tutar— erdemleri ve erdemlere ilişkin anlayışımızı miras aldığımız bir geleneğin parçası olmak dışında, erdemlere sahip olmanın hiçbir yolu yoktur. Eğer bu böyleyse, nihaî olarak kahramanlık toplumlarında köklenen gelenek açısından, değerleri seçme özgürlüğü, insanlardan ziyade hayaletlerin özgürlüğüne benzer.[39]

Kahramanlık toplumlarında tüm seçim sorunları bir 'çerçeve' içerisinde ortaya çıkar ve bu çerçevenin kendisi seçilmez. Bu çerçeve, epik ve destanın narratif formudur ve söz konusu toplumlarda, toplumsal yapı, sahneye koyulmuş olan bir epik narratiftir. Epik'teki karakterler, gerçekliğin, onu temsil ettikleri şekilde olduğundan hiç kuşku duymazlar:

---

*bilgi*sinden söz eder; istisnaî durumlar dışında bu soruların yanıtı hiç zor değildir. Olgu, değerdir veya değer, olgudur; ama böyle bir ayrım, niteleme, zaten yoktur.

39. *AV*, s.126-7.

"Kahramanlık dünyasının örtük epistemolojisi, tepeden tırnağa bir gerçekçiliktir."[40]

Peki, bu toplum, tikel bir toplumsal yapı ve insanı gerektiriyorsa, bunun çağdaş durumla ne ilgisi var? Böyle bir soruya MacIntyre'ın yanıtı hazırdır:

> Kabul edelim ya da etmeyelim, biz, geçmişin bizi yaptığı şeyiz ve tarihimizdeki her bir şekillendirici aşama ile ilişkimizin şekillendirdiği, kendimizin bu parçalarını Amerika'da bile kendimizden sokup atamayız. Bu böyle olunca, kahramanlık toplumu bile hâlâ hepimizin ayrılmaz biçimde bir parçasıdır ve modern kültürümüzün şekillenmesi açısından, onun geçmişini naklederken, münhasıran *bizim kendi tarihimiz* olan bir tarihi anlatıyoruz.[41]

Sophokles, Sofistler, Platon: Atina ve *Agôn*

Ve MacIntyre o tarihi anlatmaya devam eder. Homeros'tan sonra, Platon'dan ise önce sahne alan Sophokles, *Philoktetes* adlı oyununda, klasik toplumdaki temel tutarsızlıklar ile Homerik ardalan arasındaki bağlantıyı tesis eder. Odysseus, Truva'nın alınmasına yardım edecek, Philoktetes'in zehirli okunu ele geçirmek üzere Neoptolemos ile birlikte görevlendirilir. Oyunda, Odysseus, Homeros'un şiirindeki gibi davranır; yani dostlarına karşı iyi, düşmanlarına karşı ise zalimce davranma düsturunu benimser. Odysseus, Philoktetes'in okunu almak için başka çare kalmadığını görünce, kurnazlıkla hileli yollara başvurmada hiçbir sakınca bulmaz. Çünkü Homeros'un şiirinde 'kurnazlık' bir erdemdir ve erdemli bir davranışta bulunmak,

---

40. *AV*, s.129. MacIntyre'a göre, Nietzsche'nin yanılgısı, kahramanlık toplumundaki self'i bireysel bir yaratım olarak resmetmesidir; oysa o, toplumsal bir yaratımdır. Bu yüzden "Nietzsche, kendi 19. yüzyıl bireyciliğini arkaik bir geçmişe geri yansıttığında, tarihsel bir araştırmayı andıran şeyin, aslında icad edilmiş bir edebî yapı(landırma) olduğunu ifşa eder."

41. *AV*, s.130. Anlatılan tarih, 'bizim de kendi tarihimiz' değil mi? Değil diyorsanız, biz, 'biz'e hiç benzemiyor muyuz? Bunu görmek için kitabı 'okuma'mız gerek.

bir kahramana onur kazandırır. Ancak, Sophokles'in oyununda, Neoptolemos, Odysseus'un Philoktetes'i kurnazlıkla kandırma yolunu onursuz bulur. Çünkü Neoptolemos'a göre, Grekler, Philoktetes'i dokuz yıl boyunca Lemnos adasında acılar içinde kıvranmaya terketmekle, ona karşı bir hata işlemişlerdir; buna rağmen Philoktetes, yine de kendisine (Neoptolemos'a) ve Odysseus'a güvenmiş ve adaya kabul etmiştir. Bu durumda, yine Neoptolemos'a göre, Philoktetes, Truva'ya Greklerin yardımına koşmayı reddetse bile, onu kandırmak ve aldatmak hatalı olacaktır. Böylece Sophokles, Odysseus ile Neoptolemos'u, bize, iki bağdaşmaz onurlu davranış konsepsiyonu, iki rakip davranış standardı sunmak için kullanır. Bu tragedyada önemli olan, Sophokles'in bize bu çatışmaya ilişkin hiçbir çözüm vermemesidir; Tragedyada mesele, bir tanrının müdahalesiyle çözülür, ama bu, meselenin çözülmekten ziyade kapatılması anlamına gelir.

Grek tragedyasında, bir tanrının / tanrıçanın müdahalesi veya bir tanrıya / tanrıçaya başvurma, MacIntyre'a göre, moral standardlarda ve vokabülerde bir tutarsızlığın ortaya çıkmasını gösterir. *Oresteia*'da, *polis*'i yöneten hanedanın içerisine düştüğü çatışmaların Athena'nın işe karışmasıyla çözülmesi, otorite merkezini aileden ve haneden *polis*'e kaydıran bir adalet konsepsiyonu kurar. *Antigone*'de, ailenin talepleri ve polis'in talepleri, rakip ve bağdaşmaz talepler olarak görünür. Artık temel moral komunite, akrabalık grubu değil, site devletidir ve bu, erdemlere ilişkin kavrayışta farklılık yaratır. Fakat ne kadar Homerik değerler artık moral ufku tanımlamasa da, akrabalık talepleri, Antigone'nin talepleri olarak, hâlâ yaşar; krallık erdemleri de yaşar, ama artık krallar yoktur. Öte yandan, bir erdemin kavranışı, tikel toplumsal herhangi bir rolün kavranışından kopmuştur, çünkü değişen toplumsal bağlamların erdemlere ilişkin konsepsiyonda yarattığı farklılık, gözden kaçırılmıştır. Homeros'ta onur sorunu, bir krala neyin münasip

(due) olduğu sorunuyken, Sophokles'te bir insana neyin münasip olduğu sorunu haline gelir. Bu insan, Atinalı insandır.[42]

Homeros'taki tikellik ile Atinalı tikellik farklıdır. Çünkü Homerik insan için, başvurabileceği kendi komunitesinin yapılarında cisimleşenler dışında hiçbir standard olamaz; Atinalı insan, erdemlere ilişkin anlayışı sayesinde, komunitesinin yaşamını sorgulayabileceği ve şu veya bu pratiğin âdil olup olmadığını araştırabileceği standardlara sahiptir. Ama Atinalı insan, bu erdemler anlayışını kendisine verenin, komuniteye üyeliği olduğunu da kabul eder. Böylece, diyor MacIntyre, "*iyi bir yurttaş olma* ile *iyi bir insan olma* arasındaki ilişki sorunu, merkezî hale gelir"[43]; "yarışma" veya "yarış" (*agôn*), bu sorun etrafında yapılır.

Klasik Grek toplumunda *agôn*'un yeri hayli önemlidir. Homeros'un epikleri, bir dizi 'yarışma'yı, 'yarış'ı nakleder ve *İlyada*'da bu yarışmaların niteliği, diyor MacIntyre, ta ki Akhilleus ile Priamos'un karşılaşmasında[44] kazanmanın aynı zamanda kaybetmek olduğu, ölüm karşısında kazanmanın ve kaybetmenin hiç farketmediği kabul edilene dek, aşama aşama dönüştürülmüştür —tabi bu dönüştürme Homeros tarafından yapılır, çünkü bunu ne Akhilleus ne de Priamos bilir. Bu Homerik bakış açısı, Grek kültüründe moral hakikatin ilk büyük telaffuzudur. Olimpik oyunlarda, M.Ö.776'dan itibaren her dört yılda bir site devletleri arasındaki savaşlara ara verilir ve her Grek komunitesi, bu oyunlara temsilciler göndermeye can atar. Bir Grek'in örtük tanımı, diyor MacIntyre, olimpik oyunlara katılmaya hak kazanmış bir komunitenin bir üyesi olmaktır. *Agôn*'un, kendisine dönüştürüldüğü yarışmalar arasında, Grek demokrasisinin meclislerindeki ve mahkemelerindeki tartışmalar, tragedyanın yüreğindeki çatışmalar, komedi

42. bkz. *AV*, s.131-3.

43. *AV*, s.133.

44. Akhilleus, Priamos'un oğlu Hektor'u öldürür ve Priamos ölen oğluna, Akhilleus ise Hektor tarafından öldürülen dostu Patroklos'a ağlar; ikisi de, ölüm karşısında birbirlerine ne mağlup ne de galiptirler.

planında sembolik (ve ciddi) soytarılık piyesinin bağrındaki çatışmalar ve nihayet felsefî argumanın diyalog formu vardır.[45]

Tüm bu formları, *agôn*'un ifadeleri olarak anlamada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır: 'politik', 'dramatik', 'felsefî' kategorileri, Atinalının dünyasında, bugün olduğundan çok daha sıkı bir ilişki içindedir. Bu dünyada, politika ve felsefe, dramatik form tarafından şekillendiriliyordu; dramanın ilgileri ise, felsefî ve politikti; felsefe, iddialarını politik ve dramatik olanın arenasında ileri sürmek durumundaydı. Her birinin dinleyicisi, kuvve olarak büyük ölçüde, fiilen ise belli bir ölçüde, bir ve aynıydı ve bizzat dinleyici, kollektif bir aktördü. Biz, diyor MacIntyre, "bir dizi kurumsal aygıtla" bunları birbirlerinden yalıttığımız için, "politik çatışmayı temsil etmek veya politikamızı felsefî sorgulamadan geçirmek için herhangi bir kamusal, genel olarak paylaşılan komunal tarzdan yoksunuz".[46] O zamanın Grekleri ise bundan yoksun değildi.

Sofistler, Sophokles'teki çatışmayı çözmeyi, başka deyişle M.Ö. 5. yüzyıl Grek toplumundaki değerlendirici ifadelerin tutarlı bir yeniden-tanımını vermeyi istiyorlardı; ama kendi sitelerinin değerlendirici veya moral vokabülerini kullanırken, zaman zaman relativizmleri ile tutarsız bir noktaya varıyorlardı. Böylece, Sofistleri, tam da böyle yaparken yakalayan Sokrates, yarışta onları yakalamakla kalmayıp geçti de; ama Gorgias'ı mağlup ederken yaşadığı zafer mutluluğu, Kallikles ile yarışta hayli gölgelenecekti. Platon, hocasının bu hırpalanışına gereken yanıtı vermek zorundaydı! Ama nasıl?

Platon, erdem ve iyilik kavramlarının 'mutluluk', 'başarı', 'arzunun gerçekleşmesi' kavramlarıyla sımsıkı bağlı olduğu görüşünde Kallikles ile —sıradan Grek göreneği ile— hemfikirdir. Platon'un Kallikles ile hemfikir olmadığı şey, 'iyinin mutluluğa, arzunun doyumuna götürdüğü' görüşü değil, mut-

45. bkz. *AV*, s.138.
46. *AV*, s.138.

luluk ve arzunun doyumuna ilişkin Kallikles'in kavrayışı veya konsepsiyonuydu. Kallikles için arzunun doyumu, bir tiranın yaşamında bulunurken; Platon için rasyonel arzu, hiçbir *polis*-'te hakikaten doyurulamazdı; yalnızca *ideal devlet*'te doyurulabilirdi. Bu noktada insanın aklına 'eyvah film koptu!' demek geliyor, çünkü artık rasyonel arzunun, kendisine ulaşmayı istediği iyi ile site devletinin yaşamı birbirinden ayrılmak zorundadır ve bu, Platon'un dramatik sanata, şairlere saldırısıyla birleşince, MacIntyre'ın 'politik', 'felsefî' ve 'dramatik' kategorilerinn bağlılığından söz ettiği toplumsal bağlamı altüst eder görünmekte değil midir? Politik olarak ulaşılanın sağlayacağı tatmin, felsefî olarak ulaşılanın vereceği tatmine oranla hizadan aşağı çekilmiştir. Ama yine de Platon'da erdem kavramı politik bir kavramdır; erdemli insan, erdemli yurttaştan ayrı değildir. Fakat —bir darbe daha olarak 'fakat'— erdemli yurttaş, Platon'da hiçbir gerçekleşmiş sitede yuvasında değildir: o, bir 'garip'tir. Neden? Çünkü Platon için bu sitelerin hiçbiri, akıl ile yönetilmez ya da bu siteleri yönetenler, akıl ile yönetilmeyenlerdir. Akıl ne der? Erdemlere ilişkin konsepsiyonunu psikolojisiyle açıklayan Platon'a göre, ruhun her bir kısmının kendine özgü işlevleri vardır ve bu işlevlerin yerine getirilmesi, tikel bir erdeme karşılık gelir. Bedensel iştahlar, aklın empoze ettiği sınırlamayı kabul ettiklerinde *sôphrosunė* erdemi; tehlike karşısında aklın buyurduğu tepki verildiğinde *andreia* erdemi; akıl matematik ve diyalektik ile disipline edildiğinde *sophia* erdemi sergilenir; bu üç erdemin sergilenmesinin koşulu ise, *dikaiosunė* erdemidir; *dikaiosunê*, ruhun her bir kısmına kendi tikel işlevini dağıtma erdemidir. Bu yüzden, *dikaiosunê*'yi 'adalet' sözcüğü ile ('justice' sözcüğü ile) tam karşılamış olmayız.[47]

Platon'un, dramatik sanatı erdemin düşmanı ilân etmesinin ardında erdemin erdemle çatışmasını reddetmesi yatar. Platon,

47. Gerçi geri kalan üç erdem de tam karşılanamaz, ama yine de *sôphrosunê*'ye 'ölçülülük', 'ılımlılık'; *andreia*'ya 'cesaret'; *sophia*'ya 'bilgelik' demek uygundur

Sofistlerin relativizmini ve tutarsızlığını olduğu kadar, çeşitlilik görüşünü de reddeder. Çatışma ve erdem, Platon'a göre, karşılıklı olarak dışlayıcıdır ve bağdaşmazdır. Gelgelelim, trajik dramayı mümkün kılmış olan, tam da Platon'un imkânsız olduğunu düşündüğü çatışma değil midir? Bu durumda, aslında esas sorulması gereken soru şudur: Bir erdem diğer bir erdemle çatışabilir mi ve eğer çatışabilirse, her iki nitelik de hakikaten erdem sayılabilir mi? Bu noktada, MacIntyre'a göre, söz konusu soruya verilen iki yanıt, iki geleneği cisimleştirir: klasik ve modern gelenek. Platon'un atası olduğu yanıtlar kümesinde, erdemler birbirleriyle bağdaşabilir olmanın yanısıra, her bir erdemin varlığı tüm diğerlerinin varlığını gerektirir. 'Erdemlerin birliği' tezi, Platon'dan farklı bir şekilde olsa da, Aristoteles ve Aquinalı Thomas tarafından yinelenir ve klasik geleneği oluşturur. Weber'in atası olduğu, I.Berlin tarafından verilen modern yanıt ise, insanî iyilerin olduğu kadar, erdemlerin de heterojen olduğudur. Bu yüzden, modern yanıtta, rakip erdem iddiaları arasında *seçim*, başrolü oynar. Ancak, MacIntyre'a göre, yargıların bu türden seçimleri ifade ettiği yerde, onların doğru veya yanlış diye nitelenmesi imkânsızlaşır: "Her iki iddianın otoritesini kabul etmek zorunda olduğumuz için, bizim durumumuz trajiktir."[48] Bu trajediye, MacIntyre, "şiirden felsefeye, Sophokles'ten Aristoteles'e"[49] geçerek çözüm arar.

Aristoteles ve Onun Erdem Açıklaması

MacIntyre'a göre, Aristoteles, en büyük temsilcisi olsa bile, bir geleneğin parçasıdır. Aristoteles'i bir geleneğin parçası olarak düşünmek ise, Aristotelesçi-olmayan bir şey yapmaktır. Neden? Çünkü Aristoteles, öncelleri olduğunu kabul etmesine ve kendisinden önceki felsefenin tarihini yazmaya çalışmasına

48. *AV*, s.143.
49. bkz. *AV*, s.145. Bu ifadede, Platon'un filozoftan çok şair olduğu iması var gibidir.

rağmen, kendi düşüncesiyle öncellerinin ilişkisini 'mutlak hakikat duruşu'ndan, 'mutlak hakikat bakışaçısı'ndan gördüğü için, öncellerinin çalışmalarını hiçbir eksik, kayıp olmadan dışarıda tutabileceği kanaatindeydi. Bu şekilde düşünmek ise, bir düşünce geleneği nosyonunu reddetmektir. MacIntyre'ın anladığı şekliyle bir düşünce geleneği kavrayışında merkezî olan şey, geçmişin dışarıda tutulan bir şey olmaması, ama dahası, şimdi'nin, yalnızca "gerekirse ve mümkünse, geçmişin düzeltilip aşıldığı, fakat şimdi'yi daha uygun bir gelecek bakışaçısından düzeltilip aşılmaya açık bırakan bir tarzda geçmişin düzeltilip aşıldığı, geçmiş üzerine bir şerh ve geçmişe verilen bir karşılık olarak"[50] makul olmasıdır. Bu kavrayışta 'şimdi', geçmişle gelecek arasında bir köprüdür ve geçmişi düzeltip aştığı için, geçmişe oranla bir ilerlemeyi cisimleştirir gibidir.

Bu noktada iki soru akla gelebilir: İlki, geçmişi düzeltip aşan şimdi, 'mutlak şimdi' midir? İkincisi, eğer değilse, 'şimdi', gelecekte aşılmayı beklerken nasıl olur da sahici bir varoluşa sahip olur ya da başka türlü söylersek 'şimdi'ye atfedilecek bir değer kalır mı? İlkinin tecessümü, moral ve politik olarak belleksizlik ve umutsuzluk olabilir; yani gerek birey düzleminde gerek toplum düzleminde kendini 'şimdi'nin rüzgarlarına bırakma, anlık hazların pençesinde ezilmeye bırakma olabilir. İkincinin tecessümü ise, düpedüz 'hiçbir şey' olur, çünkü onun tecessümü yoktur. Çünkü şimdi'nin varlığının bir yanılsama olduğu, 'geçmiş' de geçmiş olduğu için, geleceğe kaçmaktan başka çare olmayacak ve 'gelecek'in gelmesi beklenecektir. Evet, sonuçta, ikisi de 'mutlak şimdi'dedir. İlki, 'tarih bitti!' diye, ikincisi ise 'sonsuz erteleme' ile çıkar karşımıza.

Bu endişelere MacIntyre'ın verdiği uygun bir karşılık olup olmadığına bakalım. İlkiyle ilgili olarak, MacIntyre, tarihsel dizide sonra gelenin önce gelene zorunlu olarak üstün olmadığını söyler. Bu, bize, geçmişin aralık bırakılan kapısından girme ve geçmişten şimdiye taşınabilecekleri alma şansı bıra-

50. bkz. *AV*, s.146.

kır. İkincisiyle ilgili olaraksa, MacIntyre'ın şimdi(de)ki her şeyin gelecekte aşılmaya mahkûm olmadığı görüşüyle, 'şimdi'yi 'hiçbir şey' olmaktan, 'şimdi'yi geleceğe havale etmekten kurtarır. Tüm bunların da gösterdiği gibi, 'şimdi'nin nasıl görüldüğü, moral ve politik teorilerde belirleyicidir. Artık biliyoruz ki, MacIntyre'ın 'şimdi'si, ona geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında konuşma imkânı verir ve bu imkân, 'gelenek bakışaçısı' diyebileceğimiz bir bakışaçısıyla somutlaştırılır. Tarihsel dizi içerisinde, sonra gelenin önce gelenden daha üstün olmasının zorunlu olmaması, bir geleneğin ilerlemekten kesilebileceği, yozlaşabileceği anlamına gelir. Ama eğer yol almaya devam ediyorsa, o gelenekte belli bir birikim ögesi var demektir ve bu, 'şimdi'deki her şeyin gelecekte aynı şekilde yıkılmaya mahkûm olmadığının, bazı ögelerin direndiğinin gösterilmesiyle görülebilir. Şimdi Aristoteles'e dönelim.

Evet, Aristoteles, MacIntyre'ın bu bakış açısı ile klasik geleneğin parçası ve temsilcisi olmanın yanısıra, bu geleneği rasyonel bir gelenek olarak kuran kişidir de. Kuşkusuz bu, Aristoteles'in kendisinin kabul edemeyecek olduğu bir yerleştirmedir, ama bu yerleştirmeyi mümkün kılan bir şey vardır: Aristoteles'in erdemlere ilişkin felsefî açıklaması. MacIntyre'a göre, bu erdemler açıklamasının klasik gelenek içerisindeki yeri öyle belirleyicidir ki, söz konusu açıklama, klasik gelenek içerisinde, yukarıda söz edilen direngen ögeyi oluşturur ve klasik gelenek bir bütün olarak reddedilmedikçe, Aristoteles'in erdem açıklaması terkedilemez.

Aristoteles'in *NE*'sini temel metin olarak alan MacIntyre, bunu, söz konusu gelenekte *NE*'nin böyle bir metin olarak alınmasına dayandırır. Ders notlarından oluşan *NE*'de Aristoteles'in konuşurken birinci çoğul şahısı, 'biz'i kullanması, MacIntyre'a göre, Aristoteles'in, kendisini, bir erdemler açıklaması icad edecek biri gibi değil, eğitimli bir Atinalının düşünce, söz ve eyleminde örtük olarak bulunan bir açıklamayı açık-seçik hale getirecek biri gibi gördüğünü göstermektedir. Aristoteles'e göre, tüm diğer türlerin üyeleri gibi, insanların da

özgül bir doğası olduğu için ve bu doğanın belli amaçları ve hedefleri olduğu için, insanlar, doğaları gereği özgül bir *telos*'a doğru hareket ederler. İyinin ne olduğu, insanların özgül karakteristiklerine göre tanımlanır. Bu yüzden Aristoteles'in etiki, metafizik biyoloji açıklamasını önvarsayar. Bu durumda, söz konusu metafizik biyoloji açıklaması ile Atınalının pratiğinde gizli olan felsefe-öncesi açıklamayı açığa çıkarma arasında bir gerilim olacaktır. Aristoteles, gerilimin pekalâ farkındadır ve bu yüzden *NE*'de hem yerel ve tikel olan hem de kozmik ve tümel olan bir iyi açıklaması verme görevini üstlenir. Bu iyi, yerel ve tikeldir, çünkü Aristoteles, *polis*'in karakteristiklerine yerleşmiş olan ve bu karakteristiklerce tanımlanan bir iyi açıklamasını kendisine sosyolojik hareket noktası olarak —veya bizzat kendi deyişiyle politik hareket noktası olarak— alır; kozmik ve tümeldir, çünkü iyiyi, türsel *telos* ile ve '*insan için iyi*' ile bağıntılar.

İnsan için iyi'ye *eudaimonia*[51] adını veren Aristoteles'e göre, bireyin, varlıkları ile *eudaimonia*'yı gerçekleştirmesine, yoklukları ile bu *telos*'a doğru yol alırken hüsrana uğramasına neden olan nitelikler olarak erdemlerin eudaimonia ile ilişkisi, özel türden bir 'amaç-araç ilişkisi'dir. Çünkü insan için iyi'yi oluşturan şey, en iyi şekilde yaşanan bütün / komple bir insanî yaşamdır ve erdemlerin uygulanması, bu tür bir yaşamın zorunlu parçasıdır; yani erdemlerin uygulanması, bu tür bir yaşamı temin edecek salt bir hazırlık uygulaması değildir. İyi yaşam, erdemlerin uygulandığı yaşamdır: amaç ve araç, birbirinden bağımsız değildir. Öte yandan erdemler hem eylemde bulunma hem de hissetme istidatları (dispositions) oldukları için, erdemli bir şekilde eylemde bulunmak, Aristoteles'te, Kant'ın tersine, eğilimlere (inclinations) karşı eylemek değildir; erdemlerin işlenip geliştirilmesiyle oluşan eğilimden hareketle

51. '*Eudaimonia*'nın 'kutluluk', 'mutluluk', 'saadet', 'refah' gibi karşılıkları olmakla birlikte, çeviriye direnen bir kavram olduğu kabul edilmiştir.

eylemektir. Moral eğitim veya terbiye, bir "éducation sentimentale"dir.[52]

Aristoteles'te yasa (adalet kuralları) ve moralite, iki ayrı alan değildir. Bu yüzden Aristoteles, kendi erdem açıklamasının kısa da olsa kesin bir şekilde —koşuluna veya sonuçlarına bakmadan— yasaklanan eylem tiplerine (ihanet, yalan yemin, masum canı alma, vs.) ilişkin bir açıklama olmadan eksik kalacağını düşünmüş ve yasalara karşı işlenen suçun, iyinin ortak aranışını mümkün kılan ilişkileri yıktığını ileri sürerek, erdemler ile yasa arasındaki ilişkiyi komunitenin ortak iyisinin gerçekleştirilmesinde kurmuştur. Bir komunitede ifade edilen erdemler tablosu, yurttaşlarına, ne tür eylemlerin onlara liyakat ve onur kazandıracağını öğretirken, yasal suçlar tablosu, onlara ne tür eylemlerin hem kötü hem de affedilmez olduğunu öğretecektir. Bu yüzden Aristoteles'te moralitenin 'kurallara itaat' kısmı, site devletinin yasalarına itaat olarak düşünülür. Bu noktada önemli diğer bağıntının vurgulanması gerekir; o, yasanın nasıl uygulanacağını bilmenin, adalet erdemine sahip biri için, yalnızca böyle biri için mümkün olmasıdır. Âdil olmak, her bir kişiye, her birinin lâyık olduğu şeyi vermektir. Bir komunite içerisinde adalet erdeminin serpilip gelişmesi koşulu ise, lâyık olmanın, liyakatin rasyonel kriterlerinin olması ve bu kriterler konusunda toplumsal olarak tesis edilmiş bir uzlaşımın olmasıdır. Dağıtımın ve cezalandırmanın / ödüllendirmenin liyakate göre gerçekleştirildiği sitede, yönetim, kuşkusuz, o sitenin yasalarıyla tayin edilen kuralların yönetimidir, fakat yasalar genel olduğu için, özel durumlarda yasanın nasıl uygulanacağı konusunda bir muğlaklık, belirsizlik olacaktır. Bu gibi durumlarda, *kata ton orthon logon* (*NE*, 1138^{b}28) edimde bulunmak zorundayızdır[53], yani *'akl-ı selim*'e göre edimde bulunmak zorundayızdır.

---

52. bkz. *AV*, s.149. 'Éducation sentimentale' için 'duy(g)usal terbiye' denebilir.

53. '*kata ton orthon logon*'u 'according to right reason' diye çeviren MacIntyre'a göre, titiz bir Aristoteles çevirmeni olan W.D.Ross'un bu

Kata ton orthon logon yargıda bulunmak, daha çok ve daha az'a ilişkin, *ifrat* ve *tefrit*e ilişkin yargıda bulunmaktır. Aristoteles'e göre erdemli olmak, çok ve az arasında, ifrat ve tefrit arasında bir orta bulmaya, yani iki aşırı arasında bir *orta* bulmaya çalışmaktır; bu yüzden Aristoteles, erdemlerin genel bir karakterizasyonunu vermek için bu *orta* kavramını kullanır. Örneğin adalet, adaletsizlik yapmak ile adaletsizliğe uğramanın ortası olan bir erdemdir; veya cömertlik, müsriflik ile cimrilik arasındaki ortadır. *Orta*nın her iki kutbu ise erdemsizliklerdir. Ancak, içinde bulunulan koşullar gözönüne alınmadan bir erdemsizliği veya erdemi tayin etmek her zaman mümkün olmayabilir; yani örneğin bir durumda cesaret olan şey, bir başka durumda 'cür'et' veya 'düşüncesiz bir ataklık' olabilir. Bu yüzden Aristoteles'in ethikinde, yargı veya yargılama gücü, erdemli insanın yaşamında vazgeçilmez bir rol oynar; bundan dolayı da, kendisi de bir erdem olan *phronêsis*, tüm diğer erdemlerin merkezinde durur.

Aristoteles'e göre, erdemlerin, entellektüel erdemler ve karakter erdemleri olmak üzere iki tipi vardır; ama bunlar birbirlerinden ayrılabilir olan iki sınıf oluşturmaz. Özel durumlarda yargıgücünü, yargılama yetisini nasıl kullanacağını bilen birinin sahip olduğu *phronêsis* erdemi, entellektüel bir erdemdir; fakat kendisi olmaksızın karakter erdemlerinin —cömertlik, ılımlılık, vb. (*NE*, 1103^{a}6)— hiçbirinin uygulanamayacağı bir entellektüel erdem, bir düşünce erdemidir. Entellektüel erdemler, öğrenerek veya eğitim yoluyla kazanı-

---

ifadeyi 'in accordance with the right rule' olarak yanlış okuması, modern moral filozofların 'kurallar' ile Aristotelesçi-olmayan haşırneşirliğini yansıttığı için önemlidir (bkz. *AV*, s.153). Bu ifade, benim Ross çevirisi ile birlikte kullandığım J.A.K.Thomson'un çevirisinde 'accord with the right principle' olarak çevrilmiş. Hacettepe Üniversitesi yayınları arasında çıkan *NE*'nin ilk beş kitabını kapsayan Türkçe çeviri ise, '*para ton orthon logon*'u 'sağ akla aykırı' olarak karşılamış (1138a10). '*kata ton orthon logon*'u 'sağduyulu düşünceye göre', 'salim akla göre' diye çevirmek mümkün, ama bence onun en uygun karşılığı 'akl-ı selime göre' şeklindedir.

lan erdemlerken, karakter erdemleri alışkanlık ile veya kendilerini kullana kullana kazanılan erdemlerdir. Başlangıçta bize doğal olarak verilen temayüllerimizi veya istidatlarımızı karakter erdemlerine dönüştürürken, aynı zamanda gitgide bu temayülleri, istidatları *kata ton orthon logon*, akl-ı selime göre kullanmaya, uygulamaya başlarız. Akıl (intelligence), belli bir tür doğal temayül ile buna tekabül eden erdem arasındaki belirleyici ayrımı yapar. Pratik aklın kullanılması, karakter erdemlerinin varlığını gerektirir; aksi takdirde o, aracı, insan için iyi olan amaçlardan ziyade, herhangi bir amaçla birleştiren belli bir kurnazlık kapasitesi haline gelerek bozulur.[54] Başka deyişle, pratik aklın karakter erdemleri olmaksızın kullanılması, onu araçsal akla dönüştürür ve bozar.

MacIntyre'a göre, Aristoteles'in görüşü, Kant'ı izleyen modern görüşle uyuşmazlık içinde olan bir görüştür. Yalnızca kendisine sahip olmanın, moral değere sahip olmanın hem zorunlu hem de yeterli koşulu olduğu iyi istem ile genel kuralların tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme vergisi arasında ayrım yapan Kant, yokluğuna ahmaklık, budalalık denilen bu vergiyi tamamen ayrı bir doğal vergi olarak ele almakla, birinin hem iyi hem ahmak olabilmesini mümkün kılmıştır: "Ama Aristoteles için, belli bir türden ahmaklık, iyiliği engeller. Dahası, hakiki bir pratik akıl, iyinin bilgisini gerektirir..."[55]

Pratik akıl / düşünme ve karakter erdemleri arasındaki bağlantı konusunda Kant'ı izleyen modern toplumsal pratik ve teoriye baktığımızda, modernitenin dramatik senaryosunun karakterleri olarak görünen 'bilirkişi' ve 'moral fail'in —ilki amaçlarla araçları değerlendirme açısından nötr bir tarzda ey-

---

54. bkz. *AV*, s.154.

55. *AV*, s.155. Dostoyevski'nin *Budala* prensinin açmazı tam da budur. Evet, Aristoteles 'vıcık vıcık iyilik'e taviz vermez. Aristoteles, *NE* 1144a37'de "...açıktır ki, bir insan iyi olmadıkça, pratik akla sahip olamaz" der. Thomson çevirisinde bu son ifade "one cannot be prudent" diye, Ross'da ise "it is impossible to be practically wise" diye çevrilmiş.

leyen (ahlâksız), ikincisi ise zihinsel açıdan özürlü olan (kafasız) karakterlerin—, Aristoteles'in şemasında ve aslında klasik gelenekte karşılıklarının olmaması, şaşırtıcı değildir. Çünkü MacIntyre'a göre, pratik akıl ile moral erdemlerin sımsıkı bağlı olduğu bir kültürde, 'bilirkişilik'in göklere çıkarılışını tahayyül etmek bile zordur.

Aristoteles'in argumanına göre, tüm diğer merkezî erdemlere sahip olmadan karakter erdemlerinden herhangi birisine sahip olmak söz konusu olamaz. Merkezî erdemlerin birbirleriyle sıkıca bağlandığı bu erdem konsepsiyonunda, örneğin âdil insan, adalet erdeminin iki aşırısından, erdemsizliğinden biri olan *pleonexia* erdemsizliğine düşmez. *Pleonexia*, kendini fazlasıyla öne çıkaracak şekilde eylemde ve yargıda bulunmaktır.[56] Âdil insan, *pleonexia*'dan kaçmak için *sôphrosunê* erdemine sahip olmak zorundadır. Bir bireyin iyi olup olmadığı hakkında yargıda bulunurken başvurabileceğimiz kriter, böylece erdemlerin bu birbirleriyle ilişkisinden dolayı, Aristoteles'te, tek ama kompleks, karmaşık bir kriter olarak sunulmuştur. (Modernitede böyle bir ilişki olmadığından, bir tek değil, bir çok kriter vardır.) Bu kriterin komunite içerisinde nasıl uygulanacağı açıklamasında ise, Aristoteles, o komunitenin iyiler ve erdemler konusunda bir uzlaşıma varmış olduğunu varsayar. Bu uzlaşım ise, yurttaşlar arasındaki bir bağ türünü, yani bir erdem olan dostluğu mümkün kılar. Dostluk, iyinin paylaşılan kabulünü ve aranışını cisimleştiren kamusal bir erdemdir.

---

56. *NE*, 1129b9'da, Ross ve Thomson, *pleonexia*'yı 'unfair' ile karşılamışlar; Türkçe çeviri ise, bunlara benzer şekilde, bu terimi 'eşitliği gözetmeyen' diye karşılamış. MacIntyre, *AV*'den sonraki kitabı olan *Whose Justice? Which Rationality*?'de, Hobbes'un, *Leviathan*'da, *pleonexia*'nın anlamını 'a desire of more than their share' (hissesinden daha fazlasını arzulama) şeklinde karşıladığını aktarır ve bunu yanlış-yönlendirici bulur; ayrıca T.H.Irwin'in bu terime önerdiği 'greed' (açgözlülük, hırs) karşılığını da hatalı bulur (bkz. a.g.y., s.112).

Öte yandan Aristoteles'e göre erdemler ve bundan dolayı 'insan için iyi', politik komunitenin dışında, *polis*'in dışında elde edilemez. Onun *zôon politikon* olan insan konsepsiyonuna uygun olarak, erdemlerin gelişimi ve uygulanması, 'iyi yaşam' sürme ortak amacına sahip bir *polis*'te yaşamayı öngerektirir. Bu yüzden kamusal bir erdem olan dostluk, Aristoteles'te birlik şemasına uygun olarak, adalet, cesaret erdemleriyle beraber işlenir.

Fakat Aristoteles'in düşüncesinde karşımıza bir takım güçlükler de çıkacaktır. Aristoteles'in, temaşa yaşamı, çatışma, diyalektik, özgürlük, *telos* ile metafizik biyolojinin ilişkisi gibi meselelerdeki görüşleri, bu güçlüklerin örnekleridir. MacIntyre, artık bunlarla hesaplaşır.

MacIntyre'a göre, Platon'dan miras aldığı erdemlerin birliği görüşünde, Aristoteles de, Platon gibi, çatışmanın, gerek iyi bireyin gerek iyi sitenin yaşamında bir kötülük olduğunu düşünür; ama Aristoteles'e göre, bu kötülük, yani çatışma giderilebilirdir: Çatışma, ya bireylerdeki karakter bozukluklarının ya da akılsız politik düzenlemelerin sonucudur. Aristoteles'in politikasında, poetikasında ve hatta bilgi kuramında, *agôn*, Homeros'taki merkezîliğinden, yani Homeros'ta gördüğümüz gibi sitenin yaşamındaki merkezî yerinden çıkarılmıştır ve üstelik bir tehdit haline gelmiştir. Tragedyanın kahramanı, Aristoteles'e göre, tragedyasını kendisindeki bozukluklardan dolayı yaşar. Diyalektik, Aristoteles'te artık hakikate giden yol değil, ama büyük ölçüde yalnızca araştırmaya yardımcı yarıformel bir yöntemdir. Sokrates, tek tek bireylerle diyalektik biçimde tartışırken ve Platon diyaloglar yazarken, Aristoteles, açıklayıcı dersler verir incelemeler kaleme alır. Teoloji zeminindeki Aristotelesçi açı ile Sophokles'inki arasında buna tekabül eden çarpıcı bir karşıtlık vardır. Aristoteles'e göre, trajik açmazın kabulü demek olan tanrısal olana başvuru, hiçbir gerçekçi anlama sahip değildir, çünkü gayrışahsî değişmez tanrısallık, yani metafiziksel temaşası insana nihaî *telos*'unu veren tanrısallık, bırakın ikilemli olanla ilgilenmeyi, insanî olanla

dahi ilgilenmez; tanrısal olan, zaman-dışı bir biçimde kendini düşünen düşüncedir, kendisinden başka hiçbir şeyin bilincinde olmayan düşüncedir. Böylece Aristoteles'in politik insanı ile metafizik insanı arasında açık bir gerilim vardır: birinin *eudaimonia*'ya ulaşması için, yani *eudaimôn* olması için maddî ve toplumsal öngerekler zorunludur; metafizik projeyi, hane ve site devleti mümkün kılar; ama hanenin ve site devletinin temin ettiği iyiler, metafizik temaşaya tâbidirler. Yine de, diyor MacIntyre, Aristoteles'in erdemleri tartıştığı pek çok pasajda bu nosyon garip bir şekilde yersiz, yapıştırma gibi görünür. Örneğin dostluk erdemine baktığımızda, iyi insanın zaman-dışı aklı temaşa etmede kazandığı nihaî kendine-yeterlik, nasıl ki iyi insanın belli bir maddî refah düzeyine ihtiyaç duymamasını gerektirmiyorsa, dostlara ihtiyaç duymamasını da gerektirmez. Bu yüzden MacIntyre, metafizik temaşa ile ilgili güçlüğü şu ifadesiyle altetme iddiasındadır: "Yalnızca adalet ve dostluğa dayanan bir site, yurttaşlarına metafizik temaşa yaşamına katılma imkânı verirse, en iyi site türü olabilir."[57]

Özgürlüğe gelince; Aristoteles'te erdemler, köleler ve barbarlar için ulaşılabilir değildir. Bir barbar, yalnızca Grek olmayan değil, bir *polis*'ten yoksun olan ve bu yüzden de politik ilişkilere yeteneksiz olandır. Politik ilişkiler, özgür insanların birbirleriyle ilişkileridir, yani bir komunitenin hem yöneteni hem yönetileni olanlar arasındaki ilişkilerdir. Bu yüzden politik ilişkilere girmek, salt tâbiyet olan bir durumdan özgürlüğü gerektirir. Özgürlük ise, erdemlerin uygulanmasının ve iyinin kazanılmasının önkoşuludur. Şimdi, güçlük, Aristoteles'in Grek olmayanları, barbarları ve köleleri politik ilişkileri olmayanlar olarak görmekle kalmamasındadır, yani bunları yeteneksiz olarak da görmesindedir ve buna bağlı olarak yalnızca zengin ve yüksek statüdekilerin cömertlik, yücegönüllülük gibi belli temel erdemleri edinebileceğini düşünmesindedir. MacIntyre'a göre, bu körlükte kuşkusuz Aristoteles'e özgü ol-

157 *AV*, s.158.

mayan genel kültürel bir körlük söz konusudur. Aristoteles'in, Grekleri ve barbarları sabit doğalara sahiplermiş gibi görmesi, onun insan doğası anlayışının tarih-dışı karakterinden çıkar. Aristoteles'te tarih, bireysel olanla ilgilenmeye can attığı için, tiplerle ilgilenen şiirden bile daha az felsefîdir ve tarihselliğe dair bir anlayışı olmadığı için, Aristoteles, köle olmaktan yurttaş olmaya geçme yollarıyla ilgili sorular ortaya atamazdı. Bazı insanlar, bu yüzden Aristoteles'te, tam da 'doğa gereği' köleydiler.[58] Evet, bunlar, Aristoteles'in erdemler açıklamasındaki sınırlılıklardır, ama yine de MacIntyre'a göre, bunlar, onun genel şemasına, insan yaşamında erdemlerin yerini anlamadaki genel şemasına zarar vermez. Bu genel şemadaki iki şey, her erdem açıklamasında vurguya lâyıktır: ilki, Aristoteles'in, hazzın insan yaşamındaki yerine ilişkin açıklaması ve ikincisi, pratik akılyürütme açıklaması. Şimdi bunlara bakalım.

Aristoteles'te haz, başarılı bir etkinliği takibeden veya böyle bir etkinliğe ekleniveren bir şey olarak nitelenir. Hazzın bu şekilde nitelenmesi ise, bize, hazzı —veya mutluluğu— insan yaşamının *telos*'u olarak görmenin niçin akla yatkın olduğunu ve aynı zamanda niçin yine de bir hata olduğunu anlama imkânı verdiği için, vurguya lâyıktır. Haz, bir etkinlik içerisinde üstünlük, fazilet kazanılmasına eşlik eder. Burada söz konusu olan etkinliğin farklı türleri olabilir. MacIntyre, bu etkinlik türlerine örnek olarak şiir yazma veya çevirmeyi, oyun oynamayı, karmaşık bir toplumsal projenin gerçekleştirilmesini verir. Üstün / fazıl olmaya çabalamak, haz duyulacak şeyi yapmayı amaçlamaktır ve bu yüzden doğal olarak, haz veya mutluluk, bizim etkinliğimizin *telos*'udur. Ama bu sonuç, haz veya mutluluğu eylemlerimizi yöneten bir kriter olarak alan bir görüşü kabul etmemizi gerektirmez. Çünkü haz, Aristoteles'te, bize, bu değil de şu etkinlik tipine girmemizin hiçbir iyi sebebini vermez. Ayrıca, diyor MacIntyre, haz aldığım şey, benim ne tür bir kişi olduğuma; benim ne tür bir

58. bkz. *AV*, s.160.

kişi olduğum, erdemlerime ve erdemsizliklerime bağlıdır; erdemler ise, komunite içinde edinilir ve geliştirilir; bu yüzden de erdemler, hoş olan veya yararlı olan yoluyla tanımlanamaz. Kuşkusuz, tikel biyolojik bir türün üyeleri olmak bakımından insanlar için yararlı veya hoş nitelikler vardır ve yarar ya da haz standardı, herhangi bir tikel kültüre önce gelen insan tarafından, canlı olmak bakımından insan tarafından koyulur ve biyolojik doğamız, tüm kültürel olanaklar üzerine tahditler koyar. Ancak, diyor MacIntyre, "bir biyolojik doğadan başka bir şey olmayan insan, kendisi hakkında hiçbir şey bilmeyen bir yaratıktır" ve "kültürü olmayan insan bir mittir".[59] Bu yüzden 18. yüzyılda erdemleri "hoş ve yararlı olanı bulduğumuz nitelikler" olarak görmekle, Aristotelesçiliği "kültürümüzden" kovanlar, böyle bir mit yaratmışlardır. Kısaca, Aristoteles'te haz, başarıyla gerçekleştirilen bir etkinliğe eşlik ettiği, ekleniverdiği için, insan yaşamının *telos*'u olarak görülebilir; ama hazzı eylem için iyi bir sebep olarak görmek, hazzı eylemin kriteri yapmak, insanı salt bir canlı, salt biyolojik bir varlık olarak görmekle eştir. Bu açıklama, Aristoteles'i utilitaryanizm ve deontolojik felsefe karşısında ayakta tutar. Çünkü utilitaryanizm, hazzı / mutluluğu eylemin kriteri yapar; deontolojik teori ise, hazzı insan yaşamının *telos*'u olarak açıklamayı reddeder. Böylece ilki, insanı salt bir canlı olarak görürken, ikincisi, mutsuz ama ahlâklı olarak görür.

Aristoteles'in pratik düşünme veya akılyürütme açıklamasına gelince; Aristoteles, "pratik akla sahip tek yaratık olarak insan" nosyonu ile, MacIntyre'a göre, özünde kesinlikle doğru bir pratik akılyürütme açıklaması verir. Aristoteles, bir pratik kıyasın (practical syllogism) sonucunu tikel türden bir eylem olarak düşünür.[60] Çünkü buna göre, bir arguman / akılyürütme, bir eylemle son bulur; bu, önermeler kadar eylemlerin de inançların ifadesi olabileceği, tutarlılık ve tutarsızlık ilişkile-

59. *AV*, s.161.

60. Bu, daha sonra *Whose Justice? Which Rationality?*'de daha ayrıntılı olarak tartışılacak çok önemli bir hususdur.

rine girebileceği demektir; söz ile eylemin birlikteliği demektir. Yalnızca önermelerin doğruluk değeri olduğu ve tutarlılık-tutarsızlık ilşkilerine girebileceği şeklindeki "Humecu ve post-Humecu felsefî önyargıları rahatsız eden" bu nosyon, bize, "eylemleri ve önermeleri arasında tutarsızlık olan" birine şaşırabilmemizin nedenini verir. Böylece, "Aristoteles'in pratik kıyas açıklaması, makul insanî eylemin zorunlu koşullarını verecek şekilde ve bunu da herhangi bir insanî kültür için geçerli olması gereken bir tarzda yapacak şekilde yapılandırılabilir."[61]

Tüm bunlara rağmen, bizzat MacIntyre'ın da kabul ettiği bir takım güçlükler varlığını korumaktadır: örneğin kölelik savunusu, metafizik biyolojiye dayalı *telos*, ethik ve *polis* arasındaki sıkı ilişki ve çatışmanın ilgası. Kölelik savunusu ve çatışmanın ilgası savunulacak hiçbir yan taşımadığı için, MacIntyre tarafından bir yana bırakılır, ama diğerleri, yoruma imkân tanıyan ve reddi tüm Aristotelesçi yapıyı tehlikeye atacak olan ögeleri içerdiği için, özü korunarak geliştirilirler. Bu yüzden, MacIntyre, *AV*'nin bundan sonrasında çatışma ile erdemlerin birliğini telif etmenin, Aristotelesçi metafizik biyolojiye dayanmayan bir teleolojik konsepsiyon geliştirmenin ve artık site devletinin olmadığı bir dünyada moral bir varlık olmanın, yine Aristotelesçi bir çerçeve içerisinde yollarını arayacaktır. Bu, yalnızca MacIntyre'ın projesini gerçekleştirme başarısını değil, belki de daha önemlisi, kısmen de olsa, Aristoteles'in bugüne katkısının mümkün olup olmadığını da değerlendireceğimiz bir girişim olmak bakımından ciddiye alınmak zorunda olan bir araştırmadır. Öyleyse, deyim yerindeyse film şimdi başlıyor!

---

61. *AV*, s.161. Aristoteles'in pratik akılyürütme açıklamsında dört adım bulunmaktadır: 1) Failin, akılyürütmesinde varsayılan, ama ifade edilmeyen ve kendileri olmaksızın akılyürütme bağlamının olamayacağı istekleri ve hedefleri; 2) büyük öncül; 3) küçük öncül; 4) eylem olan sonuç.

Güçlüklerin Giderilmesi: Pratik, Narratif Birlik ve Gelenek

MacIntyre, Aristoteles'in erdemler açıklamasındaki güçlükleri çözme girişiminde ortaçağ Aristotelesçiliğinden yardım alır. Bu Aristotelesçilik, MacIntyre'a göre, Aristoteles'in bizzat kendisinde olmayan bir şeyi, yani tarihselliği hesaba katmaktadır ve ayrıca Aristoteles'in kendisinin hesaplaşmak durumunda kalmadığı şeylerle hesaplaşmaktadır. MacIntyre, Aristotelesçiliği yeniden yapılandırma çabasında, Aristoteles'le sadece rıza ilişkisi içinde olmayan, onunla hesaplaşan bir diyalog ilişkisi içinde olan ortaçağ Aristotelesçiliğini tabi ki yine kendi bağlamı içerisinde anlatarak ilerler. Ayrıntısına girmeden, bir kaç şeyi kısaca belirlemeliyiz.

MacIntyre'a göre ortaçağ dünyası Aristoteles ile karşılaştığında, zaten sorununu saptamıştı: pek çok yaşam tarzının, idealin çatışması ile insan yaşamının parçalanma tehlikesinde olduğu bir kültürde insan doğasının nasıl eğitilip uygarlaştırılacağı sorunu. Pagan ve Hristiyan ögelerin birlikte bulunduğu ortaçağ kültüründe yaşanan çatışmaların bağlamı, yıkıcı olmaktan ziyade yaratıcı olduğu için, moral eğitim devam edebilmiş ve erdemler yeniden değerlendirilebilmiştir. Başka deyişle, Hristiyanlıkla birlikte değişen toplumsal bağlamda, kuşkusuz, erdemler ve erdemsizlikler katalogu da değişmiştir. Örneğin artık 'yalnızlık', Philoktetes'in yalnızlığından çok başkadır: artık deyim yerindeyse uzak dağlar *mesken* edilebilir. Münzevi yaşam, çok başka ve yüksek bir değer haline gelir. Yine örneğin sadakat erdemi değişir; günah, pişmanlık / tövbe, affetme gibi, pratiklerde sergilenen erdemler de değişir. İman, merhamet, sabır, tevazu gibi erdemler, Aristoteles'in çağının Grekçesinde hiçbir uygun karşılığı olmayan erdemler görünüşe çıkar (tevazu *NE*'de bir kez zikredilir, ama bir erdemsizlik olarak, yücegönüllülüğün aşırısı olarak anılır).

MacIntyre'a göre, Ben ('I'), bunlardan ayrı değildir ve

> Erdemlere ilişkin her tikel görüş, insan yaşamının narratif yapısına veya yapılarına ilişkin tikel bir nosyona bağlıdır. Yüksek ortaçağ

şemasında merkezî *genre, bir arayış veya seyahat masalıdır*. İnsan, özsel olarak *in via*'dır, *yolda*'dır. Aradığı amaç, eğer ulaşılırsa, o ana kadar yaşamındaki tüm hataları bağışlatabilecek bir şeydir.[62]

Burada, iyiye doğru ilerlemek, Aristoteles'te olamayacağı şekilde, zaman içerisinde ilerlemektir.

> Ortaçağ dünyası, içerisinde erdemler şemasının Aristotelesçi bir perspektifin ötesine genişletildiği bir dünya olmakla kalmayıp, insan yaşamındaki ayırdedici narratif öge ile erdemsizliklerin karakteri arasındaki bağlantıyı bilincin önüne koyan... bir dünyadır.[63]

Ortaçağlar, erdemlerin ele alınışında kutsal kitaplara özgü tarihsel bir perspektifi Aristotelesçi bir perspektife bağlarken, bunu aynı zamanda hem Yahudi hem Hristiyan hem İslami terimlerle yapan eşsiz bir başarı sunar.

Böylece buraya kadarki üç erdem katalogunu (Homeros'unki, Aristoteles'inki ve Yeni Ahit'inki) 18. yüzyıldaki iki teleolojik erdem katalogu ile —Benjamin Franklin ve Jane Austen'ınkilerle— karşılaştıran ve bunlardaki farklı maddeleri saptayan MacIntyre'a göre, Homeros'ta, Aristoteles'te ve Yeni Ahit'te hep erdem kavramına önce gelen bir kavram vardır: Homeros'ta bu, 'toplumsal rol' kavramı; Aristoteles ve Yeni Ahit'te —ve Aquinalı Thomas'ta— ise, 'insan için iyi yaşam' kavramıdır. Jane Austen, bunların sentezini yapan bir açıklama sunmuştur; Franklin'e gelince, o, tamamen farklı bir teori stiline sahiptir. Franklin'in açıklaması da teleolojiktir, ancak o, utilitaryandır; onun açıklamasında, erdemler bir amaç için araçtır ve buradaki amaç-araç ilişkisi, Aristoteles'teki gibi içsel bir ilişki değil, dışsal bir ilişkidir. Bu noktada soru şudur: Bu rakip ve çeşitli iddialardan, erdemlere ilşkin birlikli / üniter bir kavram çözüp çıkarabilir miyiz? İşte bu soruyu yanıtlarken, MacIntyre, aynı zamanda biraz önce Aristoteles'te sözünü ettiğimiz güçlüklerin de üstesinden gelmeye çalışacaktır.

62. *AV*, s.174. v.e.
63. *AV*, s.178.

Evet, erdemlerin böyle birlikli bir çekirdek kavramı çıkarılabilir; bu, kompleks, tarihsel, çok katmanlı bir kavramdır ve onun mantıksal gelişiminde üç nosyon rol oynar: *pratik, bir insanî yaşamın narratif birliği* ve *gelenek*. Bu üç nosyonun açıklanması, söz konusu çekirdek kavramın üç aşamasını oluşturur. Burada, "her bir sonraki aşama, öncekini önvarsayar, ama önceki sonrakini değil. Her bir önceki aşama, her bir sonraki aşama ile hem tadil edilir hem de onun ışığında yeniden yorumlanır, ama aynı zamanda onun özsel bir bileşenini verir."[64] Şimdi sırayla bu aşamalara bakalım.

MacIntyre, sıradan kullanımından farklı olarak "pratik" sözcüğünden anladığı şeyi şöyle ifade eder:

> Bir 'pratik'ten, toplumsal olarak tesis edilmiş işbirliğine dayalı, tutarlı ve kompleks herhangi bir insanî etkinlik formunu anlayacağım; böyle bir insanî etkinlik formuna uygun olan ve bu formu kısmen tanımlayan üstünlük / fazilet standardlarını kazanmaya çalışma süreci içerisinde, söz konusu etkinlik formuna içsel olan iyiler, bir 'pratik' aracılığıyla gerçekleştirilir; bunun sonucunda da, üstünlük / fazilet kazanmaya yönelik insanî güçler ve bu güçlerin işin içerisine soktuğu amaçlara ve iyilere ilişkin insanî konsepsiyonlar sistematik olarak genişletilir.[65]

Buna göre, MacIntyre, topa beceriyle vurmayı değil, ama futbol oyununu; şalgam ekmeyi değil, ama çiftçiliği; duvar örmeyi değil, ama mimarlığı; satrancı, fizik, kimya, biyoloji araştırmalarını, tarihçinin çalışmasını "bir pratik"e örnekler olarak verir. Eskiçağda ve ortaçağda insanî komunitelerin —haneler, siteler, milletler— yaratılmasının ve sürdürülmesinin bu anlamda bir pratik olarak görüldüğünü söyleyen MacIntyre'a göre, pratikler sınıfı, "sanatlar, bilimler, oyunlar, Aristotelesçi anlamda politika, aile yaşamının oluşturulması ve sürdürülmesi" gibi etkinlikleri içine alacak kadar geniştir. Ancak, bu ilk aşamada önemli olan, pratikler sınıfının tam lis-

64. *AV*, s.187.
65. *AV*, s.187.

tesini vermek değildir (oysa bu liste, *AV*'den sonra *AV*'ye ilişkin en hararetli tartışmaların merkezine yerleşecektir); önemli olan, yukarıdaki tanımda verilen anahtar terimleri anlamaktır: a) Bir pratiğe içsel olan iyiler ne demek? b) Pratiğe uygun üstünlük standardları ne demektir? c) Tüm bunların erdem kavramı ile ilşkisi nedir?

a) Pratiğe içsel olan iyileri anlatırken MacIntyre, satranç öğretmeyi istediği, ama hiç de böyle bir öğrenme arzusu olmayan bir çocuğun durumunu örnek alır. Bu çocuğa, eğer kendisiyle satranç oynarsa, çok sevdiği şekerlemelerden alması için bir miktar para vereceğini ve eğer kazanırsa bir miktar daha para vereceğini söyleyerek onu motive eden MacIntyre'a göre, bu sırada çocuğun kazanmak için hile yapmamasının hiçbir iyi sebebi yoktur. Ama çocuğun, satranca özgü iyilerde —yani analitik beceri, stratejik hayalgücü ve yarışma kudreti kazanmada— şekerlemenin ona sunduğu iyi sebepten başka bir dizi yeni sebep —yani satranç oyununun sınırları içinde üstün / fazıl olmaya çalışma sebeplerini— bulabileceği umulabilir. "Eğer çocuk hile yaparsa, o, beni değil, ama kendisini mağlubedecektir."[66] Burada, bir pratik olarak satranca içsel olan iyiler ve dışsal olan iyiler vardır ve bu, her pratik için doğrudur; yani her pratiğin içsel iyileri ve dışsal iyileri vardır. Yukarıdaki örnekte pratiğe dışsal olan iyi, (hayalî) çocuk için şekerleme iken, bir yetişkin için, yani satranç oynayan bir yetişkin için prestij, statü, paradır. Ancak, bu gibi dışsal iyileri elde etmenin başka yolları daima olmasına karşın, yani bunları elde etmek, özel bir türden pratiğe girmeyi gerektirmemesine karşın, bir pratiğe içsel olan iyileri edinmede alternatif yollar yoktur; pratiğe içsel iyiler, yalnızca söz konusu pratiğe katılma deneyimiyle tanınabilir; bu yüzden, ilgili deneyimden yoksun olanlar, o içsel iyilerin yargıçları olmakta yetersizdirler.[67] Böylece, içsel iyilerden yoksun olan bir etkinlik veya fa-

66. *AV*, s.188.
67. bkz. *AV*, s.189.

aliyet, başka deyişle içsel iyileri olmayan bir yapıp-etme, bir pratik sayılamaz.

b) Öte yandan MacIntyre'a göre, bir pratik, iyilerin elde edilmesi kadar, üstünlük / fazilet standardlarını ve kurallara uymayı gerektirir. Bu yüzden, bir pratiğe girmek, bu standardların otoritesini kabul etmektir; bu standardlar benim icraatım hakkında uygunsuzluk yargısında bulunduğunda, bu yargıyı kabul etmektir. Tutum, seçim, tercih ve beğenilerim, söz konusu pratiği tanımlayan standardlara bağlıdır. Kuşkusuz, pratiklerin —bilimlerin, sanatların, vs.— bir tarihi vardır ve bu nedenle, standardlar eleştiriden muaf değildir; ama şimdiye dek gerçekleştirilmiş en iyi standardların otoritesini kabul etmeden bir pratiğe kabul edilemeyiz. Örneğin, diyor MacIntyre, müzik dinlemeye başlamada, doğru şekilde yargıda bulunma yetersizliğimi kabul etmezsem, "Bartok'un son quartet'leri hakkında bırakın değerlendirme yapmayı, onları duymayı bile asla öğrenemeyeceğim" MacIntyre'a göre, pratikler alanında hem iyilerin hem standardların otoritesi, tüm öznel ve emotivist yargı analizlerini silip atacak şekilde işgörür ve böylece *de gustibus est disputandum*.[68]

Şimdi, içsel ve dışsal iyiler arasındaki önemli bir farklılığı daha iyi görebiliriz. Dışsal iyiler elde edildiklerinde, daima bizzat elde eden bireyin mülkiyetindedir ve biri bunlara ne kadar çok sahip olursa, diğerleri o kadar az sahip olur. Bu yüzden, dışsal iyiler, karakteristik olarak, kazananlar kadar kaybedenlerin de olduğu rekabet nesneleridir. Oysa içsel iyiler, üstün / fazıl olma rekabetinin sonucu olmakla birlikte, elde edilmeleri, söz konusu pratiğe katılan tüm komunite için iyi olan iyilerdir.

c) Gelelim erdem kavramı ile ilişkiye. Pratiğe içsel olan iyiler, MacIntyre'a erdem kavramının diğer aşamalarda genişletilecek ilk ve geçici tanımını vermede destek olurlar.

---

68. bkz. *AV*, s.190. Bu Latince deyişi "zevkler tartışılmaz **değildir**" diye çevirince MacIntyre'ın yaptığı vurgu yerine daha uygun oturur.

> Bir erdem, kendisine sahip olunması ve uygulanması, pratiğe içsel olan iyileri edinebilmemize hizmet eden; yokluğu ise, kesin bir şekilde bizi bu türden herhangi bir iyiyi edinmekten alıkoyan kazanılmış insanî bir niteliktir.[69]

Buraya kadar anlatılanlara göre, kendileri olmaksızın pratiklerin sürdürülemeyeceği erdemler ise şunlardır: adalet erdemi, cesaret erdemi ve dürüstlük / namus (honesty) erdemi. Oyun oynarken veya dostlukta veya resim yapmada bu erdemler bulunmak zorundadır; bunlar, *hakiki* erdemlerdir; farklı toplumların farklı adalet, cesaret, doğruyu söyleme kodlarının olması, bunların hakiki erdemler olmasıyla bağdaşmaz değildir. MacIntyre'a göre, geleneksel Bantu ebeveynlerinin, çocuklarına, tanımadıkları kişilere doğruyu söylememelerini öğretmeleri de, çocuklara her zaman doğruyu söylemek gerektiğinin öğretilmesi de, dürüstlük erdeminin kabulünü cisimleştiren kodlardır.[70]

Her bir pratiğin kendi tarihinin olmasının, pratiklerin tüm zamanlar için sabit bir hedefe sahip olmadıklarının ve belli bir pratiğin hedeflerinin kendi tarihi tarafından dönüştürüldüğünün göstergesi olduğunu ileri süren MacIntyre'a göre, bu tarihsel boyut, erdemlerle ilişkide hayatî önemdedir. Çünkü bir pratiğe girmek, yalnızca onun o zamanki çağdaş uygulayıcılarıyla değil, bunlardan öncekilerle de ilişkiye girmektir. Ve bu durumda karşı karşıya olduğumuz şey, bir geleneğin gerçekleşmesidir.

MacIntyre, bu noktada bir uyarıda bulunur: pratikler, kurumlarla karıştırılmamalı. Satranç, fizik ve tıp, pratiklerdir; satranç klüpleri, laboratuarlar, üniversite ve hastaneler ise kurumlardır. Kurumlar, zorunlu olarak dışsal iyilerle ilgilenirler, ama pratiklerin taşıyıcısıdırlar; kurumlar tarafından desteklenmedikçe, hiçbir pratik uzun süre yaşayamaz, ama pratiğin idealleri ve yaratıcılığı, kurumun kazanç peşindeliğine karşı

69. *AV*, s.191.
70. bkz. *AV*, s.193.

kolayca zedelenir niteliktedir. Bu yüzden, adalet, cesaret ve dürüstlük erdemleri olmadan, pratikler, kurumların bozucu gücüne direnemezler. Kurumlar böylesine bozucu bir güce sahip olmalarına rağmen, MacIntyre'a göre, insanî komunite formlarının ve bu yüzden de kurumların yaratılması ve sürdürülmesi, bir pratiğin tüm karakteristiklerine sahiptir. Eğer, diyor MacIntyre,

> erdemlerin pratikler ve kurumlar ile kompleks ilişkisine dair açıklamam doğruysa, bundan, pratiklerin ve kurumların doğru bir tarihini, bu tarih bir erdemler ve erdemsizlikler tarihi de olmadıkça, yazamayacağımız çıkar [71]

MacIntyre'a göre, bir erdem kavramı araştırmasının bu ilk aşamasındaki —'pratik' aşamasındaki— açıklama, iki bakımdan Aristotelesçi olmayan, ama üç bakımdan Aristotelesçi olan bir açıklamadır. Aristotelesçi olmayan yanlar şunlar: (1) Aristoteles'in metafizik biyolojisine dayanmayan bir teleolojik açıklama olması ve (2) insanî pratikler çokluğunu ve bunun sonucu olarak da kendilerinin peşinde koşarken erdemlerin uygulanabileceği iyiler çokluğunu kabul etmesi ve çatışmanın yalnızca bireysel karakterdeki kusurlardan kaynaklanan bir şey olmadığını ileri sürmesi.[72] Evet, gerçekten de bu açıklama, *iyi*'yi metafizik bir insan doğası anlayışına dayandırmamakta, ama utilitaryanlardan farklı olarak da amaç-araç ilişkisini, iyi ile erdemler arasındaki ilişkiyi *pratik*'in içsel iyilerine gönderimle açıklayarak, dışsal değil, içsel bir ilişki olarak kurmaktadır. Bu, daha önce ifade edilen güçlüklerden birinin, yani 'metafizik biyolojiye dayalı *telos*' güçlüğünün altedilmesidir. İkinci bir güçlük olan 'çatışmanın ilgası' ise, yine pratiklerin, sorgusuz sualsiz bir kabulünün söz konusu olmadığı görüşüyle, her pratiğin kendine ait tarihinde tartışmaların, çatışmaların yaşanacağının kabulü ile giderilir. Ethik ile *polis* —Atina

71. *AV*, s.195.
72. bkz. *AV*, s.196.

polisi— arasındaki sıkı ilişkinin yarattığı güçlük ise, pratiğin üstünlük standardlarının otoriteye ve komunal standardlara tâbiyeti ile kısmen giderilmiştir. Kısmen diyoruz, çünkü pratik kavramı, MacIntyre'ın üç aşamalı açıklamasının yalnızca ilk aşmasıdır. Bu güçlüğün giderilmesinin geri kalan kısmı, 'gelenek' kavramı ile, pratiklerin gelenekler ile ilişkisinin tesisi ile giderilmeye çalışılacaktır. (Ama bu, 'önceki aşamanın sonrakini varsayması' anlamında değildir; henüz ilk aşamadayken üçüncü aşamaya gönderim yapan, MacIntyre'ın kendisi değil, onun açıklamasının yönünü aktarmak için, benim.) Şimdilik, bu noktada bir şeyin altını çizmekte fayda var: MacIntyre'ın çatışmaya tanıdığı yer görmezden gelinerek, onun komunal standardlara bağlılığa yaptığı vurgu, *AV*'nin pek çok eleştirmeni tarafından 'muhafazakârlık' olarak nitelenmiştir.

MacIntyre'a göre, açıklamasının Aristotelesçi olan üç yanına gelince; onlar, kısaca şöyle ifade edilebilir: (1) Bu açıklamanın Aristotelesçi kavram ve ayrımları gerektirmesi; (2) Aristoteles'in haz görüşüyle bağdaşması (gördüğümüz gibi haz, başarılı etkinliğe ekleniverir, ama failin amacı haz değildir; gerçekleştirilen etkinlik ile haz alınan etkinlik bir ve aynı olduğu için, üstünlük / fazilet peşinde koşma ile haz peşinde koşma, bu özgül anlamda karışır. Ancak, bu anlamda bir karışmanın hiçbir zararı yoktur); (3) açıklama ve değerlendirmeyi Aristotelesçi bir tarzda bağlaması (çünkü olguyu değerden, açıklamayı ise değerlendirme'den ayırmak başarısızlığa mahkûmdur; belli eylemleri, bir erdemin ifadesi olan veya olmayan eylemler diye tanımlamak, diyor MacIntyre, yalnızca değerlendirme yapmak değil, aynı zamanda niçin diğerlerinden ziyade o eylemlerin yapıldığını açıklama yönünde ilk adımı atmaktır).[77]

Tüm bunlara rağmen, buraya kadarki açıklamada, insan yaşamının birliğini trajik çatışmanın reddiyle kurmuş olan

77. bkz. *AV*, s.197-9.

Aristoteles'in açıklamasından farklı olarak, kabul edilen çatışmanın ve iyiler / erdemler çokluğunun nasıl olup da insan yaşamının birliğini tesis etmede engel teşkil etmeyeceği sorusu açık kalmıştır. Başka bir deyişle, erdemlerin bir iyiler çokluğu uyarınca açıklanmasının değeri, trajik çatışma imkânına izin vermesindedir; ama trajik çatışmada argumanı kesmek, tam da hiçbir kriteri olmadan seçim yapan modern veya emotivist self-'ten öteye gidememek, yani aynı self'te takılıp kalmak olmaz mı? Erdemin erdemle çatışmasının imkânını kabul eden veya bir pratikler çokluğunu kabul eden bir açıklama, hangi pratiğin veya erdemin neye göre seçileceğini söylemedikten sonra bir şey söylemiş olur mu? İşte bu yüzden, MacIntyre, "insanî yaşamın narratif birliği" nosyonuna, erdem kavramı açıklamasının ikinci aşamasına şu sözlerle geçer:

> ...bütün bir insanî yaşamın iyisini, [yani] bir birlik olarak tasarlanan insanî bir yaşamın iyisini kurarak pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir ***telos*** olmadıkça, ***hem*** belli bir altüst edici keyfîlik, moral yaşamı istilâ edecektir ***hem de*** biz, belli erdemlerin bağlamını tamuygun biçimde tayin edemeyeceğiz. Bu iki irdelemeyi bir üçüncüsü pekiştirir: bir insanî yaşamın bütünlüğüne gönderim yapmaksızın tayin edilemez olan [ve Aristotelesçi] gelenek tarafından kabul edilen en azından bir erdem vardır —bütünlük veya sebat erdemi."Gönül saflığı", diyordu Kierkegaard, "tek bir şeyi istemektir." Bu bütün bir yaşamda amaç tekliği nosyonu , bütün bir yaşam nosyonu olmadıkça hiç bir uygulamaya sahip olamaz. [78]

---

78. *AV*, s.203. Bu pasajda 'bütünlük' 'integrity'nin; 'sebat' 'constancy'nin karşılığı olarak çevrildi.'İntegrity' için iyi bir karşılık bulma çabamı henüz tamamlamış değilim, çünkü bu erdemin dilimizdeki karşılığını başka dillerdeki sözlükleri tarayarak bulmak mümkün değil, biliyorum. Ancak yine de böyle bir yöntemi de denediğimi itiraf etmeliyim.Bu taramadan sonra, 'dürüstlük', 'namus', 'azim' v.b. gibi karşılıkların dışında elimde kalanların en iyileri 'safvet' veya 'saffet' ve 'kemalât' veya 'kâmillik' oldu.Ama bunlar da 'integrity'deki 'birlik', 'bütünlük', 'yekparelik' gibi başat içerikleri hemen akla getirmekten uzak görünüyordu.Dediğim gibi , şimdilik arıyorum.

Her bir insan yaşamını bir birlik olarak tasarlama girişimlerinin toplumsal ve felsefî olmak üzere iki engelle karşılaştığını söyleyen MacIntyre'a göre, toplumsal engeller, modernitenin her bir insan yaşamını çeşitli dilimlere ayırmasından çıkar; böylece çalışma boş zamandan, özel yaşam kamusal yaşamdan ve ortak olan kişisel olandan ayrılırken, çocukluk ve yaşlılık insanî yaşamın geri kalanından koparılır, farklı alanlara dönüştürülür: bireyin yaşamı birliğini yitirir. Felsefî engeller ise, iki farklı eğilimden, biri analitik felsefedeki —insanî eylemi atomistik bir şekilde düşünme ve kompleks eylemleri basit bileşenler uyarınca analiz etme— eğilim(in)den; diğeri hem sosyolojik teorideki (Ralf Dahrendorf'un ve Erving Goffman'ın sosyolojik teorisindeki) hem varoluşcu felsefedeki (Sartre'ın felsefesindeki) —birey ile onun oynadığı rolleri ayırma veya bir bireysel yaşamdaki farklı rolleri ayırma— eğilim(in)den çıkar. Tüm bunlara eşlik eden modern self, bu yüzden, parçalanmıştır. Oysa pre-modern self kavramında böyle bir parçalanma söz konusu değildir; self'in bir birliği vardır. Pre-modern self'in birliği, "*başlangıcı, ortası, sonu olan bir narratif* olarak" doğumu yaşama, yaşamı ölüme bağlayan bir narratifin birliğine dayanır.[79]

MacIntyre'a göre, insanın yapıp-etmeleri, sadece bedensel hareketlerin gerilimleri olarak anlaşılamaz. 'Ne yapıyor?' sorusunu, yapanın niyetlerinden bağımsız olarak; bu niyetleri ise, kendilerini, hem failleri hem başkaları için makul / anlaşılır (intelligible) kılan çerçevelerden (settings) bağımsız olarak yanıtlayamayız. Örneğin, der MacIntyre, bahçesini kazan bir adamın ne yaptığı, 'bahçesini kışa hazırlıyor', 'egzersiz yapıyor' veya 'karısının arzusunu yerine getiriyor' gibi eşit doğrulukta yanıtlarla söylenebilir; fakat bu yanıtların bazıları, failin niyetlerini, bazıları da onun eyleminin niyetlenilmemiş sonuçlarını karakterize edecektir. Fail, bu niyetlenilmemiş sonuçların bazılarının farkında olabilir, ama bazılarının da olmayabi-

79. bkz. *AV*, s.205. v.e.

lir. Bu örnekte, adamın esas niyeti, kış öncesi bahçeyi düzenlemek ise —ve egzersiz yapmak ve karısının arzusunu yerine getirmek yalnızca ilineksel olarak söz konusu ise—, açıklanacak davranış tipi başka; eğer esas niyeti egzersiz yaparak karısının arzusunu yerine getirmek ise, açıklanacak davranış tipi başkadır. Bu yüzden, onun ne yaptığını bilmek istiyorsak, bu niyetleri, eylemin çerçevesine bağlamalıyız. Burada, ilk durumda, davranış, tikel bir bahçeli ev çerçevesini önvarsayan bir niyeti cisimleştirir; ikinci durumda ise, evlilik çerçevesini. Ama failin ne yaptığını kesin olarak bilmek istiyorsak, bu çerçevelerden hangisinin onun için öncelikli olduğunu bilmemiz gerekir. Onun bahçesini kazarkenki kısa vadeli niyetlerini, bu niyetlerin birbirleriyle ilişkisini ve bu niyetlerin, onun uzun vadeli niyetleriyle ilişkisini bilmemiz gerekir. Çünkü "kısa vadeli niyetler, uzun vadeli olanlara gönderimle makul / anlaşılır olur ve yalnızca böyle bir gönderimle makul / anlaşılır kılınabilir."[80] Bu yüzden,

> davranış, yalnızca yardıma çağrılan daha uzun ve en uzun vadeli niyetlerin neler olduklarını ve daha kısa vadeli niyetlerin daha uzun vadeli olanlarla nasıl bağıntılandıklarını bildiğimizde tamuygun şekilde karakterize edilir. Bir kez daha, narratif bir tarih yazma uğraşına dalarız.[81]

Çünkü sonuçta, failin tarihini, onun ait olduğu çerçevelerin tarihine bağlarız; bir eylemi makul / anlaşılır kılmak, hem failin yaşamının tarihinde hem de o yaşamın yaşandığı çerçevelerin tarihinde bir episod olarak o eylemi kavramaktır.[82]

---

80. *AV*, s.207.
81. *AV*, s.208.
82. MacIntyre, burada geliştirdiği eylem teorisinde 'niyet', 'makullük / anlaşılırlık', 'çerçeve' ve 'narratif tarih' kavramlarını beraberce örerken, bir davranış bilimi projesinin çürütülmesinin nedenlerini veriyor. Buradaki tartışmalara girmeden vurgulamak istediğimiz şey, MacIntyre'ın söyleyeceklerini söylerken, bir yandan da aksini söyleyenlerle hesaplaşarak ilerlemesidir. Örneğin, MacIntyre, 'öykülerin anlatılmadan

Örneğin failin evli olması, failin tarihinde ve evliliğin tarihinde bir episod olarak kavranır. Böylece "belli bir türden narratif tarihin, insanî eylemlerin karakterizasyonunun temel ve özsel *genre*'ı olduğu anlaşılır."[83] Bu, hem kendi eylemlerimize hem başkalarının eylemlerine ilişkin karakterizasyonumuz için geçerlidir; ne yapıyor olduğumuzu açıklarken, yaptığımız şeyi niyetlerimizle bağıntılar ve yaşamımızın narratifi içindeki bir başka episod ile onu veririz; yani edebî yapıtlardakine benzer bir açıklama veririz. Sohbetler, satranç oyunları, flörtler, felsefe seminerleri, yemek masasındaki ailelerin yaptıkları, sözleşmeleri müzakere eden işadamlarının yaptıkları, bunların hepsi, yani genel olarak insanî yapıp-etmeler, dramatik bir forma sahip olmaya muktedirlerdir; "... tıpkı oyunların ve romanların olduğu şekilde *genre*'lara aittirler"; trajik, komik, vb. *genre*'lara aittirler, ama aynı zamanda "tıpkı edebiyat yapıtları gibi, başlangıçlara, ortalara ve sonlara sahiptirler". Bu tür bir kalıba dökme olmadan, insanî yapıp-etmeler, ne faileri ne de şahitleri için makul / anlaşılır olabilirler. Katılımcılar olarak, "hem aktörleri hem yazarları olduğumuz" yaşamlarımızda narratifleri yaşarız ve başkalarının eylemlerini narratif formunda anlarız. Bu yüzden "eylemin kendisi, temelde, tarihsel bir karaktere sahiptir.... Öyküler, anlatılmadan önce yaşanır."[84]

> Tarih dediğim şey, içerisinde karakterlerin, aynı zamanda yazarlar da olduğu, sahneye koyulan dramatik bir narratiftir.... Hayalî karakterler ile gerçek karakterler arasındaki farklılık, yaptıklarının narratif formunda değil, bu formu yaratma / yazma... derecesindedir. Kuşkusuz, onlar istedikleri yerden başlamadıkları gibi, istedikleri şekilde devam da edemezler.[85]

önce yaşandıkları' iddiasında bulunduktan sonra, tam tersini söyleyen Louis O.Mink ile tartışarak ilerler (bkz. *AV*, s.212-4). Böylece, MacIntyre, teorisini bir 'çerçeve'ye yerleştirir.

83. bkz. *AV*, s.208.
84. bkz. *AV*, s.211-2.
85. *AV*, s.215.

Çünkü gerçek karakterler, başkalarının eylemleri ile, kendi eylemlerinde önceden varsayılan toplumsal çerçeveler ile sınırlanırlar ve bu yüzden tümüyle "egemen yazarlar" değildirler; "... sahneye koyulan dramatik narratifin herhangi bir noktasında, sonra ne olacağını bilmeyiz."[86] Ne olacağını bilmemenin getirdiği öngörülemezlik, MacIntyre'a göre, insan yaşamının narratif yapısının gerektirdiği bir şeydir ve tüm yaşanan narratiflerin ikinci hayatî niteliği olan "teleolojik karakter" ile birarada bulunur. Yaşamlarımızı, hem bireysel açıdan hem de birbirimizle ilişkimiz açısından, paylaşılan bir geleceğe ilişkin belli konsepsiyonlar ışığında yaşarız.

> Bir gelecek imgesinin şekillendirmediği hiçbir şimdi yoktur ve bu gelecek imgesi, şimdi'de ya kendisine doğru gittiğimiz ya da gitmeyi başaramadığımız bir *telos* formunda —veya bir amaçlar ya da hedefler çeşitliliği formunda— sunar, kendisini. Dolaysıyla öngörülmezlik ve teleoloji, yaşamlarımızın parçası olarak birarada b..lunurlar; kurgusal bir narratifteki karakterler gibi, daha sonra ne olacağını bilmeyiz, ama yine de yaşamlarımız, kendisini geleceğimize yansıtan belli bir forma sahiptir. Böylece, yaşadığımız narratifler, hem öngörülemez hem de kısmen teleolojik bir karaktere sahiptir. Bireysel ve toplumsal yaşamlarımızın narratifi, makul bir biçimde devam edecekse,... daima, hem öykünün nasıl devam edebileceği üzerinde tahditler olacak hem de bu tahditler içerisinde öykünün devam edebileceği sayılamayacak kadar çok yol olacaktır.[87]

Böylece narratifin birliğinden hareketle insan yaşamının birliğini kurmaya çalışan MacIntyre, hemen ardından bir 'insan tanımı' verir: "Kurgularında olduğu kadar, eylemlerinde

---

86. bkz. *AV*, s.215. Bu, MacIntyre'ın daha önce "sosyal bilimlerde öngörme gücü"nü tartıştığı, bizim atladığımız *AV*'nin 8. bölümündeki "öngörülemezlik" türü ile uyumludur. Bu bölümde, MacIntyre, sosyal bilimlerin öngörmedeki zayıflıklarının ve yasa-benzeri genellemeler keşfedememelerinin, işlerinde başarısız olmalarına hiç de yol açmadığını kanıtlar ve 'öngörme' meselesini doğru yerine oturtur. Bu bölüm başka bir kapsamlı çalışmanın konusunu oluşturabilecek çok önemli bir bölüm ve onun ayrıntısına girmeme nedenimiz bundan kaynaklanıyor.
87. *AV*, s.215-6.

ve pratiğinde, öykü anlatan bir canlı" olarak insan. İnsan, kendi özünden dolayı değil, tarihinden dolayı böyledir. 'Ne yapacağım veya ne yapmak durumundayım?' sorusuna, bundan daha önce gelen 'kendimi hangi öykü veya öykülerin bir parçası olarak buluyorum?' sorusuna yanıt verebilirsem ancak, yanıt verebilirim. Bu yüzden MacIntyre'a göre, "ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler stoğu"nun aracılığı olmadan herhangi bir toplumu anlama imkânımız olmayacaktır. Erdemler üzerine eğitimde, öykü anlatmanın anahtar rolü oynadığı moral gelenekteki narratif birlik ve bu birliğin gerektirdiği karakter birliği, öyküleri anlatılacak kişileri mümkün kılıyordu. Kişisel kimlik / birlik (identity) ile karakter birliği arasında karşılıklı öngerektirme ilşkisi olduğunu söyleyen MacIntyre'a göre, "bireysel yaşamın birliğinin neyle kaim olduğu" sorusu, "tek bir yaşam içerisinde cisimleşen bir narratif birliği" ile yanıtlanır: " 'Benim için iyi nedir?' diye sormak, bu birliği en iyi şekilde nasıl yaşayabileceğimi ve onu nasıl tamamlayabileceğimi sormaktır."[88]

Böylece MacIntyre'ın pratikler arasında nasıl seçim yapabileceğimize ilişkin önerisi, yaşamımızın narratif birliğini en iyi hangi pratikle yaşayabileceğimizi kendi kendimize sormamızdır; yani örneğin resim yapmaya mı aile yaşamına mı daha çok zaman ayıracağına karar verecek olan kişi, yaşamının narratif birliğini en iyi hangisiyle yaşayabileceğini kendi kendisine sorarak karar vermelidir. Böyle bir çatışma içine düşen kişinin karakter birliği, MacIntyre'a göre, onun boşlukta yapılacak bir seçimmiş gibi, *kendinde* resim yapma pratiğinin, *kendinde* bir aile yaşamı kurma ve sürdürme pratiğinden daha değerli olup olmadığını sormakla değil, kendi yaşamının narratif tarihinin yazarı ve karakteri olarak 'kim' olduğunu, bir ressam mı bir aile ferdi mi olduğunu sormakla kurulur.

'İnsan için iyi nedir?' sorusuna gelince; MacIntyre'a göre, 'İnsan için iyi nedir?' diye sormak, 'benim için iyi nedir?' soru-

88. *AV*, s.218.

suna verilen tüm yanıtların ortaklaşa sahip olması gerekenin ne olduğunu sormaktır." Peki, nedir bu? Tam da bu 'nedir bu?' sorusunun kendisidir. Çünkü, MacIntyre'a göre, "moral yaşama birliğini veren", en az bu iki soruya "hem söz hem fiil ile" yanıt verme girişimi kadar, bu soruları sistematik bir biçimde sormaktır.

> Bir insan yaşamının birliği, narratif bir arayışın birliğidir. Arayışlar, bazan başarısız olur, boşa çıkar.... Ama insan yaşamında başarı veya başarısızlığın biricik kriterleri, anlatılan veya anlatılacak bir arayışta başarı veya başarısızlığın kriterleridir.[89]

Böylece MacIntyre, ortaçağın merkezî *genre*'ı olduğunu söylediği "arayış" (quest) konsepsiyonunu yeniden yardıma çağırmaktadır. Bu konsepsiyona göre, "en azından kısmen belirli bir nihaî *telos* konsepsiyonu olmadan bir arayış için herhangi bir başlangıç olamazdı." O zaman bu tür bir konsepsiyon nereden çıkarılır? MacIntyre'a göre tam da "bizi, pratikler içinde ve pratikler yoluyla ulaşılır olan erdemlere ilişkin sınırlı konsepsiyonu aşmaya sevkeden sorulardan" çıkarılır. O halde, bu tür bir arayışa girmek, iyinin ne olduğunu aramaya, yani yaşamlarımızdaki başka iyileri düzenlememize, erdemlerin amaç ve içeriğine ilişkin anlayışımızı genişletmemize, yaşam içinde *bütünlük* (integrity) ve *sebat*'ın yerini anlamamıza imkân veren bir iyi konsepsiyonu aramaya girmektir. Ancak, bu arayış, "madencilerin altın araması gibi, önceden karakterize edilmiş bir şeyi arama" değildir; arayışın hedefi, arayışın kendisinden ayrı değildir. "Arayış esnasında ve yalnızca herhangi bir arayışa episodlarını ve olaylarını veren... çeşitli tehlikelerle... karşılaşmak ve boğuşmak suretiyle" arayışın hedefinin ne olduğu, sonunda anlaşılacaktır. "Bir arayış, daima hem arananın karakteri hakkında hem de kendini bilme açısından bir eğitimdir." Böylece MacIntyre, erdem kavramının ikinci aşamdaki tanımını verir: Erdemler,

---

89. *AV*, s.219.

> yalnızca, pratikleri sürdürecek ve bize pratiklerin içsel iyilerini edinme imkânı verecek değil, ama aynı zamanda karşımıza çıkan zorlukları, tehlikeleri, ayartmaları ve şaşırtmaları altetmemizi mümkün kılarak , söz konusu iyi arayışı türünde bize destek olacak ve bizi giderek artan bir kendini bilme ve iyiyi bilme ile donatacak temayüller / istidatlar[dır.][90]

Bundan dolayı,

> Erdemler kataloguna, erkeklerin ve kadınların hep birlikte iyiyi arayabilecekleri türden, haneleri ve politik komuniteleri sürdürmede gerekli olan erdemler ve iyinin karakteri hakkındaki felsefî araştırma için zorunlu olan erdemler dahil olacaktır. Bu durumda, insan için iyi yaşam hakkında geçici bir sonuca ulaşmaktayız: *insan için iyi yaşam, insan için iyi yaşamı aramaya hasredilen yaşamdır* ve bu aramada zorunlu olan erdemler, bize insan için iyi yaşamın daha ve başka ne olduğunu anlama imkânı verecek olan erdemlerdir.[91]

Böylece, MacIntyre, erdem kavramı açıklamasının ikinci aşamasını tamamlar. Bu ikinci aşamaya geçmeden önce, pratikler çokluğunun yarattığı relativizm tehlikesine ilişkin kaydedilen soruların yanıtlanıp yanıtlanmadığına bakabiliriz artık. Bir insan yaşamının narratif birliği nosyonu, bize gerçekten de neye göre seçim yapacağımız konusunda karakter birliğimizi ve bunun varsaydığı kişisel kimliğimizi koruyan bir açıklama verir görünmektedir. Öte yandan, MacIntyre, metafizik biyolojiye dayanmayan ve utilitaryan olmayan bir teleolojik açıklama geliştirme imkânını da, yaşamlarımızın narratif formu nosyonuyla (yaşamımızın kendisini geleceğimize yansıtan formu nosyonuyla) göstermiştir. Ancak geriye Aristoteles'in ethikinin *polis* ile kurduğu sıkı ilişkinin sonucu olan tikelliğinin nasıl açıklanacağı kalır. Bu, üçüncü aşamanın, bir gelenek nosyonunun görevidir.

İnsan için iyi yaşamı erdemlerle ilişkilendiren ikinci aşamadaki iyi arayışının her yerdeki tüm bireyler için aynı olma-

90. *AV*, s.219.
91. *AV*, s.219. v.e.

dığını, hatta aynı iyi yaşam konsepsiyonunda bile iyi yaşamı yaşamanın koşuldan koşula değiştiğini, bunun nedeninin ise sadece birey olarak iyiyi aramanın ve erdemleri uygulamanın imkânsız olması olduğunu belirten MacIntyre'a göre, M.Ö. 5. yüzyılda yaşayan bir Atinalı general için iyi yaşam olan şey, bir ortaçağ rahibesi veya bir 17. yüzyıl çiftçisi için iyi yaşam olan şey ile aynı değildir.

> Ancak, yalnızca farklı bireyler farklı toplumsal koşullarda yaşamakla kalmaz, ama aynı zamanda hepimiz, kendi koşullarımıza tikel bir toplumsal kimliğin taşıyıcıları olarak da yaklaşırız. Ben birisinin oğlu veya kızı, başka birisinin kuzeni veya amcasıyım; bu veya şu ülkenin yurttaşıyım, bu veya şu derneğin veya mesleğin üyesiyim; bu klana, şu kabileye, bu millete mensubum. Bu yüzden benim için iyi olan, bu rollere giren biri için iyi olmak durumundadır. Ailemin, ülkemin, kabilemin, milletimin geçmişinden çeşitli borçlar, miraslar, haklı beklentiler ve yükümlülükler devralırım. Bunlar, yaşamımın, moral hareket noktamın verilerini oluşturur. Bu, kısmen, yaşamıma moral tikelliğini veren şeydir.[92]

MacIntyre'a göre, modern bireycilik açısından bunların garip görünmesi doğaldır, çünkü modern bireycilik açısından 'ben, bizzat olmayı seçtiğim şeyim'dir. Oysa MacIntyre'ın narratif self konsepsiyonunda "yaşamımın öyküsü, daima, kimliğimi kendisinden çıkardığım komunitelerin öyküsünde gömülüdür. Ben, bir geçmiş ile birlikte doğarım."[93] Eğer modern bireycilikte olduğu gibi, bizzat seçmemiş olduğum için, kendimi o geçmişten ayırmaya çalışırsam, şimdiki ilişkilerimi bozarım. "Tarihsel bir kimliğe sahip olmak ile toplumsal bir kimliğe sahip olmak çakışır." Bunun anlamı, kimliğime karşı çıkamayacağım değildir; daha ziyade, bu karşı çıkışta "daima kimliğimi ifade etmenin mümkün bir tarzını" benimsediğimdir. Self'in moral kimliğini aile, komşuluk, şehir ve kabile türünden komunitelere üyeliği içinde ve üyeliği yoluyla bulmak

92. *AV*, s.220.
93. *AV*, s.221.

durumunda olması, self'in bu komunite formlarının tikelliğinin moral sınırlarını kabul etmek durumunda olmasına yol açmaz. "Başlangıç olarak bu moral tikellikler olmaksızın başlayacak bir yer asla olmayacaktır." Kendi sıfatıyla insana ait evrensel maksimler alanına girerek, bu tikelliklerden kaçıp kurtulmaya çalışan bir anlayış, bu yüzden MacIntyre'a göre "ızdıraplı sonuçları olan bir yanılsamadır". Yaşamlarımızın tümüyle egemen yazarları olmaktan bizi alıkoyan şey, isteyelim veya istemeyelim, kendimizi bir tarihin parçası olarak, "bir geleneğin taşıyıcılarından biri olarak" bulmamızdır. Tek tek pratiklerin taşındığı ve yeniden biçimlendirildiği gelenekler, "daha geniş toplumsal geleneklerden yalıtık olarak mevcut değildirler".

Gelenek kavramının, muhafazakâr politik teorilerle birarada bulunduğunu düşünmeye yatkınlıkta, MacIntyre, Burke ve izleyicilerinin geleneği akıl ile karşıtlaştırma hatasının veya geleneğin kalıcılığını, istikrarını çatışma ile karşıtlaştırma hatasının büyük rol oynadığını söyler ve geleneklerin canlı oldukları sürece çatışmanın sürekliliğini cisimleştirdiklerini belirterek, "aslında, bir gelenek Burkeçü hale gelirse, o, cançekişen veya ölmüş bir gelenektir" der.

> yaşamlarımızın her birinin tarihi, genel olarak ve karakteristik olarak bir kaç geleneğin daha geniş ve uzun tarihlerine gömülüdür ve bu tarihlere göre makul kılınır. 'Daima' demekten ziyade, 'genel olarak ve karakteristik olarak' diyorum, çünkü gelenekler çöker, dağılır ve yokolur. O halde gelenekleri sürdüren ve güçlendiren nedir? Onları zayıflatan ve yıkan nedir?[94]

Bu iki sorunun da yanıtı erdemlerle ilintilidir; çünkü yanıt MacIntyre'a göre, ilgili erdemlerin uygulanmasına veya uygulanmamasına bağlıdır. Tıpkı geleneklerden hayat bulan ve geleneklerin çağdaş tecessümleri olan kurumlar ve pratikler için olduğu gibi, adalet, doğruyu söyleme ve cesaret erdemlerinin ve ilgili entellektüel erdemlerin (*phronêsis* ve *sophia* gibi er-

94. *AV*, s.222.

demlerin) yokluğu gelenekleri bozar. Ancak, MacIntyre'a göre, bu aşamada bir ilave erdeme ihtiyaç vardır: "birinin kendisine mensubolduğu veya kendisine karşı durduğu geleneklerin tamuygun bir anlamına sahip olma erdemi". Gelecekten ziyade geçmişe gönderen bu erdem, muhafazakâr bir antikacılık formuyla karıştırılmamalıdır, çünkü "tam da henüz tamamlanmamış bir narratifi sürdürdükleri için yaşayan gelenekler,... belirleyici ve belirlenebilir karakteri geçmişten çıkan bir geleceğe karşı dururlar".[95]

Toparlarsak, bu üçüncü aşamada, MacIntyre, tarihsel-olmayan, zaman-dışı olan ve herkesin kendisine uyduğu bir pratik akılyürütme tarzı olmadığını; self'in zaman-dışı bir öze sahip olmadığını; tümel veya evrensel bir şekilde insan için iyinin ne olduğunu bir geleneğin dışındaki bir duruş noktasından söylemenin imkânsız olduğunu ileri sürerek, geleneğe üyelik suretiyle tikelliği temellendirmeye çalışır. Böylece Aristoteles'in erdem açıklamasındaki güçlükler, özellikle ortaçağ Aristotelesçiliğinin yardımıyla altedilmeye çalışılmıştır. 'Çalışılmıştır', çünkü MacIntyre'ın gelenek nosyonunun öğrettiği gibi, bu, "henüz tamamlanmamış bir narratiftir". Bu açıdan MacIntyre başarılıdır. Bir Aristotelesçi olarak ise, o, yine bu gelenek nosyonu açısından başarılı görünmektedir. Ama şimdilik bu kadarı yeter.

Erdemler Geleneğinin Zayıflaması: Adalet Erdemi Anlayışlarının Uzlaşmazlığı

MacIntyre'a göre, erdemlerin geleneksel açıklamasının zorunlu ardalanını veren narratif birlik ve pratik kavramları, geç ortaçağdan günümüze uzanan bir "yanlış yorumlama dönemi"nde yerlerinden edilmişlerdir. Bu dönem içerisinde, narratif, yaşamdan koparılmış; sanat ve yaşam arasındaki karşıtlık, sonuçtan ziyade öncül haline gelmiş ve böylece narratifin de içinde bulunduğu sanat, moral görevlerinden yalıtılmıştır. Modernite

95. *AV*, s.223.

ile beraber sanatın, özünde bir azınlık etkinliği statüsüne ve ilgisine indirgenmesi, kendimiz hakkında herhangi bir narratif anlayıştan yoksun bırakılmamıza yardım etmiştir. Ancak, böylesi bir anlayış, yaşamın kendisi reddedilmeden reddedilemeyeceği için, sanat içerisinde sürekli olarak yeniden ortaya çıkar: 19. yüzyıl realist romanlarında, 20. yüzyıl filmlerinde yeniden ortaya çıkar. Öte yandan, içsel iyilere sahip pratik kavramı da, merkezîliğini yitirip, modern üretici çalışmanın güdüleyicisi olarak *pleonexia*'nın egemenliğini ilân etmesiyle, yerini, yani merkezi estetik tüketim nosyonuna bırakmak zorunda kalmış ve böylece yaşamlarımızın marjinlerine itilmiştir.[96]

MacIntyre, narratif birlik ve pratik kavramlarının bu marjinalleşmesinin, Hume, Diderot, Smith gibilerin teorilerinde izini sürerken, 18. yüzyılda, cumhuriyetçiliğin, adaleti eşitlik ile eşlediğini; Aristotelesçi dostluk erdeminin ve Hristiyan komşu sevgisinin kardeşlik erdemi ile, özgürlüğün ise Stoacı bir özgürlükle eşlendiğini burada aktarılamayacak kadar ayrıntılı bir sunum içerisinde gösterir. MacIntyre'a göre, 18.yüzyılda Hume'un erdemleri ele alışında ayırdedilebilir olan ve Hume'dan sonraki pek çok moral filozofta karşımıza çıkacak olan belli özelliklerden en çarpıcısı, bir erdemler konsepsiyonundan, yani çoğul halde 'erdemler' hakkındaki bir kavramlaştırmadan tekil halde bulunan 'erdem' konsepsiyonuna doğru bir değişimin ortaya çıkmasıdır. Bu, dilsel bir fenomen olarak, moral vokabülerin giderek daha yalın ve homojen hale geldiği bir sürecin içerisinde olur, yani bu değişim söz konusu genel sürecin bir parçasıdır. Bu sadeleştirme ve homojenleştirme süreci içerisinde, 18. yüzyıldan sonra "moral erdem" totolojik bir ifadeye dönüşür; 'moral' ve 'erdemli', 'ödevli'nin eşanlamlısı haline gelir. Kısaca, MacIntyre'a göre, Hume ile birlikte moral felsefede, girerek daha çok, 'erdemler'den değil, 'erdem'den söz edilmeye başlanır.Dildeki

96. bkz. *AV*, s.226-7.

bu değişin bizim için şahadet ettiği şey, moral vokabülerin, içerisinde anlamlı olduğu bağlamdan kopmuş olmasıdır; başka deyişle, moral sözcükleri anlamamızı sağlayan bağlamı artık yitirmiş olmamızdır.Bu noktada MacIntyre tüm bunlarla bağıntılı bir başka önemli çizgi çeker:

> ister Aristotelesçi ister hristiyan olsun, teleoloji terkedildiğinde, daima ona vekalet edecek bir eğilim, bir Stoacılık versiyonu vardır. Erdemler artık, bizzat erdemlerin uygulanmasından başka veya daha fazla bir iyi adına uygulanmayacaktır. Erdem, kendi kendisinin amacı, kendi kendisinin ödülü ve kendi kendisinin güdüsüdür ve aslında böyle olmak zorundadır.[97]

MacIntyre, erdemler geleneğinin 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında yaşayan iki savunucusunu, erdemleri yeniden tesis etmeye çalışan iki marjinal yazarı, William Cobbett ve Jane Austen'ı incelerken, Austen'ı erdemlere ilişkin klasik geleneğin son büyük temsilcisi olarak niteler ve daha sonraki kuşakların bir moralist olarak Austen'in önemini anlamamasında, onun sadece bir roman yazarı ve sadece çok sınırlı bir toplumsal dünya ile ilgilenen bir roman yazarı olarak görülmesinin yattığını söyler. MacIntyre'a göre, Cobbett ve Austen gibi yazarlar, içerisinde moralitenin tözünün hatırlanmasının gitgide daha zorlaştığı bir dünyayı kaleme almışlardı ve bu zorlaşma, hem özel hem de kamusal yaşamın niteliğini değiştirmişti. Kamusal yaşamdaki bu nitelik değişiminin nereye varacağı ise, MacIntyre'a göre, tek bir erdem anlayışının, yani adalet erdemi anlayışının yazgısına bağlıdır. Böylece MacIntyre, kitabının belki de bazılarının söylediği gibi[98] en önemli bölümü olan "Bir Erdem Olarak Adalet: Değişen Konsepsiyonlar" adlı 17. bölümüne geçer. Bu bölüm, bir bakıma, *MacIntyre'ı Whose Justice? Which Rationality?*'i yazmaya sevkeden bölümdür.

---

97. *AV*, s.223.MacIntyre'ın bu sözlerini ve hemen öncesindeki düşüncelerini aktardığımız "Erdemlerden Erdeme ve Erdemden Sonra" adlı bölüm, onun kitabına adını veren bölümdür.
98. örneğin bkz. Taylor, C. (1994), s.16.

Bölüme, "Aristoteles, politik yaşamın ilk erdemi olarak adaleti överken, bunu, bir adalet konsepsiyonu üzerinde pratik uzlaşıdan yoksun bir komunitenin, politik komunite için zorunlu temelden de yoksun olmak durumunda olduğunu ileri sürer bir tarzda yapıyordu" sözleriyle başlayan MacIntyre'a göre, halihazırdaki durumumuz böylesi bir tehdit altındadır. 'Haklar' ve 'yarar' nosyonlarının anahtar yere sahip olduğu bir şemada, erdem kavramlarının nisbî önemi üzerinde anlaşamamanın yanısıra, tek tek erdemlerin niteliği ve içeriği üzerinde de anlaşamama, modern bireyci kültürün sonucu olarak içinden çıkılmaz bir rıza veya itaat problemi yaratmıştır. Belli kurallara itaati sağlayacak bir eğilin veya duygu olarak anlaşılmaya başlayan bir erdemin doğası hakkındaki anlaşına, söz konusu kuralların neler olduğu hakkındaki anlaşmayı gerektirir; başka deyişle erdemi 'kurallara uyma eğilim: olarak tanımladığımız zaman, kurallar hakkında anlaşmanın , bir erdemin içeriği üzerine uzlaşımdan önce gelmesi gerekir. Ama ilgili kuralların neler olduğu hakkında böyle bir uzlaşı olmadığı için, tek tek erdemlerin içeriği ve yapısı hakkında da bir uzlaşı söz konusu değildir.

MacIntyre'a göre, adalet erdeminde, bunun en belirgin ve tehditkâr haline tanık oluruz. Günlük yaşam, kurallar üzerine yapılan çekişmelerle istilâ edilmiş haldedir ve rasyonel olarak bunların çözülme imkânı kalmamıştır. MacIntyre, bu tür bir çekişmenin örneğini iki ideal tip arasındaki bir tartışma formu içinde sunar: A ve B adlı iki tip, ama hayalî olmayan iki tip.

A, bir esnaf veya bir polis memuru veya bir inşaat işçisi olabilir; A, kazandıklarından küçük bir ev satın almak, çocuklarını bir koleje göndermek, ebeveynlerine özel bir tıbbi bakım yaptırmak için gereken tasarrufu yapmaya uğraşmaktadır. Ama projelerinin tümünü yükselen vergilerden dolayı tehdit altında görür ve projelerine yönelik bu tehdidi *adaletsiz* bulur; kazandıklarına ilişkin bir hakka sahip olduğunu ve başka hiçbir kimsenin meşru biçimde edindiğini elinden alma hakkına sahip olmadığını iddia eder; ve kendi mülkünü, pro-

jelerini *ve de* adalet konsepsiyonunu savunacak politik görev adaylarına oy vermeye yönelir.

B, serbest mesleklerden birinin üyesi veya bir hayır kurumunun üyesi veya mirasa konmuş biri olabilir; B, servetin, gelirin, fırsatların dağıtımındaki eşitsizliklerin keyfîliğine hassastır; yoksul ve mahrumların, erk dağılımındaki eşitsizliklerin bir sonucu olarak, kendi koşulları çerçevesinde pek çok şeyi yapamamalarına daha da hassastır. Bu iki eşitsizlik tipini *adaletsiz* ve sürekli daha da adaletsizliğe yol açıcı bulur. Daha genel olaraksa, tüm eşitsizliklerin haklıçıkarılması gerektiğine ve eşitsizliğin tek mümkün haklıçıkarımının, örneğin ekonomik büyümeyi besleyerek yoksul ve mahrumların durumlarının iyileştirilmesi olduğuna inanır. Böylece, mevcut koşullar içerisinde, refahı ve toplumsal hizmetleri finanse edecek olan yeniden-dağıtıcı vergilendirmenin, adaletin gerektirdiği şey olduğu sonucunu çıkaran B, yeniden-dağıtıcı vergilendirmeyi *ve* kendi adalet konsepsiyonunu savunacak olan politik görev adaylarına oy vermeye yönelir.

Açıktır ki, A ve B, gerek izlenecek politikalar gerekse politikacılar konusunda anlaşamayacaklardır. Ama bu anlaşmazlığın, kendisini, politik çatışma düzeyinde ortaya koyması hiç gerekmeyebilir. Çünkü A ve B, ekonomik kaynakları her ikisinin projelerinin, birbirini tehdit etmeden, belli bir noktaya kadar gerçekleştirilmesine olanak veren bir toplumda yaşıyorlarsa; başka deyişle onlar, B'nin kamusal yeniden-dağıtıma dayalı projelerinin, A'nın özel yaşam-planı projelerini tehdit etmeden gerçekleştirilebileceği türden ekonomik kaynaklara sahip bir toplumda yaşıyorlarsa, bir müddet aynı politika ve politikacılara oy verebilirler ve aslında onlar, bazan bir ve aynı kişi olabilirler. Gelgelelim, ekonomik kaynaklar böyle olmayıp, birinden birinin projelerinin diğerine feda edilmesini kaçınılmaz kılıyorsa, A ve B'nin adalet görüşleri, hem mantıksal olarak bağdaşmaz olan hem de —*AV*'nin başında söz edilene benzer bir şekilde— ortak-ölçülemez olan irdelemelere

başvuran görüşler haline gelir. Önce mantıksal bağdaşmazlığa bakalım.

A, âdil edinim ve hak-kazanma (just acquisition and entitlement) ilkelerinin yeniden-dağıtım imkânlarını sınırladığını savunur. A'ya göre, bu ilkelerin kullanımının sonucu, eşitsizliği büyütürse, bu tür bir eşitsizliğin hoşgörülmesi, adalet için ödenmek zorunda olan bir bedeldir. B ise, âdil dağıtım ilkelerinin meşru edinimi ve hak-kazanmayı sınırladığını savunur. Bu yüzden, B'ye göre, bu ilkelerin uygulanımının sonucunda, o toplumsal düzende şimdiye dek meşru edinim ve hak-kazanma olarak görülmüş olana müdahale etmek —örneğin vergilendirmek suretiyle müdahale etmek— ve bu tür bir müdahaleyi hoşgörmek, adalet için ödenmek zorunda olan bir bedeldir. Bu noktada MacIntyre, gerek A'nın gerekse B'nin ilkesinde adalet gören kişi veya kişiler grubu adına ödenecek bedelin *hep başka birisi tarafından ödendiğine* dikkat çeker; ve ne A'nın ne de B'nin ilkesinin toplumsal veya politik açıdan taraf-sız / nötr olduğunu söyler. İki ilkenin pratik sonuçlarının bağdaşmazlığı ortadadır.

Ortak-ölçülemezliğe gelince; A'nın da B'nin de iddialarını çerçeveledikleri veya dayandırdıkları kavram tipi, birbirlerinden öylesine farklıdır ki, aralarındaki tartışmanın rasyonel olarak nasıl çözüleceği veya çözülüp çözülemeyeceği sorusu, meseleyi daha da zorlaştırır. Çünkü A, adalet nosyonunu, belli bir kişinin —örneğin miras yoluyla— edinmiş ve —çalışıp— kazanmış olduğu şeyler sayesinde neye hakkı olduğunun ve bu hakka nasıl sahip olduğunun bir açıklamasına dayandırmayı ister; B ise, adalet nosyonunu, temel ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların karşılanma imkânları bakımından her bir kişinin taleplerinin eşitliğine ilişkin bir açıklamaya dayandırmayı ister. A, belli bir miktarda mülk veya parasal kaynağın âdil bir şekilde kendisinin olduğunu, çünkü onun kendisine ait olduğunu, yani onu meşru şekilde edindiğini, onu çalışıp kazandığını ileri sürmeye yatkın olacak; B ise, onun âdil bir şekilde başka birilerinin olması gerektiğini, çünkü başkalarının ona

daha çok ihtiyacı olduğunu ve eğer ona sahip olmazlarsa, bu başkalarının temel ihtiyaçlarının karşılanmamış olacağını ileri sürmeye yatkın olacaktır. Ancak, diyor MacIntyre, pluralist kültürümüzün, ihtiyaca dayanan iddialar ile meşru hak-kazanmaya dayanan iddialar arasında karar vermek için hiçbir tartma yöntemine, hiçbir rasyonel kritere sahip olmaması nedeniyle, bu iki iddia tipi, ortak-ölçülemezdir. Dahası, MacIntyre'a göre, *moral iddiaları 'tartma' metaforu, hem uygunsuz hem yanlış yönlendiricidir.*[99]

A ve B, hayalî-olmayan iki tiptir. A, Robert Nozick'in, B ise, John Rawls'ın rasyonel açıklamasını yaptıkları tiplerdir. Bu yüzden MacIntyre, ya Rawls ya da Nozick'in argumanlarına bakar da bunlardan birisinin rasyonel olduğunu görürsek, kendi karakterizasyonun hatalı olacağını söyleyerek, önce Rawls'ın, sonra Nozick'in argumanını ele alır.[100]

---

99. bkz. *AV*, s.143-6.

100. Biz, Rawls'ın teorisini gördük; Nozick'in teorisi hakkında artık çok kısa da olsa, bir kaç şey söylemek zorundayız. 1974 tarihli *Anarchy, State and Utopia* adlı kitabında Nozick, daha sonra hiç tartışmadığı bir ifadeyle başlar: "Bireylerin hakları vardır." Kişisel özgürlük ve özel mülkiyet hakları olan bu haklar mutlaktır, yani ihlâl edilemez haklardır. Gelgelelim, eğer herkes tam da bu haklarından ötürü, 'çiğnenmez haklar'ının çiğnendiği düşüncesinden ötürü, kaba kuvvete başvurmaya hakkı da olduğunu düşünürse, ortaya çıkabilecek olan 'anarşi'den nasıl sakınacağız? Nozick, bu soruya üçyüz yıldır verilen yanıtı verir: devlet ile. Bu yüzden, kitabın odaklandığı mesele, devletin doğası, meşru işlevleri ve haklıçıkarımlarıdır. Nozick'e göre, devlet, zora, hırsızlığa, hileye, sözleşmelerin uygulanmamasına karşı, ama yalnızca bunlara karşı güç kullanma hakkına sahiptir; bunun ötesinde bir devlet, Nozick'in "minimal devlet"inin, meşru olarak varolabileceğini söylediği "gece bekçisi devlet"inin (s.25-28), klasik liberal teorinin devletinin ötesinde bir devlet olacağı için, haklı çıkarılamaz ve gayrımeşru bir devlet olacaktır. Örneğin devlet, bizden aldığı vergileri, biricik işlevi olan 'gece bekçiliği' dışında kullanırsa, bu vergileri başka —yani daha fakir— insanlara yardım için kullanırsa, varlık nedeninin sınırlarını aşmış olur. Buraya kadar söylenenlerden de anlaşılabileceği gibi, Nozick de, Rawls gibi, dağıtıcı adaletin sorunlarıyla ilgilidir; ama Nozick, Rawls'tan farklı olarak yeniden-dağıtımda eşitlik ilkesinden zivade, özgürlük ilkesinde direnir ve Rawls'taki "ayrım

Rawls ile ilgili olarak MacIntyre, adalet ilkelerinin seçiminde "cehalet peçesi ardına yerleştirilmiş rasyonel failin orijinal pozisyonu" nosyonunu tartışmaz, çünkü MacIntyre, böylesi bir pozisyonda, Rawls'ın ileri sürdüğü adalet ilkelerinin seçileceğini ve bu tür bir durumda yalnızca rasyonel bir failin bu tür ilkeleri seçeceğini kabul ettiğini söyler. Nozick ile ilgili olarak da MacIntyre, bireylerin devredilmez hakları olduğu öncüllünden Nozick'in çıkardığı sonuçları, ilkeleri, onun bu öncülüne giderek tartışmaz. Yani ne Rawls'ın ne Nozick'in kendi ilkelerini öncüllerinden çıkarmalarını tartışır ve bunu istemez de:

> bunun yerine bir kez daha vurgulamak istiyorum ki, bu tür ilkeler, *yalnızca* bu tür öncüllerden rasyonel olarak çıkarılabilirdi. Yani hem Nozick'in adalet açıklamasında hem Rawls'ın adalet açıklamasında

---

ilkesi"nin en etkili ilk eleştirisini uzun uzun yapar; bu ilkenin, çiğnenmez olduğunu söylediği hakları ihlâl ettiğini düşünür. Mal-mülkün (holdings) dağıtımındaki adalet, Nozick'e göre, Rawls'taki gibi 'şimdiki durumun değil, o mal-mülkün nasıl edinildiğine bağlı olarak 'geçmiş durum'un gözönüne alınmasıyla söz konusu olabilir: "Dağıtımdaki adalete ilişkin hak kazanma teorisi *tarihseldir*." (s.153) Eğer insanların sahip oldukları şeyler —ellerinde bulunan her ne varsa— başkalarından (Nozick'e göre, herkesin sahip olduğu şey daha önce başkalarına aittir veya eşdeyişle, birinin elindeki şey, ona bir başkasından gelmiştir), bu başkalarının özgür rızası ile, hiçbir zorlama, baskı söz konusu olmadan edinilmiş ise —ister satın alma ister hediye edilme vb. yoluyla olsun, böyle bir rıza ile edinilmişse—, âdildir; bu yolla edinilen şeylere, onları edinen kişi hak kazanmıştır veya onlar üzerinde hakka sahiptir. Ama biri elindekileri, böyle bir rıza ilişkisi olmadan edinmişse, örneğin onları zorla veya hırsızlıkla edinmişse, edinilenler üzerinde hakkı yoktur; edindikleri âdil değildir. Evet Nozick'in teorisi mülkiyet hakkının önceliğine dayanır ve yeniden-dağıtım adına toplanan verginin bu hakkı ihlâl ettiğini; bu uğurda kullanılmak üzere yürürlüğe koyulacak vergi(lendirme) sisteminin, tiranlığa götürecek bir yapının kurumlaşmasıyla sonuçlanacağını düşünür. Böylece eksiksiz veya tam dağıtıcı adalet ilkesine göre, bir dağıtımın âdil olup olmadığı, o dağıtımda herkesin sahip olduğu şeylere sahip olma hakkına sahip olup olmadığına bağlıdır; eğer herkes bu hakka sahipse, dağıtım âdildir.

ortaya çıkarmayı istediğim problemler, onların argumanlarının içsel yapısının tutarlılığı ile ilgili değil. Aslında, benim argumanım, onların açıklamalarının bu tür bir tutarlılıktan yoksun olmamasını gerektirir.[101]

MacIntyre'ın göstermeyi istediği şey, üç-katmanlıdır: (1) Rawls ve Nozick'in açıklamaları, bir noktaya kadar A ve B'nin pozisyonlarının bağdaşmazlığını sahiden de yansıttığı kadarıyla, Rawls ve Nozick'in, bu felsefeyle ilgisi olmayan iki sıradan yurttaşın arasındaki anlaşmazlığı moral felsefe düzeyinde başarıyla sergiledikleri, ama bu yurttaşların toplumsal çatışma düzeyinde tartışmalarını çözümsüz kılan aynı bağdaşmazlık ve ortak-ölçülemezlik tipini felsefî arguman düzeyinde yeniden ürettikleri; (2) hem A hem B'nin pozisyonunda bulunan, ama Rawls ve Nozick'in açıklamasında bulunmayan bir ögenin olduğu, yani erdemlerin merkezde olduğu daha eski klasik gelenekten arta kalan bir ögenin olduğu; (3) Rawls ve Nozick'in belli bir dereceye dek paylaştıkları toplumsal önvarsayımlara ilişkin, onların birleştikleri bir noktada önemli bir ipucu bulma imkânının olduğu.

(1) Rawls, ihtiyaçlara göre eşitlik ilkesini; Nozick ise hak-kazanmaya göre eşitlik ilkesini birincil kılar. Rawls'ın, gelir ve diğer iyiler bakımından en kötü durumda olanların nasıl bu duruma geldikleriyle ilgilenmemesine karşın ve adaleti, şimdiki dağıtım modelleriyle ilgili tutmasına karşın, Nozick, meşru olarak edinilmiş olanın biricik kanıtını geçmişte bulur ve adaletin şimdiki dağıtım modelleriyle hiçbir ilgisi olmadığını düşünür. Başka deyişle, adalet konsepsiyonlarında, Rawls şimdi ile, Nozick geçmiş ile ilgilidir; ve bu kadarının bile Rawls'ın B'ye, Nozick'in A'ya yakınlığını açık kılmaya yettiğini belirten MacIntyre'a göre, A, dağıtım önilkelerine karşı hak-kazanma adaletine başvurmuş olması bakımından; B ise, hak-kazanma önilkelerine karşı ihtiyaçları gözönüne alan bir adalete başvurmuş olması bakımından, A ve B, Nozick'in ve

101. *AV*, s.248.

Rawls'ın rasyonel açıklamasını yaptıkları kişi tiplerdirler. A'nın pozisyonunun B'ninkiyle bağdaşmazlığının yanısıra, ortak-ölçülemezliğinin de, Nozick ve Rawls'ın argumanlarında bulunduğunu görebiliriz. MacIntyre'a göre, eğer Rawls cehalet peçesi ardındaki birinin, ihtiyaç ilkesini hak-kazanma ilkesine rasyonel olarak tercih etmesi gerektiğini rasyonel karar ilkelerine başvurarak ileri sürmek durumundaysa, o zaman asla cehalet peçesi ardında olmadığımız ortaya çıktığı gibi, bunun Nozick'in devredilmez haklar öncülünü reddetmeden bıraktığı da ortaya çıkar. Eğer Nozick, herhangi bir dağıtım ilkesinin, yürürlüğe koyulduğunda, hepimizin hakkı olan bir özgürlüğü çiğneyebileceğini ileri sürmek durumundaysa, o zaman temel hakların çiğnenmezliğini kendi argumanı lehine *ispat olunmuş farzettiği* ve Rawls'ın öncüllerini reddetmeden bıraktığı söylenmek zorundadır.[102] Bir kez daha başka bir deyişle ifade edersek, eğer Rawls cehalet peçesi ardında olan birinin rasyonel seçim ilkelerinin yardımıyla, dağıtım ilkelerini hak sahibi olmayı gözönüne alan ilkeye yeğlemesi gerektiğini iddia ederse, bu iddiaya karşı, böylesi bir yeğlemenin olduğu yerde cehalet peçesinin olamayacağını söylemek zorundayızdır ve ayrıca bu iddianın, devredilmez haklara sahip olduğumuz öncülünü aynen bırakarak yol aldığını, yani bu öncüle ilişkin hiçbir karşı arguman geliştirmeden ileri sürüldüğünü, dolayısıyla da sanki bu öncül çürütülmüş gibi ortaya atıldığını söylemek zorundayızdır. Nozick'in argumanında ise, yeniden-dağıtıcı ilkenin bir hak ihlâline yol açabileceği iddiası, temel hakların çiğnenmezliğine ilişkin iddiasını ıspat olunmuş farzederek ileri sürülmek zorundadır. Böylece bu iddia da, Rawls'ın öncüllerini aynen bırakır. Tüm bunlardan dolayı, Rawls ve Nozick'in argumanları, hem ortak-ölçülemez hem de bağdaşmazdır.

(2) MacIntyre'a göre, A ve B'den farklı olarak, Rawls ve Nozick adalet açıklamalarında *liyakat*e gönderim yapmazlar.

---

102. bkz. *AV*, s.249.

Oysa A'nın kendi cephesinden şikayetçi olduğu şey, sadece çalışıp kazandığı şeyde hak sahibi olduğu değil, aynı zamanda zorlu çalışma yaşamı sayesinde ona *lâyık* olduğudur; B'nin yoksul ve mahrumlar lehine şikayetçi olduğu şey ise, onların fakirliğe ve mahrumiyete *lâyık* olmadıklarıdır ve bu yüzden bu fakirlik ve mahrumiyetin hiçbir mazereti olmadığıdır. Rawls, *TJ*'nin 48. altbölümünde, adalete ilişkin sağduyu görüşlerinin adaleti liyakate bağladığını kabul eder, fakat birinin neye lâyık olduğunu adalet kurallarını formüle edinceye dek bilmediğimizi ve adalet kurallarını formüle ettiğimizde ise söz konusu olanın liyakat değil, "meşru beklentiler" olduğunu ileri sürer ve aynı zamanda liyakat nosyonlarının pratiğe geçirilemez olduğunu iddia eder. MacIntyre'a göre, "bu noktada, Hume'un hayaleti Rawls'ın sayfalarında gezinir".[103] Nozick ise, MacIntyre'a göre, liyakat konusunda çok kapalıdır. Nozick'in hak-kazanmaya, hak sahibi olmaya dayanan adalet şemasında liyakate yer açmanın hiç imkânı yoktur. Rawls için de Nozick için de, bir toplum, her birinin kendine ait çıkarı olan, bu yüzden biraraya gelip, yaşamın ortak kurallarını formüle etmek zorunda olan bireylerden oluşur. "Her ikisinin açıklamasında da birey birincil, toplum ikincildir ve bireysel çıkarların saptanması, bireyler arasındaki herhangi bir moral veya toplumsal bağın kurulmasına önce gelir ve bundan bağımsızdır."[104]

(3) Liyakat nosyonunun, yalnızca, hem insan için iyinin hem de komunite için iyinin ne olduğuna ilişkin paylaşılan bir anlayışın ilksel / birincil bağ olduğu ve içerisinde bireylerin kendi temel çıkarlarını / ilgilerini bu iki iyiye gönderimle saptadığı bir komunite bağlamında yuvasında olduğunu belirten MacIntyre'a göre, Rawls, insan için iyi yaşamın ne olduğu hakkında uzlaşıma varamayacağımızı ve bu yüzden onu adalet ilkelerinin formülasyonundan atmamızın zorunlu olduğunu

103. bkz. *AV*, s.250.
104. *AV*, s.250.

önvarsayım olarak alır; Nozick ise, liyakat nosyonunun uygulanması için gerekli olan komunite kavramını düpedüz yok sayar. Rawls ve Nozick'in paylaştığı toplumsal önvarsayımlara, tam da bu noktada ışık tutma iddiasında olan MacIntyre'a göre, Rawls da Nozick de hareket noktası olarak "adeta her biri benim için ve tüm diğerleri için bir yabancı olan bir bireyler grubu ile ıssız bir adadaki kazazedeler olduğumuzu" varsayar. Bu varsayım, modern toplum hakkında belli bir gerçekçilik / realizm sergiler; "modern toplum, en azından yüzeydeki görünüşte, aslında çoğu zaman her biri asgari tahditler altında kendi çıkarı peşinde olan bir yabancılar toplanımından / kolleksiyonundan başka bir şey değildir."[105] Bu yüzden, Rawls ve Nozick, toplumsal yaşama geçişi, 'başkalarıyla yapılacak ne tür bir toplumsal sözleşme benim toplumsal yaşama katılmam için uygundur?' sorusunu sormak zorunda olan rasyonel bireylerin iradî edimi olarak tasarlarken, paylaşılan bir görüşü güçlü bir şekilde ifade etmiş olurlar. Kısacası, MacIntyre'a göre, toplumsal sözleşme ile ilgili sorunun sorulduğu yerde —pratikte ve(ya) teoride— liyakat nosyonuna dayalı bir komunite açıklamasının olmaması, olamaması şaşırtıcı değildir.

Fakat öte yandan A ve B, tutarsızlık pahasına, Rawls ve Nozick'ten farklıdırlar. A'nın Nozick'in ilkelerini, B'nin Rawls'ın ilkelerini liyakatle birleştirmesi, MacIntyre'a göre, daha geleneksel, daha Aristotelesçi ve Hristiyan adalet görüşüne bir bağlılığı sergiler; tutarsızlıkları ise, söz konusu geleneğin arta kalan gücüne ve etkisine ödenen bir haraçtır. Bugünün moral düşünce ve pratiğinin kavramsal *mêlange*'ında gelenekten kalan fragmanlar —erdem kavramları—, modern ve bireyci olan 'haklar' ve 'yarar' kavramlarıyla yanyanadır. Kimi komunitelerde[106], çarpıtılmış bir formda da olsa, gelenek

105. *AV*, s.250.

106. Çarpıtılmış bir formda da olsa, geleneğin yaşamaya devam ettiği komunitelere örnek olarak MacIntyre, katolik İrlandalıları, ortodoks Grekleri, vb. verir ve bunların yalnızca dinlerinden, dinleri aracılığıyla değil, atalarının modern Avrupa'nın kıyılarında, marjinlerinde yaşadıkları

yaşamaya devam etse bile, bu komunitelerde kamusal tartışmaya girme ihtiyacı, MacIntyre'a göre, öyle ya da böyle bu kültürel *mélange*'a katılmaya zorlar; çünkü herkesin kullanabileceği ve başvurabileceği ortak bir kavramlar ve normlar stoğu ararken başka çare yoktur. Bu yüzden de bu tür marjinal komunitelerin geleneğe bağlılığı sürekli olarak aşınma tehlikesi altındadır ve bu tür komuniteler, bir *chimaera*'yı arıyor görünmeye başlarlar.

> A ve B'nin pozisyonunun analizinin bir kez daha ifşa ettiği şey, hepimizin çok başka başka ve rakip moral kavramlara, bu durumda da rakip ve başka başka adalet kavramlarına sahip olduğumuz ve kültürün moral imkânlarının bize, bunlar arasındaki meseleyi rasyonel olarak çözmenin hiçbir yolunu vermemesidir. Egemen şekliyle anlaşılan moral felsefe, kültürün tartışma ve anlaşmazlıklarını öylesine sadık bir şekilde yansıtır ki, onun anlaşmazlıklarının tam da politik ve moral tartışmaların olduğu şekilde çözülemez oldukları görülür.
>
> Bundan, toplumumuzun, moral konsensusu gerçekleştirmeyi ümit edemeyeceği çıkar.... Marx, kuşkusuz, adalet üzerine anlaşmazlıkların, sadece ikincil fenomenler olduklarını, bunların sadece rakip ekonomik sınıfların çıkarlarını yansıttıklarını varsaymakta yanılmıştı.... Yine de Marx, modern toplumsal yapının yüreğinde konsensusu değil, çatışmayı görmekte haklıydı.[107]

Bu satırlardaki pesimizm dozu, pek çok tartışmaya yol açacaktır.

Kitabının son bölümünde, "Erdemden Sonra: Nietzsche *ya da* Aristoteles, Trotsky *ve* St. Benedict" adlı bölümde, MacIntyre, kendisini 'Nietzsche mi Aristoteles mi?' diye sormaya götüren argumanın iki öncülüne tekrar bakar: İlki, bugünün moralitesinin dilinin —dolayısıyla pratiğinin— ciddi bir karmaşa halinde olması; ikincisi ise, Aristotelesçi teleolojiden

---

köylerin yapısından da miras aldıkları moral geleneği sürdürdüklerini söyler. bkz. *AV*, s.252.
107. *AV*, s.252-3.

vazgeçişin yol açtığı dünyevî moralite açıklamaları yapma girişimlerinin uğradıkları başarısızlıkların en açık Nietzsche tarafından görülmesidir. MacIntyre'ın bu öncüllerle ileri sürdüğü iddia ise, Nietzscheci polemik türünün Aristotelesçi geleneğe karşı başarısız olduğudur. Çünkü MacIntyre'a göre, Nietzsche'nin başarılı olmasının koşulu, hasım olduğunu düşündüğü herkesin başarısız olmasıdır. Başka deyişle Nietzsche galip gelirse, hükmen galip gelir. MacIntyre'a göre, Nietzsche galip gelmez. Çünkü Aristotelesçi gelenek yokolmamıştır ve MacIntyre'a göre, üstelik de Nietzsche'nin pozisyonunun yüreğinde yatan hatalar[108] , yalnızca bu gelenek perspektifinden görülebilir. Sonuç olarak Nietzscheci duruş, Nietzsche'nin, kendisini acımasız bir eleştirmeni olarak gördüğü moral kültürün, tam da aynı moral kültürün bir diğer yüzüdür.

> Benim sonucum çok açık. Bir yandan moral felsefenin üçyüz yıldır ve sosyolojinin yüz yıldır gösterdiği çabalara rağmen, hâlâ, liberal bireyci bakış açısının herhangi bir tutarlı rasyonel olarak savunulabilir ifadesinden yoksunuz; ve öte yandan Aristotelesçi gelenek, bizim moral ve toplumsal tutumlarımıza ve bağlılıklarımıza yeniden makulluk ve rasyonellik getirecek şekilde yeniden-ifade edilebilir.[109]

Bu iddianın, *AV*'de ifade edilmeyen "sistematik bir rasyonalite açıklaması önvarsaydığı"nı ve bu açıklamayı bir başka kitapta yapacağını söyleyen MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*'i *AV*'de haber verir. Söylediklerinin saçtığı pesimizm kıvılcımlarının farkında olduğu için (özellikle tartışmanın liberal bireycilik ile Aristotelesçi gelenek arasında olduğu iddiasına karşı çıkabileceklerini söylediği Marxistlere yanıt verirken), MacIntyre, savunduğu moral geleneğin çağdaş bir politika ile ilgili olmadığı ve bunun da kendisini toplumsal bir pesimizme bağladığı sonucunun çıkarılamayacağını iddia

---

108. Bu hatalara ilişkin olarak MacIntyre, Nietzsche'nin *übermensch* konsepsiyonunu ele alır. bkz. *AV*, s.257-8.
109. *AV*, s.259.

eder.[110] Ama acaba böyle bir sonuç çıkarılamaz mı? AV hakkındaki bu bölümümüzü daha sonra üzerinde duracağımız pek çok şeyden birini içerdiği için, onun son satırlarıyla bitirelim:

> Bir tarihsel dönem ile diğeri arasında çok kesin koşutluklar kurmak daima tehlikelidir; ve bu tür koşutlukların en yanlış yönlendirici olanlarından biri, Avrupa ve Kuzey Amerika'da bugün içinde bulunduğumuz çağ ile Roma İmparatorluğunun karanlık çağlara girdiği dönem arasında kurulan koşutluktur. Yine de belli koşutluklar vardır. İyi niyetli kadınların ve erkeklerin Roma *imperium*'unu destekleme görevinden vazgeçip, uygarlık ve moral komunitenin devam etmesini bu *imperium*'un sürdürülmesi ile özdeşleştirmekten kesildikleri bu daha erken dönem tarihte hayatî bir dönüm noktası ortaya çıkmıştı. Bu kadın ve erkeklerin, bunun yerine gerçekleştirmeye bizzat koyuldukları şey —çoğunlukla ne yapıyor olduklarını bilmeyerek gerçekleştirmeye giriştikleri şey—, hem moralitenin hem uygarlığın yaklaşan barbarlık ve karanlık çağlarında hayatta kalabileceği şekilde moral yaşamın sürdürülebileceği yeni komunite formlarının kurulmasıydı. Benim moral durumumuza ilişkin açıklamam doğruysa, aynı zamanda şu sonuca varmamız gerekir: bir süredir, artık biz de bu dönüm noktasına ulaşmış bulunuyoruz. Bu aşamada, önemli olan, uygarlığın, entellektüel ve moral yaşamın, zaten üzerimize çökmüş olan yeni karanlık çağlar içerisinde sürdürülebileceği yerel komunite formlarının kurulmasıdır. Ve eğer erdemler geleneği, son karanlık çağların dehşetine rağmen hayatta kalabildiyse, umut için gerekli zeminlerden tümüyle yoksun değiliz. Bununla birlikte, bu kez barbarlar sınırların ötesinde beklemiyorlar; onlar epey bir zamandır bizi zaten yönetmekteler. Ve bunun bilincinde olmamamız, açmazımızın bir parçasını oluşturuyor. Bir Godot değil, başka —kuşkusuz çok farklı— bir St. Benedict bekliyoruz.[111]

110. bkz. *AV*, s.262.
111. *AV*, s.263.

2. Bölüm: Adalet ve Rasyonalite

Görmüş olduğumuz gibi, *AV*'nin vardığı iki sonuç vardır: biri, liberal bireyci bir bakış açısının, herhangi bir tutarlı ve rasyonel olarak savunulabilir ifadesinin şimdiye dek verilmemiş olması; diğeri ise, Aristotelesçi geleneğin yeniden inşa edilerek, rasyonaliteyi yeniden-ifade etmemize imkân verecek bir güce sahip olması. MacIntyre, aynı zamanda *AV*'de, varılan bu sonuçların, rasyonalitenin ne olduğuna ilişkin bir açıklamayı da gerektirdiğini ifade etmiş ve bu açıklamanın bir başka çalışma konusu oluşturacağını söylemişti. Özellikle Aristotelesçi geleneğin zayıflamasını anlatırken ve bu zayıflamayı adalet erdeminin içeriğine ilişkin herhangi bir konsensustan yoksunlaşmamız ile bağıntılarken, MacIntyre, bizi pek de iyimser olduğu söylenemeyecek bir yerde bırakmıştı. Şu değil de bu tarzda eylemeyi rasyonel kılanın ne olduğu, o değil de bu pratik rasyonalite kavrayışını savunmayı rasyonel kılanın ne ol-

duğu, böylece *AV*'de, bir başka kitaba bırakılmıştı. İşte *Whose Justice? Which Rationality?*[1] , o kitaptır.

MacIntyre'a göre, farklı ve bağdaşmaz adalet anlayışları, karakteristik olarak farklı ve bağdaşmaz pratik rasyonalite anlayışlarına sıkıca bağlıdır. Böylece *AV*'de iki ayrı iş gibi görünen şey, burada bir ve aynı iştir. Bu yüzden, MacIntyre'ın *WJWR*'yi, bir bakıma *AV*'nin 'yeniden yazılması' olarak sunduğu düşünülebilir. Belki tam da bu yüzden, MacIntyre, *AV*'nin devamı niteliğinde olan *WJWR*'nin, *AV*'yi okumamış olanlarca da rahatça okunabileceği umudunu dile getirir.

WJWR, adaletin neyi gerektirdiği ve neye izin verdiği konusundaki —yıldırıcı— sorular ile başlar: Adalet, gelir ve mülk bakımından büyük bir eşitsizliğe izin verir mi? Adalet, geçmiş adaletsizliğin sonucu olan eşitsizliklere çare bulacak telafi edici eylemi gerektirir mi —bu telafinin bedellerini ödeyenlerin bu adaletsizlikte hiçbir rolü olmasa bile böyle bir eylemi gerektirir mi? Adalet, ölüm cezasının dayatılmasına izin verir mi veya bunu gerektirir mi ve eğer izin verir veya gerektirirse, hangi suçlar için? Kürtaja izin vermek âdil midir? Savaşa girmek ne zaman âdildir? vs.

MacIntyre'a göre, bu sorulara verilen yanıtlar farklı ve bağdaşmaz nedenlere dayanır, çünkü bu yanıtların altında çatışan adalet konsepsiyonları yatar. Peki bu konsepsiyonlar arasında nasıl karar vereceğiz? Bu soru, bizi 'adalet nedir?' sorusuna götürür; o da, MacIntyre'a göre, 'rasyonalite nedir?' sorusuna götürür.

Bu konularda veya sorunlarda düşünmeyi yarıda bırakmayan sıradan insanların, düşünmeye devam etmelerinin iki kaynağı veya olanağı vardır: modern akademik felsefenin sağladığı olanak ve komunitelerin —kiliseler, kimi politik dernekler vs. gibi— sağladığı olanak. İlki, MacIntyre'a göre çözümden ziyade, sadece sorunu tanımlamada başarı gösterir; ikincisi

1. Bundan sonra *WJWR*. Kitap, 1988'de yayınlanmış; 20 bölümden oluşan 410 sayfalık bir metin.

ise, sonuç itibarıyla, kişilere duyulacak güven zemininde ilerlediği için, keyfîlikten, keyfîlik ithamından kurtulamaz.

Evet, MacIntyre, bir kez daha sıradan yurttaş için adalet ve pratik rasyonalite konusunda rasyonel haklıçıkarıma sahip bir kanaat vermede, ne akademik felsefenin ve diğer akademik disiplinlerin ne de partizan alt-kültürlerin söylediklerinin başarılı olmasının ardında, Aydınlanma'nın ve sonrasının ulaşmayı istediği hedefi bulur. Bu hedef, aklı, otorite ve geleneğin yerine geçirme hedefidir. MacIntyre'a göre, ister teorik ister pratik olsun, bizzat rasyonalite, bir tarihi olan bir kavramdır. Tarihleri olan araştırma gelenekleri çeşitliliği olduğu için de, rasyonaliteden ziyade rasyonaliteler ve adaletten ziyade adaletler vardır.[2]

Böylece MacIntyre, *WJWR*'de, üç farklı rasyonel araştırma geleneğinin tarihinden kimi parçaları anlatıp tartıştığı hayli zengin bir tarihsel döküm yaptıktan sonra, başlangıçta hiç düşünmediği bir şekilde kendisini bir geleneğe dönüştürdüğünü söylediği liberalizmi de bir dördüncü gelenek olarak ele alır. Çok kısaca, bu üç gelenekten ilki, Homeros'tan Aristoteles'e ve daha sonra Müslüman ve Yahudi yazarlarca Albertus'a ve Aquinalı Thomas'a geçen gelenek; ikincisi, Kutsal Kitap'tan Augustinus aracılığıyla yine Aquinalı Thomas'a geçen gelenek; üçüncüsü ise, İskoç moral geleneğini, Kalvenist Aristotelesçilikten Hume ile karşıtına taşıyan gelenektir. Liberalizmin bir geleneğe dönüşmesi, bu üçüncüsünün bir uzantısıdır. Liberalizm, tam da gelenekten bağımsız normlara başvurarak, geleneğin olumsallığı ve tikelliğinden kendini kurtaran bir toplumsal düzen kurma projesinin ilkeleri üzerine süregiden tartışmaların bitmez tükenmezliğiyle tanımlanan bir geleneğe dönüşmüştür. Önceden, derhal giderilmesi gereken ciddi bir kusur olarak gördükleri bu çözümsüzlük, artık hiç değilse bazı liberallerin gözünde bir 'erdem' haline gelmiştir.[3]

---

2. bkz. *WJWR*, s.9.
3. bkz. *WJWR*, s.335.

İlk gelenek, *AV*'de olduğu gibi, burada da Homeros'tan itibaren ele alınır. Ancak, burada, MacIntyre, metinler aracılığıyla izini sürdüğü geleneklerin kullandıkları 'söz'lerin çeviriye ne kadar uygun olabileceği üzerindeki vurgusunu arttırır. İlk geleneğin ilk metni olan Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sındaki kimi sözcükleri —*dikê, timê, themis, aretê, thumos*, vb.— her dönemin, kendi rasyonalitesi içerisinde çevirmiş olduğunu, bu sözcüklerin izini sürerek gösterir. MacIntyre, Akhilleus'un *thumos*'a başvurusuyla ilgili satırları, G.Chapman'ın 1598 tarihli, A.Pope'un 1715 tarihli ve R.Fitzgerald'ın 1974 tarihli çevirilerindeki aynı satırlardan izler. Evet, Chapman, Akhilleus'a, 'diskursif bir yan'; Pope, akıl ve tutku ayrımını; Fitzgerald ise, zamanımızın psikolojisini yüklemektedir.[4] Oysa MacIntyre'a göre, burada, bugünkü anlamda bir akılyürütme zinciri kurulmamaktadır; bir araç-amaç genellemesi yapılmaktadır. Homeros'un şiirlerindeki araç-amaç akılyürütmesini, kendisinden sonrakinden ayıran, 'Ne yapacağım?' sorusunu sormamasıdır. Orada, *dikê* (adalet) ve pratik akılyürütme / pratik düşünme arasında tam bir ilişki yoktur. Pratik akılyürütme, birinin 'Ne yapacağım?' veya 'Ne yapmak durumundayım?' sorusunu sormasından çıkar. Bu soru, eylem için iyi bir sebep istemenin ifadesidir. Bu yüzden, bu sorunun sorulmaya başlandığı Homeros-sonrası tarih, MacIntyre'a göre, pratik akılyürütme ile adaletin ilişkisinin, bu durumda da pratik akılyürütme ve adaletin erdemler ile ilişkisinin tarihi olacaktır: Homeros-sonrası tarih, tüm bunların, kendisine sımsıkı bağlı oldukları —hatta kendisinde neredeyse totolojik bir şekilde ifadesini buldukları— 'insanî iyi' konsepsiyonları ile ilişkisinin tarihi olacaktır.

MacIntyre, burada ne yazık ki ayrıntısına giremeyeceğimiz bu tarih konusunda, yani adalet ve pratik akılyürütmenin gelişim tarihi konusunda dört Atinalıya, Perikles, Sophokles, Thukydides ve Platon'a bakar; ve sonuç olarak Aristoteles'in

4. bkz. *WJWR*, s.17.

NE ve *Politika*'sının, Platon'un *Devlet*'inin devamı olarak okunabileceğini, Aristoteles'in yanıt verdiği soruların Platon'un soruları olduğunu, fakat M.Ö.4. yüzyılda Atina'daki moral ve politik meselelere ilişkin tartışmanın odak noktasının ne Platon ne Aristoteles olduğunu; odak noktasının, Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından anlaşıldığı şekliyle felsefeye alternatif sunan Isokrates olduğunu[5] gösterir; çünkü MacIntyre'a göre, *teorik düzeyde* Platon'un tezlerinin, kendisininkilere karşı ileri sürüldüğü kişi, Thukydides'tir —*aretê* ve akıl ayrımı yapan, adaletin güçlü olanın çıkarına olan olduğunu savunan, toplumsal ve politik dünyada retorikin belirleyiciliğinde ısrar eden Thukydides'tir—; fakat *politika pratiği düzeyinde* o zaman da şimdi de, Platon'un alternatifi, Isokrates'tir. Ama dediğimiz gibi, ne yazık ki bunların ayrıntısına burada giremeyeceğiz.

Aristoteles'te Pratik Akılyürütme

Bu yolculukta, Aristoteles, MacIntyre tarafından, Homeros-sonrası düşünümün iki hâkim yaşam imgesinin ortasında konumlanır. Bir imgeye göre, 'insan fazileti amaçlar'; diğer imgeye göre ise, 'insan belli bir erk türünü amaçlar'. İlkinin figürü Platon, ikincisinin figürü ise Makedonyalı İskender'dir; biri hocası, diğeri öğrencisi olan bu iki figür, Aristoteles'in narratifinin parçaları olmakla birlikte, tamamı değildir. Aristoteles, Platon'un 'hiçbir *polis*'in *en iyi polis*'i örneklemediği' iddiasını yumuşatıp, en iyi *polis*'in bazı özelliklerinin örneklendiğini düşünürken, hocasından uzaklaşıp öğrencisine yaklaşıyor; ama

5. Periklesçi retoriği devam ettiren ve eğitim sistemine geçiren; diyalektiğe karşı olan; öğretme'nin iyi ve onurlu olanın örnekleriyle olması gerektiğini düşünen ve böylece "*Menon*'un, *Gorgias*'ın 'Platonik Sokratesi'ne meydan okuyan" Isokrates, pratik ve teorik söylem arasındaki bağları koparır. Isokrates, diyor MacIntyre, "ne Kallikles ne de Thrasymakhos'tu; onun, erdem ve adaletin diyalektiğe başvurmadan anlaşılabileceği şeklindeki mülayim, iddiasız varsayımı, kültüre ve topluma Kallikles ve Thrasymakhos'un kaba sorgulamasından daha çok tehlike salar." bkz. *WJWR*, s.87.

insanın sadece belli bir erk türünü amaçlayan bir varlık olmanın ötesinde bir şeyleri amaçladığını düşündüğündeyse, öğrencisinden uzaklaşıp hocasına yaklaşıyordu. Kısaca, o, ne Platon ne İskender; hem Platon hem İskender'di.

NE V. Kitap'ta, Aristoteles, 'olduğu şekliyle adalet pratiği' içinde gizli olan, 'olması gerektiği şekliyle adalet'i gösterir. Böylece Aristoteles, '*epagôgê* yöntemi ile *arkhê*'ye yolculuğunda, *epistêmê* ile *phronêsis* arasında ayrım yapar ve *nous*'a ulaşır'. Bu cümle ne diyor? Bu cümle, eğer başarabildimse, Aristoteles'in bütün hikayesini anlatıyor; bu cümlenin ne dediğinin yorumları ise hâlâ sürüyor. MacIntyre da işte bu yorumculardan biri. Şimdi, MacIntyre'ın 'şerh'ine bakalım.

Epagôgê yöntemi, bir tikeller dizisinden bir tümele ilerleme yöntemi olarak enduksiyon veya tüme varım dediğimiz yönteme benzer; çıkarımı içerir, ama çıkarımdan fazla bir şeydir; *epagôgê*, *arkhê*'yi —ilk ilke— verir ve Aristoteles, *arkhê*'nin zihin tarafından kavranış tarzına *nous* der. *Epagôgê*, Aristoteles'e göre diyalektiğin bir parçasıdır ve bir süreçtir. Bu süreçte, *arkhê*'nin ne olduğuna ilişkin bir sonuca varılır ve tekrar edersek sonucun ne olduğunu kavrayan ise *nous*'tur. Tümelleri içeren *epistêmê* (teorik bilgi) ile tikellerle ilgili olan *phronêsis* (pratik akıl), farklı olmakla birlikte, ayrı değillerdir. *Phronêsis*'i kullanamamanın iki kaynağına baktığımızda, durum biraz daha açık hale gelecektir.

İcra edeceğimiz eylemlerle ilgili olan bir tikelin karakteristiklerini saptamayı ya (1) ilgili tikeller dizisine ilişkin deneyim yoksunluğundan dolayı ya da (2) upuygun bir *epistêmê*'den hareket etmiyor olmaktan dolayı, yani söz konusu tikelin önerdiği formun kavramını, eşdeyişle tümeli anlamadığımızdan dolayı başaramayız. Daha kısa ve açık olarak, ya deneyim ya da bilgi eksikliği yüzünden *phronêsis*'i uygulamaya geçiremeyiz. Aristoteles'e göre, tikellere ilişkin engin deneyimi olan, ama *epistêmê*'den yoksun olduğu için argumana veya *logos*'a başvurma yeterliğinde olmayan biri, meselenin ne olduğuna dair yargıda bulunmada veya ne yapacağına dosdoğru karar

vermede, *epistêmê*'si bunları argumanlarla veren, ama tikellere ilişkin deneyimi yetersiz olan birinden daha iyi olabilir. Bunu Aristoteles'in *Metafizik*'indeki şu satırlarından daha açık görebiliriz:

> Pratikle ilgili olarak deney, hiçbir bakımdan sanattan daha aşağı bir şey olarak görünmemektedir. Hatta deney sahibi insanların, deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni deneyin bireysel olanın, sanatın ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği, ilineksel olarak alınması dışında "insan" değil, Kallias veya Sokrates'tir veya ilineksel olarak bir insan olma durumunda bulunan diğer herhangi bir benzeri bireysel ad taşıyan kişidir. O halde *deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen* bir insan, sık sık tedavi *yanlışları yapacaktır*. Çünkü tedavi edilmesi gereken, bireydir.[6]

Eğer biri, yalnızca deneyim zemininde, deney zemininde, yaşantı veya tecrübe zemininde olmasına rağmen, doğru biçimde yargıda bulunuyorsa, o zaman doğru eylemin ilkeleri, onun yaptığı şeyde gizli olacaktır. Bu nokta çok önemlidir. Çünkü bu tür kişilerin yargı ve eylemlerinden *epagôgê* ile, doğru ilkelerin, *arkhai*'nin formülasyonuna ilerleyebiliriz ve ilerlemeliyizdir de. Çünkü önemli olan, rakip çokluk, çeşitlilik içinde kalmayıp, *arkhai*'nin bilgisine, yani *nous*'a ulaşmaktır.[7]

O halde, *epistêmê* ve *phronêsis*, farklı olmakla birlikte, *nous* kavramı sayesinde, Aristoteles'te, birbirine bağıntılıdır. Kendisi de bir erdem olan *phronêsis*, *AV*'de görmüş olduğumuz gibi, karakter erdemleriyle veya moral erdemlerle (ethik erdemlerle) karşılıklı bir bağıntı içindedir. Hatırlayacağımız gibi, *phronêsis* olmadan *aretê*, *aretê* olmadan da *phronêsis* olmaz. Başka deyişle, eylemlerin doğru seçiminde erdem; doğru eylemin ortaya çıkmasında ise *phronêsis* gereklidir. Böylece adalet

---

6. Aristoteles, *Metafizik*, 981a15-25 (Ahmet Arslan çevirisi). v.e.
7. bkz. *WJWR*, s.90-2.

erdemi, *phronêsis*'e ve *epistêmê*'ye, insanî iyi nosyonu veya *eudaimonia* anlayışı başlığı altında toplanabilecek bir bütün içinde bağlanır. Bu bütün içinde, pratik akılyürütme yeterliği, kabiliyeti olmadan âdil olunamaz; adalet, *phronêsis*'i gerektirir. Çünkü insanlar, adaleti farklı farklı düşünürler ve bu yüzden adaletin evrensel olarak savunulacak hiçbir kural formülasyonu yoktur. *Phronêsis*'e sahip olan, *phronimos*, hangi doğruların kendi tikel durumuyla, özel durumuyla ilgili olduğuna karar verip, duruma ilişkin yargısından hareketle doğru biçimde eylemde bulunan kişidir. *Phronimos*'un uyguladığı bir kural yoktur; ama yargılarının uygunluğunu değerlendirebileceği bir bakış açısı vardır. Bu bakış açısı, bir 'iyi konsepsiyonu'dur. Bu iyi konsepsiyonunun edinilmesinde ve doğru yargıda ve eylemde bulnulmasında, bu ikisi arasında diyalektik olarak ilerlenir; yani bir iyi anlayışı edinme ile doğru yargı ve eylemi gerçekleştirme sırasında, her biri diğerinin ışığında düzeltilir veya bu süreç içinde, iyi anlayışımızı düzeltmeyi doğru yargı ve eylemde bulunarak öğreniriz ya da doğru yargı ve eylemde bulunmayı iyi anlayışımızın bize verdiği perspektif içinde öğreniriz. Ama bu ikisi arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi yoktur; biri, diğerini gerektirir. Bu yüzden de, âdil olmadan pratik olarak rasyonel olamayız. Adaletin normları, her bir *polis*'in fiilîyatından / aktualitesinden ayrı bir varlığa sahip olamayacağı için, hiç kimse bir *polis*'e mensubolmadan âdil olamaz, rasyonel de olamaz; dahası insan bile olamaz: *polis*'in dışında, olsa olsa ya hayvan ya tanrı olunabilir.[8]

Aristoteles'ten Sonra

MacIntyre'a göre, Aristoteles'inkine alternatif bir adalet açıklaması, *polis*'in sınırlarının ötesine yayılan bir adalet idesiyle verilir: bir ilahî adalet konsepsiyonu ile. Bunu en başarılı şekilde yapan ise, Augustinus olmuştur. Augustinus'un 'liyakat adaleti'nin öngerektirdiği komunite formu, *polis*'ten çok daha bü-

8. bkz. *WJWR*, s.92-123.

yüktür: *Civitas Dei.* Tanrı sitesi, adaleti, Stoa'daki gibi evrenselleştirir; adaletin alanını, evrene yayar. Fakat buradaki evrensellik, Stoa'nın evrenselliğinden *fazla*sını gerektirir: o, özellikle de yoksul ve ezilmiş olanlar açısından bu fazlalığı dile getiren bir anlayış sunar.[9] Augustinus'ta herkes, doğru eylemin ölçüsü olan zaman-dışı bir adalet anlayışını, kendi zihninde keşfedebilme kabiliyetindedir. Ancak, adalet form'unun, kavramının entellektüel olarak kavranması yeterli değildir; bundan daha fazlası gerekir; nedir bu 'daha fazlası'? Augustinus'ta, bu 'daha fazla' olan, "eylemlerinde, bu adalet formunu tam olarak gerçekleştirmiş olan bir yaşama sevgiyle yönelmektir" Böyle bir yaşamı bize sunan ise, İsa'dır. O halde, doğru eylemi yaratmada, adalet kavramının, formunun entellektüel kavranışının yetersiz kalması, sevgimizi İsa'nın yaşamına yöneltmekle telafi edilecek bir artı gerektirmektedir. Mutluluk, arzularımızın doyumu değil, "arzulamanın doğru olduğu arzunun doyumu"dur, tatmin edilmesidir. İnsanî arzuların yönelimi ve sıralanışı, tasnifi ise, *voluntas*'ın, iradenin işidir.

Augustinusçu psikoloji, eylemin oluşumunda yepyeni bir açıklama vermektedir. Bu açıklamaya göre, akıl / entellekt, irade tarafından etkinliğe geçirilmeyi gerektirmektedir. İnsanî eylemin, nihaî belirleyicisi, iradedir artık. Bu açıklamaya göre, başlangıçta irade, Tanrı sevgisi ile yönlendiriliyordu; ama Adem, iradesini ben-sevgisi ile yönlendirmeyi seçti; çünkü iyi ve kötü arasında seçim yapma özgürlüğüne sahipti, fakat Adem iyiyi seçme özgürlüğüne zarar verdi; iradeyi bu durumdan kurtarabilecek tek şey, ilahî inayettir. Bununla son derece tutarlı olarak da, Augustinus'ta başlıca insanî erdemsizlik / kötülük, *superbia*, gurur; başlıca, yani temel erdem ise *humilitas*, tevazudur. Adaletsizlik, *inoboedientia*, itaatsizlik demektir. Tevazu erdemi —biliyoruz ki o, Aristoteles'te bir erdemsizliktir—, Augustinus'ta, kendisi olmaksızın başka hiçbir erdeme sahip olamayacağımız bir erdemdir artık. Evet, böylece adale-

9. bkz. *WJWR*, s.153.

tin gerektirdiği komunite formu, *polis*'ten faklı olarak, kadınları ve köleleri de içine alan, kimseyi dışlamayan *Civitas Dei*'dir artık. Aristoteles'te tevazu, merhamet gibi erdemlere hiç yer yokken, daha doğrusu böyle erdemler yokken, artık bunlar, adalet erdeminin *sine qua non*'u haline gelmişlerdir. Aristoteles'te insanların 'iyi' ile ilişkisi, 'akıl', 'tutku', 'iştah' terimleriyle örülüp, iradeye hiç yer verilmezken, artık burada iyi konsepsiyonu, *voluntas* ve *mala voluntas* (kötü irade) ile bağıntılanmaktadır. Aristoteles'in ethikinde de politikasında da ilahî bir yaratıcı-yasakoyucuya; ölümlülerce ölmeden önce anlaşılacak olanın ötesinde bir insanî *telos*'a yer yokken, artık Aristoteles'ten sonra tam da bunlara yer vardır.[10]

Evet, şimdi ortada tam bir gelenekler çatışması vardır. Bu çatışmanın aşılmasında, MacIntyre, Aquinalı Thomas'ın üstüne düşeni lâyıkıyla yaptığını ileri sürer. Hatta *WJWR*'nin yayınlanmasından sonra, pek çok eleştirmen, Thomas'ı bu takdiminden dolayı MacIntyre'ın bu kitaptan artık bir Aristotelesçi değil, bir Thomist olarak çıktığını; önce Hristiyan sonra Marxist, daha sonra *AV*'de Aristotelesçi olan MacIntyre'ın bu kez de bir Thomist olduğunu ileri sürüp, 'kötü gazeteci üslubu'ndan kendilerini kurtaramaz.[11] Oysa MacIntyre için Thomas, her şeyden önce bir Aristotelesçidir ve Aristotelesçi geleneği kendisinin içinde bulunduğu bağlama son derece uygun bir şekilde zamanına taşımayı ve —MacIntyre'ın kendisinin gelenek bakışaçısından— Aristotelesçi geleneği geleceğin yorumlarına, yenilemelerine hazırlamayı başarmış bir figürdür.[12] Bir Aris-

10. bkz. *WJWR*, s.153-163.

11. 1974 tarihli *The Devil in Modern Philosophy*'sinde (s.193) Ernst Gellner "profesör MacIntyre'ı farklı kılan şey, onun kuşku duyduğu inançların sayısı değil, ama benimsediği inançların sayısıdır" diye yazarken ne düşünüyordu bilmiyorum, ama *After MacIntyre*'ın derleyicileri olan J.Horton ve S.Mendus, 1994'te kaleme aldıkları giriş yazısında bu sözleri alıntılayarak başlarken, MacIntyre hakkında pek de iyi düşünmediklerini ifşa ediyorlar.

12. MacIntyre, Rawls'ın, *TJ*, s.555'teki, "tüm amaçlarımızı tek bir amaca indirgemenin delice görünmesi"ne ilişkin ifadesini alıntılayıp, bizim

totelesçi olduğunu söyleyen biri için, Aristotelesçi geleneğe alternatif bir gelenek ortaya çıktığında ve Aristotelesçi geleneği kendine hasım yaptığında, yine biri çıkıp da bu çatışmayı Aristotelesçi gelenek lehine çözme başarısı gösterdiğinde, o kişiyi bu başarısıyla gözler önüne sermeye çalışmak, Aristotelesçi olduğunu söyleyen birini neden Aristotelesçi değil de Thomist yapsın? Yapsa bile, bu MacIntyre'ın 'narratif birliği'ni bence hiç de bozmuyor: Hristiyan, Marxist, Aristotelesçi ve Thomist olmak, narratif birliğe sahiptir, şimdiye kadar ve şimdilik; çünkü MacIntyre, henüz yaşıyor ve onun narratifi sürüyor. Ama yine de, MacIntyre'ın *WJWR*'deki pozisyonuna ilişkin bir niteleme yapmak gerekirse, ona Thomist Aristotelesçi demek mümkündür. Çünkü bu kitapta, MacIntyre, Thomas'ı, *AV*'de ortaçağ Aristotelesçiliğini anlatırken yaptığından daha ayrıntılı bir şekilde tanıtmakta ve onun, Augustinusçu gelenek karşısında krize giren Aristotelesçi geleneği sürdürmedeki başarısını vurgulamaktadır. Ve bu vurgu, *WJWR*'nin kahramanının Aristoteles'ten ziyade Thomas olduğu izlenimini yaratmaktadır; ama yine de MacIntyre, *WJWR*'den bir Thomist değil, bir Thomist Aristotelesçi olarak çıkar. Tüm bunlar ise, MacIntyre'ın gelenek bakışaçısından son derece anlamlıdır.

Thomas nasıl olup da birbirine rakip olan iki geleneğin çatışmasını aşar? Bu sorunun yanıtı, MacIntyre'ın derin formasyonuyla kaleme aldığı kitabının tamamına yayılır. Öyle ki MacIntyre, bir yandan bize Thomas'ın fikirlerini aktarırken, bir yandan da örneğin iki rakip geleneğin birbirlerine nasıl rasyonel üstünlük sağlayabileceklerini, birbirlerini nasıl anla-

---

'dominant amaç konsepsiyonu' şeklinde görmüş olduğumuz anlayışı Rawls'ın Loyola ve Thomas'a maletmesini öğretici ve aynı zamanda ilginç (!) bulur. Öğretici bulur, çünkü bu maletme, bize, Thomas'ın modernitenin savunucularından ayrılığını öğretir. İlginç bulur, çünkü tam da Thomas'ın izlediği Aristoteles, böyle garip veya deli olarak görülmemektedir; MacIntyre'a göre, Thomas, tam da Aristoteles kadar iyilerin çeşitliliğini ve heterojenliğini kabul eder ve deyim yerindeyse Aristoteles de, en yüksek iyi'nin birliğini Thomas kadar kabul eder (bkz. *WJWR*, s.165 ve 179).

yabileceklerini, farklı kültürel bağlamlara sahip olan geleneklerin dillerinin birbirlerine çevrilip çevrilemeyeceğini, vb. tartışır. Burada ben, öncelikle MacIntyre'ın Thomas'ta bulduğu en temel şeyleri belirteceğim.

MacIntyre'a göre, Thomas'ın *Summa Theologiae*'sindeki her makale, yanıtı, özünde tam verilmemiş bir tartışmanın sonucuna bağlı bir soru ortaya atar ve bu, aslında Thomas'tan ziyade, diyalektiğin doğasından kaynaklanır. Diyalektiğin özünde tamamlanmamışlık vardır. Diyalektik, Thomas'a, kutsal metinleri, Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero ile ve bunların hepsini de gerek Hristiyan teologlar gerekse Arap ve Yahudi düşünürleri ile sohbete sokma imkânı vermiştir. Thomas'ın asıl amacı "diyalektik soruşturmayı canlı tutmak" olduğu için, Thomas, rakipleriyle ilk ilkeler konusunda aynı çerçeveyi paylaşır. Çünkü kendine belli kişi ve teorileri rakip kılmanın koşulu, aynı temel çerçeveyi paylaşmaktır; bu da, aynı inanç ve kavramları paylaşan "biz"e katılmaktır. Anlaşılacağı üzere burada, rakip olmak, aynı zamanda pozitif bir anlama sahiptir (yani rakip olmak, hasım olmayı gerektirdiği kadar hısım olmayı da gerektirir). Rakip olmaya pozitif anlamını veren, "diyalektik soruşturmayı canlı tutmak"tır.

Her birey, başlangıçta, neyi yapmanın kendisi için en iyi olduğu, vb. sorularla karşılaşır. Thomas'a göre, bu sorulara yanlış yanıtlar verilebilir, ama her bireyin bu sorulara doğru yanıt verme kapasitesi vardır ve her birey bu kapasitesini açığa çıkarmalıdır. Açığa çıkarma, ilkelerin keşfini; ilkelerin keşfi ise diyalektik sorgulamayı gerektirir. MacIntyre'a göre, Euklid geometrisine ilişkin bir yanlış-anlama ile beslenen kartezyen hata, bir ilk kavrama edimi ile, tümdengelimsel / dedüktif sistemin öncüllerinin tam anlamını kavrayabileceğimiz ve sonra yalnızca ikincil olarak bu öncüllerden çıkan şeyi araştırmaya girişebileceğimiz kabulünde yatar. Oysa biz, bu öncüllerden çıkan şeyi anladığımız ölçüde öncülleri anlarız. Öyle dersek, eseri anladığımız ölçüde nedeni anlarız. Kartezyenler, ilk ilkelerden ikinci ilkelere ilerler ve MacIntyre'a göre, aynı

şeyi Hobbes, Hume, Kant, Bentham gibi çeşitli düşünürler de yapar. Onların hiçbirisi, moral yaşamı bir amaç (end) olarak, yani bir erek / erişilecek şey, nihayet olarak, *ilk ilkelerin keşfine bir seyahat* olarak tasarlamamışlardır. Dahası onların her biri, kendi bulduğu ilk ilkenin, rasyonel her kişi için ulaşılabilir olduğunu iddia etmiştir. Oysa doğru eylemin *arkhê*'sinin keşfi, söylendiği gibi hem seyahatin ereğidir hem de seyahatin sonunda, nihayetinde ortaya çıkar. Biz, seyahatin sonunda, doğru başlangıcın ne olduğunu başlangıçta bilip bilmediğimizi biliriz. Aristoteles'in söylediği gibi, diyor MacIntyre, "birinin bildiğini bilmesi zordur".[13] O halde, kartezyenler ve diğerleri, yalnızca bilirler, ama bildiklerini bilmezler. Aristoteles'te de Thomas'ta da, doğru eylemin ilk ilkeleri bir ve aynı çerçevede, kartezyenlerin ve diğerlerininkinden, kısaca modernlerinkinden farklı olan bir çerçevede tasarlanır. MacIntyre'a göre, Thomas'ın ilk ilkelerinin modernlerinkiyle aynı olarak anlaşılması, onun rasyonel üstünlüğünün anlaşılmamasını getirmiştir.

Thomas'ın *NE* şerhinde kullandığı çeviri sözcükleriyle, Augustinusçu ögeleri nasıl Aristotelesçi şemaya soktuğunun izini süren MacIntyre'a göre, örneğin Thomas, *prohairesis*'i *electio* ile karşılarken —ki *electio*, İngilizcedeki 'choice' (seçim) sözcüğüne *prohairesis*'ten çok daha yakındır—, *electio*'yu rasyonel arzu olarak, akla uygun olan moral alışkanlıkla disipline edilen tek arzu olarak nitelemekle Aristoteles'i; ama rasyonel arzuyu ifade eden eylem birimini bir irade edimi olarak almakla Augustinus'u takibeder. Böylece Thomas, Augustinus'un *voluntas*'ını Aristoteles'in şemasına sokar.[14] Benzer şekilde Thomas, *phronêsis*'i *prudentia* diye çevirir. *Prudentia*, başlıca erdemlerin birincisidir ve *prudentia*'nın uygulanması, diğer moral erdemlerin uygulanmasını gerektirir; *prudentia*, kendisi olmaksızın entellektüel erdemlerin uygulanamayacağı bir *moral erdem*dir.

13. bkz. *WJWR*, s.175.
14. bkz. *WJWR*, s.190.

Phronêsis'ten farklı olarak, *prudentia*, teolojik bir boyuta sahiptir: *prudentia*, insanî yasanın ilahî yasayla uygun olacağı şekilde uygulanır.[15]

MacIntyre'a göre, gerek entellektüel gerekse toplumsal tarihin karakteristiği, onun daima olumsallıklar çeşitliliğine tâbi olmasıdır. Bu yüzden Thomas'ın duruşu, büyük ölçüde savunma amaçlı bir şerh geleneği doğurduğunda, işte tam da bu olumsallıklar sahnede başrolü almıştı. Bu duruşun rakipleri, 15. ve 16. yüzyıl felsefî tartışmasının terimlerini belirlemeye başladığında, Thomas'ı izleyenler, bir ikilem ile karşı karşıya kaldı. Gerçi bunu ne kendileri ne de muhalifleri görmüştü, ama ortada tam bir ikilem vardı. Onlar, *ya* çağdaş tartışma terimlerini reddedip kendilerini yalıttılar ve böylece ilgisiz diye görüldüler *ya da* bu tartışma terimlerini kabul etme hatası işleyip mağlup olmuş göründüler. 13. yüzyılda Thomas'ın başarısı, terimleri tartışmaya ve araştırmaya sokmasıydı. Onun 15. ve 16. yüzyıl vârislerinin talihsizliği ise, ya bunun gereğini görmemek ya da bunu gerçekleştirmeyi başaramamaktı. Bu yüzden MacIntyre'a göre, 16. yüzyılda Aristotelesçilik yeniden canlandığında, Aristoteles entellektüel sahneye "Thomassız" çıkıyordu. Evet, *NE* ve *Politika*, bir kez daha temel metinler oldu. Fakat yeniden-canlanan Aristoteles, pratik ve teorik olarak, kavramlarının gitgide ilgisiz görülmeye başlandığı bir çevrede aklanmak zorunda kaldı. 13. yüzyıl üniversitesinin temin ettiği ve Aristoteles'in metinlerinin başka metinlerle ilişkisinin ince ince işlendiği araştırma bağlamı tipi, 16. ve 17. yüzyıllarda tamuygun bir karşılık bulamadı. Bunun sonucunda, yeni toplumsal yaşam tarzlarının bir kez daha pratik açıdan bu tür bir yenilenmeyi önemli kıldığı bir çağda, pratik rasyonalite ve adaleti kurumsallaştırmanın yeni yollarını yaratacak olan şey, MacIntyre'a göre, Aristotelesçiliğin yeniden ha-

15. bkz. *WJWR*, s.196-7.

yata geçirilmesinden, canlandırılmasından çok, reddedilmesiydi.[16] Bu nasıl oldu?

İskoç Aydınlanması

Sorunun yanıtını, MacIntyre, İskoç Aydınlanmasına ilişkin ayrıntılı araştırmasında verir. Bu araştırmada, o, önce İskoç Aydınlanmasının Augustinusçu ve Aristotelesçi ardalanına, sonra İskoç toplumunda felsefenin yerine ve Hutcheson'a ve Hume'a bakan bir yol izler. Bu yol üzerindeki gerçekten hepsi aydınlatıcı ve öğretici uğraklardan biri, örneğin İskoçya'da bir filozofun konumunun ve rolünün, oradaki tartışma ve çatışmaları anlamak için ele alınması, üniversitelerdeki kürsü savaşlarının o toplumsal yapının aynası olarak işlenip geliştirilmesidir. Sonuç —ve başlangıç— olarak, bu dönemde, MacIntyre, moral felsefe profesörünün dünyevîleşmiş ilahîyat profesörü olduğunu belirtir ve Glasgow Üniversitesi moral felsefe profesörü Hutcheson'ı ve 1745'te Edinburg'da moral felsefe kürsüsüne adaylığını koyan, ama reddedilen (hem de biraz Hutcheson'dan kaynaklanan nedenlerle reddedilen) Hume'u moral felsefe profesörünün kurumlaşmış rolü bağlamında ele alır.

Doğa bilgisi ile Tanrı bilgisinin ayrılmaz olduğu bir rasyonel teoloji örneği sunan felsefesinde Hutcheson, erdemlerin duygulanımlar olduğu, yani erdemlerin Tanrı sevgisi, hayırseverlik gibi duygulanımlar olduğu ve bu duygulanımlar ne kadar *aşırı* olursa o kadar *erdemli* olacağımız şeklindeki, Shaftesbury etkisindeki iddialarının Aristoteles ile ne denli çelişkili olduğunun farkında değildir. Bu farkında olmayış, onun Aristoteles'in metinlerini yanlış-okumasına yol açmıştır. Grek moral felsefesinden öğrendikleri ile Shaftesbury'den öğrendiklerini birleştirmede hiçbir problem görmeyen Hutcheson'ın, aynı nedenden ötürü, "ideler yolu"nun (the way of ideas) kahramanları olan Descartes, Malebranche, Arnould, Locke ve

16. bkz. *WJWR*, s.207-8

bunların izleyicilerini takibetmesi sürpriz değildir. "İdeler yolu" anlayışında merkezî olan şey, bu anlayışı benimseyenlerin veya bu yolun yolcularının bir *birinci şahıs bakışaçısını* cisimleştiren epistemolojik duruşa verdikleri önceliktir: "Var-olan, benim-için-ide-olarak dolayımsız biçimde sunulandan çıkarsanmalı, kurulmalıdır."[17]

Gelgelelim, tüm "ideler yolu" versiyonları için söz konusu olan bir güçlük vardır. Tikel dolayımsız algılardan, form olarak tümel, içerik olarak genel olan bir iddiada bulunmak nasıl haklı çıkarılır? Örneğin, 'bu kırmızıdır' şeklinde bir form yargısı ifade eden biri, renk yargılarının toplumsal olarak paylaşılan standardları ışığında başkaları tarafından doğrulanmaya muhtaç bir iddiada bulunur. Fakat tüm algısal yargılar, yalnızca tek tek *bireylere ide olarak dolayımsız şekilde sunulana* gönderir ve içeriklerini bu şekilde sunulandan çıkarırsa, toplumsal olarak paylaşılan standardlar, ortak standardlar nasıl mümkün olabilir?

Hutcheson, böyle standardların olduğundan hiç kuşku duymaz; insanların doğru ve âdil olana ilişkin toplumsal olarak paylaşılan standardları olduğuna derinden inanır. Evet, Hutcheson'a göre böyle standardlar vardır ve bu standardlar, form bakımından tümel, içerik bakımından genel olan, doğa yasasını oluşturan, adalet kurallarında somutlaşır; standardlara ve kurallara ilişkin bilgimiz, *sui generis* bir algı tarzı olan "moral duyu"muzdan hareketle haklı çıkarılır. Başka deyişle, onların haklıçıkarılmalarının koşulu, bizdeki "moral duyu"dur. Bu duyuya 'vicdan' diyebileceğimizi söyleyen Hutcheson'a göre, hem ben-sevgisi hem de yücegönüllü duygulanımlar (self-love and generious affections) tarafından güdülenen varlıklar olarak biz, moral duyu olmaksızın, "sakin ben-sevgisi" (calm self-love) ile "diğerkâm hayırseverlik" (altruistik benevolence) arasında hangisinin bize hâkim olmasının bizim için daha iyi olduğu sorusuna yanıt veremeyiz. Demek ki, moral

17. *WJWR*, s.270.

duyu bu soruya yanıt verir ve bizi eyleme geçiren duygulanımları düzenler. Biz de bu düzenleme üzerine düşünerek, mutluluğumuz için en iyi şekilde tasarlanmış olan bir yaşam tarzını izleriz. İşte bu yaşam tarzı, Hutcheson'a göre, *NE*'de Aristoteles'in saydığı erdemleri sergileyecektir; böylece, Shaftesbury ve ideler yolundan başladığımızda "eskiler ile daha özel olarak Aristoteles ile uyuma varırız".[18]

MacIntyre, Hutcheson'ın bu yanılgısını, yani kendisiyle Aristoteles arasında uyum olduğunu düşünme yanılgısını, bu ikisinin doğa anlayışları, pratik akıl yürütme anlayışları arasındaki farklılıkları, hatta daha doğrusu ayrılıkları göstererek ortaya koyar. Çok kısaca, Hutcheson'ın doğa anlayışı, Hristiyan bir anlayıştır: Tanrı, doğayı ve doğamızı ilahî takdir ile düzenlemiştir. Pratik akılyürütme veya pratik düşünme bakımından da Aristoteles ve Hutcheson arasında derin bir çatlak vardır. Çünkü Hutcheson'da, "doğru yargı verme", erdemlere sahip olmaktan bağımsızdır. Başka deyişle, Hutcheson'da, bilfiil âdil olmadan neyin âdil olduğunu bilmek mümkündür ve bu imkânı bize "moral duyu" verir. Bu, *phronêsis*'in yerinden edilmesinin resmidir. Thomas'ın *prudentia*'sı, İskoç şair ve moralist William Dunbard'da (1465-1520) "prowdence"[19] olarak çevrilir. Böylece yeniden üretilen *phronêsis*, 18. yüzyılda bu anlamlarını korumanın yanısıra, giderek 'modern anlamı'na da ulaşır. MacIntyre'ın *Oxford English Dictionary*'den (1933) aktardığı bu anlam şudur: "en uygun politik veya faydalı eylem akışını

18. bkz. *WJWR*, s.270 1.

19. Burada 'prowdence'ın doğru yazılışı 'providence'olsa gerek. 'Providence' ise 'pro' (ön) ve 'videre'(görmek)'den oluşuyor ve 'öngörü' veya "önceden görme' anlamında.'Pro'nun 'lehte'anlamına bağlı olarak 'Providence' (özellikle büyük harfle yazıldığında) 'Tanrısal inayet' veya 'takdir-i ilahi' anlamına da sahip. İlk anlamında,o, dilimizdeki 'basiret'e (basar'dan, görme'den gelen basiret'e) çok yakın. Ayrıca, 'prudence' ve 'prudent', 'pudentia'dan ve 'prudentia' da yine 'pro-videre'den gelen sözcükler.Tüm bu çözümlemelerde 'görme'nin 'Theoria' (Theorein), 'Nazariye' ve 'Temaşa' ile bağıntısını hatırlamalıyız.

ayırdetme yeterliği".[20] Hutcheson, *phronêsis*'in 'eskiler'e atfettiği tanımını ise şöyle veriyordu: "yaşamda neyin yararlı veya zararlı olabileceğini ayırdederek gözönüne almanın ve öngörmenin tedbirli alışkanlığı". Böylece "prudence", Hutcheson'a göre, moral duyunun önceliğini gerektirmektedir. Nasıl "prudent" olunacağını öğrenmeden önce, moral duyudan neyin doğru olduğunu öğrenmek durumundayızdır. Bu, MacIntyre tarafından, Hutcheson'ın "prudence" ile gönderim yaptığı şeyin *phronêsis*'in veya *prudentia*'nın hayaletinden başka bir şey olmadığı şeklinde değerlendirilir.[21]

Hutcheson'ın amacı, içerisinde tüm birbiriyle bağdaşmaz eğilimlerin, isteklerin bağdaştırılabileceği *sui generis* bir şey bulmaktı. Moral duyu konsepsiyonu ile, kavramlaştırması ile bunu bulduğunu düşünen Hutcheson'a göre, anlaşmazlıklar, insanların doğru ve tek biçimde düşünememelerinden çıkıyordu; moral duyu, anlaşma imkânı verecek tek şeydi: eğer insanlar, moral duygunun uygun bulduğu, tasdiklediği öncüllerden hareketle düşünselerdi, doğa yasası üzerine anlaşırlar ve dolayısıyla bunun adaletin gerektirdiği şey olduğunda anlaşırlardı. Gelgelelim, moral duyu kavramlaştırması, işlevi fazlasıyla çok şeye hizmet etmek olan felsefî bir yapıntı olarak güvenilirliğini hemen yitirdi. Başka deyişle, onun, insan doğasının bir özelliğinden ziyade, felsefî bir yapıntı olduğu kabul edildi. Böylece MacIntyre'a göre, Hutcheson'ın felsefesini kabul edip, ondaki tutarsızlıkları gidermeye çalışanlar bir seçimle yüzyüze geldiler: *ya* gerekirse düzelterek Hutcheson'ın moral epistemolojisini alıkoyup moral ilkelere, doğa yasasına, adalete ve Tanrı'ya karşı görevlerimize ilişkin görüşlerini reddedebilirlerdi; *ya da* Hutcheson'ın merkezî moral ve teolojik pozisyonunu alıkoyup epistemolojisini reddedebilirlerdi. David Hume ve Adam Smith ilk seçeneği; Thomas Reid ve Dugald Stewart ikinci seçeneği izleyecekti. Ama hepsi birarada, ya adalet ya

20. bkz. *WJWR*, s.276.
21. bkz. *WJWR*, s.276.

da pratik akılyürütme konusunda (her iki konuda değil) Hutcheson ile uzlaşacağına, uzlaştığına inanıyordu. MacIntyre'a göre bu, Hutcheson'ın önemini yansıtan, İskoç geleneğinin devam eden varlığının tartışmaya açıldığı bir çatışmadır; ve gerek Hume gerekse Smith, İskoç düşünce tarzlarını İngiliz anlama tarzı lehine terkedenler arasındadır.[22] Ve şimdi Hume.

Hume

İngilizlerin telaffuzuna uygun olsun diye adını Home'dan Hume'a değiştiren, 'İskoçya benim için çok dar' ve 'Londra benim ülkemin başkenti' diyen İskoçyalı filozof, düşüncesinin Hutcheson'ınkine olan büyük borçları nedeniyle, İskoç Aydınlanmasının bir düşünürü olarak kabul edilir. Oysa MacIntyre'a göre, Hume'un Hutcheson'dan aldığı şeyler, İskoç geleneğine değil, "ideler yolu"na aittir.[23] Hume, Hutcheson'dan ilk ve esas olarak, aklın pratik açıdan etkisinin sınırlılığı görüşünü almıştır. Hutcheson'ın, Aristoteles'i değil, Shaftesbury'i takibettiği bu görüşü, 17. yüzyıl İskoç geleneğinin temel tezinden bir ayrılışı ifade eder ve Hume, burada, Hutcheson'ı izleyerek, kendini, İskoç geleneğine karşı bir konuma yerleştirir.

Peki, 'Hutcheson'ı izleyerek' dediğimize göre, hakikaten aralarında benzerlikler olması gerekmez mi? Evet, Hume'un Hutcheson'ınkilere benzer olan belli görüşleri vardır. Nedir bunlar? *A Treatise of Human Nature*'daki tutkular kataloğu, içebakış yöntemi, moral yargıların ikili bölünümü (yani tüm akılyürütmeye önce gelen yargılar —Hutcheson'a göre moral duyunun doğrudan hükümleri, Hume'a göre doğal erdemlerin ifadeleri olan yargılar— ile ikincil yargılar —Hutcheson'a göre bize doğa yasasının ne olduğunu söyleyen, Hume'a göre yapay erdemlerin ifadeleri olan yargılar— bölünümü) ve son ola-

22. bkz. *WJWR*, s.280.
23. bkz. *WJWR*, s.283.

rak da moralite açıklamasında insan doğasının her yerde aynı olduğu görüşü. Ancak, MacIntyre'a göre, Hume ile Hutcheson arasında bakışaçılarının uyuştuğu alanlarda bile, önemli farklılıklar vardır. Hume'un Hutcheson ile hemfikir olduğunu bizzat söylemesine rağmen, bu, MacIntyre'a göre, Hume'un bir yanlış-anlamasından kaynaklanır. Bu yanlış anlamanın izini bir dedektif titizliğiyle süren MacIntyre'ın görüşünce, —kısaca, hatta kabaca— aralarındaki en büyük farklılık, onların "ideler yolu"na bağlanma derecelerindedir.

Hume'un ideler yoluna bağlılığı, her şeyden önce, Hutcheson'ınkinden felsefî bakımdan hem daha sofistikedir hem de daha geniş bir okuma çerçevesinden çıkar. Hume, Locke ve Malebranche'a Hutcheson'ın hiç yapmadığı kadar kendini verir; Descartes ve Berkeley ile Hutcheson'dan çok daha fazla haşırneşir olur. Ayrıca Hume, Port-Royal yazarlarını ve Port-Royal mantığını modernleştirmeye çalışan J.P.Crousaz'ı tanır. Kaynak aldığı yazarların pek azının adını anan Hume'un, kısacası hayli kapsamlı, geniş bir kaynakçası vardır.[24] Hume, ideler yolunun birinci şahıs bakışaçısına, Hutcheson'dan çok daha sıkı bağlanır. MacIntyre, bunu *Treatise*'in I. Kitap'ından izler.

---

24. Bu noktada, Hume'un ad anma cimriliğini, ideler yoluna bağlanmanın bir karakteristiği olarak sunan MacIntyre'ın saptamasını anmadan geçemeyeceğim. MacIntyre'a göre, yazarın ideler yolu versiyonu, ister kartezyen ister empirist olsun, kendi algı, düşünce, bilgi açıklamasının tüm materyali, tek bir bireysel zihnin, yani yazarın bilincindeki izlenimler ve ideler stoğundan çıkarılmak zorundadır. Birinci şahıs bakışaçısı, ideler yolu görüşünden hareketle, yalnızca kendisiyle başlamak durumunda değil, ama içerisinde —başkalarına ilişkin bildiklerimiz dahil— her şeyin "benim izlenim ve idelerim"in sunulmuş şeklinden ibaret olarak kavranmak zorunda olduğu bir bakışaçısıdır. Başka deyişle, bu yola bağlanan yazar, hem kendisinden başlar hem de kendisiyle biter. İdeler yoluna sımsıkı bağlananlar tarafından, tam da bu bağlanmadan dolayı, yani bu bağlanmanın doğası gereği, felsefî literatüre olan entellektüel borçların kabulü reddedilir (bkz. *WJWR*, s.290).

Gelgelelim, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, bu bağlanmanın toplumsal olarak paylaşılan standardlarla ilgili zorlu açmazı, Hume'u da kıstırır. I.Kitap'ın benciliklerinden (egotisms) III.Kitap'ının toplumsal ilişkilerine nasıl geçileceği problemi, *Treatise*'in merkezî problemidir. Aynı problemin bir diğer ifadesi şudur: birinci şahıs bakışaçısından üçüncü şahıs bakışaçısına, müşahide geçiş problemi. II.Kitap'taki Hume'un tutkular öğretisi, bu problemin çözümü amacına hizmet eder. Bu öğretiden çok kısaca bahsedeceğiz, ama önce bu problemin ne gibi boyutlara sahip olduğunun altını çizmek, bu çalışmanın belki de en ilgili olduğu şey açısından önem taşır.

Bu problemin en önemli boyutu "kişisel kimlik" kavramıdır. MacIntyre'ın çok haklı bulduğum tesbitine göre, kimliğin birinci şahıs bakışaçısından tanımlanması ile üçüncü şahıs bakışaçısından tanımlanması arasında muazzam bir farklılık vardır. MacIntyre, üçüncü şahıs bakışaçısından, kimliğin toplumsal olarak atfedildiğini, verildiğini söyler.

> Bir ve aynı kişi olmak, başkalarının kimlik isnad etmelerini sağlayan kriterlerini tatmin etmektir ve başkalarının kimlik kriterleri, onların sorumluluk (responsibility) ve hesap-verebilirlik (accountability) yakıştırmalarını yönetir ve bu yakıştırmalarda cisimleşir. Her bir kişinin sorumluluğu, o kişiye bir ilk neden olarak isnad edilebilen şeydir; bu sorumluluk, o kişinin yaptıklarına ve o kişiye yapılanlara ilişkin hakiki bir birinci şahıs hesabının verileceği zaman boyunca genişler ve o kişi, böyle bir hesaptan mes'ul (answerable) tutulabilir. Toplumların moral ve pratik yaşamı daima bu tür bir sorumluluk ve hesap verebilirliği gerektirdiği *için* ve bir toplumun moral ve pratik kavramları daima az ya da çok tutarlı bir kümenin —yani değerlendirici ve pratik çeşitli yargılarda bulunmada, sorumluluk ve hesap verebilirlik kavramlarının uygulanırlığını öngerektiren az ya da çok tutarlı bir kümenin— üyeleri olarak eklemlendiği *için*, kişisel kimliğe ilişkin kamusal olarak kullanılabilir, az ya da çok kompleks bir üçüncü şahıs konsepsiyonuna sahip olmayı günlük konuşmada önvarsaymayan hiçbir toplum yoktur [25]

25. *WJWR*, s.290-1. v.e.

Şimdi, eğer bakışımızı üçüncü şahıstan birinci şahıs bakışına çevirirsek,

> ideler yolu duruşundan, kendime ilişkin hesabım, yalnızca birinci şahıs duruşuna sunulanı ve birinci şahıs duruşundan sunulanı, [yani] *benim* izlenimlerimi ve *benim* idelerimi öne çıkarabileceği [için] ve dolayısıyla toplumsal olarak atfedilen tüm konsepsiyonlar ortadan kalkacağı için, kişisel kimliğimi kurabilmiş olan her şey de zorunlu olarak ortadan kalkar. Self'in farklı durum ve episodları arasındaki ilişkiler çeşitliliğinin ayrımına varılabilir, ama bu çeşitlilikten başka veya bu çeşitliliğin ötesinde hiçbir şey [kalmaz]. Bu yüzden, bu tür ilişkilere duyulan inançtan fazla bir şey olan kişisel kimliğe duyulan her türlü inanç, felsefî açıdan güvenilmez bir kurgu gibi gelmeye başlar, tıpkı Treatise'in I.Kitap'ının IV.Kısım'ının VI.Bölüm'ünde Hume'a göründüğü gibi.[26]

Şimdi, söylemiş olduğumuz gibi, kısaca, Hume'un probleme çözüm aradığı II.Kitap'ın tutkular açıklamasına ve bu açıklamanın adalet ile bağına bakalım. Hume'un açıklamasında, bizi daha çok ilgilendiren şey, toplumsal yaşamda merkezî rol oynayan "dolaylı tutkular" (indirect passions) denilen tutkulardır. Bu tutkuların merkezinde ise, Hume 'a göre iki tutku vardır: gurur (pride) ve tevazu (humility). Kendisiyle gurur duyduğumuz nitelikler, başkalarının hayranlığını aradığımız niteliklerle aynıdır. Böylece gurur, sevgiyi ortaya çıkarır. Buna karşılık tevazu, nefreti ortaya çıkarır. Sevgi ve nefret, gurur ve tevazunun gerektirdiği aynı kişisel kimlik anlayışını gerektirir. Başka deyişle Hume'da sevgi ve nefret kavramlaştırması, konsepsiyonu, gurur ve tevazuninkinden bağımsız değildir.Buna paralel olarak, hiç bir şekilde akıl yürütmeye bağlı olmayan ama hazların ve acıların ifadesi olan erdem ve erdemsizlik hakkındaki yargılarımız da gurur ve sevginin, tevazu ve nefretin ifadelerinden başka bir şey değildir. Böylece Hume'da erdem, sevgi ve gurur yaratma gücü ile eşlenir (*Treatise*,III,iii,1).Bu durumda Hume'da, kişilerin, gerek kendi-

26. *WJWR*, s.291.

lerinde gerekse başkalarında gurur ve tevazu yaratan niteliklere sahip olan kişilere gönderimle değerlendirildiği bir toplumsal düzen tipiyle karşılaşırız. Burada, her bir kişinin tutkuları, kaçınılmaz olarak, bize karşılık veren başka kişilere verilen karşılıklardır. Tutkunun karşılıklılığında, her bir self, kendisini bir selfler topluluğunun parçası olarak anlar. O halde Hume'da, toplumsal olarak atfedilen kişisel kimlik, tutkuların karakterizasyonundan çıkar; kimlik, ideler yolu geride bırakıldığı ölçüde toplumsal hale gelir. Self, toplumsal kimliğine kavuşurken, Hume verdiği açıklamanın aynı zamanda kendi sıfatıyla insanî topluma ve evrensel insan doğasına ilişkin bir açıklama olduğuna inanır. MacIntyre, Hume'un evrensel olduğunu düşündüğü şeyin, yerel ve tikel olduğunu farketmemede çağdaşlarıyla aynı olduğunu belirtir ve bunu göstermeye çalışır.

Bizde gurur tutkusunu veya duygusunu yaratan nedir veya nelerdir? Kısaca, Hume 'a göre "... tüm diğerleri arasında, en yaygın olarak gurur tutkusunu üreten, mülkiyet bağıntısıdır" (*Treatise*, II, i, 10).Hume,mülkiyeti, bir kişi ve bir nesne arasındaki bağıntı veya ilişki olarak tanımlar. Hume'a göre, adaletin içeriğini belirleyen mülkiyet ve mülkiyeti korumanın, miras bırakmanın kuralları, gurur ve sevginin, tevazu ve nefretin odağıdır. Mülkiyet hakları mutlaktır (*Treatise*, iII, ii, 6). Adalet, mülkiyet amaçlarına hizmet etmenin ötesinde bir şeye hizmet etmez: "... servetimiz, evlerimiz, bahçelerimiz, atlarımız, köpeklerimiz, giysilerimiz..." (*Treatise*, II, i, 2), bunlar bizde gurur uyandırır; eğer bunlar dost ve yakınlara aitseler sevgi uyandırır. İnsanlar dost ve yakınlarının niteliklerinden gurur duyarlar, ama onlar fakir iseler duymazlar. "Nasıl ki kendimizdeki servetle gururlanıyorsak, aynı şekilde... bizimle ilişkisi olan herkesin servet sahibi olmasını arzularız ve dostlarımız ve yakınlarımız arasında fakir olanlardan utanırız" (*Treatise*, II, i, 9). Tüm bunlar, MacIntyre'a göre, mülkiyetin mevkii belirlediği, yasa ve adaletin esas işlevinin mülk-sahibinin korunması olduğu bir sisteme işaret etmesine rağmen,

Hume tarafından evrensel insan doğasını sergilediği iddia edilen *Treatise*'deki toplumsal ve kültürel düzen tipini ortaya koyar. Bu düzen tipi, 18. yüzyıl İngiliz mülk-sahibi sınıfının yaşam tarzının kurucusu olan Roy Porter'ın betimlediği toplumsal ve kültürel düzen tipidir: Evrensel olduğu iddia edilen insan doğası da, 18. yüzyıl 'İngiliz insan doğası'dır.[27]

Hume'un açıklamasında, pratik yargılar, tutkuların toplumsal olarak düzenlenmiş karşılıklılığını, bu sözü edilen tamamen özgül toplumsal ve kültürel düzen tipinin karakteristikleri ile önvarsayar. O halde diyerek, bundan, Hume'un politika felsefesinin temellerini veren şeyin, onun felsefî psikolojisi olmadığı sonucunu çıkaran MacIntyre, Hume'u Aristoteles ile karşılaştırır. Bildiğimiz gibi, Aristoteles'in pratik akılyürütme ve adalet açıklaması, özgül bir toplumsal bağlamı gerektirir; Hume'un açıklaması da özgül bir toplumsal bağlamı gerektirir. Fakat Hume'unki ile Aristoteles'inki, birbirlerinden hayli farklı bir toplumsal düzeni gerektirir. Hume'unkinde, toplum, içerisinde karşılıklı fayda veya kâr alışverişlerinin örgütlendiği arzu doyumu modellerine göre yapılanmış bir toplumdur. Aristoteles'inkinde ise, özgül etkinlik formlarınca yapılanmış bir toplumdur ve toplumsal düzen içindeki *politika etkinliği*, *polis*'te yaşayanlara bu özgül etkinliklerin özgül iyilerini —iyi ve en iyi olanın elde edilebileceği şekilde— bütünlüklü olarak anlama ve arama imkânlarını verir. Hume'daki toplumsal düzen ise, karşılıklı kâr veya fayda alışverişlerinde cisimleşen ilişkilerin devamını ve pekiştirilmesini sağlar. Aristoteles'in önvarsaydığı toplumsal bağlam, değerlendirmenin, öncelikle etkinlik amaçlarının gerçekleştirilmesi uyarınca yapıldığı bir bağlam iken; Hume'un önvarsaydığı bağlam, değerlendirmenin, tüketicilerin doyumuna göre yapıldığı bir bağlamdır. Aristoteles'in tasarladığı birey, birey olmak bakımından değil, bir *polis*'in yurttaşı olmak bakımından pratik akılyürütmeye angaje olur; Hume'un bireyi ise, içerisinde mevkiin, mülkiye-

27. bkz. *WJWR*, s.291-5.

tin ve gururun, toplumsal mübadeleleri kurduğu bir toplum tipinin üyesi olmak bakımından pratik akılyürütmeye angaje olur.[28] Başka deyişle, Hume'un moral felsefesi, tikel bir toplumsal yapı türüne Aristoteles'inki kadar bir bağlılık önvarsayar ancak Hume'unki ideolojik türden bir bağlılıktır[29]

Hume'un, İskoç geleneğini altüst eden ve 17. yüzyıl Kalvenist Aristotelesçiliği ile derin ihtilaflar taşıyan 'adalet ve eylemin oluşumunda akılyürütmenin yeri' hakkındaki görüşlerine gelince; MacIntyre'a göre, Hume'da, hiçbir akılyürütme bizi eyleme geçiremez. Akıl, idelerin izlenimlere karşılık gelip gelmediğini söyleyebilse bile, daima tutku ile motive edilmek zorundadır. Hume'a göre 'kendinde hakikat', bir arzu nesnesi değildir, fakat "felsefeden alınan haz, esasen zihnin eyleminden ve dehanın ve anlama yetisinin herhangi bir hakikatin keşfinde veya kavranmasında yaptığı talimden ibarettir" (*Treatise*, II, iii, x); entellektüel araştırmayı böyle anladığımızda, MacIntyre'ın deyişiyle "felsefe[de hakikatin aranması], çullukların veya yağmur kuşlarının avlanmasına benzer"; avlanmada da felsefede de, tutku, doyumunu takibin, avın izini sürmenin hazlarında bulur. Hume'a göre, yetenek ve beğenileri felsefenin gerektirdiği türden olanlar için felsefe, keyifli bir uğraştır, tıpkı yetenek ve beğenileri avlanmanın gerektirdiği türden olanlar için avlanmanın keyifli bir uğraş olması gibi. Böylece, diyor MacIntyre, Humecu görüşte felsefe, merkezî bir etkinlik olmaktan çıkar.[30]

Öte yandan eğer beni harekete geçiren moral veya başka değerlendirici, pratik yargılarım değil, tutku ise, akılyürütmenin eylemin oluşumundaki rolü nedir? Bu rol, tutkunun (sakin veya şiddetli, dolaylı veya dolaysız bir tutkunun) eylemin oluşumunda oynadığı rolden tamamen farklıdır. Aklın iki pratik rolü vardır: ilki, tutkuların, insanları olmaya veya sahip ol-

28. bkz. *WJWR*, s.298.
29. bkz. *AV*,s.231.
30. bkz. *WJWR*, s.301.

maya sevkettiği şeylerin varlığı ve doğası ile ilgili ve tutkuların, insanları yapmayı veya olmayı istemeye sevkettiği eylemlerin olanaklılığı ile ilgili rolü; ikincisi ise, tutkuların koyduğu amaçların elde edilme araçlarını salık verme ve bu araçları, failin sevkedildiği diğer amaçlara göre az ya da çok etkili diye yargılama rolüdür. Böylece, akıl, Hume'da, yalnızca tutkunun boyunduruğundadır, emrindedir.[31]

Adalet hakkında ise; Hume'a göre, bizi, adaleti bir erdem olarak görmeye götüren özel çıkar veya ben-sevgisi olamaz; adaletin kurallarını niçin onayladığımızı, kamusal çıkara duyulan saygı da veremez. Adalet ve kamusal çıkar arasında bağıntı kurmanın koşulu, adalete duyulan saygının zaten tesis edilmiş olmasıdır; yani bu bağıntı, yalnızca adalete duyulan saygı tesis edildikten sonra kurulabilir. Adalet kurallarına saygı güdüsünü, motivini başkalarına hissettiğimiz 'sempati' de veremez, çünkü "insan zihinlerinde, insanlık sevgisi türünden hiçbir tutku yoktur" (*Treatise*, III, ii, 1). Böylece Hume, adalete bağlılığı bireysel öz-çıkarla ilintileyen tüm adalet açıklamalarından kendini ayırır. Hume'a göre adalet problemi, mülkiyet kuralları ve bu kuralların yürürlüğe konması ile ilgilidir. Bu kuralların yürürlüğe konmasının ilk ve temel haklıçıkarılışı ise, bu kuralların yokluğunun toplumsal yaşama etkileri ile yapılır; yani adalet kurallarının haklıçıkarımları, bu kuralların olmamaları halinde neler olacağına bağlı olarak yapılır.[32]

Böylece , Hume'un İskoç geleneğinden kopuşu ve bu geleneği tersine çevirişi —uğrakları bir daha tekrarlarsak, (1) felsefenin merkezî olmaktan çıkması; (2) aklın, tutkuların kölesi olması ve (3) adaletin, mülkiyet haklarıyla özdeşleşmesi ile İskoç geleneğini tersine çevirişi—, MacIntyre tarafından, Hume'un, *pleonexia*'nın kendisini yuvasında bulacağı bir toplumsal dünya lehine kanıtlar vermesi olarak değerlendirilir. MacIntyre'a göre, Hume'un ve İngiliz toplumunun değerleri,

31. bkz. ***WJWR***, s.303-6.
32. bkz. ***WJWR***, s.307-8.

17. yüzyıl sonuna dek İskoç üniversitelerinde *NE* ve *Politika* okumalarıyla telkin edilen şeyin çarpıcı bir şekilde tersyüz edilişini temsil eden değerlerdir.[33]

MacIntyre, Hume'un pratik rasyonalite ve adalet görüşlerini, bir yandan onun, içerisinden çıktığı geleneği nasıl karşıtına çevirdiğini göstermek için ele alırken, öte yandan bu kitabın asıl meramı diyebileceğimiz şeylerden birini de dile getirmektedir. Bu meram şudur: Belirli bir yapıdaki pratik rasyonalite, daima, belli bir toplumsal düzen formunun pratikleri tarafından oluşturulur ve bu düzenin pratiklerini oluşturur; biri, sadece birey olarak değil, söz konusu toplumsal düzen formunun *üyesi olarak* belirli bir pratik rasyonaliteyi sergiler. Aristoteles'te bu ne kadar böyleyse, Hume'da da o kadar böyledir. İkisi arasındaki bağdaşmazlık ve farklılıklara rağmen, aralarındaki benzerlikler gözardı edilmemeli, daha doğrusu bu benzerliklerin akla getirdiği şey gözardı edilmemelidir. Evet, adalet ve pratik rasyonalite hakkındaki görüşler, daima birbirlerine sıkıca bağlıdır ve bu bağlılık da, politik ve toplumsal bir karakter taşır. Daha açık söylemeye çalışayım: MacIntyre'a göre, toplumsal ve kültürel düzen, o düzenin pratik rasyonalite ve adalet anlayışını, kavramlaştırmasını, konsepsiyonunu ne kadar belirliyorsa; pratik rasyonalite ve adalet konsepsiyonu, toplumsal ve kültürel düzeni o kadar belirler; yani söz konusu düzen tipi içinde bizler, öyle ya da böyle bu konsepsiyonları pratiğe geçiririz, *yaşarız*. Buna birazdan tekrar döneceğiz. Burada altını çizmek istediğim şey şu: MacIntyre'a göre rakip adalet ve pratik rasyonalite anlayışları, konsepsi-

33. MacIntyre, bu tersyüz oluşu kuşkusuz çok daha ayrıntılı ve net bir şekilde ortaya koyar; ancak, ben, örneğin Hutcheson'da adaletin tüm mülkiyet kurallarına önceliği konusundaki İskoç görüşünü —adaletin mülkiyete önceliği görüşünü (bkz.özellikle*WJWR* s.265)- ele alan, tartışan kısımları, Hume'a daha çok yer açmak için atladım. Çünkü MacIntyre,*WJWR*'de pratik rasyonalite açıklaması bakımından modern dönemin en güçlü teorik savunusunun Hume tarafından verildiğini ve bu anlamda Aristotelesçi pratik rasyonalite açıklamasının rakibinin Hume'un açıklaması olduğunu düşünür.

yonları, rakip toplumsal ve kültürel yaşam tarzlarını ifade eder.

Böylece MacIntyre'a göre, iki rakip toplumsal ve kültürel yaşam tarzı, 18. yüzyıl başlarında İskoçya'da karşı karşıya gelir. Bunlardan biri, 17. yüzyıl İskoç geçmişine değer verir; fakat dinde, eğitimde, pozitif hukukta / yasada bir yandan İskoç mirasın korunması gereğini, öbür yandan da onun yenilenerek dönüştürülmesi gereğini kabul eder; diğeri ise, Birleşik Krallık'ın giderek 'anglikanlaşmış' parçası olmak dışında, İskoçya'nın hiçbir geleceği olmadığını düşünür ve bunun sonucu olarak da İskoç geçmişini reddeder. Hutcheson ilkini, Hume ise ikincisini savunuyordu.[34] Hutcheson, ilk eğitiminde aldığı skolastik Aristotelesçiliğin kaynaklarını, Shaftesbury ve ideler yolu ile temin edilen kaynaklarla birleştirerek, savunusunu temellendirmeye, haklıçıkarmaya çalışıyordu. Hume ise, böylesi bir birleştirmenin imkânını reddediyordu. MacIntyre'a göre, Hume'un dehası, ideler yolunun temel ilke ve kavramlarının benimsenmesi halinde, ortaya İskoç teolojisinin ve yasasının merkezî tezleriyle ve bu tezleri cisimleştiren herhangi bir moralite anlayışı ile bağdaşmaz sonuçlar çıktığını anlamasıydı. Böylece de, Hume, kendini, egemen İngiliz toplumsal ve kültürel düzeninin ilkelerini açıklar buldu.[35]

T.Reid'in özgünlüğünün, Hume'a meydan okumasında yattığını söyleyen MacIntyre'a göre, Reid, bizzat Hume'un son derece değer verdiği sıradan, yani felsefeyle ilgisi olmayan kişilerin ilkelerine başvurarak Hume'un felsefesine karşı çıkıyordu. Reid, Hume veya Aristoteles gibi, özel / tikel bir komunitenin standardlarına göre konuşmuyor, aksine bu sıradan kişilerde, bu kişilerin tarihlerinin, kurumlarının tikelliklerinden veya onların tutkularının sıralanışından bağımsız olana başvuruyordu. Başka deyişle, Reid, bu sıradan kişilerde tüm insan doğasında değişmez olduğunu ve her teorizasyona önce

34. Hume'un asimilasyonist tutumu için bkz. *WJWR*, s.296.
35. bkz. *WJWR*, s.323.

geldiğini iddia ettiği şeye başvuruyordu. Böylece de, o, Aristoteles'e de Hume'a da radikal bir alternatif sunuyordu. Kuşkusuz böyle yapan ilk kişi Reid değildi: İngiltere'de Bentham, Prusya'da Kant, —bireylerin, toplumsal ilişkilere girmelerinden bağımsız olan ve bu ilişkilere önce gelen bir özelliği olarak— bu tür felsefî pratik rasyonalite konsepsiyonları sunmuştu; ve Reid'in kitaplarında bu periyod görülmekteydi. MacIntyre'a göre, bu tür konsepsiyonların çokluğu hiç de önemsiz değildir, yani bir şeylerin göstergesidir. MacIntyre'a göre, 17. ve 18. yüzyıl İskoç tartışmalarından 20. yüzyıl modernitesindeki pratik akılyürütme ve adalet tartışmalarına doğru yol alırken, pratik rasyonaliteyi kullanmanın belli bir toplumsal çerçeve önvarsaydığı teorilerden uzaklaşmakla kalmayız; fakat aynı zamanda öyle bir dünyaya doğru da yol alırız ki, bu dünyada pratik rasyonalitenin kullanılması, kökten ihtilaf ve çatışmayı öne çıkaran toplumsal bağlamlar içinde gerçekleştirilir.

Böylece MacIntyre üç farklı geleneğin, üç araştırma geleneğinin tarihine ilişkin anlatısını tamamlar. Bu üç geleneğin (daha önce söylediğimiz gibi, 1. Homeros'tan Aristoteles'e ve sonra Arap ve Yahudi yazarlar aracılığıyla Albertus ve Thomas'a geçen gelenek; 2. Kutsal Kitap'tan Augustinus aracılığıyla Thomas'a geçen gelenek; 3. İskoç moral geleneğini Kalvenist Aristotelesçilikten Hume ile karşıtına taşıyan gelenek[36]) araştırma geleneği adını almayı hak etmesi, cisimleştirdikleri tartışmanın ve araştırmanın sürekliliğinin yanısıra, —ama bu süreklilikten ziyade— çatışma ve farklılık noktalarında gerçekleştirdikleri dönüşümlerden ve yapmayı başardık-

36. bkz. *WJWR*, s.326. MacIntyre, bu gelenekleri, kurucuları ve temsilcileriyle birlikte tek tek ve adım adım takibeder ve bu takipte, yukarıda çizilen güzergâhtaki ilgili metinleri / yazarları araştırmasına dahil eder; örneğin Augustinusçu geleneği anlatırken 1073'te VII. Gregory adıyla Papa olan rahip Hildebrand'a veya Augustinusçu geleneği Aristotelesçi gelenekle telif eden, Albertus'un öğrencisi Thomas'ı anlatırken İbn-i Rüşd'e, Maimonides'e, Brabantlı Siger'e, vs. yer verir.

ları çevirilerden kaynaklanır. MacIntyre'a göre, genel olarak, geleneklerin bakışaçısı veya duruşu, kozmopolitan modernitenin merkezî karakteristiklerinden biri olan "tüm metinlerin, modernitenin savunucularının birbirleriyle konuştukları dile çevrilebilir olduğu" inancı ile uyuşmaz. Bu inanç, "evrensel çevrilebilirlik" hakkındaki tezler formunda görünür. MacIntyre, gelenek bakışaçısının, niçin bu tür tezlerle uyuşmadığını kitabının 19. bölümü olan "Gelenek ve Çeviri" adlı bölümünde tartışır ve açıklar. Bu noktada, biz, sadece MacIntyre'ın, bir geleneğin söylediği şeyi, diğer bir gelenek içerisinde duyma imkânını kabul ettiğini söylemekle yetineceğiz. Bu aşamada önemli olan soru şudur: Rakip ve birbirini dışlayıcı iddialar arasında —örneğin Aristoteles ve Hume arasında[37]— nasıl karar vereceğiz? Bu kararı vermede kendisine başvurabileceğimiz tarafsız, nötr bir gelenek var mıdır?

Geleneğe Dönüşen Liberalizm

İşte, liberal düşünme tarzı, bu sorulara yanıt verme çabası olarak ortaya çıkar. Modern felsefe, bu sorulara verilmeye çalışılan yanıtlarla icad edilmiştir. MacIntyre, bu sorulara iki —uygunsuz— yanıt verildiğini söyler. İlk yanıt tipi, Reid —ve D.Stewart— tarafından önerilir. Reid'e göre, hemen hemen her insan için apaçık belli hakikatler vardır; bunu reddedenler, ya sağlıksız bir zihne sahiptir —yani aptaldır— ya da sağlıksız bir felsefî teorinin pençesindedir —yani meczubtur. Bu hakikatlere ilişkin farkındalığımıza deney(im) yol açar, ama bu farkındalık deney(im)den çıkmaz. Böylece Reid, apaçık veya kendinden açık ilk ilkelere başvuruyu restore etmeye girişir; 17. yüzyıl İskoç geleneğinin karakteristiğini restore etmeye girişir. Ama, diyor MacIntyre, Reid'in bu ilkelere başvurduğu formda, geleneğin kendisi ilgisiz hale gelir; yani artık gelenek

37. Hume'un âdil dediği şey, Aristoteles'te adaletsizdir; Hume'da akıl, tutkuların kölesidir, ama Aristoteles'e göre akıl, tutkuları yönetebilir ve eğitebilir, vs.

falan kalmaz. Eğer her birimiz hakikati kendi iç kaynaklarımızdan ötürü bilebilirsek, teorik veya pratik ilkelerin bilgisini edinebilirsek, o zaman geleneğin ne alemi vardır ki?[38]

İkinci yanıt tipine göre ise, ister Aristoteles ve Hume gibilerin gelenek-oluşumlu (tradition-informed) teorileri, ister Reid —ve Stewart— gibilerin tamamen yeni bir başlangıç yaratmaya girişen teorileri olsun, işe hiçbir teoriden başlanmamalı; pratik akılyürütme konusunda insan eyleminin oluşumu hakkındaki *olgular*dan ve adalet konusunda ise doğru / haklı davranışın ne olduğu hakkındaki en temel kavrayışlardan başlanmalıdır. Bu yanıta ilişkin olarak MacIntyre, kavram-öncesi veya teori-öncesi verilerin (var)olmadığını ileri sürer. Çünkü MacIntyre'a göre, bireyler eyleme başladıkları süreçleri kendilerine ifade ederlerken —veya bu süreçleri başkalarına betimlerken—, bunu tikel bir teori-oluşumlu veya teori-önvarsayımlı şema kullanarak ifade ederler —veya betimlerler—; yani yaptıklarını —veya kendilerine yapılanı ya da başkalarında gözlemlediklerini— şu değil de bu teoriye uygun olarak kavramsallaştırıp ifade edebilirler —veya betimleyebilirler—; bu tür bir şema kullanılmadan söz konusu süreçler ifade edilemez —ve betimlenemez. Bundan dolayı da, hiçbir eylem örneği kümesi, yarışan teoriler arasında nötr bir başvuru mercii sağlayamaz. MacIntyre'a göre, pratik akılyürütmeye ilşkin her teori, örneklerin nasıl tanımlanacağına, ifade edileceğine, betimleneceğine ilişkin bir teoridir; herhangi bir tikel örneği nasıl betimleyeceğimiz, benimsediğimiz teoriye bağlıdır. Böylece, örneklere başvuru ya da olgulardan başlama projesi hüsranla sonuçlanan beyhude bir projedir.[39]

Bu iki yanıt tipi veya iddia, yarışan geleneklerden bağımsız bir adalet zemini veya içeriği tanımlamaya giriştikleri için, evrensellik ve gayrı şahsîlik veya şahıssızlık (impersonality), bir gelenekten-bağımsız (tradition-independent) moral duruş

38. bkz. *WJWR*, s.329.
39. bkz. *WJWR*, s.333.

olarak görülmüştür. Ancak, evrensellik ve şahıssızlık konsepsiyonları, gerekeni vermek için çok zayıftır. Bu tür girişimlerin tarihine baktığımızda, gelenekten-bağımsız bir moralitenin içeriği konusunda itiraz edilmemiş açıklama olmadığını görürüz. En büyüğü Kant'ınki olan böyle bir girişimin başarısı, MacIntyre'a göre, rakibinin başarısız kılınmasına bağlıdır. Başka deyişle, tikel hiç bir tez, kendisiyle bağdaşmaz olan bakış açıları kesinkes çürütülmediği takdirde, kesinkes kabul ettirilemez, kanıtlanamaz.Modern akademik felsefedeki çekişmelerin kaynağı, bu tür girişimleri giderek daha çok işe katan *felsefe türü*dür. Bu felsefe türünde, meselelerdeki ihtilafların kökü kazınamaz ihtilaflar olduğu görülür ve neredeyse her felsefî teorinin çürütülmesine girişilir. Bu girişimin sonucunda ise ortaya çıkan manzara, David Lewis'in sözleriyle şöyledir:

> teori, kendisinin çürütülmesine rağmen ayakta kalır —ama bunun bir fiyatı vardır. 'Sezgiler'imiz, sadece kanılardır, felsefî teorilerimiz de öyle.... İyi-geliştirilmiş teoriler menüsü bir kez önümüze kondu mu, felsefe bir kanı meselesi olur...[40]

Bu felsefe türü, sadece, bir tez ileri sürerken veya reddederken bizim mantıksal veya kavramsal olarak başka hangi bağlantılara girdiğimizi gösterir. Ama bu bağlantılara girmenin rasyonel olup olmadığını yargılayabilecek hiçbir ortak standarda sahip değildir. Bu yüzden, diyor MacIntyre, Lewis'in kullandığı 'fiyat' metaforu yerindedir: Bağlantının fiyatının, sağladığı yararlara göre yüksek olup olmadığını bulabileceğimiz hiçbir felsefî değer standardımız yoktur.

> Bu yüzden felsefe-öncesi kanaatin hükümlerine geri dönmek durumunda kalırız ve bu felsefe türünün– onun bazı zeki savunucularının söyledikleri gibi– tözsel meselelerde ikna temelleri vermenin bir yolu değil, konuları ve alternatifleri sınıflamanın bir yolu olduğunu kabul etmek durumunda kalırız.[41]

---

40. *WJWR*, s.335. (Lewis,D., *Philosophical Papers*, vol.I, Oxford 1983)
41. *WJWR*, s.335.

"Bu felsefe türü" denilenin analitik felsefe olduğu böylece anlaşılır.

Evrensel ve gelenekten-bağımsız normlara başvurarak, bireylerin, kendilerini geleneğin olumsallığından ve tikelliğinden kurtarabilecekleri bir toplumsal düzen tipi oluşturma projesi,yalnızca filozofların değil, modern liberal bireyci toplumun da projesidir. Bu projenin bir yanılsama olduğunun ikna edici sebepleri, projenin kendi tarihinden çıkar. Bu tarihin akışında, "gelenek tiranlığı"na karşı evrensel rasyonalite ilkelerine başvuru olarak başlayan liberalizm, bu ilkelere ilişkin tartışmaların bitmez tükenmezliğiyle bir geleneğe dönüştürülür.

Liberalizmin ilk iddiası, her bireyin bağlı olduğu teoriden veya gelenekten çıkan "hoşuna giden" iyi konsepsiyonuna göre yaşamakta eşit ölçüde özgür olmasıdır, yeter ki bu iyi konsepsiyonu, komunitenin geri kalanının yaşamını kendisiyle uyum içinde yeniden şekillendirmeyi içersin. Buna göre, örneğin 'yönetimin görevi, komunitenin üyelerini moral açıdan eğitmektir' şeklindeki bir insanî iyi konsepsiyonu, bireyler ve gruplar tarafından özel veya mahrem (private) bir teori olarak savunulabilir; ama onu, kamusal yaşamda somutlaştırmak için yapılacak her türlü girişim yasaklanır. MacIntyre'a göre, liberalizmin kamusal arenada izin verdiği şey, bireylerin veya grupların *tercihlerinin ifade edilmesidir.* Bazı durumlarda, bireylerin tercihlerini ifade etmelerinin nedeni, liberal-olmayan bir insanî iyi konsepsiyonu olabilir; ama izin verilen, yalnızca bu tür "tercih ifadeleri kılığında" o iyi teorisinin veya konsepsiyonunun ifade edilmesidir.[42]

MacIntyre'a göre, toplumsal ve politik alanda insan ilişkilerinin nasıl olduğuna dair bu anlayış tarzı ile liberal ekonomideki hâkim kurum olan pazar arasında apaçık koşutluklar vardır. Pazarda, bir bireysel tercihe verilen ağırlık, bireyin ödeyebileceği ve ödemeye istekli olduğu bir bedel, fiyat meselesidir. Aynı şekilde, politik ve toplumsal yaşamda belirleyici

42. bkz. *WJWR*, s.336.

olan, "*pazarlık edebilmek*"tir. Liberal bir toplumda, dezavantajlı olanlar, pazarlık aracına sahip olmayanlardır.[43]

Liberalizmde, hiçbir hâkim iyi (overriding good) yoktur. Bir iyiler sınıfının kabulüne, her birinde bir iyinin peşinden koşulduğu bölümlenmiş alanlar sınıfının kabulü eşlik eder. Bu alanlar, sferler, politik, ekonomik, ailevi, sanatsal, sportif, bilimsel, vs. sferlerdir. Böylece her birey, farklı gruplar çeşitliliğinde, kendi iyisini arar; her bireyin ifade ettiği tercihler, bu toplumsal ilişkiler çeşitliliğini ifade edecektir (MacIntyre'ın buradaki hedefi, Rawls'ın "toplumsal birlikler toplumsal birliği" idesidir). Bu yüzden, liberal norm, her biri diğerinden bağımsız, farklı değerlendirme türlerinin, bu farklı toplumsal çevre tiplerinde kullanıldığı bir normdur. Hiçbir kuşatıcı iyiler sıralamasının olmadığı bir heterojenlik söz konusudur. Böylece MacIntyre'a göre, liberal bir toplumsal düzen kültürü içerisinde eğitilmiş olmak, karakteristik olarak, bir iyiler çeşitliliği peşinde koşmayı normal gören bir kişi olmaktır; bu iyilerin her biri, kendi sferine aittir ve hiçbiri, yaşama kuşatıcı bir birlik veren hâkim bir iyi değildir. MacIntyre, bu sözlerinin ardından, Rawls'ın —*TJ*'nin anlatıldığı bölümde aktardığımız (137 nolu alıntı)— "insanî iyi heterojendir" sözleriyle başlayıp "self eşkalsizleşir" sözleriyle biten ifadesini alıntılar ve Rawls'ın liberal self ile insanî self'i eşitlediğini söyler.[44]

> Bu durumda liberal self, tutumlarını bölümlere ayırarak sferden sfere geçen bir self'tir.... Böylece kabul edilebilir pazarlık kurallarının varolma gereği, yalnızca, açıkça politik ve ekonomik işlemler için değil, tüm insanî yaşam alanları için önemlidir. Her bir bireyin ve her bir grubun bu kurallardan umudetmek durumunda olduğu şey, bu kuralların, o birey veya grubun tercihini veya tercihlerini yerine getirmede mümkün olduğunca etkili olmasını sağlayacak türden kurallar olması gereğidir. Bu etkililik türü, böylece, liberal modernitenin merkezî değeri haline gelir.

43. bkz. *WJWR*, s.336.
44. bkz. *WJWR*, s.337.

Bu liberal şema içerisinde adaletin kuralları ayırdedici bir işleve sahiptir. Dağıtıcı adaletin kuralları, hem aksi takdirde dezavantajlı olanların pazarlığa girmelerini güvenceye alacak şekilde pazarlık sürecine sınırlar koymak hem de bireyleri, tercihlerini ifade etme ve tercihlerini, sınırlar dahilinde, yerine getirme özgürlüğüne sahip olacakları şekilde korumaktır.[45]

Liberalizmin 'Birey'i ve Onun Pratik Akıl yürütmesi

MacIntyre'a göre, liberal kamusal alanda, bireyler, birbirlerini ve kendilerini, kendi tercih listesi olan kişiler olarak anlarlar. Bireylerin eylemleri ise, bu tercih listesindeki tercihlerin yerine getirilmesi diye düşünülür ve bireylerin eylemde bulunma tarzları, tam da onların tercihlerinin ne olduğunun kanıtı olarak anlaşılır. Bundan dolayı MacIntyre'a göre, birey gelecekteki eylemi üzerine düşünürken, kendisine öncelikle 'isteklerim / ihtiyaçlarım neler?' diye sorar. Bu sorunun yanıtı, bieyin pratik akılyürütmesinin başlangıç öncülünü verir. Sorunun yanıtı, kuşkusuz, her bir bireyin tercih listesine göre çeşitlenir; başka deyişle, bu soruya yanıt değil, yanıtlar verilir ve bu yanıtlar, pratik düşünmenin, akılyürütmenin başlangıç öncülünü verir. Bu öncülün formu ise şudur: "Durumun şöyle şöyle olmasını istiyorum".[46] Bu formdaki öncül, ne Aristoteles'in ne de Hume'un pratik akılyürütme konsepsiyonunda 'eylem için iyi sebep' ifadesi olarak işgörür. Evet, ideler yolundan başlamasına rağmen, Hume'da bile, eylemin oluşumunda birinci şahıs bakış açısı, tutkuların toplumsal karşılıklılığı ile giderilmeye çalışılmıştır. O halde, Hume-sonrasına ait bir değişimdir, bu öncül formu.

Evet, arzular daima eylem için güdüleyici olagelmiştir ve birisi, eylemini 'istiyorum' ifadesiyle güdülenmiş, motive edilmiş olan arzuyu ifade ederek, her zaman açıklayabilmiştir. Belli arzuları tatmin etmenin iyi olduğuna veya belli arzuları tatmin ederken alınan hazzın iyi olduğuna inanmada yeni bir

45. *WJWR*, s.337.
46. bkz. *WJWR*, s.338. ("I want it to be the case that such and such.")

şey yoktur. O zaman, bu öncül formunda yeni olan nedir? MacIntyre'a göre, yeni olan şey, birinci şahıs arzu ifadelerinin bir eylem sebebi önermelerine, pratik akılyürütme öncüllerine dönüşmesiydi. Peki, dönüşüm nasıl olmuştu? Dönüşüm, MacIntyre'a göre, düşüncenin ve eylemin, "pazara ve liberal bireyci politikaya ilişkin kamusal alanların prosedürlerine uygun bir tarzda bir yeniden-yapılandırılması ile" olmuştu.

> Bu alanlarda, nihaî veriler tercihlerdir. Tercihler, birbirlerine karşı tartılır; bu tercihlere nasıl varıldığı, bunlara atfedilen ağırlık ile ilgisizdir. Genelde insanların falanca filanca tercihlere sahip olmalarının, kendi başına, o tercihleri tatmin edecek şekilde eylemde bulunmak için bir yeter sebep verdiğine inanılır. Nitekim bu, yönetimde büyük ölçüde doğruysa, o zaman kesinlikle her bir birey, kendisinin benzer şekilde eylemesi için bir yeter sebebi kendi tercihlerinde de bulabilecektir. Ve burada, bireysel arzularımızı birbirine karşı tartmak için benzer bir prosedür olacaktır.

> Wittgenstein, belli birinci şahıs cümle tiplerinin —örneğin 'acı içindeyim' veya 'korkuyorum'— ilksel ve kökensel olarak dışavurucu (expresive) bir işleve sahip olabileceğine, [yani] başka bir şeyin yerine, belki bir inlemenin veya bir feryadın yerine geçirilebileceğine, ama bu durumda bir başka tarzda işgörmeye başlayabileceğine dikkatimizi çekiyordu: " bir betim diyemeyeceğimiz, herhangi bir betimden daha ilkel olan bir çığlık, tüm bunlara rağmen içsel yaşamın bir betimi olarak hizmet eder. Bir çığlık bir betim değildir. Ama geçişler vardır" (Philosophical Investigations, Oxford, 1953, II, ix, 189e). Geçişler, 'acı içindeyim' veya 'korkuyorum'u, 'acı içinde' veya 'korkuyor' üçüncü şahıs önermeleri ile aynı şekilde doğru veya yanlış bir önerme gibi ele almakla yapılır. Başkalarına gönderim yaptığımız aynı şahıssızlık ile kendimize gönderim yapmaya başlarız. Aynı şekilde 'istiyorum' da, —örneğin Humecu bir perspektifte hâlâ yapıldığı gibi— bir tutkuyu ifade etmek ve böylelikle bir eylem motivi ortaya koymak yerine, bir önerme ve böylelikle bir öncül olarak işgörmeye başlayabilir. Bu sayede, 'istiyorum', eylem için iyi bir sebebin gerektirdiği şahıssızlık türüne sahip olmaya başlar.[47]

47. *WJWR*, s.339.

MacIntyre, liberal bireyciliğin kamusal alan prosedürleri ile liberal bireyin psikolojisi arasında bir neden sonuç ilişkisi olduğunu ileri sürmez. Çünkü MacIntyre'a göre, bunlar arasında karşılıklı olarak bir gerektirme ilişkisi vardır. Başka deyişle, liberal bireyin psikolojisi, liberal kamusal alan prosedürlerinin sonucu veya nedeni değildir; ne de bu prosedürler, liberal bireyin psikolojisinin nedeni veya sonucudur: bu ikisinden her biri, diğerini gerektirir, yani biri olmadan diğeri olmaz. Bu biraradalık ise, MacIntyre'a göre, yeni bir toplumsal ve kültürel yapıntıyı tanımlar: "birey". *AV*'de de görmüş olduğumuz gibi, 'birey', bir icattır; yeni bir yapıntıdır. Evet, MacIntyre'ın tezi, liberal kamusal alan prosedürleri ile liberal bireyin psikolojisinin biraraya gelirken, yeni bir yapıntı oluşturduklarıdır.

> Aristotelesçi pratik akılyürütmede o, düşünen / akılyürüten yurttaş olmak bakımından bireydir, Thomas'ın akılyürütmesinde o, kendi iyisinin araştırıcısı olmak bakımından bireydir; Hume'un pratik akılyürütmesinde o, tikel türden bir müştereklik ve karşılıklılık toplumunda mülk-sahibi olan veya mülk-sahibi olmayan olmak bakımından bireydir; ama liberal modernitenin pratik akılyürütmesinde o, akılyürüten birey olmak bakımından bireydir.[48]

Böylece artık 'düşünen birey olmak bakımından birey'in pratik akılyürütmesinin nasıl olduğuna, bu akılyürütmenin o bireyi eyleme nasıl geçireceğine daha yakından bakabiliriz.

Düşünen birey, 'durumun şöyle şöyle olmasını istiyorum' öncülünden, istediği şeyin elde edilebileceği alternatif eylem akışlarından hangisinin tercih edilir olduğu sorusuna yanıt vermeye geçmek durumundadır. Başlangıç öncülü ile yukarıdaki soruya verilen yanıtla ulaşılan ikinci öncülün —veya öncüllerin— birleştirilmesi veya bağlanmasıyla sonuç önermesi, yani bireyin ne yapacağını veren sonuç ortaya çıkacaktır. Ama bu, bu öncüllerden çıkabilir mi? MacIntyre hayır diyor.

---

48. *WJWR*, s.339.

> Çünkü, pekalâ üzerinde karar kılınan eylem akışının, aslında akılyürütenin bir başka isteğini hüsrana uğratması söz konusu olabilir. Bu yüzden, içerisinde başlangıç öncüllünün bir tercih ifadesi olduğu herhangi bir sağlam pratik arguman, bir ilave öncülü gerektirir ve gerek duyulan öncüller kümesinin aşağıdaki formu ortaya çıkar: 'Durumun şöyle şöyle olmasını istiyorum; Böyle böyle yapmak, bana durumun şöyle şöyle olmasını gerçekleştirme imkânı verecektir; Bana bu imkânı sağlayan, tercih ettiğim başka hiçbir yol yoktur; Böyle böyle yapmak, herhangi bir eşit veya daha güçlü tercihi hüsrana uğratmayacaktır.'[49]

Evet, istiyorum' öncülünden, olsa olsa, 'o halde şöyle yapacağım' sonucu çıkar; başka deyişle, bu öncülden bir eylem çıkmayacaktır. Öncüllerin sayılıp dökülmesi ile eylemi garantileme arasında bir karar işe karışmak zorundadır. Evet, bu tür öncüller, kendilerinin sonuçları olarak bir eylemde değil, MacIntyre'a göre 'o halde şöyle yapacağım' veya 'o halde şöyle yapmalıyım' şeklindeki pratik bir form yargısında son bulur. Bireyin, buna uygun biçimde eyleyip eylemeyeceği açık kalır. Bu yüzden de akılyürütme, sadece bir pratik yargıyla sonuçlanır.

> Bu türden pratik akılyürütmenin egemen olduğu bir kültürde kararlar almanın —ve almamanın— başka kültürlerde hiç bilinmedik bir parlaklık yüklenen bir etkinlik türü olması şaşırtıcı değildir.[50]

Tercih ifadelerinin bu sonucu, beraberinde, farklı bireylerin veya bireylerden oluşan grupların tercihlerinin, sıklıkla, çatışmasını ortaya çıkarır. MacIntyre'a göre, liberal bir kültür içerisinde bir adalet konsepsiyonuna duyulan ihtiyaç, işte bu çatışmalarla pekişir. Bir adalet konsepsiyonuna duyulan ihtiyaç, tercihlerin yerine getirilmesindeki işbirliğinin olabildiğince gerçekleştirildiği düzenleyici ilkeler kümesine duyulan ihtiyacın aynısıdır; ve hangi tercihlerin diğer tercihler üzerinde önceliğe, ağırlığa sahip olduğu hakkında verilecek ka-

49. *WJWR*, s.340.
50. *WJWR*, s.341.

rarlara duyulan ihtiyacın ta kendisidir. Başka deyişle, adalet istemek ile tercihlerin yerine getirilmesi için gereken işbirliğinin gerçekleştirilebileceği ilkeleri istemek, bir ve aynıdır; bir adalet anlayışının âcilliği, tercihlerin birbirlerine göre önceliğine karar verme âcilliği ile aynıdır.

Öte yandan, liberal bireyci modern kültürün standardları gereği, birisi, pekalâ, henüz âdil olmadan tamamen rasyonel olabilir. Rasyonel olmanın âdil olmaya önceliği vardır, çünkü adalet kurallarının 'rasyonel olma'ya başvuruyla haklı çıkarılabileceği kabul edilir. Böylece rasyonalite, adalete önce gelir; adaleti gözetme eğilimi, rasyonel olmanın koşulu değildir; rasyonel olmak, âdil olmayı gerektirmez.

O halde, diye sorar MacIntyre, bu tür bir toplum ve kültürde adaletin işlevi nedir ve adalet kavramı nedir? MacIntyre'a göre, bu soruya yanıt, liberal bireyci bir düzendeki dört tartışma ve etkinlik düzeyine dikkati gerektirir.

1) Farklı birey ve grupların, kendi görüşlerini ve tutumlarını kendi terimleriyle ifade ettiği düzey. Bu bireylerin veya grupların bazıları, "sinagogların, kilise veya camilerin" üyeleri olup, görüşlerini ilahî yasaya uyma buyrukları olarak ifade edebilir. Bazıları, dinî-olmayan, Aristotelesçi veya yarı-Aristotelesçi bir insanî iyi teorisinin tarafları olabilir. Bazıları da, hiçbir temellendirme gerektirmediğini düşündükleri insan haklarıyla ilgili ilkeleri benimseyebilir. Şimdi, bu duruş noktaları çatıştığında, ihtilafa düştüklerinde, ihtilafların çözülebileceği tek rasyonel yol, çatışan öncüllerden hangisinin doğru olduğunu bulmayı amaçlayan felsefî bir araştırma ile bulunabilir. Ama MacIntyre'a göre, hiçbir hâkim insanî iyi teorisi, haklı çıkarılmış görülmediği için, liberal bir düzende, bu söz konusu olamaz. Dolayısıyla, bu düzeyde tartışma zorunlu olarak kısırdır.

2) Tercihlerin sayılıp tartıldığı düzey. İlk düzeyde sonuçsuz olan tartışma, ikinci düzeyde tartışmaya katılanların, kendi görüşlerinin tercih ifadeleri olduğunu görmeleri ile, yani görüşlerinin tercih ifadeleri olarak sayılıp tartıldığını görmeleri ile

belli bir "ağırlık" kazanır. Çünkü tartışmacıların görüşleri, liberalizmin kurumlarında sayılıp tartılır; oylar sayılır, tüketici seçimine karşılık verilir, kamuoyu yoklamaları yapılır. Bu sayım döküm düzeyinde tartışma sonuçsuzluğunu korur; ama toplumsal açıdan etkili veya verimli olma imkânı taşır —henüz keşfedilmemiş ilkeleri bulmak adına veya yeni prosedürler adına.

3) Egalitaryan düzey. Adalet ilkeleri, tam da tercihlerin sayımı ve tartımını yöneteceği için, her bireye birey olarak kendi tercihlerini, adalet ilkelerinin yaptığı gibi sayması ve tartması için bir haklıçıkarım vermek zorundadır. Kısaca adalet egalitaryan olmak zorundadır. Böylece, bireylerin birey olarak ele alınmasındaki herhangi bir eşitsizlik, mutlaka bir haklıçıkarılma gerektirir. Adaletin egalitaryan olduğu iyiler, herkesin değer verdiği kabul edilen, varsayılan iyilerdir. Bu iyiler, yani eşitliğin kayıtsız şartsız olacağı iyiler, (a) tercihleri ifade etme ve yerine getirme özgürlüğü ve (b) tercihleri yerine getirmeyi etkili kılmak için gereken araçlarda hissedir. MacIntyre'ın bizzat söylemediği şekliyle, bu iyiler, ifade ve eylem özgürlüğü ile fırsat eşitliği olarak dile getirilebilir. Fakat MacIntyre'a göre, tam da burada liberal teorisyenler arasında tartışma başlar; bu tartışmada, liberalizmin inşasındaki Kant, Jefferson, Mill gibi en büyük isimlerin katkıları, Hart, Rawls, Gewirth, Nozick, Dworkin ve Ackerman gibi ünlü çağdaşlar tarafından sürdürülür. Onların katkıda bulundukları argumanın, tartışmanın devam eden sonuçsuzluğu, "modern akademik felsefenin sonuçsuzluğu"na bir katkı daha yapar.

4) Artık önemli olan, tartışmanın sonuca ulaşması değil, tartışmanın sürdürülmesidir: tartışmak için tartışmak, önemli veya değerlidir. Bu düzeyde, çatışmaların, nasıl olup da bir insanî iyi teorisine başvurmadan çözüleceği, liberal hukukbilimi yardımıyla tartışılır. "Liberal bir düzenin alameti, çatışmalarını, çözülmeleri için,... kendi yasal sisteminin kararlarına

göndermektir. Liberalizmin 'clergy'si, filozoflar değil, hukukçulardır."[51]

Bu tartışma düzeylerinin, özellikle de dördüncü düzeyin verdiği 'âdil düzen' konsepsiyonu, iddia edildiğinin aksine hiç de rakip ve yarışan insanî iyi teorilerine karşı nötr değildir. Liberal adalet ilkeleri, güçleri dahilinde olduğu her yerde, MacIntyre'a göre, liberal tartışma terimlerini ve prosedürlerini istekli veya isteksiz biçimde kabul edenlere tikel bir "iyi yaşam", "pratik akılyürütme ve adalet konsepsiyonu" empoze eder.

> Liberal kurumlaştırmanın başlangıç noktaları, insanî iyi konsepsiyonları arasında olduğu gibi, asla nötr değildir; onlar, daima, liberal başlangıç noktalarıdır. Ve tartışmaların sonuçsuzluğu... liberal teorinin, en iyi şekilde, gelenekten-bağımsız bir rasyonalite bulma girişimi olarak değil, ama tarihsel olarak geliştirilmiş ve gelişmekte olan toplumsal etkinlik kurumları ve formları kümesinin dile getirilmesi olarak anlaşılacağı, yani en iyi şekilde bir geleneğin sesi olarak anlaşılacağı görüşünü pekiştirir....
>
> Pazarda veya politikada veyahut da özel yaşamda olsun, tercihlere, liberal bir düzende sahip oldukları yeri veren bir toplumda iktidar, seçilebilecek alternatiflerin neler olduğunu belirleyebilenlere düşer. Tüketiciye, seçmene ve genel olarak bireye, kendisine sunulan alternatiflerden birine veya daha fazlasına tercih bildirme hakkı bahşedilir, ama mümkün alternatifler sınıfı, bir seçkinler grubu tarafın-

---

5149. Bu tartışma düzeyleri için bkz. *WJWR*, s.342-4. 'Clergy'i aynen bıraktım. Çünkü sözlük karşılığı olan 'rahipler sınıfı', burada MacIntyre'ın yaptığını düşündüğüm imayı vermiyordu. 'Clergy', ortaçağların toplumsal dünyası içerisindeki 'okumuşlar sınıfı'nı, bu anlamda entellektüelleri ve buna bağlı olarak o zamanın entellektüelleri olan rahipleri, din adamlarını, teologları ve aynı zamanda toplumsal çatışmalarda kendilerine başvurulan otoriteleri imler. Bununla ilgili olarak, okuyucuya, hem buna hem de MacIntyre'da görmüş olduğumuz araştırma etkinliğinin niteliğine ışık tutacak, dilimize çevrilmiş iki kitabı önermek istiyorum: Jacques Le-Goff'un bir solukta okunan *Ortaçağda Entellektüeller* adlı kitabı ve —ardından da Betül Çotuksöken'in itinalı çevirisiyle Petrus Abelardus'un *Bir Mutsuzluk Öyküsü* adıyla yayınlanan *Historia Calamiaum* ve *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* adlı eserleri.

> dan belirlenir ve onların nasıl sunulacağı da aynı şekilde denetlenir Liberalizm içindeki yönetici seçkinler, böylece, alternatiflerin ikna edici sunumunda, hayli yüksek bir becerikliliğe değer vermeye, yani kozmetik sanatlardaki kompetanlığa değer vermeye mecburdur Böylece belli bir erk türü, belli bir otorite türüne atfedilir.[52]

Kısaca, liberalizm geleneği ile, MacIntyre, gelenekten-bağımsız yargı standardları keşfetme umudunun sürekli hüsranına işaret eder; yani liberalizmi gelenek haline getiren şey, MacIntyre için, bu süregiden boşaçıkmalar, bu hüsran olmuştur. Yukarıdaki gibi pasajlar ile bunu gösterdikten sonra, MacIntyre, kitabının buraya kadarki değerlendirmelerinden çıkabilir *görünen* sonuçlarla yüzleşir.

Sonuçlar

Buraya kadar anlatılanlardan çıkabilir görünen bir sonuç şudur: Hiçbir gelenek, herhangi bir diğer geleneğe rasyonel üstünlük iddiasında bulunamaz. Bundan da iki başka sonuç çıkar görünür: (1) Gelenekler *içinde* olmaktan ziyade, gelenekler *arasında* hiçbir rasyonel tartışma ortaya çıkamaz; (2) Her gelenek, kendi kavramsal şemasını, bir gelenekten diğer geleneğe çeviriyi dahi engellemeye mahkûm bir şekilde geliştirmek durumundadır, çünkü her gelenek, kendi duruşunu, tamamen kendine özgü kavramları uyarınca oluşturacak ve onun kavramsal şemasının düzeltilmesi, dışsal bir duruştan bakıldığında, imkânsız olacaktır.[53]

Bu sonuçlar ışığında, gelenekler-arası iletişim, öyle görünebilir ki, belli önemli bakımlardan geleneklerin birbirini anlaması için fazlasıyla uygunsuz olacaktır. Birbirini dışlayan rakip geleneklerden mürekkep bir toplumsal evren, böylece, öyle görünebilir ki, içerisinde bu evrene ilişkin bir takım bağdaşmaz, rakip, ama yalnızca taraflı ve uygunsuz bir şekilde iletişim kuran kuşatıcı görüşlerin olduğu bir toplumsal evren

52. *WJWR*, s.345.
53. bkz. *WJWR*, s.348.

olacaktır ve bu toplumsal evrenin barındırdığı her bir gelenek, kendisini zaten kabul edenler dışında, rakiplerinin iddialarına karşı kendi iddialarını haklı çıkaramayacaktır. Gerçekten de çıkan sonuç bu mudur?

Yanıt, "Geleneklerin Rasyonalitesi" adlı ve "Gelenek ve Çeviri" adlı 18. ve 19. bölümlerde tartışılarak verilir. Başlangıçta hiç düşünmediği bir şekilde geleneğe dönüştürülen liberalizm ile birlikte, *WJWR*'de dört geleneğin dördü de, entellektüel araştırmanın tamamlayıcı parçası olduğu bir toplumsal ve moral yaşam tarzının cisimleştiricileri olmak bakımından entellektüel araştırma gelenekleri olmaktan daha fazla bir şeydirler ve bu kaçınılmazdır.[54] Kısaca, bu geleneklerin her biri, kendi toplumsal ve moral yaşam bağlamı bakımından farklıdır. Bu yüzden, onların pratik rasyonalite ve adalet açıklamaları da farklıdır. Fakat bu gelenekler, erdem kataloglarında, kişilik konsepsiyonlarında ve metafizik kozmolojilerinde daha da farklıdır. Aynı zamanda, bu gelenekler, kendi pratik rasyonalite ve adalet açıklamalarına varış yollarında, birbirleriyle ilişkilerinin tarihinde farklıdır (örneğin Aristotelesçiler, Augustinusçu gelenekle zorunlu olarak hasım olup olmadıkları konusunda, tıpkı Augustinusçuların aynı meselede yaptıkları gibi, kendi aralarında çekişirler; ama hem Aristotelesçiler hem Augustinusçular, Hume ve liberalizme karşı tutumlarında hemfikirdirler).

Tüm bu argumanın götürdüğü sonuç, bir tikel gelenek tarafından verilen dışında hiçbir duruş zemini olmadığıdır. Evet, böyle bir duruş zemini yoktur. Fakat MacIntyre'a göre, bundan, tikel bir gelenek içerisinden söylenenin, bir diğer tikel gelenek içinde olanlar tarafından duyulmayacağı çıkmaz. Çünkü en azından, birbirlerine rakip olduklarını bilmeleri için, gelenekler, birbirlerini duyarlar. Belli konularda, kökten farklı olan gelenekler, başka konularda aynı inançları, imgeleri ve metinleri paylaşabilirler; bazı standardları paylaşabilir-

54. bkz. *WJWR*, s.349

ler, ama rakip gelenekler *arasındaki* meselelerin, kendisine başvurularak çözüleceği hiçbir (gelenekten) bağımsız, rasyonel haklıçıkarım standardları kümesi yoktur. Her bir gelenek, kendi akılyürütme standardlarına sahiptir ve kendi ardalan inançlarına sahiptir. Bu yüzden bir sebep türü sunmak, bir ardalan inançlar kümesine başvurmak, zaten bir tikel geleneğin duruşunu almış olmak olacaktır. Eğer bu tür bir benimseme göstermezsek, o zaman tikel bir gelenekçe ileri sürülen iddialara o geleneğin rakipleri tarafından ileri sürülen iddialardan daha çok önem vermek için hiçbir iyi sebebimiz olamaz.[55]

MacIntyre, bu noktada, relativist ve perspektivist meydan okumalardan kendisini ayırmaya çalışır. MacIntyre'a göre, relativist meydan okuma, rakip gelenekler *arasındaki* rasyonel tartışma olanağını ve bu gelenekler *arasında* rasyonel seçim yapma imkânını reddetmeye dayanır; perspektivist meydan okuma ise, herhangi bir gelenek *içerisinden* doğruluk / hakikat iddialarında bulunma imkânını kuşkulu kılar. Bu iki meydan okumanın sıklıkla tek bir argumanın parçaları olarak birlikte sunulduğunu belirten MacIntyre'a göre, bu meydan okumalar, temelde yanlış-tasarlanmış ve yanlış-yönlendirilmişlerdir. Bu meydan okumalar, güçlerini Aydınlanma pozisyonlarının tersine çevrilmesinden alırlar; ve bu tersine çevrilmiş pozisyonların savunucuları, doğruluk / hakikat ve rasyonaliteye ilişkin Aydınlanma konsepsiyonları devam ettirilemeyeceğine göre, kendi konsepsiyonlarının mümkün tek alternatif olduğunu iddia ederler.

MacIntyre, post-Aydınlanmacılık ile post-modernizmi eşanlamlı olarak kullanır; ve relativist ve perspektivist tutumu da bunlara ilintiler. Bu tutum, MacIntyre'a göre, Nietzsche'nin Kant ve Bentham'a ve onların takipçilerine yönelttiği saldırıyı yardıma çağırır. Dolayısıyla Aydınlanma düşünürleri için görülmez olan şey, büyük ölçüde Aydınlanma'nın mirasçıları olmalarına rağmen, kendilerini Aydınlanma düşmanı olarak

55. bkz. *WJWR*, s.351.

gören bu post-modernist relativist ve perspektivistler için de görülmez olur. Bu görülmez olan şey ise, geleneklerin rasyonalitesidir. Aydınlanma düşünürleri de, post-Aydınlanmacılar da geleneğe duydukları düşmanlık yüzünden, bu rasyonaliteyi göremezler. Bu görememede, MacIntyre'a göre, Burke'ün rolü büyük olmuştur. Çünkü Burke, geleneklere, "düşünümsüz bilgelik"i (wisdom without reflection) atfetmiş, böylece gelenek içinde düşünüme, refleksiyona ve rasyonel teorizasyona yer bırakmamıştı.[56]

MacIntyre, gelenekler konusunda Burke'ün bu tahripkâr etkisini gidermeye çalışır ve bunu da geleneklerin rasyonalitesini anlatarak yapmayı dener. Bir gelenek-kuruluşlu (tradition-constituted) ve gelenek-kurucu (tradition-constitutive) araştırmanın rasyonalitesi, temelde bir kaç aşamadan geçerek yaratılan sürece ilişkin bir meseledir. Belli bir komuniteyi, otorite olarak kabul edilen inançlara, deyimlere, metinlere ve kişilere sorgusuz-sualsiz riayet edilen ilk aşamadan çıkaran şey, MacIntyre'a göre, bir kaç olay tipinden biri veya daha fazlası olabilir. Örneğin otorite sahibi metinlerin veya sözlerin alternatif yorumlara dayanıksızlığı, bir komuniteyi tam riayet aşamasından çıkarabilir; veya yerleşik inanç sistemindeki tutarsızlıklar açık hale gelmiş olabilir ya da önceden ayrı ayrı olan iki komunite, göç, fetih gibi vesilelerle biraraya gelebilir. Bunlar, yeni alternatif imkânlar açabilir. MacIntyre'a göre, bir geleneğin ilk gelişiminde üç aşama saptanabilir. İlk aşamada, ilgili inançlar, metinler, otoriteler henüz tartışmaya açılmamıştır; ikinci aşamada, kimi uygunsuzluklar saptanmış, ama henüz bunlara çare bulunamamıştır; üçüncü aşamada ise, bu uygunsuzluklara verilen karşılık, bir yeniden-formülasyonlar ve yeniden-değerlendirmeler ile sonuçlanır; ve bu yeniden-formülasyonlar ve yeniden-değerlendirmeler, komunitenin üyeleri tarafından eskileriyle karşılaştırılabilir hale gelir.[57]

---

56. bkz. *WJWR*, s.353.
57. bkz. *WJWR*, s.354-6.

Gelenek-kuruluşlu araştırmanın en büyük kavrayışlarından biri, yanlış inanç ve yanlış yargıların, nesnelerin değil, zihnin bir başarısızlığını temsil ettiği, yani düzeltilmesi gerekenin zihin olduğudur. Buradaki zihin, "etkinlik" olarak zihindir: doğal, toplumsal dünyayla özdeşleşme, onu tanımlama, yeniden-tanımlama, toplama, ayırma, sınıflama, isim verme türünden etkinlikleri olan ve bu etkinliklerin tümünü toplumsal dünyaya dokunarak, onu kavrayarak, yıkarak, kurarak, ona seslenerek, yanıt vererek... yapan bir zihin. Dolayısıyla, MacIntyre'a göre, gelenek -kuruluşlu ve gelenek-kurucu araştırmanın rasyonalitesinde, Burke'ün iddia ettiğinin aksine, komunite üyelerinin sorgulama ve akılyürütme yeterlikleri hayli önemlidir; ama bu tek başına yeterli de değildir. Komunite üyelerinin yaratıcılıkları ile bunun tamamlanması gerekir. Geleneklerin gelişiminde yaratıcılığın rolü, Augustinus ve Descartes ilişkisinde görülebilir. MacIntyre'a göre, Descartes'ın, Augustinusçu gelenekten aldığı şeyi (yani *cogito*'yu), artık kendisinin Augustinusçu gelenekten çıktığını hiç de kabul edemeyeceği bir noktaya taşımasında bu yaratıcılık görülebilir.[58]

MacIntyre, daha sonra geleneklerde epistemolojik krizlerin çıkışları ve aşılmaları, dil ve gelenek bağlantısı, neyin çevrilebilir olduğu ve nasıl çevrilebilir olduğu gibi problemlerle ilerler. Daha sonra —Rawls ile ilgili üçüncü kısımdan sonra— dönmek üzere, burada bizim için en önemli olan belli başlı noktalar üzerinde kısaca duracağız.

MacIntyre'a göre, gelenek-kuruluşlu / kurucu araştırma, kendisinden hareket ettiği şey bakımından anti-Kartezyen; kendisine hareket ettiği şey bakımından ise anti-Hegelci'dir.[59]Bu araştırmanın, kendisinden hareket ettiği şey bakımından anti-Kartezyen olması, "zihin" kavramının Kartezyen bir zihin kavramı olmamasıdır; evet, söylenmese

58. bkz. *WJWR*, s.357.
5957. bkz. *WJWR*, s.360.

de, aslında, bu 'zihin' kavrayışı Hegelcidir. Fakat araştırmanın, kendisine doğru hareket ettiği şey, anti-Hegelci'dir. Çünkü MacIntyre'a göre, Hegel'in *Mutlak*'ı, gelenek-kuruluşlu bakışaçısından ya da bizim *AV*'de dediğimiz gibi 'gelenek bakışaçısı-'ndan bir *chimaera*'dır; çünkü kimse, gelecekteki imkânlara kapıyı kapatacak bir Mutlak duruş noktasında değildir ve olamaz da.

MacIntyre'a göre, bir geleneğin savunucularının tüm çabalarına rağmen, öyle bir şey olur veya olabilir ki, artık söz konusu gelenek, söylediklerinden başka bir şey söyleyemez hale gelip, sürekli kendini tekrarlamaya başlayabilir: kısaca, epistemolojik bir krize girebilir. Epistemolojik krizlerin kayıtları, diyor MacIntyre, Augustinus, Descartes, Hume, Lukacs gibi çeşitli düşünürlerde bulunabilir. Bu krizler, grupların tarihinde olduğu gibi, bireylerin tarihinde de çıkabilir. Ama bu krizlerin bir gelenek içinde çıkabilir olanıyla ilgilenen MacIntyre'a göre, epistemolojik krize getirilecek çözüm ve bir kültürün, geleneğin dilini bir başka kültürün, geleneğin diline çevirmede karşılaşılan zorlukların çözümü, yeni kavramların ve teorilerin icadını veya keşfini gerektirir. Epistemolojik krizlerin aşılmasında üç şeyin yerine getirilmesi gerekir:

(1) Bazı bakımlardan yeni ve kavramsal olarak zenginleştirilmiş şemanın, önceden tutarlı bir şekilde çözülemez olduğu ileri sürülen problemlere bir çözüm getirmesi gerekir.

(2) Bu şema, bu yeni kaynakları edinmesinden önce geleneği tutarsız ve(ya) kısır kılanın ne olduğunun bir açıklamasını vermek zorundadır.

(3) Bu iki gerek (1 ve 2), yeni kavramsal ve teorik yapılar ile araştırma geleneğinin o ana dek kendisiyle tanımlandığı ortak inançlar arasındaki sürekliliği sergiler bir şekilde karşılanmalıdır.[60]

MacIntyre'a göre Thomas, bize krize giren iki geleneğin (Aristotelesçi ve Augustinusçu geleneklerin) içerisinde yeni ve

60. bkz. *WJWR*, s.362.

daha zengin bir kavramsal çerçeve vererek, bu üç gereğin yerine getirilmesinin bir paradigmasını sunuyordu. Tamamen başka araştırma alanlarından da epistemolojik kriz örnekleri bulmanın mümkün olduğunu söyleyen MacIntyre'a göre, örneğin Boltzmann'ın 1890'daki klasik mekaniğe göre oluşturulan termal enerji açıklamalarından paradokslar çıkarması, Bohr'un atomun içsel yapısı teorisinde çözümüne ulaşacak olan fizikteki bir epistemolojik krizi ortaya çıkarmıştı. Evet, bu örnek yardımıyla, MacIntyre meramını gayet iyi anlatır: bir epistemolojik kriz, ancak geçmişe bakılarak tanınabilir.

> Bir epistemolojik krizi başarıyla atlatmış olmak, bir araştırma geleneğinin savunucularının, bu geleneğin tarihini daha kavrayışlı bir şekilde yeniden yazmasına imkân verir.[61]

MacIntyre'a göre, tüm geleneklerin dışında olmak, yeterli rasyonel araştırma imkânlarından yoksun olmaktır, rasyonel değerlendirme araçlarından yoksun olmaktır; ve bu yüzden böyle bir duruş, hiçbir geleneğin bir diğer geleneğe karşı kendisini haklı çıkaramayacağı sonucuna varmak şöyle dursun, hiçbir haklı çıkarılmış sonuca varamaz. Nietzsche, MacIntyre'a göre, bunu çok iyi anlamıştır: perspektivistin Sokrates ile diyalektik argumana girişmemesi gerekir, çünkü bu yol, bir rasyonel araştırma geleneğinin içinde yer almaya dayanır ve Nietzsche için bu yol, aklın tiranlığına itaate dayanır. Bu yüzden, perspektivist meydan okumada, Sokrates ile tartışmak yerine, onun çirkinliği ile, kötü itiyadları ile alay edilir. MacIntyre'a göre, diyalektiğe yapılan bu saldırıda aforizma kullanılması anlamlıdır, çünkü bir aforizma, bir arguman değildir.[62]

MacIntyre'a göre, perspektivizmin en münasebetsiz yanı, onun faniliğidir; herhangi bir yerde çok uzun süre kalmak, böyle bir felsefeye araştırma sürekliliği verecek ve böylece

61. *WJWR*, s.363.
62. bkz. *WJWR*, s.368.

perspektivizm, büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalacaktır. Sonuç olarak perspektivizm, ironik bir şekilde, gelenek formları için bir tehdit oluşturacakken, geleneğin formları onun için bir tehdit oluşturur.[63]

WJWR boyunca buraya kadar anlatılanları anlamlandıracak sonuç şudur: MacIntyre'a göre, *WJWR*'nin argumanını geliştirmenin dört yolu vardır; (1) Aristotelesçi, ama hem Augustinus hem Hume ile çatışan yol; (2) hem Aristoteles'in hem Hume'un reddini zorunlu kılan Augustinusçu yol; (3) Hume bir yana, hem Aristotelesçi anti-Augustinusçulara hem Augustinusçu anti-Aristotelesçilere muhalif bir tarzda Aristoteles'in ve Augustinus'un sentezini veren Thomist yol; ve (4) Aristoteles'in, Augustinus'un ve Thomas'ın sınırlılıkları ve boşinançları diye düşünülen şeyleri hem felsefî hem tarihsel olarak ifşa edecek olan Humecu yol. MacIntyre'a göre, bu en az dört alternatif yoldan *WJWR*'nin başka sonuçlara varması mümkündür. Gelgelelim, "hiçbir yazar, bu yolların birinden fazlasını yazamaz". Tikel araştırma gelenekleri arasında ve tikel araştırma gelenekleri lehine ve aleyhine ve aslında hem adalet hem de rasyonalite bakımından gelenek-karşıtlığı lehine ve aleyhine yapılabilecek çağdaş esas tartışma, işte tam da burada başlayacaktır. İşte tam da burada, biz, yarışan taraflardan birinin savunucuları olarak konuşmaya başlayacağız ya da sessizliğe gömüleceğiz. MacIntyre'a göre, argumanı yoluyla bize nereden ve nasıl başlamamız gerektiğini öğreten sonuçlar çıkararak biten bir kitap, pek fazla bir şey başarmış görünmeyebilir. Ama diyor MacIntyre,

> Descartes, bir konuda haklı çıkmış olabilir: felsefede nasıl başlanacağını bilmek, en güç iştir. Kim olursak olalım, araştırmaya, özgül bir toplumsal ve entellektüel geçmişle ilişkimizin bize kazandırdığı stratejik noktadan başlayabiliriz ancak; işte böyle bir geçmiş aracılığıyla, kendimizi tikel bir geleneğe mensup kılar ve o geleneğin tarihini şimdiye taşırız...[64]

63. bkz. *WJWR*, s.369.
64. *WJWR*, s.401.

O halde, MacIntyre'ın stratejik noktasından,

> ...her birimiz için şimdi soru şudur: Çağdaş tartışmada, bu tikel tarih, bizi hangi kaynaklara götürüyor? Bizim tikel tarihimiz bu durumda hangi imkânları sağlıyor? Bu imkânlar sayesinde, rakip geleneklerin başarıları ve başarısızlıklarını, bunların savunucularının anlayabildiğinden daha tamuygun bir şekilde anlayabilir miyiz? Kendi standardlarımız ile mi yoksa onların standardları ile mi daha tamuygun bir şekilde anlayabiliriz? Bu kitapta anlatılan tarihler bu sorulara verilecek yanıtlara götürdükleri ölçüde, şu soruları yanıtlama vaadini de tutmuş olur: Kimin adaleti? Hangi rasyonalite?[65]

Böylece biz de *tekrar* başlangıca dönüyor ve Rawls'ın *TJ*'deki liberal adalet ve rasyonalite konsepsiyonunu ve bu konsepsiyonda daha sonra yaptığı değişiklikleri gözden geçirmeye ve değerlendirmeye *başlıyoruz.*

65. *WJWR*, s.402.

III. KISIM /
YENİDEN RAWLS VE "YENİ RAWLS"

Giriş

Görmüş olduğumuz gibi, Rawls ve MacIntyre, birbirlerinden hayli farklı bir dil ile yazan filozoflardır. Rawls'ın dili, daha ziyade argumantatif ve analitik bir dildir; MacIntyre'ın dili ise narratif ve tarihseldir. Onların duruş noktaları da birbirinden farklıdır. Rawls, liberal zeminde; MacIntyre ise, komunitaryan denilen zeminde durur. Genel olarak liberalizme, özel olarak ise Rawls, Nozick ve Dworkin'e eleştirilerinde, MacIntyre'ı ve diğer komunitaryanları burada daha ziyade Rawls'ın teorisi ile ilgileri içinde ele alacağız. Bu kısımda bir kaç işi bırarada yapmaya çalışacağız: Rawls'ın *TJ*'yi yazdığı dönemden sonraki

yazılarını takibedeceğiz; bu yazılarda, Rawls'ın kendi teorisinde yaptığı değişiklikleri saptamaya çalışacağız; aynı zamanda bu değişikliklerin, Rawls'ın pozisyonunda bir değişiklik yaratıp yaratmadığını tartışacağız; ayrıca da Rawls'ın, kendi teorisine yönelik eleştirileri karşılamadaki başarısını tartışmaya çalışacağız. Kısaca, bu kısımda —eğer birbirlerinden ayrı işler ise— betimlemeyi ve değerlendirmeyi birarada yapmaya çalışacağız. Ama buna geçmeden önce, MacIntyre'ın ve aslında genel olarak komunitaryan denilenlerin Rawls'a yönelttiği eleştirileri şöyle bir toparlamak uygun olacaktır.

Göreceğimiz gibi, MacIntyre'ın *AV*'sinden çok önce, Rawls'ın adalet teorisine 'komunitaryan' denilen eleştiriler yöneltilmiştir. Ama biz inanıyoruz ki, MacIntyre'ın *AV*'si ve *WJWR*'si, Rawls'a yönelik eleştirilerin en derli toplu ve ikna edici ifadesini verir. Bu yüzden ve ayrıca bu eleştirilere tek tek bakmanın zorluğu yüzünden bizim çalışmamızda MacIntyre'ın iki yapıtı, söz konusu komunitaryan eleştirilerin temeli olarak alınmıştır. Artık hemen bu eleştirilere geçiyoruz; yani nedir bu eleştiriler?

Rawls'ın teorisine ilişkin MacIntyre'ın —ve Sandel, Taylor ve Walzer'ın— en temel eleştirisi, Rawls'ın dayandığı kişi veya self konsepsiyonunda yoğunlaşır. MacIntyre ve diğerleri iddia ederler ki, Rawls'ın teorisi, *soyut* bir kişi konsepsiyonuna dayanır. Çünkü Rawls'ın orijinal pozisyonu, kişiyi, hem amaçlarından hem toplumundan ayırır ve bu ayırmayı da 'bireyin özgürlüğü' olarak selamlar. Birey ile komunitesi veya toplumu arasındaki ilişkinin son derece yanlış tasarlanmasından kaynaklanan ve aslında aynı zamanda bu yanlış tasarlamaya yol açan bu "kişi konsepsiyonu", bireyi, bir adada her birinin birbirine yabancı olduğu insanlar arasında yaşıyormuş gibi ele alır. Böylece de Rawls, bireyin yaşamında komunitenin değe-

rini ve önemini gözardı eder. Bu da, Rawls'ın, kendi 'liberal birey'ini toplum-dışı bir varlıkmış gibi görmesine yol açar.

Öte yandan da Rawls'ın, tek tek bireylerin iyi konsepsiyonlarını, sanki bunlar salt tercih ifadeleriymiş gibi, bu konsepsiyonların hiçbir rasyonel haklıçıkarımları yokmuş gibi ele alması, bireyin kimliğinde öyle bir bölünmeye, parçalanmaya yol açar ki, artık bu liberal bireyin self'inin bütünlüğünden söz etmek imkânsız hale gelir. Fakat Rawls, orijinal pozisyondan iyi konsepsiyonlarını dışlama nedenini, devletin hiçbir yaşam tarzını diğerinden üstün tutmaması ve hiçbir yaşam tarzını bir diğer yaşam tarzından daha çok desteklememesi veya kösteklememesi anlamında bir tarafsızlık iddiasıyla açıkladığında; yani insanları seçimlerinde özgür bırakmak için, adalet ilkelerinin seçimi ve uygulanımında, onların iyi konsepsiyonlarını dışarıda tuttuğunu söylediğinde, durum daha da vahim hale gelir. Çünkü komunitaryan denilenlere göre, Rawls, bir kez daha iyi konsepsiyonlarını yeterince ciddiye almamakta ve bunları bir tür 'damak zevki' ile ilgili tercihlermiş gibi görmektedir; üstelik de hiçbir devletin sahip olamayacağı bir tarafsızlık talep etmektedir.

MacIntyre'ın ve diğerlerinin en güçlü eleştirisi, liberalizmin tarafsızlık, nötralite iddiasına yönelik eleştiridir. Rawls'ın mükemmeliyetçilik karşıtı devletinin bir şekilde mükemmeliyetçi olmak durumunda olduğunu, yani bir şekilde iyi konsepsiyonlarından birini diğerlerinin üstünde tutmak durumunda olduğunu ileri süren bu eleştirinin, liberal söylem içinde de çeşitli boyutları vardır.

Örneğin devlet desteği ve vergi sorunlarıyla ilgili olarak, tarafsız devlet konsepsiyonu, kendi içinde hayli sıkışır. Eğer opera sevenler, operayı kendi ceplerinden ödedikleri yüksek ücretlerle izlemeye hazır değillerse, operayı hiç sevmeyenler neden opera sevenlerin opera izlemesine yardım etsinler, yani

neden devlete ödedikleri vergilerin bu hiç de ilgilinmedikleri alana sarfedilmesine razı olsunlar? Bu ve benzeri sorular, genellikle serbest pazar ekonomisini savunup devlet desteğini reddedenlerin (onlara libertaryan veya maximalist diyebiliriz), bunun aksini ileri sürenlere sordukları sorulardır. Bu soruyu soranların devlet anlayışında, eğer devlet örneğin din temelli devlete laik devleti tercih ediyorsa, devletin tarafsızlığı bir sınır içinde demektir, yani liberal devlet laik olmakla olmamak arasında tarafsız değildir. Peki nerede tarafsızdır? 'Bireylerin iyi konsepsiyonları arasında tarafsızdır, ama hak ve adalet sorunlarında tarafsız değildir' demek, hakkın iyiye üstünlüğünü, önceliğini ifade eder. Ancak, hak ve iyinin birbirleriyle bu astlık-üstlük ilişkisi, kamusal iyi ve özel iyi ayrımını getirecektir. Bu da, self'i ikiye bölen bir ayrımdır. Ayrıca, kimi yaşam tarzlarının sürdürülmesi devlet desteği olmadan mümkün değilse ve devlet de bu desteği vermezse, o yaşam tarzları terk mi edilecektir? Aynı örneği aldığımızda, operayı, tiyatroyu, vb. yaşam tarzlarının ayrılmaz bir parçası olarak gören insanların, eğer yeterli paraları yoksa, bu yaşam tarzından vazgeçmeleri mi istenecektir? Ya da başka bir örnek alalım; eğer devlet destekli üniversitelerin verdiği bilgilenim —eğitim sözünü saklı tutarak bilgilenim diyorum— özel üniversitelerinkinden daha düşük seviyede kalıyorsa, yani örneğin yabancı dil öğretmede daha zayıf kalıyorsa, bu sonuca bakarak, üniversitelerde devlet desteğinin daha çok arttırılmasını mı istemeliyiz, yoksa devletin üniversitelere desteğini tamamen çekmesini ve bu işi özel kişilere bırakmasını mı istemeliyiz? Eğer ikincisini istiyorsak, parası olmayan okumasın mı? Eğer birincisini istiyorsak, 'bu daha çok destek'in sınırı nedir? Bu sınır, fırsat eşitliği ilkesi uyarınca, yani bu ilkeyle tutarlı kalınacaksa, pekalâ 'özel üniversite'lerin hiç açılmamasına dayanmaz mı? Ama bu du-

rumda da devletin müdahalesi, tarafsızlık tezleriyle çatışmaz mı? vb.

Kısaca, devlet desteği olmadan devam edemeyecek olan kimi yaşam tarzları devletçe desteklenmek zorundadır. Ama o zaman, bu yaşam tarzlarının kendi vergileriyle desteklenmesine itiraz edenlere 'haksızlık' edilmiş olmaz mı? Olmaz diyenler, bunu, liberal self anlayışının veya liberal kişi konsepsiyonunun ne denli yanlış tasarlandığına bağlı olarak haklıçıkarmaya çalışırlar. MacIntyre ve diğer 'komunitaryan'lar, liberal kişi konsepsiyonunun, bireyci değerleri komunal değerlere üstün tuttuğunu ve tamamen tikel bir kültüre-özgü olan şeyi evrensel diye 'yutturmaya' çalıştığını iddia ederek, liberal politikayı veya düşünceyi suçlarlar.

Şimdi, çok kısa bir şekilde aktarmaya çalıştığım 'eleştiriler salvosu'nu Rawls'ın nasıl karşıladığına bakarak ve 'yeni Rawls'ta yeni olan ve olmayanı görmeye, anlamaya çalışarak ilerleyeceğimiz bölüme geçmeden önce son bir şeyi belirtmek istiyorum ki, *TJ* sonrası dönem, Rawls'ın teorisine yönelik bu gibi eleştirilerle, yani komunitaryan denilen eleştirilerle sınırlı olmayan, liberallerin eleştirilerini de hesaba katan bir yanıt dönemidir. Rawls'ın teorisindeki dönemleri, kimi yazarlar ikiye, kimileri üçe bölüyorlar; ikiye bölenlerden kimileri 'yeni Rawls'ı 1980'den itibaren okuyor[1], kimileri 1982'den itibaren okuyor[2]; üçe bölenler ise, 1971-80 arasını bir dönem, 1980-82 arasını ikinci dönem ve 1982-89 arasını üçüncü dönem olarak okuyor.[3] Ben, anlatımım içinde bu dönemleri vermeye çalışacağım; ancak, Rawls'taki değişikliğin 1980'de ilk sinyallerini vermeye başladığını düşünüyorum. Ama bunun nasıl olduğunu görmemiz lazım.

---

1. bkz. Mulhall,S.&Swift,A. (1992).
2. bkz. Kukathas,C.&Petit,P. (1990).
3. örn. bkz. Arneson,R. (1989).

1975'te Rawls, bazı 'komunitaryan' eleştirmenlerine ve 'liberal' eleştirmenlerine yanıt vermeye başlar. "Hakkaniyetten İyiliğe" başlıklı yazı, orijinal pozisyon eleştirilerine yanıttır. Rawls, bu makalesinde iki eleştiriye yanıt verir: ilki, Thomas Nagel'in 1973'te yaptığı, orijinal pozisyonun moral açıdan ilgili bilgilenimi dışladığı şeklindeki itirazdır; ikincisi ise, motivasyon varsayımı ve ilksel iyilerin doğası kabul edildiğinde, bu kabulün bireyci iyi konsepsiyonları lehine, keyfî biçimde taraf tuttuğu eleştirisidir. Rawls, bu iki eleştirideki temel soruyu makalesinde şöyle formüle eder: "Orijinal pozisyon, ilksel iyiler bakımından uygunsuz bir biçimde taraflı mıdır?"[4] Rawls, makalesinde, bu soru etrafında yukarıdaki iki eleştiriye sırasıyla karşılık verir.

1) Rawls'a göre, belli şeylerin orijinal pozisyondan dışlanmasının iki sebebi vardır: biri, önyargı ve öz-çıkarı dışarıda tutabilmek; diğeri ise, belli toplumsal ve doğal olumsallıklardan sıyrılabilmektir. İlkiyle ilgili olarak, insanların doğal yetenekleri, yeterlikleri, toplumsal rolleri, cinsiyetleri[5], ırkları, vs. dışlanır; çünkü Rawls'a göre, bunlar, öz-çıkara ve grup-çıkarına tarafgirlik yaratır ve bu tarafgirliği engellemek için bunların dışarıda tutulması gerekir. O halde, ilk sebebin ardında tarafgirliği önleme veya tarafsızlığı güvenceye alma yatar. İkinci sebebin ardında ise, Rawls'a göre, Kantçı bir yorum vardır; yani ikinci sebep, tam da rasyonel uzlaşıyı vermeye yetecek kadar bilgilenimin alınması, geri kalanın ise dışarıda tutulması ile ilgilidir. Bu ikinci sebep, iyi konsepsiyonunu dışarıda tutmakla bağlantılıdır. Evet, Rawls'ın Joshua Rabineowitz'e borçlu olduğunu söylediği ifadeyle, ikinci sebep, "daha kalın bir ce-

4. Rawls J. (1975), s.537
5. *TJ*'de gördüğümüz gibi cinsiyetler dışlanmıyor.

halet peçesi" ile sonuçlanır; çünkü ilk sebebin dışarıda tuttuğundan daha çok bilgilenimi dışarıda tutar.

Mesele de tam bu noktadadır. Eğer iyi konsepsiyonları, Rawls'a göre, salt tercihler veya beğeniler değillerse, onlara ilişkin bilgi nasıl dışarıda tutulur? Eğer iyi konsepsiyonları, tercihlerden ibaret değilse ve bizim moral şemamızın temel parçasını oluşturuyorsa, nasıl paranteze alınabilir?

Rawls'ın bu makalenin sınırları içinde bu soruya yanıtı, soruyu soranın, orijinal pozisyonun amacını yanlış anladığı şeklindedir. Çünkü Rawls'a göre, paranteze alınan yalnızca iyi konsepsiyonları değildir, hak konsepsiyonlarıdır da. İyi konsepsiyonlarımız hak konsepsiyonlarıyla bağlantılı olduğu için, cehalet peçesiyle örtülmelidir. Gereken bilgi, yalnızca zayıf iyi teorisinin bilgisidir, yani psikolojinin olgularına dayanan bir teori olan zayıf iyi teorisinin bilgisidir ve bu teori temelinde biz, ilksel iyileri tanımlayabiliriz.[6] Rawls'a göre, orijinal pozisyonun amacı, moral kişiler olarak düşünülen taraflara kayıtsız kalmak değil, hakkaniyetli bir durum sağlamaktır.

2) İlksel iyilerin bireyci değerler lehine, komunitaryan değerler aleyhine taraf tuttuğu itirazına gelince; Rawls, bu itirazın da ilk itiraz gibi meseleyi yanlış anladığını düşünür; yani Rawls'a göre, ilk itirazda orijinal pozisyonun amacı yanlış anlaşılmış, burada ise ilksel iyiler açıklaması yanlış anlaşılmıştır.

Bir ilksel iyi olan 'zenginlik' ile ve motivasyon varsayımının doğası ile ilgili olarak 'karşılıklı çıkardan-bağımsızlık' anlayışı çerçevesinde dönen bu itirazı yanıtlarken Rawls, öncelikle 'zenginlik' ile ne anladığını açıklamaya çalışır. 'Zenginlik' ile, kısaca o, ekonomistlerin anladığı şeyi anlar: "insanî ihtiyaç ve çıkarları karşılamak için mübadele edilebilir araçlar üzerinde yasal yetki." Gelir ve zenginlik arzusu, Rawls'a göre, genel olarak toplumların karakteristiğidir; böylece de ister bi-

6. bkz. Rawls,J. (1975), s.538.

reyci ister komunitaryan olsun, her topluma özgü bir karakteristiktir.[7] Ama zenginlik ve gelir arzusu ile "zengin olma arzusu" aynı değildir; yani zenginlik arzusu, ortalama kişiden daha çok zenginlik istemek değildir. Bizim de Rawls'ın ilksel iyilerini naklederken bir eksiklik olarak işaret etmiş olduğumuz gibi, zenginlik ilksel iyisinin açıklamasının Rawls tarafından böylece verilmiş olduğunu kabul etsek bile, yani Rawls'ta zenginlik arzusunun, genel arzulardan biri olarak —orijinal pozisyondaki tarafların motivasyonlarından biri olarak— hiç de bir 'daha çok para' arzusu demek olmadığını kabul etsek bile, geriye yine *TJ*'de değinmiş olduğumuz karşılıklı çıkardan-bağımsız tarafların, öz-çıkarcı bencil kişiler olmadıklarının ikna edici bir açıklamasının —*TJ* sınırları içinde— nasıl verileceği kalır.

Buna ilişkin olarak Rawls, karşılıklı çıkardan-bağımsızlık halini farklı dinlere mensup olanlar arasındaki ilişki örneğinde açık kılmaya çalışır. Rawls'a göre farklı dinden olanlar, karşılıklı olarak çıkardan / ilgiden-bağımsız olmalarına rağmen,yani birbirlerinin çıkarlarına kayıtsız olmalarına rağmen, hiç de öz-çıkarcı kişiler değillerdir ve hiç de zorunlu olarak bireyci yaşam planları peşinde olan kişiler değillerdir. Bu örneğin gösterdiği gibi, Rawls'a göre, orijinal pozisyondaki taraflar da, zorunlu olarak öz-çıkarcı, bencil kişiler değillerdir.

Rawls'a göre, ayrıca, ilksel iyilerin güdüleyici olduğu yer, iyi-düzenlenmiş toplum değil, orijinal pozisyondur; yalnızca orijinal pozisyondakiler, "daha az ilksel iyilerden ziyade daha çok ilksel iyileri" tercih ediyorlarmış gibi düşünüp-taşınacaklardır. Bu şartlandırma, Rawls'a göre iki sebeple makuldür: 1) Tarafların bir şeyi (özellikle ilksel iyileri) azamileştirdiğini varsayarak belirli bir seçim problemi ortaya atar ve 2) Adalet koşullarında ılımlı kıtlığın hüküm sürmesini yansıtır. Fakat eğer

7. bkz. Rawls,J. (1975), s.541.

ilksel iyiler yalnızca orijinal pozisyondakiler için güdüleyici, motive edici ise, iyi-düzenlenmiş toplumdakilerin motivasyonları nelerdir? Rawls, bu soruya yanıtını, psikoloji yasalarından hareketle verir. Bu yasalara göre, Rawls için, insanlar âdil kurumları geliştirip, bu kurumların hükmü altında yaşadıklarında, kendi iyi konsepsiyonlarını ve moral ilgilerini / çıkarlarını geliştirirler. Bu noktada önemli olan, Rawls'a göre, iyi-düzenlenmiş bir toplumdaki insanların ilksel iyilere ilişkin bir arzuyla motive edilmediğidir. Yine bir ilksel iyi olarak sayılan "güç" veya "erk"e ilişkin itirazlara yanıt, aynı çerçevede verilir. Yani örneğin 'daha çok güç' arzulama motivasyonuyla eylemde bulunan tarafların nasıl olup da uzlaşacağı itirazına ilişkin yanıt, Rawls tarafından "kastetmek istediğim şey, asla politik ve ekonomik erk'in bir ilksel iyi olduğu değildi" şeklinde verilir.[8]

Evet, Rawls'a göre ilksel iyiler, yalnızca orijinal pozisyondakileri motive eder, ama soru duruyor: O zaman, iyi-düzenlenmiş toplumun motivasyonları nelerdir? Soru, Rawls'ın bu makalesinde daha sonra vermeye çalıştığı tüm yanıtlara rağmen aynen kalır. Bunun aynen kalmış olması da, Rawls'ın teorisinin, orijinal pozisyondaki ilksel iyiler açıklamasında bireyci iyi konsepsiyonları lehine taraf tuttuğu itirazının aynen kalması demektir. Rawls, bu makalesinden sonraki yazılarında bu itirazı gidermek için çaba sarfetmeye devam edecektir.

1980 ve Sonra

Gelelim Columbia Üniversitesinde 1980 Nisan'ında, sırasıyla "Rasyonel ve Tam Otonomi", "Özgürlük ve Eşitliğin Temsil Edilmesi" ve "Konstruksiyon ve Nesnellik" başlıklarını taşıyan üç ders halinde sunulan 'Dewey Dersleri'ne. Çeşitli yorumlara

8. bkz. Rawls J. (1975), s.543, dipnot 8.

rağmen, ben, bu üç dersle birlikte Rawls'ın 'yeni Rawls' denilen döneme geçtiğini düşünüyorum. Ne diyor burada Rawls?

Önce bu 'Dewey dersleri'ne verilen ana başlığa bakalım: "Moral Teoride Kantçı Konstruktivizm" Bu başlık, Rawls'ın, adalet teorisini, 1980'de moral bir teori olarak düşünmeye devam ettiğini gösteriyor; ama aynı zamanda adalet teorisini, Kantçı bir moral teori olarak düşünmeye başladığını veya daha tedbirli bir ifadeyle teorisinin Kantçılığını daha sarih bir şekilde vurgulamaya başladığını gösteriyor. 'Kantçı Konstruktivizm'den ne anlıyor Rawls?

> [Kantçı konstruktivizm]... sonunda adaletin ilk ilkelerinin içeriğini belirleyen makul bir konstruksiyon prosedüründeki bir öge olarak tikel bir kişi konsepsiyonunu tayin eder. Başka türlü ifade edilirse, bu türden bir görüş, belli makul gereklere yanıt veren belli bir konstruksiyon prosedürü ortaya koyar ve bu prosedür içerisinde... rasyonel failler olarak karakterize edilen kişiler... adaletin ilk ilkelerini tayin eder.... Kantçı görüşte, kişi konsepsiyonu, prosedür ve ilk ilkeler belli bir tarzda bağlanıp birleştirilmelidir.... Hakkaniyet olarak adalet, doğrudan Kant'ın görüşü değildir 'Kantçı' sıfatı, özdeşlik değil, benzerlik ifade eder.[9]

O halde Rawls, artık hakkaniyet olarak adaletin belli bir kişi veya self konsepsiyonu ile bağıntılı olduğunu ve dahası Kantçı bir self konsepsiyonu ile bağıntılı olduğunu düşünür. Bu, her şeye rağmen *TJ* ile süreklilik içinde olan bir 'sarihleştirme' olarak yorumlanabilirse de, Rawls'ın şu sözlerini böyle bir süreklilik olarak okumak zor görünür:

> Kantçı bir adalet konsepsiyonu, özgürlük ve eşitlik hakkında farklı anlayışlar arasındaki çatışmayı şu soruyu sorarak bertaraf etmeye çalışır: ***geleneksel olarak kabul görmüş*** hangi özgürlük ve eşitlik ilkeleri... özgür ve eşit moral kişilerin, üzerinde anlaşmaya varacakları ilkelerdir?[10]

9. Rawls,J. (1980), s.516-7.
10. Rawls,J. (1980), s.517. v.e.

Vurgumuzun da gösterdiği gibi, Rawls, artık "geleneksel olarak kabul görmüş" olanı aramaktadır. Şimdi, eğer bunu da *TJ*'den bulup çıkaran yorumlar yapılabilirse, şu sözlerin *TJ* ile süreklilik içinde okunması, yorumun da sınırları olduğu hatırlatmasını hakeder:

> Araştırmamızı demokratik bir toplumda özgürlük ve eşitlik arasındaki apaçık çatışmaya odaklanmış görmenin doğrudan sonucu şudur: tikel toplumsal ve tarihsel koşullarına bakmaksızın tüm toplumlar için uygun bir adalet konsepsiyonu bulmaya çalışmıyoruz.... Kendimize ve geleceğimize bakıyor ve, haydi söyleyelim, Bağımsızlık Bildirgesi'nden bu yana süren tartışmalarımız üzerine düşünüyoruz.... Politika felsefesinin amacı, kendini demokratik bir toplumun kamusal kültüründe sunduğu zaman, ortak duyuda zaten gizli olduğu düşünülen paylaşılan nosyonları ve ilkeleri ifade etmek ve açık kılmaktır.... Demokratik bir toplum içinde Kantçı bir konsepsiyonu haklıçıkarmak, sadece verili öncüllerden hareketle doğru şekilde akılyürütmek veya hatta kamusal olarak paylaşılan ve karşılıklı olarak kabul edilen öncüllerden hareketle doğru şekilde akılyürütmek değildir. [Bir adalet konsepsiyonunu haklıçıkarmadaki] Gerçek görev, ortak duyuda gömülü olduğu umulan uzlaşının daha derin temellerini keşfetmek ve formüle etmektir.... [Bu gerçek iş veya görev]... epistemolojik bir problem değildir.... [Bu] Görev, herkesin kendi şahıslarını ve toplumla ilişkilerini belli bir tarzda görenler ile birlikte yaşayabileceği bir kamusal adalet konsepsiyonu ifade etmektir. Bu görevi yerine getirmek teorik güçlükleri çözmeyi gerektirse de, öncelikli olan, pratik toplumsal görevdir. Bir adalet konsepsiyonunu haklı çıkaran şey, onun doğru olması değil.... bizim için en *makul* doktrin olmasıdır.[11]

Evet, Rawls, artık evrensel düzeyde değil, daha sınırlı bir toplumsal düzeyde uzlaşımı sağlayacak adalet ilkeleri aramaktadır. Büyük harfli 'Adalet'i değil, "bizim için" âdil olanı aramaktadır: "bizim için", yani 'Amerikan toplumu için' adaletin ilkelerini aramaktadır; geleneksel olarak Amerikan toplu-

11. Rawls,J. (1980), s.518-9. v.e.

munda kabul görmüş olan ilkelerin Kantçı self konsepsiyonuyla ilişkilendirildiği bir adalet konsepsiyonu aramaktadır. Böylece de sanki liberal bireyci değerler lehine taraf tuttuğunu söylemektedir. "Bizim için makul" ifadesiyle, Rawls, *TJ*'deki "insan doğası" argumanının, yerini, Amerikalı insanın doğası üzerine bir irdelemeye bıraktığını gösterir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: 'O zaman bundan sonrası bizi değil, Amerikalıları mı ilgilendirir?' Hayır. Neden? Liberal bir toplum olma yolundaki Türkiye'nin yaşayacağı ve aslında yaşamakta olduğu handikaplar açısından Türkiyelileri de ilgilendiren bir tartışma düzlemini ifade ettiği için. Rawls da MacIntyre da, Türkiyelilere anlatacak çok şeyi olan insanlardır.

Rawls, Kant'a karşı moral kişiliğin evrensel bir hassa olmadığını söylemektedir. O halde burada o, —*TJ*'de de Kantçı ise— Kantçılığını da gözden geçirmektedir. Rawls, Kant'ın felsefesini kendi toplumuna nasıl uyarlayacağını araştırmaktadır. Rawls'ın toplumunun politik kültüründe, Rawls'a göre, bu uyarlamayı gerekli kılan bir çatışma vardır. Bu çatışma, Benjamin Constant'ın yaptığı ayrım uyarınca açıklanır. Bu ayrım, "modernlerin özgürlükleri" ile "eskilerin özgürlükleri" arasında yapılmış bir ayrımdır; ilk bileşene Locke'un özgürlük anlayışı; ikinci bileşene ise —evet, Greklerin değil, anakronik bir şekilde— Rousseau'nun özgürlük anlayışı karşılık gelir.[12] Locke'a veya modernlere göre özgürlük, düşünce ve vicdan özgürlüğünün yanısıra, kişi, mülkiyet ve toplanma haklarını içerir. Rousseau veya eskilere göre özgürlük ise, eşit politik özgürlükleri ve kamusal yaşama ilişkin değerleri —örneğin kollektif kararlara katılımın değeri gibi değerleri— ifade eder. Locke için nasıl Rousseau'nunkiler —eskilerin özgürlükleri— tali önemdeyse, Rousseau için de Locke'unkiler —modernlerin

12. John Gray'in bu ayrımdan hareketle yazdığı liberalizmin "liberal" tarihi için bkz. Gray J. (1986).

özgürlükleri— tali önemdedir. Rawls'ın toplumunun politik kültüründeki çatışma, bu "iki demokratik düşünce geleneği arasındaki çatışma"dır.[13] Modernler ile eskiler arasındaki çatışma, özgürlük ile eşitlik arasındaki çatışmadır. Bu çatışma, Rawls'a göre "politik kültürümüzdeki açmaz"ı ifade eder. İşte Rawls, bu açmazı 'açacak' veya aşacak bir yorum, bir "kaçınma metodu" önermektedir. Bu yorum, yine "hakkaniyet olarak adalet" başlığı altında geliştirilir.

> Hakkaniyet olarak adalet, özgürlüğe ve eşitliğe, ideal toplumsal işbirliğine ve kişiye ilişkin (ortak duyuda gizli olan) temel ideleri... ortaya çıkarmaya çalışır.[14]

Hakkaniyet olarak adalet, bunu iki temel model-konsepsiyon formüle ederek yapar. Bu model-konsepsiyonlardan biri, "iyi-düzenlenmiş toplum"; diğeri ise, "moral kişi" konsepsiyonudur. Ama Rawls, bunların hemen ardından bu ikisi arasında aracılık edeceğini söylediği bir üçüncü model-konsepsiyon olduğunu belirtir; o, "orijinal pozisyon model-konsepsiyonu"dur. Bunların hepsi, "ortak duyuda gizli olan" veya Rawls'ın toplumsal ve politik kültüründe, geleneğinde zaten —örtük olarak— bulunan konsepsiyonlardır. O zaman onları, böyle okumalıyız veya onları buna uygun olarak sorgulamalıyız.

Ortak duyuda veya söz konusu politik kültürün belleğinde gizli olan iyi-düzenlenmiş toplum idesinin özellikleri nelerdir? Rawls, üç özellik sayar: 1) "Bu tür bir toplum, kamusal bir adalet konsepsiyonuyla düzenlenir; yani her bir kişinin aynı hak ve adalet ilk ilkelerini kabul ettiği ve başkalarının da bunları kabul ettiğini bildiği bir toplumdur."[15] 2) Bu toplum, üyeleri

13. Rawls J. (1980). s.519.
14. Rawls J. (1980), s.520.
15. Rawls J. (1980), s.521.

"özgür ve eşit moral kişiler" olan ve üyelerinin "kendilerini ve birbirlerini, politik ve toplumsal ilişkilerde özgür ve eşit moral kişiler olarak" gördüğü bir toplumdur. "Moral kişiler olarak"ın anlamı şudur: "Akıl çağına eriştiklerinde", her birey, hem kendi iyi konsepsiyonuna ilişkin bir anlamaya hem de bir adalet duyusuna ulaşır ve başkalarını da böyle görür. Bu yüzden bu toplumun üyeleri moral kişilerdir. Böylece, "eşit ve özgür" kişiler olmalarının nedeni ise, sırasıyla şudur: Onlar eşittir, çünkü "birbirlerini, kendi toplumlarını yöneten adaletin ilk ilkelerini... belirleme eşit hakkına sahip olarak görürler" Özgürdürler, çünkü "kendi en temel amaçları ve en yüksek düzey çıkarları adına ortak kurumlarının tasarımında talepte bulunma hakkına sahip olduklarını düşünürler".[16] 3) Ortak duyuda gizli olan veya Rawls'ın kendi toplumunda örtük biçimde bulunan "iyi-düzenlenmiş toplum"un üçüncü özelliği, bu model-konsepsiyonun üçüncü özelliği, "kendi adalet duyusu açısından istikrarlı olması"dır.[17]

Şimdi, ikinci model konsepsiyon olan "moral kişi model-konsepsiyonu"na bakalım. Rawls için ortak duyuda gizli olan bu konsepsiyona göre, moral kişiler "iki moral güce ve bu güçlere karşılık gelen iki en yüksek-düzey çıkara" veya ilgiye sahiptirler.

> İlk moral güç, etkili bir adalet duyusu kapasitesidir, yani adalet ilkelerini anlama ve uygulama ve bu ilkelerden hareketle eylemde bulunma kapasitesidir. İkinci moral güç ise, bir iyi konsepsiyonu oluşturma, onu revize etme ve rasyonel olarak izleme kapasitesidir.... [En yüksek düzey çıkarlara veya ilgilere gelince] Ben, "en yüksek-düzey" çıkarların... son derece etkili olduğu kadar düzenleyici olduklarını kastediyorum.[18]

16. bkz. Rawls J. (1980), s.521.
17. bkz. Rawls J. (1980), s.522.
18. Rawls J. (1980), s.525.

Bu çıkarlar, söz konusu iki moral gücü gerçekleştirme ve kullanma (to realize and to exercise) çıkarları / ilgileridir ve moral kişileri harekete geçiren, yani bu kişilerin güçlerini farketmek / gerç kleştirmek ve uygulamak üzere harekete geçiren moral ilgilerdir. O halde bunlar, iyi-düzenlenmiş toplumdakilerin motivasyonlarıdır. Ancak, bu iki en yüksek-düzey çıkara ilaveten, Rawls'a göre "bir daha yüksek-düzey çıkar" vardır; bu, en yüksek-düzey çıkarlara tâbidir, o yüzden en yüksek-düzey bir çıkar değil, daha yüksek-düzey bir çıkardır. Bu üçüncü çıkarı, yani daha yüksek-düzey çıkarı, Rawls, mümkün olan "en iyi şekilde iyi konsepsiyonunu koruma ve ilerletme" olarak tanımlar.[19]

Orijinal pozisyon model-konsepsiyonu, işte bu yukarıda aktarılan iki model arasında —toplum ve kişi modelleri arasında— aracılık yapar. Nasıl? Çok kısaca, bu, zaten kültürde gizli olarak bulunan toplum ve kişi konsepsiyonlarına bağımlı olan bir şekilde uygun adalet ilkelerinin saptanması amacına hizmet ederek. Orijinal pozisyon, bir toplumun üyeleri arasında çıkan adalet sorunlarında, Rawls'a göre, hiç de bu kişilere dışsal olan bir perspektiften bakmaz. Bu nokta önemlidir. Çünkü Rawls, orijinal pozisyonun bir Arşimed noktası verdiği yönündeki iddiasının yol açtığı itirazları böylece yanıtlamaya çalışmaktadır: orijinal pozisyon, "tarafların kendilerine ait perspektifine dışsal bir duruş-noktası" değildir.[20] Orijinal pozisyon, zaten ortak duyuda gizli olan şeyi ortaya çıkarmaya çalışan, bu yüzden de orijini yine ortak duyuda, yani toplumun ortak duyusunda olan bir konsepsiyon modelidir; o, Rawls'ın içerisinde yaşadığı kültürde bulunan sözleşme geleneğini izleyen bir konsepsiyondur ve amacı, kamusal bir adalet kavramı bulmaktır. Bu noktada Rawls, Dewey Dersleri'nde en çok tar-

19. bkz. Rawls,J. (1980). s.525.
20. bkz. Rawls,J. (1980), s.524.

tışmaya yol açacak olan ünlü ayrımını yapar. Bu ayrım, *TJ*'de hiç görmediğimiz bir ayrımdır: Makul olan (the Reasonable) ve Rasyonel olan (the Rational) ayrımı. *Rawls'a rağmen*, alabildiğine yorumlanmıştır bu ayrım. Ancak, Rawls'ın bu ayrımı yapma bağlamı unutulmamalıdır: Orijinal pozisyonun, iki model-konsepsiyon arasında aracılık yapan bir konsepsiyon olması bağlamında Kant'ın otonomi ideali.

Bizim *TJ*'den de biliyor olduğumuz gibi, orijinal pozisyondaki taraflar, rasyoneldirler. Burada Rawls, bu rasyonelliği şöyle ifade eder: Taraflar, adalet ilkelerini seçerken "kararlarını rasyonel seçim ilkeleri yönettiği ölçüde, düşünüp-taşınmalarında rasyoneldirler"[21] ve yine *TJ*'deki gibi, aynı zamanda otonomdurlar. Orijinal pozisyondaki otonomi, der Rawls, "rasyonel otonomi"dir; iyi-düzenlenmiş toplumdaki otonomi ise, "tam otonomi"dir (full autonomy), yani adalet ilkelerinn tesis edilmesinden sonraki toplumda —*TJ*'deki "tam iyi teorisi"ni hatırlatır bir şekilde— tam otonomi vardır. Bu otonomi, "yalnızca... iyi-düzenlenmiş toplumun yurttaşlarınca gerçekleştirilmesine rağmen, bu tam otonominin özsel özellikleri, yine de orijinal pozisyonda temsil edilmek zorundadır" Çünkü nihayetinde, orijinal pozisyon bir temsil aygıtıdır; orijinal pozisyondaki taraflar ise, temsilciler(imiz)dir. Veya "Çünkü yurttaşların tam otonomisi, bu durum içinde benimsenen ilk ilkeleri olumlayarak... [aynı zamanda] bu ilkelerden hareketle eylemde bulunarak... kazanılır."[22]

Tam otonomi için gereken ögeleri orijinal pozisyonun nasıl cisimleştirdiğini, Rawls, işbirliği nosyonunda olduğunu iddia ettiği iki öge ile açıklar; ve ilk ögeyi "Makul", ikinci ögeyi ise "Rasyonel" diye adlandırır. İlk öge, "her bir katılımcının kabul etmesinin makul bir şekilde beklenebileceği koşullar"a ilişkin

21. bkz. Rawls,J. (1980), s.528.
22. bkz. Rawls,J. (1980), s.528.

bir konsepsiyondur; yani "bir hakkaniyetli işbirliği koşulları konsepsiyonu"dur. Bu, bir karşılıklılık ve müştereklik idesi dile getirir, yani "işbirliği yapan herkes, yararlanmak zorundadır veya ortak yükleri paylaşmak zorundadır.... Toplumsal işbirliği içindeki bu ögeye Makul olan diyorum". Toplumsal işbirliği içindeki ikinci öge olan "Rasyonel olan"a gelince, "o, her bir katılımcının... rasyonel avantajına ilişkin bir konsepsiyonu ifade eder. ...rasyonel olan, orijinal pozisyon tarafından, kişilerin moral güçlerini gerçekleştirme ve kullanma ve iyi konsepsiyonlarını ilerletmeyi güvenceye alma arzularına gönderimle yorumlanır".[23]

Şimdi mesele, orijinal pozisyonun Makul olanı nasıl temsil ettiğidir. Rawls'a göre, bu temsil etme işi, tarafların düşünüp-taşınırken içinde bulundukları sınırlar, tahditler ile yapılır. Bu tahditler, *TJ*'de görmüş olduğumuz gibi, hak kavramının tahditlerine —evrenselik, genellik, vb.— ilaveten, tarafların kamusal bir adalet konsepsiyonunu benimsemelerini gerektirir ve "[taraflar] bu koşulu [kamusallık koşulunu] akılda tutarak adaletin ilk ilkelerini değerlendirmek zorundadır" Moral kişi konsepsiyonu veya moral kişi model-konsepsiyonu açısından bir diğer tahdit, "orijinal pozisyonun hakkaniyetli olması"dır. Bir başka tahdit ise, "adaletin ilk konusunun temel toplum yapısı olması"dır.[24]

Böylece Rasyonel olan, daima, Makul olan ile tahdit edilir. Bu son derece önemlidir, çünkü Rawls'ın ızdırabı, sonuçlarını hiç de soyut bir rasyonalite anlayışından çıkarmadığını gösterme ızdırabıdır. Bu yüzden Rawls, "Makul olan, Rasyonel olanı önvarsayar ve kendisine tâbi kılar" derken, Makul olan ile Rasyonel olan arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, Rasyonel olanı soyutluk itirazından arındırmaya çalışır.

---

23. bkz. Rawls,J. (1980), s.528.
24. bkz. Rawls,J. (1980), s.529.

> Makul olan Rasyonel olanı önvarsayar, çünkü grup üyelerini harekete geçiren iyi konsepsiyonları olmaksızın ne toplumsal işbirliğinin ne de hak ve adalet nosyonlarının önemi kalır, hatta bu tür bir işbirliği, iyi konsepsiyonlarını, tek başlarına ele alındıklarında tasrih eden şeyin ötesine geçen değerleri gerçekleştirse bile. Makul olan Rasyonel olanı kendisine tâbi kılar, çünkü Makul olanın ilkeleri, peşlerinden koşulabilecek nihaî amaçları sınırlar ve Kantçı bir doktrinde [ise bu amaçları] mutlak şekilde sınırlar.
>
> Böylece orijinal pozisyonda, Makul olanı, içerisinde tarafların düşünüp-taşındıkları tahditler çerçevesi ile ifade edilmiş görürüz. Bu tahditleri temsil eden şeyler. kamusallık koşulu, cehalet peçesi, tarafların birbirlerine göre durumunun simetrisi ve temel yapının adaletin ilk konusu olma şartıdır.... Makul olanın orijinal pozisyonda temsil edilme tarzı, iki adalet ilkesine götürür. Bu ilkeler, iyi-düzenlenmiş bir toplumun temel yapısı için Makul olanın içeriği olarak ,'hakkaniyet olarak adalet' tarafından, kurulur.[25]

Dewey Dersleri'ni izleyen yılda 1981'de verilen ve 1982'de yayınlanan Tanner Dersi'nde, Rawls, Makul olan ile Rasyonel olan ilişkisini bir kez daha ve belki bu kez daha açık bir şekilde ifade eder.Rawls, "Temel Özgürlükler ve Onların Önceliği" adıyla yayınlanan Michigan Üniversitesinde verdiği Tanner Dersi'nin daha uzun versiyonunda Makul olanın Rasyonel olana önce geldiğini, Rasyonel olanı belirlediğini gösterirken *TJ*'deki bazı şeyleri yeniden ifade eder –hatta *TJ*'deki adalet ilkelerini bile. Bu yüzden şimdi, tekrar dönmek üzere, Dewey Dersleri'nden biraz ayrılıp, 1982'de yayınlanan bu yazıyı takibetmemiz uygun olacaktır.[26]

---

25. Rawls,J. (1980), s.530.

26. Bu yazı ilk kez, *The Tanner Lectures on Human Values*'da (ed. S.McMurrin, Cambridge Un. Pr., s.1-89) yayınlanır ve daha sonra Rawls'ın *Political Liberalism* adlı çalışmasında *aynen* yayınlanır. Bizim burada bu yazıyı takibettiğimiz yer, Rawls'ın *Political Liberalism* adlı çalışmasıdır; ancak yazıya, kronolojik sıralamayı bozmamak için 1982 tarihiyle gönderim yapacağız. Bu noktada yeri geldiği için ve biz Rawls'ın *Political*

Bu yazıda Rawls, esas olarak, H.L.A.Hart'ın *TJ*'ye yönelttiği itiraza yanıt verir. Hart'a göre, Rawls, *TJ*'de iki noktada; (1) özgürlüğün önceliği ve orijinal pozisyondaki tarafların bu öncelikte anlaşmaları konusunda ve (2) adalet ilkelerinin —*TJ*'de görmüş olduğumuz— üç aşama içinde nasıl uygulandığı konusunda yeterli açıklamayı verememiştir.[27] İlk hususla ilgili olarak, Hart'ın eleştirisi, *TJ*'de söz konusu olanın, "kendi sıfatıyla özgürlük"ün önceliği değil, "temel özgürlüklerin önceliği" olduğunu ileri sürer. Rawls, Hart'ın bu eleştirisini son derece haklı bulur ve iki adalet ilkesinin *TJ*'deki formulasyonunu yeniden yazarak Hart'a yanıt verir:

> a. Her bir kişi, herkes için özgürlüklerin bütünüyle tam şemasıyla bağdaşır olan eşit temel özgürlüklerin bütünüyle tam şemasına ilişkin eşit bir hakka sahiptir.
>
> b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu yerine getirmek durumundadır. İlkin, onlar, hakkaniyetli fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık görev ve pozisyonlara bağlanmalıdır; ve ikinci

---

Liberalism (1993) adlı çalışmasını *TJ* ile ilişkisi açısından takibetmeyeceğimiz için, bu çalışma hakkında bir kaç şeyi belirtmeliyiz. Biz bu kitabı takibetmiyoruz, çünkü Rawls, bu son kitabında *TJ*'yi zaten revize eden 1971-89 arasındaki bazı yazılarını yeniden revize eder; daha doğrusu 1971-89 arası yayınlanan bazı yazılarını, ikisi —"The Basic Structure as Subject" ve "The Basic Liberties and Their Priority"— hariç, büyük ölçüde değiştirir. Bu değişikliklerin belki de en çarpıcısı ve bize bu son kitap hakkında en çok bilgiyi verebilecek olanı, Rawls'ın, bu kitabında 'moral' sözcüğünü 'politik' sözcüğü ile değiştirmesidir. Bu *TJ*'nin yeniden revize edildiği kitap, *TJ*'nin revize edildiği yazılardan haberdar olduktan sonra ele alınmalıdır. Oysa biz Rawls'ın adalet teorisinin 1989'a kadarki revizyonları ile takibimizi sınırladık.

27. Hart'ın bu eleştirisi için bkz. Hart,H.L.A., "Rawls on Liberty and Its Priority", *University of Chicago Law Review*, 40 (3), Spring 1973; *Reading Rawls*, ed. N.Daniels, Oxford: Basil Blackwell, 230-53.

olarak, onlar, toplumun en az avantajlı üyelerinin azami faydasına olmalıdır.[28]

Evet, Rawls,burada esas olarak, ilk adalet ilkesini revize ederek ve "kendi sıfatıyla özgürlüğe bir öncelik yüklemediği"ni, ama belli özgürlükleri savunmak istediğini söyleyerek, ilk adalet ilkesindeki "eşit temel özgürlükler"in listesinin açık bir şekilde verilmesi gereğini kabul eder. Böylece Rawls söz konusu özgürlükleri şöyle sıralar:

> Düşünce özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü; politik özgürlükler ve toplanma özgürlüğü ve aynı zamanda kişi özgürlüğü ve bütünlüğü (integrity) olarak sarihleştirilen özgürlükler; ve son olarak yasa yönetimince ifade edilen haklar ve özgürlükler.[29]

---

28. RawlsJ. (1982), s.291. Adalet ilkelerinin formülasyonunda yapılan değişiklikleri orijinal haliyle de takibedebiliriz. TJ'de adalet ilkelerinin formülasyonu şöyle verilir: "*First Principle: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all. Second Principle: Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.*" 1982'de verilen formülasyon ise şöyledir: "*a. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all. b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.*" Bu iki ifadede en çarpıcı şekilde yapılan değişikliklerden biri, *TJ*'de "*the most extensive total system*" (en geniş bütünsel sistem) yerine burada "*a fully adequate scheme*" (bütünüyle tam bir şema) ifadesinin geçmesi ve esas önem taşıyan bir başkası, "*liberty for all*" (herkes için özgürlük) yerine "*liberties for all*" (herkes için özgürlükler) ifadesinin geçmesidir.

29. RawlsJ. (1982), s.291.

Özgürlüğün önceliğinden eşit temel özgürlükler anlaşıldığında, *TJ*'nin "doğru yorum"unun yapılmış olacağını söylemekte Hart'ın son derece haklı olduğunu belirten Rawls, hemen ardından şöyle demektedir:

> Demokratik düşünce tarihi boyunca, örneğin çeşitli hak beyannamelerinde ve insan hakları bildirgelerinde bulunduğu şekliyle, belli özgül özgürlükleri ve anayasal güvenceleri edinmek üzerinde odaklanılmıştır. *Temel özgürlükler açıklaması, bu geleneği takibeder.*[30]

Hart'ın eleştirisinin ikinci kısmına gelince; Hart'a göre, adalet ilkelerinin üç aşamalı süreçte nasıl kullanıldığı açık değildir. Hatırlayacağımız gibi, Rawls, *TJ*'de dört aşamalı bir ardışıklık içinde adalet ilkelerini düşünmemizi istemişti; İlkelerin seçildiği orijinal pozisyondan sonraki üç aşama, aslında bizim takibettiğimiz kadar kesin olmayan bir şekilde, adalet ilkelerinin nasıl uygulandığını gösteriyordu. Bu ardışıklık, gerçekten de *TJ*'de net değildir. Ama biz, anlama kolaylığı sağladığı için onları naklettiğimiz şekilde takibettik, ama Rawls pek de öyle izlemiyordu; aşamaları net bir şekilde adlandırmıyordu bile. Tanner Dersi, *TJ*'deki bu muğlaklığı telafi eder niteliktedir; orijinal pozisyonu takibeden üç aşamayı, burada Rawls, sırasıyla, "anayasal" (constitutional), "yasamacı" (legislative) ve "adlî" (judicial) şeklinde adlandırır.[31] Böylece Rawls, Hart'ın ikinci eleştirisini de haklı bulur.

> anayasa, âdil bir politik prosedür tayin eder ve hem temel özgürlükleri koruyan hem de onların önceliğini güvenceye alan sınırları cisimleştirir. Yasamacı aşama, geriye bırakılır. Bu tür bir anayasa, aynı zamanda adlî içtihat kurumuna yer bırakırken, geleneksel demokratik yönetim idesine uyar. Bu anayasa konsepsiyonu, anayasayı, ilk elde adalet ilkelerinde veya temel (ya da doğal) haklarda

30. Rawls J. (1982), s.292. v.c.
31. bkz. Rawls J. (1982), s.293.

temellendirmez. Daha ziyade, anayasanın temeli, modern bir toplumun kamusal kültürüne uygun olması en muhtemel olan kişi ve toplumsal işbirliği konsepsiyonlarıdır. Eklemeliyim ki, tartıştığım aşamalarda her bir seferinde kullanılan ide, aynı idedir. Yani her bir aşamada *makul olan, rasyonel olanı çerçeveler* ve kendisine tâbi kılar; değişen şey, rasyonel faillerin düşünüp-taşınma işi ve onların tâbi oldukları tahditlerdir. Böylece, orijinal pozisyondaki taraflar orijinal pozisyonda cisimleştirilen makul koşullar ile sınırlanan rasyonel olarak otonom temsilcilerdir; ve onların işi, temel yapıya uygun adalet ilkelerini benimsemektir. Oysa anayasal bir antlaşmanın delegeleri, [orijinal pozisyondakilerden] çok daha az rahat hareket imkânına sahiptir, çünkü onlar, bir anayasa seçerken, orijinal pozisyonda benimsenen adalet ilkelerini uygulamak durumundadırlar. Parlamenter yapı içindeki yasakoyucular ise, daha da az rahat hareket imkânına sahiptirler, çünkü çıkaracakları her türlü yasa, hem anayasa hem de iki adalet ilkesiyle uyumlu olmak zorundadır. Aşamalar birbirini takibettikçe ve görev değişip, daha az genel, daha çok özgül hale geldikçe, makul olanın tahditleri daha güçlü ve *cehalet peçesi daha ince hale gelir*. O halde, her bir aşamada, rasyonel olan, makul olan tarafından farklı bir tarzda çerçevelenir. Orijinal pozisyonda makul olanın tahditleri en güçsüzken ve cehalet peçesi en *kalın*ken, adlî aşamada bu tahditler en güçlü ve cehalet peçesi en *ince*dir.... [Bu şema] bir adalet konsepsiyonuna aittir ve demokrasinin nasıl işlediği açıklamasına bağlı olmakla birlikte, bu tür bir açıklama değildir.[32]

Bu pasajın da gösterdiği gibi, Rawls'ın meramı, *TJ*'deki bir takım soyutlamaları tekrar etmek, onları bize bir kez daha hatırlatmak değil, tersine bu soyutlamaların ne kadar somut köklere sahip olduğunu, ne denli içinde yaşanılan kültürel geleneğe özgü olduğunu göstermektir. Dewey Dersleri'ne geri dönerek bunu daha da pekiştirecek sözler bulmak mümkündür. Örneğin orada Rawls şöyle yazmaktadır:

32. Rawls J. (1982), s.339-340. v.e.

> Hakkaniyet olarak adalette Makul olan Rasyonel olanı çerçeveler ve o, bir özgür ve eşit moral kişiler konsepsiyonundan çıkarsanır. Bu bir kez anlaşıldı mı, orijinal pozisyonun tahditleri artık dışsal değildir.[33]

Tüm bunların ardında Rawls'ın aradığı ve bulduğuna inandığı şey, Kantçı otonomi idealidir; ama artık bu idealin, kendi kültüründe örtük olarak zaten bulunduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Rawls'ın politika felsefesinin, kendisine koyduğu görev, artık, bu örtük olanın örtüsünü kaldırma görevidir.

> Kantçı bir görüş, demokratik bir toplumun kamusal kültürüne başvurarak, o kültürde örtük olduğu düşünülen kişi konsepsiyonunu ve toplumsal işbirliği konsepsiyonunu farkettirmeyi... umar. Toplumumuz, iyi-düzenlenmiş bir toplum değildir: kamusal adalet konsepsiyonu ve bunun özgürlük ve eşitlik anlayışı ihtilaf içindedir. Bundan dolayı, bize —sana ve bana— göre kamusal bir haklıçıkarım zemini yine de gerçekleştirilmelidir.[34]

Rawls'a göre, Kantçı konstruktivizm, bu iş için tüm diğer görüşlerden "bizim için" daha uygundur.

> Kantçı konstruktivizm ile rasyonel sezgicilik arasındaki çeşitli karşıtlıklar kabul edildiğinde, konstruktivizmde ilk ilkelerin makul olduğunu söylemek, onların doğru olduğunu söylemekten daha iyi görünür —daha da iyisi, ilk ilkelerin konstruksiyon prosedüründe temsil edildiği şekliyle kendi şahıslarını anlayanlar için [yani özgür ve eşit moral kişiler olarak kendilerini anlayanlar için] en makul ilkeler olduklarını söylemektir.[35]

Ve bir kez daha Rawls'a göre,

---

33. Rawls J. (1980), s.532.
34. Rawls J. (1980), s.569.
35. Rawls J. (1980), s.569.

> Orijinal pozisyon, ilkelerin kendisinden hareketle çıkarsandığı aksiyomatik (veya deduktif) bir zemin değil, ama modern demokratik bir toplumda, en azından örtük bir şekilde... savunulan kişi konsepsiyonuna en uygun ilkeleri seçip ayırma prosedürüdür.[36]

Şimdi toparlarsak, Rawls'ın 1980'den itibaren yayınlanan bu ilk yazılarda TJ'ye göre vurgusu, 'evrensellik'ten ve 'evrensel insan doğası'ndan 'kamusallık'a ve 'modern liberal demokratik toplumda yaşayan insanın doğası'na kaymıştır. Bunu başka şekillerde de söylemek mümkündür; örneğin vurgunun 'doğa'dan 'kültür'e kaydığını söyleyebiliriz veya 'icat'tan 'keşif'e kaydığını söyleyebiliriz veya Akıl'dan Makul'e kaydığını, hatta 'ortak duyu'ya kaydığını söyleyebiliriz. Ama belki de bu yazılardaki en önemli vurgu, adalet teorisinin bir self veya kişi konsepsiyonuna dayandığı vurgusudur. Bunlar neyi değiştirir? Ya da 'vurgunun değişmiş olması', başka şeyleri değiştirmeye yeter mi? Vurgu değişikliği, bir değişiklik, bir 'yenilik' mi yaratır, yoksa zaten mevcut olanın belli bir cephesinin öne çıkarılmasından ibaret olan ve bu yüzden yine de bir 'süreklilik' ifadesi olan şeyi mi verir? Bu soruların nasıl yanıtlanacağı, kuşkusuz yorum gerektirir.

Örneğin şöyle düşünülebilir: 'Rawls, tüm vurgu değişikliklerine rağmen, bir sözleşme, pazarlık aygıtı / aracı olan orijinal pozisyon idesinden vazgeçmemiştir. O, hâlâ adalet teorisinin moral bir teori olduğunu söylemektedir ve prosedürel adalet anlayışını korumaktadır. Böylece Rawls'ın 1980'den itibaren söylemiş oldukları, yine bu dönemde söylediklerivle tutarlı bir şekilde, bir bakıma *TJ*'de örtük olarak bulunanın örtüsünü kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu örtü kaldırma işleminde, kendisine yöneltilen eleştirilere karşı kimi noktalar daha çok vur-

36. Rawls,J. (1980), s.572.

gulanarak açıklanır. Sonuç olarak, vurgu değişikliği tam bir değişiklik değildir; değişiklikten ziyade süreklilik vardır.'

Bu yorumu kabul ettiğimizde, Rawls'ı soyut bir evensellik idesine, soyut bir rasyonalite anlayışına ve birey anlayışına dayanmakla eleştirenlere Rawls'ın verdiği yanıt ikna edicidir; çünkü bu eleştirmenler, Rawls'ı yanlış anlamışlardır ya da şöyle denebilir ki, Rawls'ın teorisinin örtüsünü kaldırıp ardında yatanı göstermek amaçlı eleştiriler hatalı, oysa Rawls'ın kendisinin bu ardında yatanı gösterme amaçlı teşebbüsü doğrudur. Ben böyle düşünmüyorum. Çünkü böyle bir yorum, Rawls'ın yazılarını 'yanıt' olmaktan ziyade, 'açıklama' olarak okur. Oysa bu yazılar, 'yanıt'tır ve eleştirileri samimiyetle dinleyen, gerekli gördüğü yerde gerekli revizyonları yapan —hatta görmüş olduğumuz gibi adalet ilkelerini dahi yeniden ifade eden— yazılardır. Rawls'ın vurguları, *TJ*'den hayli farklı vurgulardır ve bu tür vurgu değişiklikleri öyle ya da böyle 'yaklaşım' değişikliğini ifade eder. Ama şimdi bizim için önemli olan, bu değişiklikte Rawls'ın, eleştirmenlerini ikna edici bir yaklaşım sunup sunmadığıdır. Eğer bu eleştirmenler, moral otonomi idealine sımsıkı bağlıysalar ve Rawls'ın "Kantçı konstruktivizm" dediği "hakkın iyiye önceliği" konsepsiyonunu benimsiyorlarsa ve bu konsepsiyonun ayrılmaz parçası olan kamusal ve özel alan arasında kapanmaz bir ayrılık olmasının kaçınılmazlığına inanıyorlarsa, evet, yaklaşım ikna edicidir. Özellikle makul olan ile rasyonel olan arasındaki ilişkiye Rawls'ın getirmiş olduğu yorum, Kant'ın moral felsefesine atfedilen soyut evrensellik eleştirisinden Rawls'ı muaf kılmaya yardım edebilir.

Gelgelelim, bu yazılarda yine de orijinal pozisyondan tarafların iyi konsepsiyonlarının sanki bunlar salt kişisel tercihlermiş gibi dışlanması, üstelik bunun da tarafsızlık adına yapıldığı söylenerek gerekçelendirilmesi söz konusudur. Bu da,

özellikle MacIntyre, Taylor, Sandel ve Walzer gibilerince 'moral' olmaktan ziyade 'pragmatik' bir yaklaşım ifadesi olarak görülmektedir. Rawls'ın teorisinin görmüş olduğumuz yazılarından sonraki gelişimi de bunu doğrulamaktadır. Şimdi bunlara bakalım.

1985'te "Hakkaniyet olarak Adalet: Metafizik Değil, Politik" adlı yazısında Rawls, komunitaryan denilen eleştirmenlerine yanıt verir. Rawls, bu yazıyı yazma nedenini, *TJ*'deki hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonunun kimi "felsefî iddialar"a, yani kendisinin kaçınmak istediği "evrensel doğruluk iddialarına veya kişilerin özsel doğası ve kimliği hakkındaki iddialara" dayanıyor görünmesini gidermek olarak verir.

> Anayasal bir demokraside kamusal bir adalet konsepsiyonu, tartışmalı felsefî, dinî doktrinlerden mümkün olduğunca bağımsız olmalıdır. Böylece bu tür bir konsepsiyon formüle etmek için, felsefenin kendisine hoşgörü ilkesini uyguluyoruz: kamusal adalet konsepsiyonu, metafizik değil, politik olmak durumundadır.[37]

1985'te yayınlanan yazının hemen başında Rawls şunu da teslim etmektedir:

> *A Theory of Justice*'in metninin, burada kısaca anlattığım şeyden farklı okumaları destekleyip desteklemediğini bir yana bırakıyorum. Kesinlikle bir kaç hususta görüşlerimi değiştirdim ve kuşkusuz görüşlerimin benim farkında olmadığım şekillerde değişmiş olduğu başka hususlar da vardır.[38]

Rawls, bu sözlerine düştüğü dipnotta ise şöyle yazar:

> Bu değişikliklerin veya vurgu değişimlerinin bir kaçı, "Kantian Constructivism in Moral Theory" (1980) başlıklı üç derste aşikârdır. Örneğin "ilksel iyiler" dediğim şeye ilişkin açıklama, kişilere

37. bkz. Rawls,J. (1985), s.223.
38. bkz. Rawls,J. (1985), s.223-4.

ve bu kişilerin daha-yüksek düzey çıkarlarına ilişkin tikel bir konsepsiyona bağımlı olacak şekilde revize edilir:... Bu dersler boyunca aynı zamanda hem bir kişi konsepsiyonunun rolüne hem de bir adalet konsepsiyonunun haklıçıkarımının epistemolojik veya metafizik bir problemden ziyade, pratik bir toplumsal iş olduğu idesine daha açık bir vurgu vardır. Bkz. s.518 vd. Ve bu bağlantı içinde, "Kantçı konstruktivizm idesi", özellikle üçüncü derste işe karışır. Bununla birlikte, kaydetmek zorundayım ki, bu ide Kant'ın idesi olarak önerilmez. "Kantçı" sıfatı... temel bakımlardan benzerliğe... işaret eder. Bu temel bakımlar, hakkaniyet olarak adaletin belli yapısal özellikleri, onun içeriğinin —Makul olan ve Rasyonel olan denebilecek şeyler arasındaki ayrım, hakkın önceliği ve özgür ve eşit ve otonomiye muktedir kişiler konsepsiyonunun rolü, vb. türünden— ögeleridir. Yapısal özellik ve içerik benzerlikleri, Kant'ın epistemoloji ve metafizik sorunlarına ilişkin görüşleri ile benzerlikler olarak yanlış anlaşılmamalıdır. Son olarak işaret etmeliyim ki, bu derslerin başlığı, "Kantian Constructivism in Moral Theory", yanlış yönlendiriciydi; çünkü tartışılan adalet konsepsiyonu, politik bir konsepsiyondur [ve] daha iyi bir başlık "Kantian Constructivism in Political Philosophy" olurdu.[39]

Rawls ile birlikte, onun artık *TJ*'ye nasıl baktığını görmeye devam edelim.

A Theory of Justice'de karanlık ve muğlak pasajlar kadar belli serimleme hatalarının da, yanlış anlamaları davet ettiğini kabul ediyorum; ama bu meselelerle ilgilenmememiz gerektiğini düşünüyorum ve bir kaç dipnot dışında onları takibetmeyeceğim....

A Theory of Justice'de söylemeyi başaramadığım veya yeterince vurgulayamadığım tek şey, hakkaniyet olarak adaletin politik bir adalet konsepsiyonu olduğudur.[40]

Ayrıca,

39. bkz. Rawls,J. (1985), s.224, dipnot 2.
40. bkz. Rawls,J. (1985), s.224.

> Orijinal pozisyon, Kantçı konstruktivizmin temel bir özelliğini, yani makul olan ile rasyonel olan arasındaki ayrımı, *makul olanın rasyonel olana önceliği* ile birlikte, model alır.... Bu ayrımın buradaki ilgisi, *Theory*'nın az ya da çok tutarlı bir şekilde adalet ilkelerine ilişkin argumanlardaki tahditler olarak rasyonel değil, ama makul koşullardan söz etmesidir.... O halde, *makul olan rasyonel olana önce gelir ve bu, hakkın önceliğini verir* Böylece *Theory*'de bir adalet teorisini rasyonel seçim teorisinin parçası olarak betimlemek bir hataydı (ve hayli yanlış yönlendirici bir hataydı). Orada demeliydim ki, hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu, özgür ve eşit kişilerin temsilcileri olarak tarafların düşünüp-taşınmalarını karakterize etmek üzere makul koşullara tâbi olan bir rasyonel seçim açıklaması kullanır.[41]

1987'de yayınlanan "Bir Örtüşen Konsensus İdesi"nde veya 1988'de yayınlanan "Hakkın Önceliği ve İyi Olana İlişkin İdeler"de veya 1989'da yayınlanan "Politik Olanın Alanı ve Örtüşen Konsensus"de, yukarıda verdiğimiz ifadelere benzer ifadeler bulmak mümkündür. Yani Rawls, *TJ*'den sonraki yanıt döneminde *TJ*'deki görüşlerinden ayrılmış ve hakkaniyet olarak adaleti moral olmaktan ziyade politik bir konsepsiyon olarak gördüğünü ifade etmeye başlamıştır. 1980'deki Dewey Dersleri ile başlayan bu periyodda Rawls öyle bir noktaya varır ki, artık kendini Rawlsçılara karşı, *TJ*'nin Rawls'ını geri isteyen liberallere karşı savunur bulur. Çünkü bu yazılarıyla Rawls, biraz da paradoksal bir şekilde, tartışmaları çözme yolunda ilerlemeyi umarken, yani yeni yazılarıyla *TJ*'de tartışmalara yol açan hususları gidereyim derken, çatışmaları sanki daha da körüklemektedir. Rawls'ın teorisi, hiç olmazsa bu bağlamda önemlidir.

O halde bu noktada sorulması gereken soru şudur: Rawls "politik bir adalet konsepsiyonu" ile ne anlamaktadır? Bu soru bizi Rawls'ın 80'lerdeki tüm yazılarına gönderir. Bu yazılarda

41. bkz. Rawls J. (1985), s.237. v.e.

Rawls, liberalizmden ayrılmaz, ama artık "politik liberalizm" dediği ve kimi liberallerin bile karşı çıktığı bir düşünce çizgisine yerleşir: 1993'te yayınlanan kitabının adı da bununla uyum içindedir: *Politik Liberalizm*. Böylece soru, 'Rawls'ın politik liberalizmi nedir?' sorusuyla aynı yanıtı paylaşır.

Politik Liberalizm

Rawls, hakkaniyet olarak adaletin politik bir konsepsiyon olduğunu iddia ederken temel bir ayrıma dayanır.

> Tartışmama, temel olan bir ayrımı ifade ederek başlıyorum; yani politik bir adalet konsepsiyonu ile kapsamlı dinî, felsefî veya moral doktrin arasındaki ayrımı ifade ederek. Politik bir adalet konsepsiyonunun ayırdedici özellikleri, ***ilk olarak***, onun özgül bir konuyu, yani anayasal demokratik bir rejimin temel yapısını ayrıntısıyla ele alan moral bir konsepsiyon olmasıdır; ***ikinci olarak***, politik konsepsiyonu kabul etmenin herhangi bir tikel kapsamlı dinî, felsefî veya moral doktrini kabul etmeyi önvarsaymamasıdır; daha ziyade, politik konsepsiyonun, kendisini, yalnızca temel yapı için makul bir konsepsiyon olarak sunmasıdır; ***üçüncü olarak***, [politik bir adalet konsepsiyonunun] kapsamlı herhangi bir doktrin uyarınca değil, ama demokratik bir toplumun kamusal politik kültüründe gizli olduğu düşünülen belli temel sezgisel ideler uyarınca formüle edilmesidir.[42]

Evet, Rawls, bir kez daha 'yanıt dönemi'nde *TJ*'de olmayan bir ayrıma dayanmaktadır. Bu ayrım, Rawls'ın son dönemini, 'yeni Rawls' denilen dönemini anlamamız açısından son derece önemlidir. Yukarıda Rawls'ın üç madde halinde verdiği politik bir adalet konsepsiyonunun belirleyici özelliklerine bakarken, bu ayrım da netleşecektir, çünkü ayrım söz konusu konsepsiyonun yüreğindedir. İlk olarak, bu tür bir konsepsiyon, özgül bir konu ile, kendi faaliyet alanını sınırlı tutar. Bu faaliyet

42. Rawls,J. (1988), s.252. v.e.

alanı, "temel toplum yapısı"dır. Bu yapıyla Rawls ne anladığını 1985'teki yazısında şöyle ifade eder:

> Bu yapıyla, ben, [anayasal demokratik] bir toplumun başlıca politik, toplumsal ve ekonomik kurumlarını ve bunların birlikli bir toplumsal işbirliği sistemi halinde birbirlerine kenetlenme tarzını anlıyorum.[43]

Demek ki,

> politik adalet konsepsiyonları ile diğer konsepsiyonlar arasındaki farklılık, bir faaliyet alanı meselesidir —yani bir konsepsiyonun, kendisine uyarlandığı konular alanına ilişkin bir meseledir ve içerik ne kadar genişlerse, alanın da o kadar genişlemesi gerekir. Bir konsepsiyon, geniş bir konular alanına uygulandığında, onun genel olduğu söylenir; [bir adalet konsepsiyonu] insan yaşamında değerli olana, bizim politik-olmayan davranışımızın çoğunu oluşturacak olan kişisel erdem ve karakter ideallerine vb. ilişkin bir konsepsiyon içerdiğinde, kapsamlıdır. Dinî ve felsefî konsepsiyonların genel ve tam olarak kapsamlı olma eğilimi vardır.[44]

O halde politik bir konsepsiyon olması bakımından hakkaniyet olarak adaletin yürürlükte olduğu alan sınırlıdır ve o, genel olma eğilimi taşımaz. Başka deyişle, hakkaniyet olarak adalet, tüm kurumların değil, belli kurumların adaletiyle ilgilenir. Böylece ilk maddede açıklanmadan kalan tek öge, onun "moral bir konsepsiyon olması"dır. Buna sık sık döneceğiz, ama şimdilik bunun Rawls için ne anlama geldiğini —daha doğrusu ne anlama gelmediğini— yine onun sözleriyle verelim.

> hakkaniyet olarak adalet *genel* bir moral konsepsiyonun temel toplum yapısına uyarlanması olarak düşünülmez.[45]

---

43. Rawls J. (1985), s.225.
44. Rawls J. (1988), s.252. Ayrıca bkz. Rawls J. (1987), s.4.
45. Rawls J. (1985), s.225. v.e.

Başka deyişle, politik adalet konsepsiyonunun "moral bir konsepsiyon olması", genel bir moral konsepsiyon olması veya kuşatıcı veya kapsamlı bir moral konsepsiyon olması demek değildir.

> Bu bakımdan hakkaniyet olarak adalet, geleneksel moral doktrinlerden farklıdır, çünkü bu doktrinler, geniş ölçüde genel moral konsepsiyonlar olarak görülür. Utilitaryanizm, bunun en bildik örneğidir, çünkü yarar ilkesinin, alanı bireylerin eylemlerinden ulusların yasasına dek yayılan tüm konu türlerini içerdiği... söylenir. Meselenin özü şudur: pratik politik bir mesele olarak hiçbir genel moral konsepsiyon, modern demokratik bir devlette bir adalet konsepsiyonuna kamusal olarak kabul edilebilir bir zemin veremez.[46]

Şimdi, Rawls'ın politik bir adalet konsepsiyonunun ikinci ayırdedici özelliği olduğunu söylediği maddeye, yani politik bir adalet konsepsiyonunu kabul etmenin hiçbir tikel kapsamlı doktrini kabul etmeyi gerektirmemesine bakalım. Bu, politik adalet konsepsiyonunun, hiçbir metafizik self konsepsiyonuna veya kişi konsepsiyonuna dayanmadığı anlamına gelir. Başka deyişle, bu, Sandel'in 'soyut kişi olarak birey', MacIntyre'ın 'birey olarak birey' başlığı altındaki eleştirilerini karşılamak amacına hizmet eder. Çünkü Rawls'a göre, hakkaniyet olarak adaletteki self veya kişi konsepsiyonu, yurttaş olarak veya yurttaş olmak bakımından kişi / birey konsepsiyonudur.

> [Hakkaniyet olarak adalet] konsepsiyonu, söylemiş olduğum gibi, moral bir konsepsiyon olmakla birlikte, kapsamlı bir moral doktrin olarak düşünülmez. Özgür ve eşit bir kişi olarak yurttaş konsepsiyonu, yaşamın tümünü yöneten bir moral ideal değildir; ama daha ziyade, temel yapıya uygulanmak durumunda olan politik adalete ilişkin bir konsepsiyona ait bir idealdir....

---

46. Rawls J. (1985), s.225.

> Biz, açık bir şekilde, bir politik adalet konsepsiyonunun parçası olarak biçimlendirilen ve bu konsepsiyon ile sınırlandırılan bir kişi konsepsiyonunu benimsiyoruz.... kişiler, kendilerine ilişkin bu konsepsiyonu yurttaşlar olarak kabul edebilir ve yaşamlarının diğer kısımlarında, sıklıkla liberalizm ile birleştirilen kapsamlı moral ideallere bağlanmaksızın, örneğin otonomi ve bireysellik ideallerine bağlanmaksızın, bu konsepsiyonu kullanabilirler.[47]

Böylece Rawls'a göre, orijinal pozisyondaki kişilere ilişkin konsepsiyon, kendisine yurttaşlar olarak kişileri model alan bir konsepsiyondur ve bu da, üçüncü madde —yani politik adalet konsepsiyonunun, kapsamlı bir doktrine değil, demokratik bir toplumun kamusal politik kültüründe örtük olarak bulunan kişi konsepsiyonuna dayandığı maddesi— ile bağlantılı olarak ele alınan bir düzleme taşır bizi; *TJ*'dekinden hayli farklı bir düzleme taşır. Rawls ısrarla iddia etmektedir ki —en azından 1980 sonrası yazılarını kaleme aldığı dönemden itibaren— metafizik kökenli bir self veya kişi konsepsiyonuna değil, tamamen içerisinde yaşadığı politik kültüre özgü olan ve kökeni, kaynağı, statüsü 'politik' olan bir kişi anlayışına, "yurttaş olarak kişi" idesine dayanmaktadır. Tüm bunlar da, onun adalete ilişkin kavrayışının politik bir kavrayış olduğunun kanıtları olarak verilmektedir.

Rawls, gerçekten de bunu destekleyecek bir çizgide yazmaktadır. Onun kamusal bir adalet konsepsiyonu bulma gereği üzerindeki vurgusu, "kapsamlı moral, dinî, felsefî" öğretilerden kaçınmak için geliştirdiği bir haklıçıkarım metodu ve mümkün olduğunca göreceğimiz başka şeyler, Rawls'ın toplum-dışı bir bireycilik anlayışına, soyut bir evrensellik idesine ve metafizik kökenli bir self idesine, soyut bir 'insan doğası özcülüğü'ne dayandığı yönündeki eleştirileri göğüsler görünmektedir.

---

47. Rawls J. (1985), s.245.

Artık kamusal olarak haklı çıkarılabilir olanı, demokratik bir düşünce geleneğinde kökleneni arayan ve bu yüzden hiç de geleneklerin dışındaki bir duruş noktasından konusuna yaklaşmayan, bilakis tam da bir geleneğin içerisinden meramını anlatmaya çalışan bir Rawls vardır karşımızda. Bu öyle bir Rawls'tır ki, Walzer'ı kültüre-özgü olana yaptığı vurgusuyla; Sandel'i self'in toplumsal doğası açıklamasıyla; Taylor'ı atomize olmuş liberal toplum yapısı eleştirisiyle; MacIntyre'ı ise bu söylenenlerin tümünü derli toplu söyleyen ve bunlara hiçbirinde olmayan gelenek nosyonu içinden bakan anlatısıyla 'komunitaryan' kılan şeyleri ifade eden bir Rawls'tır. Yani liberal olduğu kadar ve belki de daha çok, kendisini 'komunitaryan' olarak okuma olanağı veren bir Rawls'tır. Zaten son beş altı yıl içinde bu tür okumalar, hatta belki haddinden fazla yapılmaktadır. Haddinden fazla diyorum, çünkü böylesine bir 'ayrımsızlaştırma', 'düzleştirme', 'hizalama' bana doğru görünmüyor. Çünkü yorumun sınırları olduğunu veya öyle söylemek gerekirse, "ne olsa gitmeyeceğini" düşünüyorum. Şimdi, önce biraz daha 'yeni Rawls'ı takibedelim ki, onun 'komunitaryan'lığını görelim.

Rawls'ın kamusal olarak haklı çıkarılabilir bir adalet konsepsiyonu aramasının ardındaki motivin ne olduğuna bakalım. Yani Rawls'ı tartışmalı iyi konsepsiyonlarından herhangi birine başvurmayan, ama aynı zamanda bu konsepsiyonlar üzerinde egemenlik de kurmayacak olan "herkesin kabul edebileceği" bir adalet anlayışı arayıp bulmaya sevkeden motiv nedir? Mulhall ve Swift'e göre, liberal gelenekte bunun iki yanıtı vardır: *septisizm* ve istikrara, uygulanabilirliğe *pragmatik* bağlılık.[48] Eğer bu iki sebebin ikisi de Rawls'ta belirleyici değilse,

48. bkz. Mulhall,S.&Swift,A. (1992), s.183. Buradaki soruyu ve onu takibeden arguman çizgisini, Rawls'ı belli bakımlardan

o zaman komunitaryan denilen eleştirmenlerin Rawls'a yüklediği septisizm, öznelcilik veya pragmatizm ögeleri yersiz olacaktır; başka deyişle, komunitaryan eleştirmenlerin eleştirileri Rawls'ta hedefine isabet etmemiş olacaktır.

Çok kısaca, septisizm, Mulhall ve Swift'e göre, tartışmalı hakikatlerin "hakikat"inden veya statüsündün duyulan kuşkudur. Pragmatizm ise, yukarıda söylendiği gibi, istikrara, kalıcılığa ve işgörebilirliğe, işe yararlığa veya pratiğe geçirilebilirliğe, uygulanırlığa olan faydacı, ama hayli faydacı bir güvendir, bir bağlanmadır. Bu tanımları tartışmanın bir anlamı yoktur. Çünkü burada önemli olan, öyle ya da böyle, Rawls'ın kamusal olarak haklı çıkarılabilirliğe yaptığı vurgunun, iyi konsepsiyonlarının hiçbir doğruluk, hakikilik veya anlamlılık içermemesi şeklindeki radikal bir kuşkuya mı dayandığı, yoksa tamamen faydacı bir kestirip atmaya mı dayandığı veyahut da hiçbirine dayanmıyorsa neye dayandığıdır. Başka türlü ifade edersek, Rawls'ın kamusal bir adalet konsepsiyonu vermek için geliştirdiği adalet teorisinin 'politik' olduğunu söylerken bize anlatmaya çalıştığı şey, kapsamlı doktrinlerin önemsiz olduğu mudur veya bu doktrinlerin dışlanma nedeni, onların işe yarar bir adalet konsepsiyonu vermek için kullanılamayacağı mıdır? Eğer yanıt ilkiyse, Rawls bir septiktir; eğer ikincisiyse, Rawls, bir pragmatisttir. Eğer yanıt hiçbiriyse, o zaman Rawls nedir? Bilmece gibi oldu! Ama Mulhall ve Swift, tam da bu tür bilmecemsi sorulardan hareketle, Rawls'ı komunitaryan olarak sunarlar.

Önce, Rawls kapsamlı doktrinlerin hakikatine veya hakikiliğine radikal bir kuşkuyla mı yaklaşır? Böyle bir kuşkunun varlığı, Rawls'ın bu tür doktrinlere kayıtsız kalma, onları tümüyle yok sayma tutumu içinde olduğunu gösterir. Başka de-

---

komunitaryanlardan daha komunitaryan olarak anlayan bu yazarlardan aldım.

yişle, hakkaniyet olarak adaletin, iyi konsepsiyonlarına başvurmadan kamusal geçerlilik arayan bir konsepsiyon olarak sunulmasının altında pekalâ iyi konsepsiyonlarının hakikatinden duyulan kuşku yatabilir. Rawls'ın politik liberalizminde, Mulhall ve Swift'e göre, böyle bir kayıtsızlık söz konusu değildir. Yani kapsamlı dinî, moral, felsefî doktrinlerin dışarıda tutulma nedeni, onların hakikiliğine duyulan kuşku değildir. 1987'de Rawls şöyle yazmaktadır:

> ...uygun şekilde anlaşıldığında, hoşgörü ilkesinin dindeki hakikate ne kadar kayıtsız olması gerekiyorsa, politik bir adalet konsepsiyonunun da ahlâktaki hakikate o kadar kayıtsız olması gerekir [49]

Başka deyişle, Rawls'a göre, politik bir adalet konsepsiyonunun kapsamlı doktrinlere kayıtsızlığı, hoşgörü ilkesinin dinî hakikate kayıtsızlığından daha fazla bir kayıtsızlık gerektirmez.

> Biz sadece hoşgörü ilkesini, felsefenin kendisine uyguluyoruz. Bu yolla felsefenin uzun zaman devam eden tartışmalarından kaçınmayı umuyoruz; [yani]... gerçekçilik ve öznelcilik tarafından ifade edildiği şekliyle hakikatin doğası ve değerlerin statüsü hakkındaki tartışmalardan kaçınmayı umuyoruz. Adalet meselelerinde uzlaşılan bir kamusal haklıçıkarım zemini aradığımız için ve bu tartışmalı sorunlar üzerinde politik bir uzlaşının sağlanması makul bir şekilde beklenemeyeceği için, bunun yerine politik kültür aracılığıyla paylaşır göründüğümüz temel sezgisel idelere dönüyoruz.[50]

Ben, bu ve benzeri pasajların Rawls'ı septisizm ithamından kurtarırken, liberalizmden uzaklaştırdığını hiç sanmıyorum. Bu gibi pasajları diğer yazılardaki kimi ifadelerle birlikte anlamaya çalışırsak, Rawls'ın kamusal politik kültüre başvurusu-

---

49. Rawls J. (1987), s.13.
50. Rawls J. (1987), s.13.

nun komunitaryan denilenlerinki gibi bir başvuru içermediğini görebiliriz; aynı zamanda Rawls'ın esas kaygısının düpedüz pragmatist bir kaygı olduğunu da.

Rawls, her ne kadar kapsamlı teorilerin veya doktrinlerin önemini yadsımadığını ifade etse de[51], bu ifadenin Rawls'ın narratifi içinde bir 'taviz ifadesi' olmaktan öte bir anlamı yoktur. Çünkü Rawls, nasıl ki *TJ*'de orijinal pozisyondaki tarafların iyi konsepsiyonlarını bunlar salt tercih ifadeleriymiş gibi ilkelerin seçiminin dışında tutuyorsa ve onların dışarıda tutulması gerektiğine inanıyorsa, 'yeni' Rawls da son dönem yazılarında 'kapsamlı doktrinler'e aynı muameleyi yapmaktadır. 'Yeni' Rawls'ta değişen, iyi konsepsiyonlarının adıdır, artık onlara kapsamlı doktrinler denmektedir.

Buna hemen şöyle bir itiraz gelebilir: 'Tersine, Rawls, tam da bu iyi konsepsiyonlarının belirleyici olduğunu düşündüğü için ve bu tür konsepsiyonların kamusal bir adalet konsepsiyonu dahilinde tikellikleri içerisinde korunmaları gerektiğine inandığı için, onları dışarıda tutar. Kısaca, Rawls, tam da bu tür doktrinleri ve iyi konsepsiyonlarını ciddiye aldığı için ve her birinin rahatça geliştirilip, istenirse revize edilip, değiştirilip, onlara sahip çıkılması amacına hizmet eden belli bir zemin vermek için politik bir adalet konsepsiyonu arar. Orijinal pozisyon, toplumsal sözleşme geleneğinin izini süren, aynı zamanda bu gelenek içerisindeki 'sözleşme durumu'nu daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşıyan ve bu düzeyde iyi konsepsiyonlarını —sadece bu konsepsiyonların hepsine içerisinde serpilip gelişme olanağı veren bir adalet konsepsiyonu inşa edilinceye kadar— dışarıda tutan demokratik bir temel yapı tesis etme aygıtı veya aracıdır.' Şimdi böyle akılyürüten biri için Rawls, tam değil de yarı-septik bir pozisyona yerleşir. Gelgelelim 'komunitaryan' denilenlerin itirazı da gayet nettir:

51. bkz. Rawls J. (1989), s.249.

'İyi konsepsiyonları, paranteze alınamayacak kadar insan yaşamında belirleyicidir ve paranteze alma çabasının kendisi, bir iyi konsepsiyonunu dile getirir, böylece tam da iyi'ye ilişkin bir bakış açısını, kendisi dışındaki bakış açılarına dayatır; yani liberal iyi konsepsiyonunu, iddia edildiğinin aksine, ta başından itibaren geri kalan konsepsiyonlar üzerinde egemenlik kuracak şekilde dikte eder; bu liberal iyi konsepsiyonunun en kısa ve açık ifadesi, hakkın iyiye önceliğinde görülür.'

Rawls, 'yanıt dönemi' dediğimiz 'yeni' Rawls döneminde tüm çabalarına rağmen yazılarında yine de muğlaktır; Rawls'ın teorisine ilişkin pek çok yorum yapılmasının nedeni belki de, onun yazılarında muğlak ve çelişik *görünen* yanların fazlalığıdır. 1980'den itibaren her yazı bir öncekini bir şekilde tekrar ederken, öncekinde olmayan bir şeyi de ifade eder. Rawls, "[politik adalet konsepsiyonu] mevcut demokratik toplumların üyeleri tarafından kabul edilen çatışan ve aslında ortak-ölçülemez olan iyi konsepsiyonlarının pluralitesine ve bu doktrinlerin çeşitliliğine izin vermek zorundadır"[52] demesine rağmen, hakkaniyet olarak adalette "izin verilebilir olan kapsamlı iyi konsepsiyonları"ndan[53] söz eder; sonra "izin verilebilir olan kapsamlı iyi konsepsiyonları"ndan söz ederken, "politik adalet ilkelerinin izin verilebilir yaşam tarzlarına sınırlar koyduğunu ifade eden hakkın önceliği"nden[54] bahseder; fakat bu sefer de "politik adalet ilkelerinin izin verilebilir yaşam tarzlarına sınırlar koyduğunu ifade eden hakkın önceliği"nden bahsederken, "politik liberalizmin kapsamlı liberalizmden farklı olduğu"nu, yani politik liberalizmin "Kant'ın, Mill'in liberalizminden farklı olduğu"nu[55] söyler. Rawls, liberal devle-

52. Rawls J. (1985), s.222.
53. bkz. Rawls J. (1988), s.274.
54. Rawls J. (1988), s.251.
55. Rawls J. (1988), s.267.

tin, yurttaşlarının iyi konsepsiyonlarına karşı nötr olduğunu veya olması gerektiğini ileri sürerken, bir de bakarız ki, örneğin eğitim konusundaki görüşleriyle hiç de 'müdahalesiz' bir devletten söz etmemektedir.[56] Mükemmeliyetçi devlet idesine şiddetle karşı olduğunu iddia edebileceğimiz satırları okurken, bir de bakarız ki Rawls, konsensus için ödenecek bedellerden söz etmeye başlar. Politik liberalizm dediği kendi liberalizmini, Rawls, kapsamlı, yani genel moral bir anlayış içeren liberalizmden ayırırken, kendi politik liberalizminin yine de moral bir anlayış olması bakımından kapsamlı olduğunu, ama "tam kapsamlı" değil, "kısmî kapsamlı" bir anlayış olduğunu söyler.[57] Evet, Rawls, 'kısmî kuşkucu' değil, 'tam kuşkucu'; 'kısmî pragmatist' değil, 'tam pragmatist'tir. Ama bu iddialarımın dayanaklarını göstermek zorunda olduğumu biliyorum. Ama doğrusunu isterseniz, neresinden tutacağıma karar vermekte zorlanıyorum, yani nereden başlayacağıma karar vermekte zorlanıyorum. Ama pluralite olgusundan başlayalım.

Septik ve Pragmatist Rawls

Rawls, "politik" derken neyi kastettiğinin yarattığı tartışmalara yanıt olarak yazdığı 1989 tarihli "Politik Olanın Alanı ve Örtüşen Konsensus"ta modern toplumda son derece önemli olduğunu iddia ettiği "dört genel olgu"dan söz eder. Bu olguların ilki, "pluralizm olgusu"dur. İkincisi, herhangi bir kapsamlı öğretinin kabulünün devlet zorunu gerektirmesi; üçüncüsü, demokratik rejimin çoğunluk desteğini gerektirmesi; dördüncüsü ise, makul bir şekilde kalıcı veya istikrarlı demokratik bir toplumun belli sezgisel ideleri, yani anayasal rejime uygun bir politik adalet konsepsiyonunun geliştirilmesini mümkün kılan

56. Rawls J. (1988), s.267.
57. Rawls J. (1988), s.253.

belli sezgisel ideleri içermesi olgusudur.[58] Bunlar, Rawls'a göre, gelip geçici olmayan şeyler oldukları için, değiştirilmeleri söz konusu olmadığı için "olgu"durlar. Başka deyişle, örneğin kapsamlı bir moral, felsefî veya dinî doktrinin demokratik bir toplumda hâkim olması, *mutlaka* devletin baskıcı gücünü gerektirir.

> Hoşgörü ilkesine tek alternatif, devlet gücünün otokratik kullanımıdır. Böylece, felsefî şekilde söylenirse, hakkaniyet olarak adalet, kasten yüzeyde durur.... felsefenin temel sorunları üzerinde kamusal uzlaşı, devletin temel özgürlüklere tecavüzü olmadan elde edilemez. Bağımsız metafizik ve moral bir düzen hakkındaki hakikate ilişkin arayış olarak felsefe, inanıyorum ki, demokratik bir toplumda politik bir adalet konsepsiyonu için işgörür (workable) ve paylaşılır bir temel veremez.[59]

Evet, Rawls'a göre, devlet zoru olmaksızın kapsamlı bir doktrine uygun yaşama imkânı yoktur; kuşkusuz devlet zoru da, arzulanamaz olan bir şeydir. Kapsamlı doktrinler çeşitliliği, çokluğu içinden birinin diğerlerine egemen olması, bir adaletsizlik yaratacaktır. Pluralizm, asla değişmeyecek bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Politika felsefesinin görevi, tüm bu olguları hesaba katan bir adalet konsepsiyonu bularak, istikrarı, düzeni temin etmektir. Bu konsepsiyon, —devletin tüm kapsamlı görüşlere aynı tutumu benimsemesini, bunlar arasında hiçbir hiyerarşi yaratmamasını, birini diğerine üstün tutmamasını, hepsine eşit davranmasını sağlayarak— çatışan, "hatta ortak-ölçülemez olan görüşler" arasında belli bir düzen, belli bir istikrarlı yapı vermelidir. Bu tür bir konsepsiyon, pluralist toplumda "örtüşen bir konsensus" yaratmayı mümkün kılacaktır; yani kapsamlı görüşlerin birbirleriyle çakıştığı, örtüş-

58. bkz. Rawls,J. (1989), s.234-5.
59. Rawls,J. (1985), s.230.

tüğü bir konsensus yaratacaktır. Toplumsal birliğin güvenceye alınmasına imkân veren bir adalet konsepsiyonu ise, herkesin kabul edebileceği bir kamusal standarda sahip olmayı gerektirir. O halde, politik bir adalet konsepsiyonu, koşullar ve iktidar dengeleri değişse bile, değişmeyen bir istikrar arar: bir *modus vivendi* değil, yani olumsal koşulların biraraya gelmesinden oluşan gelip geçici bir uzlaşı değil.

Ancak, Rawls'ın bir yandan pluralite veya pluralizm olgusuna dayanıp, öte yandan neredeyse tam da bu olgu kadar değişmez bir konsensus zemini araması, onu, kendisinin de —kuşkusuz pek çoklarından daha çok— farkında olduğu açmazlara sokar. Örneğin kamusal kimlik ve özel kimlik ayrımı, bu açmazlardan birine çözüm olarak önerilir.

> Yurttaşların bir iyi konsepsiyonu oluşturma, revize etme ve rasyonel bir şekilde arama moral gücü kabul edildiğinde, onların özgür kişiler olarak kamusal kimliği, onların iyi konsepsiyonundaki zaman boyunca olan değişikliklerden etkilenmez. Örneğin yurttaşlar bir dinden diğerine geçtiklerinde veya yerleşik bir inancı artık kabul etmediklerinde... önceden oldukları aynı kişiler olmaktan kesilmezler. Onların kamusal kimliği diyebileceğimiz şeyden hiçbir şey eksilmez.... Genel olarak onlar, hâlâ aynı temel hak ve görevlere sahiptirler....
>
> Şunu vurgulamak esastır ki, kişisel meselelerinde veya mensuboldukları cemiyetlerin içsel yaşamı içinde yurttaşlar, nihaî amaçlarını ve bağlılıklarını, politik konsepsiyonun gerektirdiğinden çok farklı bir tarzda görebilirler.... Yurttaşlar, kendilerini belli dinî, felsefî ve moral kanaatlerden ayrı olarak veya belli kalıcı bağlılık veya liyakatlerden ayrı olarak görmeyi düpedüz düşünülemez sayabilirler. Bu kanaatler ve bağlılıklar, onların "kamusal-olmayan kimlik"leri diyebileceğimiz şeyin parçasıdır.[60]

60. Rawls,J. (1985), s.241.

Ama sorun, zaten tam da böylesi bir kimlik bölünmesinin, insanın, yaşamını yaşamaya değer bulduğu bağlılıkları, değerleri paranteze almasını gerektirmesindedir. Rawls'ın kendisinin söylediği gibi, kimileri kendisini belli değerlerinden ayrı olarak düşünmeyi imkânsız bulduğunda, bu kimilerinden kamusal adalet adına buna razı olmalarını istemek biraz fazla olmaz mı? Rawls'a göre olmaz, çünkü

> Sir Isiah Berlin'in çok önce ileri sürmüş olduğu gibi (bu, Berlin'in anatemalarından biridir), kayıpsız hiçbir toplumsal dünya yoktur —yani belli temel değerleri özel tarzlarda gerçekleştiren bazı yaşam tarzlarını dışlamayan hiçbir toplumsal dünya yoktur. Kültüründen ve kurumlarından ötürü, herhangi bir toplum, bazı yaşam tarzlarıyla uyumsuzluk yaşayacaktır. Ama bu toplumsal zorunluluklar, keyfî taraf girlikler olarak veya adaletsizlik olarak yanlış anlaşılmamalıdır.[61]

Yanlış anlaşılmasın, Rawls bize kalıcı bir konsensus veriyor! Ben, Rawls'ı, o hiç istemediği halde, 'yanlış' anlıyorum. Çünkü kayıpsız olamayacak bir dünyaya rıza göstermeyi başardıktan sonra, böyle bir dünyayı her birimiz içimize sindirdikten sonra neden politik veya moral veya felsefî bir adalet konsepsiyonu arayıp durmamız gerektiğini anlamıyorum. Kayıplara kayıtsız kalabileceksek ve bu kayıtsızlık bizi hiç de 'adaletsizlik yapma'ya sürüklemeyecekse, neden hâlâ konsensus veya örtüşen bir konsensus arayalım? Kamusal bir adalet konsepsiyonu tesis etme amacı, felsefeye hoşgörü ilkesini uygulamak ise, neden felsefeyle ilgileniyoruz ki? Çünkü felsefe hoşgörmeye başladı mı, bitmiş demektir. Ayrıca eğer liberal politikaya inanıyorsak, bizim kimseyi hoşgörmemize gerek yoktur; olsa olsa liberal düşünceyi kendisi için dar bulanların bizi hoşgörmesi söz konusudur. Çünkü bu durumda, başkala-

61. Rawls J. (1988), s.265-6.

rına hoşgörü gösterecek olan biz olmayız, katlanacak şeyleri olanlar biz olmayız; tersine zaten katlanıyor olanlar, bir kez daha bizi hoşgörmek zorundadır. Neden? Hayatta kalmalarının başka yolu olmadığı için mi?

> Politik liberalizmin keyfî bir şekilde belli konsepsiyonlar aleyhine, ama başka konsepsiyonlar lehine taraf tutup tutmadığı, pluralizm olgusu ve modern dünyanın diğer tarihsel koşulları kabul edildiğinde, politik liberalizmin kendi ilkelerini kurumlarda gerçekleştirmesinin, farklı, hatta çatışkılı iyi konsepsiyonlarının kabul edilip aranması için hakkaniyetli ardalan koşullarını tayin edip etmediğine bağlıdır....
>
> Bir örnek bu hususu aydınlatabilir: çeşitli dinî mezhepler, modern dünyanın kültürüne karşı çıkar ve kendi ortak yaşamını onun dış etkilerinden ayrı biçimde sürdürmek ister. Bu durumda, [bu gibi mezheplere mensup olanların] çocuklarının eğitimi konusunda ve devletin dayatabileceği gerekler konusunda bir problem ortaya çıkar. Kant'ın ve Mill'in liberalizmi,... idealler olarak otonomi ve bireysellik değerlerini destekleyecek şekilde tasarlanmış gereklere götürebilir. Fakat politik liberalizm, farklı bir amaca sahiptir ve çok daha azını gerektirir. O, çocukların eğitiminin, onların anayasal ve sivil haklarına ilişkin bilgisi türünden şeyleri içermesini ister, öyle ki örneğin çocuklar, toplumlarında vicdan özgürlüğünün bulunduğunu ve din değiştirmenin (apostasy) yasal bir suç olmadığını bilsinler...[62]

Neden? Çünkü bu tür bilgi, böyle çocuklara, büyüdüklerinde mahkeme kapılarında gerçekten lazım olacaktır! Devam edelim.

> Burada çocukların, politik konsepsiyonu bu şekilde anlamalarını istemenin, niyet bakımından olmasa da, sonuç bakımından, kapsamlı bir liberal konsepsiyon için onları eğitmek olduğu itirazı gelebilir.... Burada, kesinlikle politik liberalizmin değerleri ile Kant ve

62. Rawls,J. (1988), s.267.

> Mill'in kapsamlı liberalizmlerinin değerleri arasında bir benzerlik vardır. Ama bu itiraza yanıt verebilmenin tek yolu, politik ve kapsamlı liberalizm arasındaki hem faaliyet alanı hem de genellik bakımından büyük farklılıkları özenle ortaya koymaktır. Çocukların eğitimine ilişkin makul gereklerin kaçınılmaz sonuçları, çoğu zaman *esef ile kabul edilmek* durumunda olabilir.[63]

Bu, 'düzen ve barış olsun da veya işe yarar bir adalet konsepsiyonu olsun da, epistemolojik, metafizik, felsefî, dinî, moral meseleler nasıl çözülürse çözülsün; esas mesele, konsensusun nasıl güvenceye alınacağı hakkında pratik çözümler bulmaktır' diyen bir tavır değil midir? Hakaniyet olarak adalet, der Rawls,

> doğru olan bir adalet konsepsiyonu olarak değil, ama özgür ve eşit kişiler diye görülen yurttaşlar arasında politik uzlaşıyı oluşturma ve isteme temeli olarak sunar kendini.[64]

Rawls, sanki Kant ve Mill'in kapsamlı moral liberalizminden uzaklaşırken, genel olarak Hobbesçu denilen bir kaygıya, *düzen* ve *barış* kaygısına yaslanmaktadır. Rawls, bu itiraza şöyle yanıt verir.

> ...Hakaniyet olarak adaletin kamusal kabulü, sağduyusal bir kabul olmaktan fazla bir şey değil gibi görünebilir; yani bu konsepsiyonu kabul edenler, örtüşen konsensus içindeki grupların, mevcut koşullarda her birinin kendi avantajına olduğunu düşündüğü belli tahditlere tâbi bir şekilde kendi iyileri peşinde koşmasına izin veren bir *modus vivendi* olarak ve sadece bir *modus vivendi* olarak bu konsepsiyonu kabul eder görünebilir. Örtüşen bir konsenus idesi, özünde Hobbesçu bir ide gibi görünebilir. Fakat bunun aleyhine iki not düşülebilir: *ilk olarak*, hakkaniyet olarak adalet moral bir konsepsiyondur:... Bu adalet konsepsiyonu, anayasal bir rejimin koşulları ve gerekleri bakımından politik bir doktrine uygun olan bir iş-

63. Rawls,J. (1988), s.267-8. v.e.
64. Rawls,J. (1987), s.230.

birliğine dayalı erdemler açıklaması verir. Bu adalet konsepsiyonu, temel toplum yapısıyla sınırlandırılmasından dolayı daha az moral bir konsepsiyon değildir, çünkü bu sınırlama, onun, mevcut koşullarımızda politik bir adalet konsepsiyonu olarak hizmet etmesini mümkün kılan şeydir. Böylece, örtüşen bir konsensus içinde, hakkaniyet olarak adalet konsepsiyonu, sadece bir *modus vivendi* olarak görülmez.

İkinci olarak, bu tür bir konsensusta kapsamlı felsefî, dinî ve moral doktrinlerin her biri, hakkaniyet olarak adaleti kendi tarzında kabul eder; yani her bir kapsamlı doktrin, kendi bakış açısından, hakkaniyet olarak adaletin tayin ettiği kamusal adalet sebeplerini kabul etmeye varır. Diyebiliriz ki, kapsamlı doktrinler, onun kavram, ilke ve erdemlerini, adeta, kendilerinin muhtelif görüşleriyle çakışan teoremler olarak kabul ederler. Fakat bu, söz konusu çakışma noktalarını hiç de daha az moral yapmaz veya onları salt araçlara indirgemez. Çünkü genel olarak, bu kavramlar, ilkeler ve erdemler, her biri tarafından daha kapsamlı bir felsefî, dinî veya moral doktrine ait diye kabul edilir. Bazıları, hakaniyet olarak adaleti kendi ayakları üstünde durabilen bir doğal moral konsepsiyon olarak bile benimseyebilir.... Örtüşen bir konsensus içinde, doktrinler, daha öte bir temellendirmenin ne ölçüde zorunlu olduğu ve bu daha öte temellendirmenin ne olması gerektiği konusunda farklılık gösterirler Bununla birlikte, bu farklılıklar politik bir adalet konsepsiyonu olarak hakkaniyet olarak adalet hakkındaki konsensus ile bağdaşır niteliktedir.[65]

Başka deyişle Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet, kapsamlı her bir doktrinin kendisinde diğer doktrinler ile bir şekilde bir çakışma, kesişme noktası bulabileceği bir zemin verir; ve bu yüzden de tüm kapsamlı doktrinlerin, kendisi uyarınca kırpılıp kesildiği değil, rahatça veya özgürce geliştiği bir huzur ortamı yaratır; fakat Rawls'a göre, bu konsepsiyonun verdiği düzen zemini, ne *modus vivendi*'dir ne de hegemoniktir. Çünkü bu konsepsiyon içerisinde her kapsamlı doktrin,

65 RawlsJ. (1985), s.247-8. v.e.

kendi tikelliğine uygun bir şekilde hakkaniyet olarak adaletin politik konsepsiyonunu anlama ve kabul etme imkânına sahiptir.

Bence bunun en güzel örneğini de, bizzat Rawls bir yazısında, Dworkin'in onun adalet konsepsiyonunu yorumlama şekline verdiği yanıtta sergiler. Orada Rawls, orijinal pozisyonun bir temsil aygıtı olarak görülmek ve tam da bu yüzden tarafların vardığı uzlaşının hipotetik, tarihsel olmayan bir uzlaşı olarak düşünülmek zorunda olmasından çıkan sorunu tartışmaktadır; yani eğer orijinal pozisyon hipotetik bir durum ise, bu hipotetik pozisyonda ulaşılan uzlaşının bağlayıcılığı da hipotetik olmak zorundadır; kısaca, yapılan anlşmaların hiç de bağlayıcılığı olmayacaktır. Fakat bağlayıcılığı olmadıktan sonra, orijinal pozisyonun ne ehemmiyeti kalır? Orijinal pozisyon, böylece, neredeyse yine orada kalmak zorundadır; yani Rawls'ın kafasında. Çünkü bu hipotezi ortaya atan, Rawls'tır ve onun tarihsel bir duruma göndermediğini söyleyen de Rawls'tır. Bu noktada, MacIntyre'ın terminolojisinden yardım alarak söylersek, birinci şahıs bakış açısından başlayan bir teori, yine birinci şahıs bakış açısında kalır, yani o, üçüncü şahıs bakış açısından başlayan bir teorinin aksine, toplumsal ilişkilere *dokunamaz;* kendi solipsizminde asılı kalır. Rawls, görmüş olduğumuz gibi, 'yanıt dönemi' yazılarında hiç de birinci şahıs bakış açısından başlamadığını gösterme ızdırabı içindedir; Makul olanın Rasyonel olana önce geldiğini ileri sürdüğü yazılar, bu problemi gidermeye hizmet etmektedir. Problem, MacIntyre'ın gayet iyi anladığı gibi, yalnızca Rawls'ın değil, modernitenin problemidir, liberalizmin problemidir. Tamamen epistemolojik bir problem olarak sunulan veya felsefî bir problem olarak görülen bu sorunun, hayatımızı son derece ilgilendirdiği açıktır. Ayrıca, Rawls'ın epistemolojik, felsefî problemlere kapalı olduğunu iddia ettiği politik konsepsiyo-

nunda, bunların son derece belirleyici olduğu da aşikârdır. Modern liberal söylem, kendisini ne denli bu tür felsefî, epistemolojik, metafizik veya ontolojik sorunlardan kurtarmaya çalışsa da, bunlar, 'bütün hayat' içinde varolmaya devam eder ve kendilerinin ihmalinin 'bedel'ini ödetir. Çünkü bu sorunlar bizim sorunlarımızdır, uzaylıların değil. Evet, bu sorunların tartışmalı olduklarını düşündüğü ve tartışmalı sorunlar temelinde 'işgörür', 'işbitirir' bir adalet konsepsiyonu yaratılamayacağına haklı olarak inandığı için, ama hatalı bir şekilde geliştirdiği konsepsiyonunu "yüzeyde duran" bir konsepsiyon olarak sunduğu için, Rawls'ın teorisi, başını bir türlü bu 'belalı problemler'den kurtaramaz. Rawls'ın "yüzeyde duran" zeminini paylaşanlar da aynı durumdadır. Dworkin, işte bu yüzden, "Adalet ve Haklar"da[66], orijinal pozisyonun anlamını, önemini açıklamak üzere kollarını sıvar. Fakat buraya nereden geldiğimizi unutmayalım: Rawls iddia ediyordu ki, politik bir konsepsiyon olan hakkaniyet olarak adalet, kapsamlı doktrinlerin, kendi bakış açılarından kabul edecekleri bir zemindir ve bu da, hakkaniyet olarak adaletin örtüşen bir konsensus yarattığını gösterir.

Evet, Dworkin, orijinal pozisyonun anlamını, bu pozisyonun hak-temelli olmasıyla açıklamaya çalışmaktadır ve Rawls, bu açıklamayı son derece aydınlatıcı bulur. Gerisini Rawls'tan dinleyelim:

> Dworkin, toplumsal sözleşme idesine başvuran bir adalet açıklamasında orijinal pozisyonun kullanımını açıklamanın bir kaç yolunu irdeler. Denemenin son kısmında (s.173-183), [yani] hakkaniyet olarak adaletin konstruktivist özelliklerinin bazılarını tetkik ettik-

66. "Justice and Rights" başlıklı bu yazı, ilk kez 1973'te, daha sonra 1977'de iki kez yayınlanır. Rawls, bu yazının 1977'deki yayınına gönderim yapar (Dworkin,R., *Taking Right Seriously*, Harvard Un. Pr., 1977).

ten (s.159-168) sonra, ve onun ödev-temelli veya amaç-temelli bir görüş değil, hak-temelli bir görüş olduğunu ileri sürdükten (s.168-177) sonra, cehalet peçeli orijinal pozisyonun, bireyleri yöneten politik kurumların tasarımında bireylerin eşit ilgi ve saygıya sahip olduğu doğal hukukun gücünü model alır gibi göründüğünü düşünür (s.180). Dworkin, bu doğal hakkın, hakkaniyet olarak adaletin temeli olarak durduğunu ve orijinal pozisyonun, hangi adalet ilkelerinin bu hakkı gerektirdiğini test etme aygıtı olarak hizmet etiğini düşünür. Bu, samimi bir öneridir, ama ben, metinde [yani *TJ*'de] bunu izlemedim. Ben, hakkaniyet olarak adaleti hak-temelli bir görüş olarak düşünmemeyi tercih ediyorum; aslında, Dworkin'in hak-temelli, ödev-temelli ve amaç-temelli görüşlere ilişkin tasnifi (s.171 vd.), fazla dardır ve önemli imkânları dışarıda bırakır. Böylece,... ben, hakkaniyet olarak adaletin, eşit ve özgür kişi, iyi-düzenlenmiş toplum ve politik adalet konsepsiyonunun kamusal rolü ideleri gibi belli temel sezgisel ideleri idealize edilmiş konsepsiyonlar olmaya teşvik ettiğini düşünüyorum; ve [hakkaniyet olarak adaletin,] bu temel sezgisel ideleri, zaman boyunca kuşaktan kuşağa hakkaniyetli işbirliği sistemi olarak topluma ilişkin daha da temel ve kapsamlı bir sezgisel ide ile bağıntıladığını düşünüyorum.... Bu bağlamda orijinal pozisyon, eşit ilgi ve saygı doğal hakkının değil, ama... bu temel sezgisel idelerin özsel ögelerinin gücünü model alan bir temsil aygıtıdır.... Orijinal pozisyonun bu kullanımına ilişkin açıklama, bazı bakımlardan, Dworkin'in denemesinin ilk kısmında, özellikle s.153 vd., reddettiği açıklamaya benzer. *Theory*'nin Dworkin tarafından irdelenen pek çok hususdaki muğlaklığı ve bulanıklığı açısından, amacım, Dworkin'in değerli tartışmasını eleştirmek değil, ama daha ziyade benim orijinal pozisyonu anlamamın onunkinden nasıl farklı olduğuna işaret etmektir. ***Başkaları, onun açıklamasını tercih edebilir.***[67]

Evet, vurgunun gösterdiği gibi, hakkaniyet olarak adalet politik konsepsiyonu, her doktrinin onu anlama ve kabul etme imkânına sahip olması bakımından gayet 'liberal'dir. Aslında iki bakımdan liberaldir: liberaldir, çünkü bu konsepsiyonu

67. Rawls J. (1985), s.236-7, dipnot 19. v.e.

tercih edildiği şekilde anlama imkânı verir ve onu kabul etme tarzlarında bizi özgür bırakır; liberaldir, çünkü onu kabul etmemede özgür değilizdir. Bu konsepsiyonu nasıl kabul edersek edelim, yeter ki kabul edelim; çünkü örtüşen bir konsensusa ulaşmanın başka yolu yoktur. Peki kimler için ve kimler arasında başka yolu yoktur? Tabi ki liberaller *için* ve liberaller *arasında.*

> Politik bir doktrin olarak liberalizm, dominant geleneğin yanıt vermeye çalıştığı sorunun pratiğe geçirilebilir hiçbir yanıtı olmadığını savunur; yani dominant geleneğin, demokratik bir toplum lehine politik bir adalet konsepiyonuna uygun hiçbir yanıta sahip olmadığını savunur. Bu tür bir toplumda, teleolojik bir politik konsepsiyon söz konusu olamaz: ihtiyaç duyulan iyi konsepsiyonu üzerinde kamusal uzlaşıya ulaşılamaz.[68]

Bu yaklaşım, bir kez daha, liberal '*tabula rasa*' yaklaşımıdır; yani gelenekten bağımsız bir 'sıfır noktası' arayışıdır; başka deyişle, geçmişe sünger çekip, 'bembeyaz yeni bir boş sayfa açma' girişimidir.

Buraya kadar söylenenleri toparlarsak, 'yeni Rawls'ın yeniliğini bu noktada gözden geçirmek durumundayız. Rawls, *TJ*'deki Rawls'tan sonra ne kadar değişir? Rawls'ın değişimi —Aristoteles'in değişmeye ilişkin açıklamasında kullanılagelen bir terimi ödünç alırsak— katastrofik midir? Aristoteles, değişmenin katastrofik bir şey olmadığını söyler. Rawls'ın değişimi de katastrofik değildir. Çünkü Rawls, hâlâ liberaldir ve hiç de 'komunitaryan' veya bu etikete sıklıkla yüklenen anlamda 'anti-liberal' olmamıştır. Rawls, *TJ*'de de daha sonrasında da hep liberaldir. O zaman neden 'yeni Rawls' deyip durduk? Rawls'ın yeniliği, liberal söylemindeki vurgularında yaptığı önemli kaydırmalardan ibarettir: eskiden 'kapsamlı liberal' idi,

68. Rawls J. (1985), s.248-9.

şimdi 'politik liberal' olduğunu iddia ediyor. Ediyor etmesine de, acaba bu mümkün mü? Kapsamlı olmayan bir liberalizm olabilir mi? Yine aynı yere geldik: İyi konsepsiyonları, paranteze alınıp bir konsensus yaratılabilr mi? Bu paranteze almanın kendisi, tarafsız veya nötr olabilir mi? Zayıf iyi teorisi, Rawls'ın liberalizmi için yeterli midir veya bu liberalizm zayıf değil de düpedüz 'dolgun' bir iyi teorisine gerçekten muhtaç değil midir? Politik liberalizm ile kapsamlı liberalizm arasındaki ayrım, politik olan ile politik olmayan ayrımını gerektirir ve bu ayrım, hemen hemen her liberal doktrinin içerdiği bir ayrımdır. Bu tür doktrinlere bağlı olanların yaşamlarının birliği ve bütünlüğü (integrity), ayrımdan zedelenmek şöyle dursun, temin ediliyor bile olabilir. Ama ya ötekiler? Yaşamları böyle bir ayrım idesini içermeyenler? Onlar, politik alanda, yaşamlarına anlamını veren iyi konsepsiyonlarını veya inançlarını hiç hesaba katamayacaklar mıdır? Onlardan bu inançlarını salt tercih ifadeleri olarak görmeleri mi istenecektir? Örneğin bir pasifistin, inançlarını ülkesi savaş halindeyken paranteze alıp savaşa koşması mı istenecektir? Rawls'ın teorisi bunu ister. Bunu istediği noktada da, o, Mulhall ve Swift'in tanımladığı şekliyle ve Rawls'ın kendisinin kesinlikle olmadığını iddia ettiği şekliyle septik veya kayıtsız biri olarak çıkar karşımıza; ve MacIntyre'ın tanımladığı şekliyle bir emotivist olarak görünür. Rawls'ta self'in birliğinden söz etmek neredeyse 'oxymoron' haline gelir —kapsamlı veya mükemeliyetçi bakış açısından. Bunu görmek, "pluralizm olgusu" ile sımsıkı bağlıdır.

Rawls'a göre, pluralizm, modern kültürün gelip geçici olmayan bir hali olduğu için ve herhangi bir kapsamlı doktrin üzerinde veya iyi konsepsiyonu üzerinde 'devlet zoru olmadan' bir uzlaşıya varmak imkânsız olduğu için, böyle bir zemin üzerinde anlaşmayı, *uzlaşmayı beklemek makul değildir;*

başka türlü söylersek, böylesi bir zemin üzerinde uzlaşıya varılamaması makuldür veya uzlaşıya varamayacağımızı beklemek makuldür. Bu 'makullük', Rawls'ın kendisine muhatab olarak kapsamlı bir doktrinin savunucusunu almasıyla ve bu kişinin düşüncesinin sonucunu ortaya koymasıyla açığa çıkarılır. Böyle bir kişi, ruhumuzun kurtuluşunun, hakkaniyet olarak adaletin çizdiği sınırların ötesinde olduğunu iddia eden bir dindar olabilir pekalâ. Rawls'ın böyle birine yanıtı şudur:

> Bu noktada, bunu reddetmekten başka ve kaçınmayı ummuş olduğumuz şeylerde ısrar etmekten başka alternatifimiz olmayabilir. Ama kendi görüşümüzde ısrar ettiğimiz yönler, politik konsensus amacı için zorunlu olan şeyin ötesine geçmemelidir. Böylece örneğin eşit vicdan özgürlüğünü destekleyen özgür dinî inanç doktrininde bir şekilde ısrar edebiliriz; ve âdil anayasal bir rejimin varlığı kabul edildiğinde, kurtuluş kaygısının bu özgürlük ile [eşit vicdan özgürlüğü ile] bağdaşmaz olan bir şeyi gerektirdiğini reddederiz. Kapsamlı görüşlerimiz arasında yalnızca konsensus arayışını ilerleteceğini düşündüğümüz görüşleri ifade ederiz, daha fazlasını değil.[69]

Yani bu durumda olanlara, 'bak, sen bu liberal konsepsiyonun sınırlarını kabul etmemekle konsensusu bozuyorsun; gel, bu sınırları geçmeye çalışma, sen de rahat et, ben de rahat edeyim' deriz. Kabul etmezse, bir daha aynen böyle deriz; yine kabul etmezse, bilmem ki ne yaparız? Cehalet peçesi mi takarız, yoksa cehalet peçesi mi taktırırız bilmem? Rawls da bu hususta müteredditi kalır ve bir kaç yıl sonra bu aynı kişiyi alır önüne bir daha konuşur:

> Eğer kilise dışında hiçbir kurtuluş olmadığı ve bu yüzden din özgürlüğüne ilişkin güvenceleri olan bir anayasal rejimin çaresiz kalınmadıkça kabul edilemeyeceği söylenirse, bir yanıt vermek zorunda-

69. Rawls J. (1987), s.14.

yızdır. Politik liberalizmin bakış açısından, en uygun yanıt, bunun sonucunun makul olmadığını söylemektir.[70]

Neden makul değildir? Çünkü Rawls'a göre, makul olan, bu tip kapsamlı bir görüş zemininde uzlaşı sağlamayı beklememektir; böyle bir görüşün kamusal olarak kabul edilebilir bir adalet konsepsiyonu geliştirebileceğini ummak makul değildir. Bu, "pluralizm olgusu"nun kalıcılığından dolayı böyledir. Rawls, kendi içinde tutarlı bir şey söylemektedir. Ama bu, aynı zamanda öylesine bir istikrar ve düzen vurgusuna götürür ki, Rawls, bir kez daha geleceğe sırtını döner ve şimdi'ye gözünü diker. Çünkü pluralizm olgusu, gelecekte bir zaman içinde, şimdi düşünüldüğünden daha az öneme sahip olamazmış gibi sunulmaktadır. Fakat hiç olmazsa gelecekte insanların, Rawls'ın kapsamlı diye nitelediği görüşlerden birini ya da henüz dile gelmemiş bir yaşam tarzını hiç de devlet zoru, vs. olmadan bağırlarına basabilme imkânına sahip olabileceklerini umamaz mıyız? Gelecekte, belki çok uzak değil, yakın bir gelecekte, bizleri böylesine '*çok*' kılan görüşlerimizi '*bir*' kılacak bir şeyler umamaz mıyız? Neden böyle bir beklenti, şimdiden —hatta beklemeye bile başlamamışken— makul olmayan safına atılsın ki? Bu beklenti, neden pekalâ makul bir beklenti olmasın ki? Böyle bir beklentinin makul görülmemesi, Rawls'ın, kendi politik adalet konsepsiyonunu eksiksiz veya tamamlanmış bir konsepsiyon olarak görmesine de yol açan bir yaklaşımdır.[71]

Ayrıca, Rawls'ın aradığı istikrarın bir *modus vivendi* olmadığını söyleyemeyiz, yani Rawls her ne kadar kendi politik konsepsiyonunun bir *modus vivendi* olmadığını söylese de, geleceği de içine alır bir şekilde pluraliteye yapılan vurgu, olsa

70. Rawls,J. (1989), s.243.
71. bkz. Rawls,J. (1988), s.273.

olsa şimdiyi bağlayan bir durumun ifadesidir ve bu yüzden de Rawls'ın politik adalet konsepsiyonu, onun tüm çabalarına rağmen bir *modus vivendi* gibi görünmektedir. Gibi görünmektedir, çünkü belki de değildir; çünkü bunu biz de bugünden bilemeyiz. Ama şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, eksiksiz bir konsepsiyon olarak sunulan Rawls'ın politik liberalizmi, alternatifsiz değildir. Konsepsiyonun eksiksiz olduğu iddiasının kendisi, eksikli bir iddiadır ve tam da Rawls'ın kaçmaya çalıştığı türden kapsamlı bir iddiadır; tözsel bir iddiadır. Tartışmalara, biraz da ne olursa olsun son verme iddiasıdır: 'Bir' olma iddiasıdır.

Bu arada, Rawls'ın, kapsamlı doktrinlerin savunucularına örnek olarak sürekli "bir dindar"ı vermesi de garip görünür. Çünkü Rawls, "kapsamlı" dediği her yerde, ardından "felsefî, dinî veya moral doktrinler" der. O zaman, bu esas olarak üç kategori neden hep "dindar biri"nin muhatap alınmasıyla temsil edilmektedir? Burada garabeti ortadan kaldırmanın yolu, ya bunun tesadüf olduğunu söylemek ya da Rawls'ın kapsamlı doktrinlerin savunucuları olarak gördüğü eleştirmenlerini, özellikle de 'komunitaryan' denilen eleştirmenlerini "dindar biri" ile bir tuttuğunu söylemektir. Doğrusu, bana ilk ihtimalden daha kuvvetli olarak ikincisi geçerli görünüyor. Çünkü Rawls, tam da olumsallıkların neden olduğuna inandığı eşitsizlikleri gidermek için, bir adalet teorisi gelişirmeye soyunmuş bir filozoftur ve onun tesadüfen hep aynı kişiyi kendisine muhatap aldığını düşünmek zordur. Rawls, moral, dinî ve felsefî görüşleri aynı kaba koyup birbirlerine indirgemekle, bir darbede komunitaryan denilenlerin görüşlerini de 'dindarlık' olarak eleştirebilmektedir. Bu, şapkanın altına önceden koyulan tavşanın 'ne sihirdir ne keramet' şapkadan çıkarılıvermesine benzer. Evet, Rawls'ın şapkanın altına koyduğu tavşan, 'dindar' bir tavşandır, gelgelelim şapkadan çıkan veya daha

doğrusu çıkartılmak istenen, kapsamlı moral, felsefî, dinî görüşleri olan tavşanlardır. Bu, Rawls'ın terimi kullandığı anlamda 'makul'dür, çünkü onun yaşadığı toplumda yaşayanları teolojik meselelerin politik meselelerle karıştırılmamasına ikna etmek çok daha kolaydır. Neye göre çok daha kolaydır? Mulhall ve Swift'in verdiği örneği tersinden alırsak[72], homoseksüel yaşam tarzının moral açıdan kamusal haklıçıkarıma sahip olamayacağını söylemeye göre daha kolaydır. Dindarın yaşam tarzının kamusal veya politik alanda değil de, özel alanda incelenecek bir yaşam tarzı olduğunu, politikayla ilgisi olmadığını iddia etmek, homoseksüel yaşam tarzı için aynı şeyleri iddia etmekten daha kolaydır. Çünkü liberal devlet, tüm nötralite iddialarına rağmen, heteroseksüel evliliği teşvik ederken, homoseksüel evliliği aynı şekilde teşvik etmez; kuşkusuz edemez de. Liberal olsun olmasın, hiçbir devlet, bu tür iyi konsepsiyonlarında nötr olamaz, çünkü belki de 'devlet' nosyonunun kendisi buna izin vermez. Ama o zaman, liberal devletin sanki aynı şekilde bütün yaşam tarzlarını teşvik ediyormuş gibi yapması da *doğru* değildir. Başka deyişle, Rawls'ın liberal devleti, mükemmeliyetçiliğe, mükemmelen karşıt bir devlet değildir; iyi konsepsiyonlarına karşı nötr bir devlet değildir. Rawls'ın eğitimle ilgili olarak söyledikleri de, bunu doğrulamaktadır. O halde Rawls'ın politik liberalizmi, kendisinin kapsamlı olduğunu söylediği liberalizmden, liberalizmi liberalizm yapan belirleyici değerleri alır ve bu değerleri geri kalanların üstünde tutar; ama tutmadığını iddia eder. Kısaca Rawls, liberal olmayan iyi konsepsiyonlarını ve yaşam tarzlarını, üstelik hiç de dinî temelde —hadi öyle diyelim— tercih edilmemiş olanlar da dahil, dindar yaşam tarzları çuvalına koyup denize atar. Amaç, konsensustur; işeyarar bir adalet konsepsiyonu bulup düzeni temin etmektir. Bu kaygı, poli-

72. bkz. Mulhall,S.&Swift,A. (1992), s.224.

tika felsefesinden ziyade, politika 'bilim'ine yaraşır bir kaygıdır; yani felsefesiz 'bilimsel' bir kaygıdır: pragmatist bir kaygıdır.

Buraya kadar, Rawls'ın *TJ*'den sonraki teorisinin gelişimini ve bu gelişimin sonuçlarını izlemeye çalıştım. Kuşkusuz, alıntı yaptığımız veya gönderim yaptığımız yazılarında, burada bilerek ve bilmeyerek ihmal ettiğimiz pek çok öge, pek çok tartışmalı, ama aynı zamanda aydınlatıcı öge vardır. Ama ben, kuşkusuz görebildiğim kadarıyla, en belirleyici olduklarını düşündüğüm kavramları verdiğime inanıyorum. Bununla birlikte, MacIntyre'a geçmeden önce, hem genelde yorum meselesiyle ilgili olarak ve hem de bize Rawls'ın teorisinin Hegel'e olan borçlarını anlatan ve Rawls'ı bir Kantçı olmaktan ziyade, bir Hegelci olarak selamlayan, doktorasını Rawls'ın danışmanlığında yapmış olan Sibly A.Schwarzenbach'ın yorumu ile ilgili olarak bir kaç şey söylemek istiyorum: ama önce bu ilginç yoruma biraz yakından bakalım.

Schwarzenbach'ın 'Hegelci Rawls' Yorumu

Schwarzenbach'a göre, Rawls'ın düşüncesi, genellikle çağdaş oyun-kuramsal sözleşme teorisinin emsali olduğu, anti-metafizik ve radikal bireyci ve atomistik olduğu kabul edilir. Hegel ise, toplumsal sözleşme teorisinin en keskin eleştirmenidir ve çağdaş komunitaryanizmin ilham kaynağıdır. Şimdi bu durumda, Rawls ve Hegel, birbirlerinden, iki filozofun ayrı durabileceği kadar ayrı durmaktadır. Fakat Schwarzenbach'a göre, Rawls ve Hegel arasında çok sıkı bağlar vardır ve onlar, hiç de göründükleri kadar ayrı değillerdir. Bu ifadenin dipnotunda[73], Schwarzenbach, Rawls'ın 1960'larda Hegel'in *Hukuk*

73. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), söz konusu ifade için s.540, dipnot için s.565.

Felsefesi'ni okuduğunu ve *TJ*'de Hegel'e gönderim yaptığını yazar. Biz de *TJ*'de bu gönderimi aktarmıştık zaten; hatırlayacağımız gibi, gönderim, "özel toplum" ile ilgili olarak yapılmıştı; yani Rawls'ın kendisininkiyle tam karşıt pozisyona yerleştirdiği toplum tipi ile ilgili olarak Hegel'e gönderim yapılmıştı. Dolayısıyla Schwarzenbach'ı anlamak zordur. Üstelik Rawls'ın, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni okumuş olmasında, Rawls bir 'filozof' olduğu için, hiçbir olağanüstülük de söz konusu olamaz. O zaman? Kuşkusuz, Hegelci Rawls yorumunda, Schwarzenbach, sadece bunlara dayanmaz; ama bunların ifade edilmiş olması da tümden anlamsız değildir: tavşan meselesi.

Genellikle *TJ* üzerinde yoğunlaşan Schwarzenbach'a göre, Rawls'ın adalet teorisinde, Hegel'den "mutlak idealizm metafiziği" hariç, pekçok şey alıkonmuştur ve aslında Rawls, Hegel'in metafizik dilini politik bir dile dönüştürmüştür. Rawls, metafizik sistemlerin, kapsamlı öğretilerin anlamsız olduğunu değil, birinin ethikteki veya politika felsefesindeki tözsel pozisyonunu tam olarak belirlemediğini ileri sürer. Bu görüş yeni değildir. Schwarzenbach'a göre, Wittgenstein da aynı şeyi ileri sürmüştür. Fakat Rawls, bu görüşte Hegel'in aşırı 'holizm'ini reddeder ve Wittgenstein'ın pragmatizminden de kaçar, çünkü Rawls'ın teorisi, Wittgenstein'dan farklı olarak normatif alana yayılır.

Rawls'ın pozisyonunu tipik Hegelci yapan üç şey vardır: 1) Politika felsefesinin görevi; 2) politik kişi konsepsiyonu ve 3) insanî komunite ve devlet konsepsiyonu. Bu üç şey hakkındaki görüşleri, Rawls'ı Anglo-Amerikan gelenekten ve utilitaryanizmden ayırdığı kadar, Kant'ın savunduğu pozisyonlardan da ayırır.[74] Schwarzenbach, sırasıyla bu üç bakımdan, Hegel ve Rawls'ı karşılaştırır.

---

74. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.542.

1) *Politika felsefesinin görevi*: Hegel'e göre, der Schwarzenbach, felsefenin işi, 'telif'tir —*Versochnung*'tur; "bireysel olanın, akıl sayesinde, sadece varolan / mevcut olan ile değil, real olan [*aynen böyle*] ve aktüel olan / edimsel olan / fiilî olan (*das Wirkliche*) ile de telifidir." Hegel, felsefeye duyulan ihtiyacın "ikiye bölünme" veya "çatışma" ile (*Entzweiung*) ie başladığını; ve felsefenin hedefinin 'bir' ve 'çok', sonlu ve sonsuz, özne ve nesne, ruh ve beden türünden dikotomileri aşmak, kavramak olduğunu vurgular. Hegel'e göre, politika felsefesine duyulan ihtiyaç ve politika felsefesinin görevi de böyle bir şeydir; yani politika felsefesi, kendi zamanının en derin kültürel çatışmalarını kavramayı ve çözmeyi hedefler. Modern zamanın en derin çatışması ise, Hegel için, der Schwarzenbach, eski komunal ethik yaşamın talepleri, yani *Sittlichkeit*'ın talepleri ile modern bireysel özgürlük ilkesi arasındadır; bu çatışmanın çözümüne, yani bu ikisinin telifine, bağdaştırılmasına yalnızca modern devlet içinde ulaşılabilir.

Rawls'a göre felsefe, hesaba katmış olduğumuz moral yargılarımızı "tutarlı kılma" girişimidir ve bunun anlamı, Schwarzenbach'a göre "akıl ile telif"tir: çünkü Rawls, bu ifadeyi (reconciliation by reason) pek çok kez kullanır. Tıpkı Hegel gibi, Rawls da, politika felsefesinin çatışma ile başladığını düşünür; üstelik, hakkaniyet olarak adaletin tarihsel açıdan özgül bir çatışmayı kendisine başlangıç yaptığını söyler. Bu çatışma (bizim de görmüş olduğumuz gibi) Locke ve Mill'in görüşleriyle Rousseau'nun ve "Marx"ın özgürlük görüşleri arasındaki çatışmadır: özgürlük ve eşitlik arasındaki çatışma. Rawls, politika felsefesinin görevinin, bu çatışmada dile gelen değerleri gözönüne alan bir uzlaşı zemini formüle etmenin yanısıra, bir "kardeşlik" zemini de formüle etmek olduğunu

söyler.[75] Schwarzenbach'a göre, Hegel için de Rawls için de felsefe, "kendi zamanını düşünceler içinde anlamak"tır. Her ikisi için de, modern dönemin temellendirmeci moral ilkeleri, çağdaş politik kurumlarda ve toplumsal pratiklerde olduğu kadar "bunların yorumlanma geleneğinde" de zaten cisimleşmiştir. Hegel bu cisimleşmeye "nesnel tin" (*objectiver Geist*) der; Rawls ise "kamusal politik kültürümüz" der. Rawls'a göre felsefe, moral ilkelerimiz ile teori arasındaki "düşünümsel denge"yi amaçlar; Hegel'in aynı amaçla kullandığı yöntem ise "diyalektik"tir. Schwarzenbach, Rawls'ın düşünümsel denge yöntemini, Hegel'in diyalektik yöntemi ile benzeştirmektedir; bu yorum, gerçekten ilginçtir.[76]

Karşılaştırmaya devam eder Schwarzenbach: Her ikisine göre de ethik için radikal bir yeni başlangıca değil, günlük pratiklerimizde gizli olan moral ilke ve değerleri anlamaya, "düşünce içinde kavrama"ya ihtiyacımız vardır. Nihayet her ikisi için de ilke ve değerlerin telifi akıl yoluyla gerçekleştirilir.

Böylece Schwarzenbach'a göre, Hegel ve Rawls'ın "iki eğilim kampı"ndan hangisine girdikleri açıktır. Bu kamplardan biri, utilitaryanların ve Kantçıların moralitemizi radikal bir revizyona soktukları kamptır; diğeri ise, Aristoteles ile birlikte Hegel ve Rawls'ın bulunduğu kamptır, yani moral felsefenin "daima yapmakta olduğumuz şey"in aydınlığa çıkarılması ve sistematize edilmesi girişimi olduğu iddiasındaki kamp. O halde, Schwarzenbach'ın kamplarından ilki, şimdi'ye veya şimdi ve burada ne yapmamız gerektiğine bakarken, ikincisi, ne yapmış olduğumuzun bilincine ve bu anlamda tarihimize

---

75. Schwarzenbach, "kardeşlik zemini" ile ilgili olarak *TJ*, s.105'e gönderir. Biz de bu zeminin "erkek kardeşlik zemini" olmasıyla ilgili olarak Carole Pateman'a gönderim yapacağız. bkz. Pateman,C. (1993)
76. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.544.

gönderir, diyebiliriz pekalâ. Mesele, Rawls'ın bu ikinciye nasıl girdiğidir.

Schwarzenbach, *TJ*'ye gönderir: "moral felsefe, sokratiktir." (*TJ*, s.49) Ve bu ifadeyi açmak için idealist terminolojiyi kullanırsak, der o, "moral felsefenin amacı, ethik kendini-bilmedir." Schwarzenbach'a göre, Rawls'ın bize evrensel, tarih-dışı bir adalet açıklaması verdiği ve bunu da "salt rasyonalite nosyonu" ile desteklediği şeklindeki "ilk komunitaryan eleştiri", yani MacIntyre'ın eleştirisi; ve daha sonra Rawls'ın görüşünü "zaman-dışı, bağlamsız teori" olarak yorumlayan Taylor'ın eleştirisi; Rawls'ı "tarihin, kültürün ve üyeliğin, aidiyetin partikularitesini", tikelliğini görmezden gelmekle suçlayan Walzer'ın eleştirisi, bir yanılsamadan ibarettir.[77] Çünkü Schwarzenbach'a göre, Rawls'ın akılyürütmesi, çeşitli empirik varasyımlara, algılara, belli tarihsel dönemlerin kültürel pratiklerine ve MacIntyre'ın ısrarla üzerinde durduğu tikel kültürel geleneklere yerleşmiştir. *TJ*'nin nesnellik iddiası, diyor Schwarzenbach, kalp, sahte olmadığı gibi, insanlığı modern Batı burjuva bireyciliği modelinde ve onun araçsal rasyonalitesinde tasarlamaz. *TJ*'de pratik akıl, Kant'ın pratik akıl anlayışının aksine, "empirik olarak koşullu"dur. Rawls ile MacIntyre veya Walzer arasındaki esas mesele, Schwarzenbach'a göre, pratik aklın, kökeni ve işlevi açısından zaman ve mekan tarafından koşullanıp koşullanmadığı değil, pratik aklın bu vesileyle "relatif" hale getirilip tüm aşkın kritik işlevini yitirip yitirmemesidir. Yani MacIntyre'ın veya Walzer'ın düştükleri relativizm tuzağına Rawls'ın nasıl düşmemiş olduğudur.[78]

---

77. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.566, dipnot 19. Peki, Rawls, niye bunu düşünemedi de, komunitaryanlara yanıtlar yazdı; *TJ*'dekinden farklı bir pozisyona yerleştiğini ifade etti? Rawls, kendi teorisini öğrencisinden daha mı az tanıyordu ya da Schwarzenbach Rawls'ın kadın olanı mı?

78. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.545. Bu noktada belirtmeliyiz ki, MacIntyre ve Walzer, relativizm konusunda ve kültürel relativizmin

Bu noktada, Schwarzenbach, Rawls'ı Hegel ile bir kez daha karşılaştırmanın yardımcı olacağını söyler. Hegel'in diyalektik-'inde, akıl, hem içkin hem aşkın bir işi yerine getirir. Böylece hem idelerimiz tarihsel olarak koşullu olur hem de akıl nesnelliğinden soyulmamış olur. Schwarzenbach'a göre, düşünümsel denge yöntemi, pratik akla aynı işlevi yüklemektedir, ama bu işlevi ona yumuşatarak, azaltarak yüklemektedir. Bu yüzden, diyalektik de düşünümsel denge de, modern rasyonalizm ve empirizm dikotomisine alternatif yaklaşımlar sunar. Rawls için de Hegel için de, hedef, ethik olarak kendini-bilmenin bir formudur. Düşünümsel denge, tikel yargılar ile moral ilkeler arasında "karşılıklı ayar"ı arar. Bu yöntem, Hegelci diyalektik gibi, somut tikel yargı ile genel ilke arasında "geri ve ileri" düşünme hareketini gerektirir. Bu bakımdan, der Schwarzenbach, düşünümsel denge, tıpkı Hegelci diyalektik gibi, bir meta-dil idesiyle karşılaştırılabilir. Çünkü düşünümsel denge, çatışmaların aşılmasıyla yeni bir farkındalık tarzı yaratır.

Meta-dil, bir başka dil (nesne-dili) hakkındaki şeyleri, bu nesne-dili içinde söylenemez olan şeyleri söyleyebileceğimiz dildir. Bu şekilde, giderek daha zenginleşen bir diller hiyerarşisi ile (bu hiyerarşi, nesne-dili, meta-dil, meta-meta-dil,... şeklinde olabilir) Hegel'in, "diyalektiğin farklı aşamaları" dediği şey arasında bir benzerlik kurulabilir. Daha yüksek aşama veya uğrak, daha zengin bir meta-dil, nesne-dili ile koyulan, ama çözülmemiş olan problemlerin çözüldüğü bir meta-dil ola-

---

sonuçlarıyla yüzleşme konusunda birbirlerinden çok farklıdırlar. MacIntyre'ı bu açıdan göreceğiz. Ama şu kadarını söyleyebiliriz; Walzer'ın relativizmi, onun "toplumsal anlamlara göreli adalet" nosyonuna bağlı olarak çıkar; MacIntyre'ın relativizmi ise, onun "geleneğe göreli rasyonalite" nosyonu ile ilgilidir. Walzer'ın relativizmiyle ilgili olarak örn. bkz. Mulhall,S&Swift,A. (1992), s.139-146.

cak; ama önceki aşamadaki kavrayışlar, bu meta-dilde korunacaktır. Düşünümsel denge, buna benzer olarak, Schwarzenbach'a göre, sayesinde daha zengin ve kavrayışlı bir ethik üst-görüş (overview) edinebileceğimiz bir süreç olarak görülebilir. Üstelik, Raws'ın teorisi, "bir dünya tini", "aklın amansız yürüyüşü" ve "tarihin sonu" gibi şeyleri dışarı atarken, çok daha zayıf varsayımları alıkoyar; yani örneğin tarihteki moral ilerleme —kölelikten bugüne ilerleme—, (Rawls'ın Aristotelesçi ilkesini anlatırken görmüş olduğumuz) insanın güçlerini kullanmaya duyduğu arzu ve insanın güçlü özgürlük isteği, vb. gibi varsayımları alıkoyar. Rawls'ın teorisinde, der Schwarzenbach, biz yalnızca tarihsel olarak *olduğumuz* değil, aynı zamanda *olmayı istediğimiz* kişilerizdir. Böylece, Rawls'ın kişi konsepsiyonuna geçmeden önce, Schwarzenbach, MacIntyre'ın Rawls'a yönelttiği eleştirinin, hedefe isabetsizliğini sergilediğini düşünür. Çünkü Schwarzenbach'a göre, Hegel de Rawls da, pratik aklın tarihsel olarak koşullanan doğasını kabul etmenin yanısıra, düşünüm ve özeleştiri kapasitelerimizi kabul eder. (Doğrusu, Schwarzenbach 'zeki' bir çizgi izler, çünkü Hegelci olan MacIntyre'ı Kantçı; Kantçı olan Rawls'ı Hegelci yapmak iyi fikirdir!)

2) *Politik kişi konsepsiyonu*: Schwarzenbach, Rawls'ın teorisinin dayandığı kişi konsepsiyonuna yönelik komunitaryan eleştirilerin, Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirileri takibettiğini söyler. Bu, gerçekten de komunitaryanizm *versus* liberalizm şematizasyonu ile düşünenler arasında artık beylik hale gelmiş bir saptamadır; kuşkusuz beli bir ölçüde de yerinde bir saptamadır. Girişte de belirttiğimiz gibi, anlama çabasında *versus* şematizasyonları her şeye rağmen önemli bir role sahiptir. Schwarzenbach'ın itirazı, bu 'genel kanaat'in formuna değil de, içeriğine ilişkindir. Yani Schwarzenbach, komunitaryanların liberallere itirazlarında, Hegel'in Kant'a yönelttiği itirazlardan

esinlendikleri yönündeki genel olarak kabul görmüş görüşe değil, Rawls'ın teorisinin Kantçı olduğu söylenen kampta konumlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü tekrar edersek, Schwarzenbach'a göre Rawls, Kant'tan ziyade Hegel'i izler. O zaman Rawls, Schwarzenbach'a göre komunitaryan mıdır? Hem evet hem hayır. Evet, çünkü Rawls, 'düalizm'leri aşmak, self'e birlik vermek ister; hayır, çünkü Rawls, komunitaryanların düştüğü tuzaklara düşmez. Bu yüzden Schwarzenbach, Rawls'ın kişi konsepsiyonuna yönelik komunitaryan eleştirileri "ironik" bulabilmektedir. Schwarzenbach'ın bu ikinci alanda, yani 'kişi konsepsiyonu' başlığı altında Rawls'ı kendisine karşı savunacağı kişiler, daha ziyade Sandel ve Taylor'dır.

Sandel, Rawls'ın bize, tikel amaçlarına önce gelen, bir seçim faili olarak tasarlanan "hiper-Kantçı", yani soyut bir kişi konsepsiyonu sunduğunu söyler. Sandel'e göre Rawls, bireylerin pluralitesinin ve ayrı ayrılığının, onların birliğine önce geldiğini düşündüğü için, bireyin kimliğinin yapılanımında komunal değerlere hiç yer bırakmaz. Kısaca Sandel, Rawls'ı bir metafizik atomculuk ile eleştirir —Taylor da aynı şekilde eleştirir.

Schwarzenbach, bu eleştiriyi bertaraf etmek için yine Hegel'e ve Rawls'ın *TJ*'si ile birlikte 1980 ve 1985 tarihli yazılarına dayanır. Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin ilk kısmında "Soyut Hukuk" başlığı altında kendi 'kişi açıklaması'nı verir. Schwarzenbach, harfi harfine "kimse Hegel'i atomculukla suçlamaz"[79] der. Rawls'ın "orijinal pozisyon"u ile Hegel'in "Soyut

---

79. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.550. Schwarzenbach'ın, liberaller tarafından genellikle 'totaliter' damgası vurulan bir Hegel'i 'kişi konsepsiyonu' açısından bu şekilde yardıma çağırması, fazlasıyla şaşırtıcıdır; çünkü bir monist olan Hegel'i atomculukla suçlamak kimsenin aklına gelmemiştir, gelgelelim, Schwarzenbach, olağanüstü hayalgücüyle Hegel'e de böyle bir suçlamanın yöneltilebileceğini aklımıza getirerek,

Hukuk"unu benzeştiren Schwarzenbach'a göre, *TJ*'nin ilk kısmı, orijinal pozisyonu koyar ve "Soyut Hukuk" gibi, onun da amacı, insanların birbirlerine saygısını ifade eden tözsel politik ilkelere varmaktır. Hegel'in kişi açıklaması'na göre, 'kişi' terimi, modern politik hakların öznesi olma kapasitesine sahip bireye gönderir; yani yurttaşlık kapasitesine gönderir ve bu tür bir kişi olma, özgürlük için ve insanî gelişim için ilk koşuldur. Başka deyişle birey, kendisini yalnızca "bir haklar-taşıyıcısı yasal kişi" olarak değil, ama aynı zamanda "otonom moral özne" olarak ve "rasyonel bir komunitenin katılımcısı" olarak düşünebilmek zorudadır. Schwarzenbach'a göre, Hegel için de Rawls için de politik kişi konsepsiyonu, iki moral güce dayanır: ilki, Hegel için "öz-bilinçli tümellik", Rawls için ise "etkili bir adalet duyusu"dur; ikinci moral güç, Hegel için "kendini belirleme" kapasitesi, Rawls için ise "tikel bir iyi konsepsiyonu oluşturma, revize etme ve onu rasyonel olarak arama" kapasitesidir.[80]

Schwarzenbach, Hegel ve Rawls'ın her iki moral güç hakkındaki görüşlerinin yakınlığını belirledikten sonra, Rawls'ın verdiği Dewey Dersleri'ne gönderim yaparak, bu derslerde Rawls'ın, Kant'ın felsefesinin düalizmlerini altetmeye giriştiğini belirtir. Schwarzenbach'a göre, Rawls'ın "ilksel iyiler" listesi, Hegel'in moral güçlerimizin gerçekleşmesinde zorunlu olduğunu söylediği asgari ardalan koşullara, yani "canlı toplumsal pratik"e veya *Sittlichkeit*'a karşılık gelmektedir.[81] Kısaca, Schwarzenbach'a göre, Sandel'in eleştirisi yersizdir; Rawls, bize, tıpkı Hegel'in "Soyut Hukuk"ta yaptığı gibi, "orijinal pozisyon"da, modern politik kişinin veya yurttaşın asgari koşul-

---

Rawls'ı ("pluralizm"i değişmez bir "olgu" yapan Rawls'ı), onu 'atomculuk'la eleştirenlere karşı aklamaktadır.

80. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.551.

81. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.553.

larını vermektedir; ve bir kez daha, MacIntyre'ın bireysel haklar nosyonuna ilişkin kritiği, Sandel ve Walzer'ın 'komunitaryan self' açıklaması, Rawls'ın "kişi"sini son derece hatalı okur.[82]

3) *İnsanî komunite ve devlet konsepsiyonu*: Bu başlık altında Schwarzenbach, daha ziyade komunitaryanların toplumsal sözleşme teorisine itirazları bağlamında Rawls'a "hatalı bir şekilde" yüklenen devlet ve komunite anlayışını düzeltmeye çalışır. Önce *Hukuk Felsefesi*'nin de *Bir Adalet Teorisi*'nin de, soyuttan somuta doğru ilerleyen bir yapıya sahip olduğunu ve nihaî olarak insanın toplumsal doğasına ilişkin bir okuma ile beraber ilerlediğini belirtir ve komunitaryanların bunu hep gözden kaçırdığını söyler. Başka deyişle, Rawls'ta bu sürece eşlik eden özne, tam da bir "komunite öznesi"dir. Hegel, der Schwarzenbach, toplumsal sözleşme teorisinin insanî komuniteyi ve modern devleti anlamada uygunsuz bir yaklaşım sergilediğini düşünür; ve komunitaryanlar, Rawls'a karşı Hegel'in bu düşünce çizgisini aynısını kullanırlar. Bu noktada Schwarzenbach'a göre sorulması gereken soru, Hegel'in neden toplumsal sözleşme teorisini uygunsuz bir yaklaşım olarak dü-

---

82. Hele, Sandel'in Hegel'den ziyade, burjuva bireysel haklarına ilişkin Marxist kritiğe yerleştiği yolundaki 'Sandel savunmaları', Schwarzenbach'a göre tümden hatalıdır; çünkü Sandel'in duruşu, Marxist duruşun bir yanlış-okumasına dayanır (bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.554). Bu arada, belirtilmelidir ki, Schwarzenbach'ın duruşu 'Sol Hegelci' veya 'Marxist' bir duruştur ve Rawls'ı Hegel ile telif etme çabasının ardında böyle bir duruş vardır. Bu açıdan Schwarzenbach, komunitaryanlara, liberallerden daha sıcak bakmakla birlikte, Rawls'ın komunitaryan eleştirmenlerine soğuk bakar. Böylece de o, liberal *versus* komunitaryan şemasını bir üçüncü terimle, Marxism ile altetme gayreti içindedir. Ancak, biz, bunun mümkün olup olmadığını veya Rawlsçı bir perspektiften bunun mümkün olup olmadığını veya Rawls ile Marxizmin beraberliğinin ne derece mümkün olduğunu tartışmayacağız. Yine de Schwarzenbach'ın kendi narratifi kuşkusuz okumalarına yansıdığı için, onun duruşunu netleştirmek önemliydi.

şündüğüdür. Bu sorunun yanıtını verirken, o, Hegel'in devleti üç farklı anlamda kullanmasına işaret eder.

Hegel, önce dar anlamda politik devletin iki ifadesini verir: "içsel örgütlenme" ve "dışsal devlet". İlki, yönetim biçimi ne olursa olsun —demokrasi, monarşi, vs.—, anayasası ve yasaları ile belirlendiği şekliyle devlete gönderir. İkincisi ise, adliye ve polis teşkilatına gönderir —mahkeme ve hapishane gibi yönetimin somut görünüşe çıkışlarını içerir. Üçüncü olarak Hegel, "asıl devlet" anlamındaki devleti ayırdeder; bu, devletin önceki iki anlamını kuşatır ve bu anlamların ikisinden de fazla bir şeyi içerir; bir gelenek içinde tarihsel olarak biraraya gelmiş bir halkın törelerini, âdetlerini ve moral bilincini içerir. Böylece tam anlamında politik devlet, Hegel'de bir halkın önce gelen ethik pratiklerinin ifadesi olarak düşünülür ve dar anlamdaki politik devletten daha geniş bir devlet konsepsiyonuna gönderen bu son (üçüncü) anlamdaki devlet, Schwarzenbach'a göre, Rawls'ın "iyi-düzenlenmiş toplum"una karşılık gelir. Başka deyişle Hegel'in bu son daha geniş devlet konsepsiyonu, "Rawls'ın iyi-düzenlenmiş toplum konsepsiyonundan daha geniş değildir".[83]

Hegel'in toplumal sözleşme teorilerine yönelik eleştirisi, dar anlamda politik devletin —içsel örgütlenme ve dışsal devlet olmak bakımından politik devletin—, sadece bir *modus vivendi*'den ibaret, bireyler arası bir sözleşmeden ibaret bir devlet ideali olmasına ve söz konusu teorilerin bu ideale bağlı olmasına dayanır. Başka deyişle, Hegel için böyle bir devlet ideali kusurludur. Çünkü birden her şeyin sözleşmeye açık olması imkânsızdır; hiçbir sözleşme edimi, kendi geçerliliğinin koşullarını yaratamaz; öte yandan her sözleşme edimi, sözleşmeye dayalı icraatlara meşruluğunu veren ardalan kuralları, normları önvarsayar. Hegel, bu paylaşılan moral kanaatler ar-

83. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.556.

dalanına *Sittlichkeit* der. Sözleşme teorileri işte bu ardalanı ihmal ettikleri için kusurlu bir yaklaşım sunarlar; ve bu ihmal, sözleşmenin keyfîliğine yol açar.

Schwarzenbach'ın, Rawls'ın orijinal pozisyonunu haklıçıkarma çabasının, onu komunitaryanlara karşı savunma çabasının dayanakları böylece hazırdır. Çünkü Schwarzenbach'a göre, cehalet peçesi, yapılacak anlaşmanın keyfîliğini gidermeye hizmet eder; ilksel iyiler ise, *Sittlichkeit*'ın hesaba katılmış olduğunun ifadesidir. Böylece, der Schwarzenbach, "Hegelci bir dil kullanırsak, Rawls'ın orijinal pozisyonundaki anlaşma, sözleşme bakış açısını aşar".[84]

Sonuç olarak, Schwarzenbach'a göre, Rawls'a yönelik çağdaş komunitaryan saldırı, büyük ölçüde, ilgiyi toplanması gerektiği yerden dağıtmaya, saptırmaya hizmet eder. Rawls'ta zayıf olan yan, iyi konsepsiyonlarının reddinde değildir. Bu bağlamda, Schwarzenbach'a göre, Rawls'ın teorisinin meşru kritiği, çağdaş komunitaryan kritik değil, eski sosyalist kritiğin yeni versiyonudur. Marx'ın, diyor Schwarzenbach, Hegel'i politik alandaki demokrasi hareketini görememekle eleştirmesi gibi, "ben de, Rawls'ın teorisinin ekonomik alandaki demokrasi çağrısını ciddiye almadığını düşünüyorum".[85]

Hangi Yorum?

Şimdi, Schwarzenbach'ın bu yorumuyla ilgili olarak, önce şu 'tavşan meselesi'ne bakalım. Hemen şunu teslim etmeliyiz ki, kimse, önceden altına gizlemedikten sonra, şapkadan tavşan

84. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.557.

85. bkz. Schwarzenbach,S.A. (1991), s.563. Schwarzenbach'ın bu çağrıyla kastettiği şey, büyük ölçüde, son zamanlarda Marxist feministlerin de dikkat çektiği yeniden-üretici emeği, yani dostluk, aile yaşamı gibi tikel insanî ilişkilerin yeniden-üretimini amaçlayan etkinliği, fiziksel nesnelerin ya da mübadele değerinin üretimini amaçlayan üretici emek kategorisinin karşısına koymaktır.

çıkaramaz. Dolayısıyla 'tavşan çıkarma', tavşanı önvarsayar ve özellikle insanî bilimler başlığı altındaki alanlarda çalışanlara yüklenen bu 'sihirbazlık'ta, sihiri felsefe temin eder. Bu sihirle hiçbir şey 'haksız' değildir. Filozof olup da haksız olmak mümkün değildir. Çünkü felsefe, insanın haklarının, hukukunun ötesindeki bir şeye, ama aynı zamanda bunu da içine katarak ötesindeki bir yere bakar: İyi'ye bakar. Bu yüzden de felsefe, hakkın ötesindedir. Eğer 'adalet' denilen şey, 'âdil' olduğu söylenen şey yalnızca pozitif yasaların, yani anayasal kuralların yerine getirilmesi ise, o zaman filozofun haklı olması veya haksız olması diye bir şeyin söz konusu edilemeyeceği açıktır ve felsefenin 'adalet'in ötesinde olduğu açıktır. Ama filozof, iyi olanı arayışında 'adalet'in veya adalet idesinin sınırlarının bu şekilde çizilmesine rıza gösteremez; yani adaleti, belli kuralların yerine getirilmesinden ibaretmiş gibi göremez. Çünkü filozof, bu tanımın ve sınırlamanın, içinde yaşadığı toplumun üyelerine, hiç olmazsa kimi üyelerine karşı haksızlık yaptığını görür ve bu yüzden de sınırları genişletmeye çalışır; âdil olanın yalnızca 'haklı olan' değil, iyi olan da olması için ne yapmamız gerektiğini veya ne yapabileceğimizi söyler, daha doğrusu yazar. Bu anlamda felsefe etkinliğinin kendisi, 'ideal' olanın aranışı olarak —yine felsefenin bize verdiği bir sözcükle— 'idealist'tir, idealcidir. Filozofun böyle bir 'ideal' kurmasına yol açan şey ise, 'ideal olmayan koşullar' veya 'ideal olmayan toplumsal durum'dur. Başka deyişle 'ideal', 'ideal olmayan'a zaman bakımından önce gelen bir şey değildir, ama arzulanırlık bakımından önce gelen bir şeydir. Bu yüzden felsefe etkinliği, kendisini arzulanır olanın alanında, yani fiziksel olarak şimdi ve burada olanın ötesinde konumlarken, hiç de 'dünyalı', 'bu dünyalı' olmayan bir etkinlik değildir. Kısaca metafizik, fizikî dünyadan ayrı bir etkinlik değildir. Her filozofun ve idealist anlamında metafizikçinin kaygısı, en az bir

fizikçininki kadar bu dünyalıdır. Şimdi, filozof, bize göstermeden, idealini, yani insan için iyi yaşam idealini, tavşanı şapkanın altına koyup, sonra da bize hissettirmeden çıkarmak zorundadır, çünkü kendisinin angaje olduğu etkinliğin doğasında böyle bir şey vardır. Bir ideali olmayan biri, yazma eylemine hiç kalkışmaz; iyi hakkında düşünüp taşınmamış birinin başkalarına ve kendine söyleyecek sözü yoktur. Kısaca, tavşan olmadan şapkadan tavşan çıkarılmaz. Mesele, Agnes Heller'in dediği gibi, "şapkanın altına tavşanı bizim koymuş olduğumuzun farkında olmaktır"[86] , filozofun bunu hiç unutmamasıdır.

Rawls'ın politika felsefesinde zaman zaman gözden kaçırılan husus, özellikle *TJ*'de, bu tarihsel bilinçtir. Rawls, her ne kadar bunu daha sonraki yazılarıyla telafi etmeye çalışsa da, onun son yazılarındaki vurgu değişiklikleri, bu kez de onu felsefe tarihinden uzaklaştırmış görünür veya Rawls böylesi bir uzaklaşmayı ister görünür. Çünkü "kapsamlı moral, dinî ve felsefî görüşler" başlığı altına girmeyecek hiçbir felsefe yoktur felsefe tarihinde. Rawls'ın 'politika felsefesi', eğer başarılı olursa, politika felsefesi tarihini kapatacak, sona erdirecek bir ton almıştır. Eksiksiz bir politik adalet konsepsiyonu sunma iddiası, felsefenin sonuna geldiğimiz iddiasını beraberinde getirir. Bu, Hegel'in "mutlak bakış açısı"yla benzerlik taşır. Fakat Schwarzenbach, bizimkiyle tam aksi bir yönden bakmakta ve Rawls'ı, 'mutlak bakışaçısı' istisnası ile Hegelci ilân etmektedir. Schwarzenbach'ın yazısı, kimi bakımlardan gerçekten ilginç, cazip tesbitler yapar. Ancak, yazı, 1991'de yazılmış olmasına rağmen, Rawls'ın 1971 sonrası yazılarının sadece ikisi üzerinde ilerler ve esas olarak *TJ*'ye bağlı olmakla birlikte Rawls'ın

86. Heller, A. (1991), s.155. 'Tavşan' imgesi, Heller'e borçlu olduğum bir imgedir ve burada söylediklerimde François Chatelet'ye de çok şey borçluyum.

Hegelciliğini kanıtlamak üzere 1980 ve 1985'teki yazılarını kullanır. Kuşkusuz bunları tam da 'tavşan'ına uygun olan satırlarıyla kullanır.

Bizim, Rawls'ın 'eski' ve 'yeni' dönemine ilişkin sunumumuz, umuyoruz ki, Schwarzenbach'ın yorumunu kuşkulu kılacak güçtedir. Çünkü Rawls, son döneminde, politika felsefesinin görevini, felsefî olmaktan ziyade, 'politik', 'pratik' bir görev olarak görmekle bir Hegelci için kabul edilemez olan bir güzergâha girmiştir. Çünkü kendisini 'Hegelci' olarak tanımlayan biri, felsefeyi ne politikadan böylesine ayrı düşünebilir ne de politikayı felsefenin böylesine üstüne yerleştirebilir. Bunu bizzat Rawls da kabul eder, hatta etmiştir de. Çünkü Rawls, kendisini hiçbir zaman Hegelci olarak görmez ve ifade etmez; ama, en azından belli bir dönem, Kantçı olarak görür ve ifade eder. Şimdi, Rawls'ın kendisini Kantçı olarak ifade ettiği Dewey Dersleri'ni, Rawls'ın ne kadar Hegelci olduğunun ve Kantçı olmadığının ifadesi olarak okumak, tam da Rawls'ı Rawls'a rağmen okumaktır. Gelgelelim, felsefe tarihi bu gibi 'rağmen okuma'ların örnekleriyle doludur. Ayrıca bizim sunumumuzda da yer yer böyle 'Rawls'a rağmen'ler vardır. Ancak, bunun, Schwarzenbach'ın yorumunu, 'doğru yorum' olarak haklı çıkardığını düşünmek, doğru değildir. Çünkü en azından umuyorum ki, bizim sunumumuzun ihmal ettiği şeyler, 'Hegelci Rawls' yorumlarının veya yalnızca Schwarzenbach'ın değil, Rawls'ı liberal olmaktan ziyade, 'komunitaryan' olarak gösteren yorumların ihmal ettiklerinden daha azdır. Rawls, felsefî araştırmasının epistemolojik, moral hakikati değil, "kamusal olarak kabul edilir politik adalet konsepsiyonu"nu bulmak, işeyarar çözümler bulmak amacına hizmet ettiğini iddia ettiği ölçüde, Hegel'den veya Aristoteles'ten uzaklaşmakta, Amerikan pragmatizmine yaklaşmaktadır. Ne Hegel ne Aristoteles, Rawls'ın teori ile pratik

veya felsefe ile politika arasındaki ayrımını, düalizmini; moral ve politik kimlik düalizmini kabul eder. Bir Hegelci veya bir Aristotelesçi de, kendisini böyle nitelerken, işte tam da Hegel'in veya Aristoteles'in felsefesindeki bu teori-pratik biraradalığını benimsediğini bildirmek niyetindedir. Bu durumda, eğer komunitaryanlar Aristotelesçi iseler veya bir Aristotelesçi olduğu kabul edilmiş olan Hegel'in felsefesine dayanıyor iseler, yani bir Hegelci iseler, Rawls bir kez daha bir komunitaryan da değildir. Bu bölümde söyleyeceklerim bundan ibarettir. Böylece bir 'komunitaryan' olduğu söylenen ve bir neo-Aristotelesçi ve(ya) bir neo-Hegelci olan MacIntyre'a, onun tüm bunlara hakiki bir alternatif sunup sunmadığına bakma zamanı gelmiştir.

IV KISIM / MACINTYRE'IN (YENİDEN) SUNDUĞU ALTERNATİF

Giriş

Bu kısımda, MacIntyre'ın teorisinin aldığı eleştirileri ve MacIntyre'ın bu eleştirilere verdiği ve verebileceği yanıtları tartışacağım; Bir önceki kısımda Rawls'ın liberalizmini ele aldığım gibi, burada da MacIntyre'ın komunitaryanizmini ele alacağım; MacIntyre'ın liberalizme karşı vermeye çalıştığı alternatife yönelik en temel eleştirileri karşılama başarısı veya başarısızlığı üzerine düşüneceğim.

MacIntyre, görmüş olduğumuz gibi, deontolojik / utilitaryan ethike veya 'ilkeler ethiki'ne karşı bir erdem ethiki önermektedir ve bu önerisinde "pratik", "narratif birlik" ve "gelenek" kavramlarıyla, erdemin özel bir yere sahip olduğu geleneği —başkahramanı Aristoteles olduğu için, Aristotelesçi gelenek denilen geleneği— canlandırmaya çalışmaktadır.

Aristoteles'e ilginin yeniden canlanmasında, yani "erdem ethiki"nin hatırlanmasında ilk kıvılcımı verenin, 1958'deki onsekiz sayfalık "Modern Moral Felsefe" adlı yazısıyla G.E.M.Anscombe olduğu ve 1980'lerde ise bu kıvılcımı alevlendirenin *AV*'si ile MacIntyre olduğu kabul edilir. 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 ethik konsepsiyona karşılık, erdem ethiki, bize tavsiye formunda hitabeder. 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 *phronêsis* başlıca rolü oynar. *Phronêsis*'in kendisi, tüm diğer erdemlerin merkezinde duran bir erdemdir. Bu yüzden de erdemli olmak, önceden saptanmış sabit bir veya daha çok ilkeye göre eylemde bulunmaktan ibaret olamaz; ve akl-ı selime göre yargıda bulunmak ve eylemek, erdemli insanın yaşamında nihaî önemdedir. Üstelik, ilkeler / kurallar ethikinden farklı olarak erdem ethikinde, bireyin iyi'si, mensubu olduğu toplumun iyi'si ile, komunitesinin iyi'si ile örtüşür ve iyi yaşam ideali, bu iki iyi'nin biraradalığını gerektirir. Bu da, kamusal kimlik ve özel kimlik olmak üzere kimliğimizin 'şizofrenik' bölünüşünün yarattığı güçlüğü gidermede etkili olur.

Hatırlayacağımız gibi, MacIntyre, Aydınlanma ve Aydınlanma-sonrası dönemde Aristotelesçi ethikin, teleolojinin reddedilmesiyle yerinden olduğunu söyler. Aristoteles, insanı

belli bir işlevi olan yaratık olarak anlarken; modern moralite, insanı iradesinden bağımsız olarak hiçbir doğru veya belirli amacı olmayan rasyonel bir fail olarak görür. Bu, Aristotelesçi teleolojik moral şemadaki 'olduğu şekliyle insan' ile 'olabileceği şekliyle insan' ayrımının silinmesini de beraberinde getiren bir anlayıştır. Modernitede 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; ve başlangıçta kendilerine anlamını veren teleolojik ardalandan yoksun kalan erdemlere ilişkin moralite, tutarsız ilkeler / kurallar kümesine indirgenir. Bu ardalan olmadan, rakip moral pozisyonlar arasında nerede duracağımız konusunda bir başvuru noktası bulamayız; böylece de modern moral argumanın bitmez tükenmez tartışmalar serüveni başlar. Modernitenin yabancılaştırıcı koşullarında, iyi'mizi —en azından kısmen— toplum tarafından belirlenen, içerisinde bulunduğumuz çevre / çerçeve tarafından belirlenen bir şey olarak tasarlayamaz hale geliriz; artık birbirlerinden yalıtılmış seçim failleri olmaktan öte bir varlığımız kalmaz. Gelenekten kopartılan ve bu yüzden de soyut hale gelen rasyonalitenin gücü, artık, bireyin, değil başkalarına, kendi kendisine bile eylem sebebini açıklamasına imkân veremeyecek kadar zayıftır.MacIntyre'ın bireyci liberallere karşı göstermeye çalıştığı şey, bir gelenekten bağımsız hiçbir rasyonalitenin olmadığıdır ve farklı iyi konsepsiyonlarının gelişip serpilebileceği nötr bir rasyonel ilkeler çerçevesi verme vaadinin yerine getirilemez bir vaad olduğudur.

Hatırlamaya devam edersek, MacIntyre, modern veya emotivist self'in 'ben olmayı bizzat seçtiğim şeyim' şeklindeki tutumunu reddeden bir narratif self konsepsiyonu geliştirir:

"öykü anlatan canlı olarak insan". 'Seçen ve karar veren kişi' konsepsiyonuna dayanarak liberallerin moral yaşamımızın merkezî sorusu olduğunu iddia ettikleri 'hangi seçimleri yapmalıyım?' sorusunun yerine, MacIntyre'a göre, moral yaşamımızın merkezî sorusu, 'kendi yaşamımın narratif tarihinin yazarı ve karakteri olarak kimim?' sorusudur. 'Ne yapacağım / yapmalıyım?' sorusu, tek tek bireyler olarak olduğu kadar ve hatta bundan daha da fazla başkaları ile ilişkide 'kim olduğu'nun keşfini gerektirir. Bu keşif bir dizi karardan ziyade bir *arayış*tır.[1] Böylece, MacIntyre'da, insan yaşamının birliği, narratif bir arayışın birliği olarak anlaşılır. Ancak, bu birlik, daima toplumsal bir bağlamda anlaşılmak zorundadır ve "pratik" kavramı ile MacIntyre, narratif self'i toplumsal bağlamına yerleştirir. Nelerin erdemler olduğunu ve niçin olduğunu anlamamız, erdemlerin "pratikler"deki yerlerini tanımamız ile mümkündür. Fakat narratif self'in toplumsal bağlamını veren "pratikler"in daha geniş bir bağlama yerleştirilmeleri gerekir; yani bireysel yaşamlarımızı ve mevcut pratiklerimizi daha geniş bir toplumsal ve *zamansal* bağlama yerleştirmemiz gerekir. "Gelenek" kavramı, işte bu daha geniş toplumsal ve tarihsel bağlamı verecektir. Böylece, MacIntyre, pratikleri insanın iyi'yi arayışının kaynaklarını veren "gelenekler" içine yerleştirir. Gelenekler, rasyonalite standardları depolarıdır ve moral düşünüp-taşınma için ve eylem için son derece önemli bir role sahiplerdir. Buradan *WJWR*'nin yolu açılır. Evet, bu kitap *AV*'nin ikinci cildi gibidir. *WJWR*, *AV*'nin kaldığı yerden, yani geleneklerin rasyonalite ile ve rasyonalitenin adalet ile ilişkisinden devam eder.

1. 'Quest'in 'question' (soru) ile ilişkisi düşünüldüğünde, 'arayış' diye karşılamış olduğum 'quest'i belki de 'arayıp sorma' diye karşılamak daha iyi olabilirdi.

Gelgelelim, kimi eleştirmenlere göre, MacIntyre, *AV*'de sergilenen "liberalizm düşmanlığı"nı, *WJWR*'de yumuşatmış, hatta bazılarına göre unutmuştur; çünkü MacIntyre, *WJWR*'de liberalizmden "bir gelenek" olarak sözetmeye başlamıştır. Bunun sonucu ise, MacIntyre'ın 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 gelenekler-üstü kriterlerin olmadığının kabulü, ortak-ölçülemezlik iddiasını pekiştirerek, insanları bağlı oldukları gelenek içinde tutuklar ve insanları farklı geleneklere katılma veya farklı gelenekleri anlama imkânından yoksun bırakan bir aşırı relativizme batar.[2]

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

2. Bu doğrultudaki eleştirilerin yazarları hayli kabarıktır, ama yine de bu eleştiriyle ilgili olarak en doğrudan gönderim yapabileceğimiz üç yazı saptayabiliriz: Horton,J.&Mendus,S. (1994); Mason,A. (1994); Mulhall,S. (1994).

yapıyor', 'tarih ile felsefeyi birbirine karıştırıyor', 'faşistlerle aynı savları paylaşıyor, ama bunun ya bilincinde değil, ya da bunu örtbas etmeye çalışıyor'...[3]

Bunların tümü, MacIntyre için söylenir; kuşkusuz ben, MacIntyre'ın bu eleştirilerin hepsini büyük bir başarıyla karşıladığını söylemeyeceğim; ama hiç olmazsa bazılarını haketmediğini söyleyeceğim. Ayrıca kimi eleştirilerin yanıtlarının da, MacIntyre'ın teorisiyle ilgili ikinci kısımda bulunabileceğini umuyorum. Burada dört başlık altında MacIntyre'ın aldığı eleştirileri toparlamaya ve bu eleştirliere MacIntyre'ın verdiği ve verebileceği yanıtları tartışarak aktarmaya çalışacağım. Başka deyişle, 'Tarihsicilik', 'Relativizm', 'Pesimizm', 'Komunitaryanizm' başlıkları altında, ama birbirlerinden yalıtık olmayan bir tarzda, MacIntyre'ın teorisini değerlendirmeye çalışacağım.

Tarihsicilik

William F.Frankena'nın MacIntyre'a yönelttiği eleştiri yoluyla, MacIntyre'ın felsefe ve tarih arasındaki ilişkiye dair görüşlerini anlamaya / anlatmaya çalışacağımız bu bölümde Frankena'nın eleştirisine geçmeden önce, Frankena'nın oryantasyonu hakkında birkaç söz söylemeliyiz. Frankena, deontolojik ethik kulvarındadır; fakat Kant'tan ziyade J.S.Mill ve G.E.Moore'a daha yakın koşan bir deontolojisttir. Bu anlamda da, o, bir utilitaryandır ve MacIntyre'ın 'emotivizm' başlığı altında düşün-

3. Buradaki eleştiriler, her biri bir yazara ait olan eleştirler değildir, yani tek bir yazar, burada dile getirilen eleştirilerden birini ya da birkaçını ileri sürebilmektedir. Örneğin MacIntyre'ı 'muhafazakâr' bulan bir yazar, aynı zamanda onu pesimist veya nostaljik veya tarihsici olmakla eleştirir. Bu yüzden yukarıdaki eleştirilere tek tek referans yapmaktansa, bu çalışmayı kaleme almadan önce okuduğum bu eleştirmenlerin bir listesini vermek daha uygun olur. Bu listeye giren eleştirmenler, Bibliyografya'da (*) işaretiyle belirtilecektir.

düğü moral felsefe türüne, analitikçi felsefe türüne giren bir moral felsefe geliştirmiştir.[4] Dolayısıyla Frankena'nın duruşu, MacIntyre'ın duruşuyla karşı karşıyadır. Frankena, MacIntyre'ın duruşunda, felsefe ve tarihin birbirinden ayrılmamış olmasından şikayetçidir. 1983'te yazdığı yazısında, Frankena'ya göre MacIntyre'ın duruşu öyle bir izlenim verir ki, sanki "tarihsel bir inceleme, MacIntyre'ın yapar göründüğü gibi felsefî bir hususu tesis edebilir" Oysa Frankena, tam tersi kanaattedir.

> Eğer doğru kavramsal donanıma sahipsem, bir görüşü tarihsel bir gelişimin sonucu olarak görmeden, o görüşün *ne* olduğunu anlayabilirim; ve anlayabildiğim ölçüde de, onu bu tür bir sonuç olarak görmeden, onun statüsünü doğru veya yanlış ya da rasyonel diye değerlendirebilirim. Aslında MacIntyre'ın emotivizme karşı argumanları, analitik felsefeden çıkarsanır; ve MacIntyre'ın, moraliteyi haklıçıkarmaya yönelik modern girişimlerin *başarısız olduğu* ve *başarısız olmak zorunda olduğu* iddiası, bir tarih türüyle değil, yalnızca analitik felsefeyle tesis edilebilecek bir iddiadır.[5]

Ayrıca, Frankena'ya göre, bu şekilde akılyürüten, tartışan ilk kişi MacIntyre değildir; aynı tarihsici çerçevelemeyi Hegel ve Collingwood da yapmıştır. Böylece Frankena, MacIntyre'ı az önce gördüğümüz eleştiri maddelerinden birkaçıyla suçlar: 'tarihsicilik' ile, 'analitik felsefenin nimetlerinden yararlanıp, analitik felsefeyi inkâr etmek' ile ve 'tarih ve felsefeyi karıştırmak' ile suçlar.

Gelgelelim, MacIntyre, bu eleştirileri memnuniyetle kabul eder. Tarih ile felsefenin ilişkisi konusunda, bu ikisinin birbirleriyle sımsıkı bağlı olduğu ve birbirlerine karıştıkları konusunda MacIntyre'ın hiçbir tereddütü yoktur. MacIntyre'a göre,

---

4. Frankena ile ilgili olarak bkz. Tepe,H. (1992).
5. akt. MacIntyre,A. (1984a), s.265. Frankena'nın bu eleştiriyi yaptığı yazıya ulaşamadığım için, onu MacIntyre,A. (1984a)'dan takibediyorum.

Frankena, "akademik iş bölümü"ne inanır görünmektedir. Bu akademik iş bölümü anlayışında, tarih ve felsefe başka başka şeylerdir; ve bu anlayışta, nasıl ki politika tarihçisine imparatorlukların doğuşu ve çöküşünü sayıp dökme görevi yükleniyorsa, aynı şekilde düşünce tarihçisine de düşüncelerin, fikirlerin, idelerin doğuşu ve çöküşünü sayıp dökme işi yüklenir. Bu iş bölümünde, filozofa düşen iş ise, felsefe dışındaki şeylerle ilgilendiğinde, örneğin moralite alanıyla ilgilendiğinde, o alanda uygun rasyonalite ve doğruluk / hakikat kriterlerinin neler olduğunu belirlemektir; felsefeyle ilgilendiğinde ise, en iyi rasyonel yöntemleri belirlemektir.[6] MacIntyre, *AV*'nin böylesi bir iş bölümü anlayışına karşı olmasından gayet memnundur. Bu anlayışa karşı tavrını bir başka yerde Quine'ın şakasını anıp, bu şakaya eklediği şakayla da sergiler:

> Quine, felsefeyle ilgilenen iki tür insanın olduğu şakasını yapmıştır: felsefeyle ilgilenenler ve felsefe tarihiyle ilgilenenler.... [Benim açımdan] bu şakaya şu şakayla karşılık verilebilir: şimdi felsefeyle ilgilenen insanlar, yalnızca felsefe tarihiyle ilgilenenlerin yüzyıllık bir zaman içerisinde ilgilenecekleri insanlar olmaya yazgılıdır. Bundan da anlaşılan o ki, bu geçmiş ve şimdi ilişkisi anlayışına göre geçmişin felsefî hiçlenmesi, kendimizi de gelecekte şimdiden hiçlemenin bir yoludur. Pozitif tarihçi ve filozof arasındaki bu özel iş bölümü, zaman içinde herşeyin tarihsel pozitiviteye teslim edilmesini temin eder.[7]

MacIntyre'a göre, her ne kadar analitik felsefe lehine argumanlar inkar edilmez bir güce sahip olsa da, bu argumanların tam da filozofların haklıçıkarmaya can attıkları doğruluk / hakikat ve rasyonalite iddiasını destekleyebilmeleri, yalnızca tikel bir tarihsel araştırma türü bağlamında mümkün olur; yani analiz yoluyla kendi hakikat ve rasyonalite iddialarını

6. bkz. MacIntyre,A. (1984a), s.265.
7 MacIntyre,A. (1984b), s.39-40.

destekleme çabalarında, filozoflar, yine de tarihsel bir araştırma tarzı içerisindedirler. Bu anlamda, analitik felsefenin bir tarihi olduğu kadar, bu tür felsefenin ileri sürdüğü hakikat ve rasyonalite iddiası, tarihsel bir uğrağa, ana karşılık gelir. MacIntyre'ın kendisi, 'analitik felsefe' türünün tarih içinde —veya felsefe tarihi içinde— bir 'an' olduğunu söylememekle birlikte; başka deyişle, MacIntyre'ın kendisi, 'uğrak', 'an', 'moment' gibi sözcükleri hiç kullanmamakla birlikte, MacIntyre'ın geçmişe yaklaşımını bu tür ifadelerle anlatmak yine de uygundur. Çünkü MacIntyre'ın, meramlarını böyle anlatanlara, özellikle de Hegel'e duyduğu sempati, gerek —felsefe— tarih(in)e sımsıkı bağlanan anlatısında, gerekse bizzat bu gibilerin izlerini takibettiğini söylediği çeşitli yazılarındaki satırlarda aşikârdır.

MacIntyre bizzat, Frankena'nın tarihsicilik eleştirisi bağlamında andığı iki isme, yani Hegel ve Collingwood'a bir üçüncü ismin, Vico'nun eklenebileceğini söyler. Evet, MacIntyre, iddialarında orijinal değildir, ilk değildir. Fakat MacIntyre açısından tam da bu 'orijinal olmayış'ın büyük bir değeri vardır. Başka deyişle, MacIntyre, kendi açıklamasının değerini bir bakıma 'orijinal olmaması'nda görür: "Vico, Hegel ve Collingwood, hepsi, çeşitli bakımlardan" onun tezlerine "çok yakın" tezlere sahiptir.[8]

> Çünkü yinelemenin sıkıcı hale geldiği şu yadsınamaz olgunun önemini ilk vurgulayan kişi Vico idi: En azından moral felsefenin konuları —moral filozofun araştırma yaptığı değerlendirici ve normatif kavramlar, maksimler, argumanlar ve yargılar— tikel toplumsal grupların tarihsel yaşamlarında cisimleşmeleri dışında ve böylece tarihsel varoluşun ayırdedici karakteristiklerine sahip olmaları dışında hiçbir yerde bulunamaz.... Hiçbir tikel toplumun moralitesi olmayan moralite, hiçbir yerde bulunmayacaktır.[9]

8. bkz. MacIntyre,A. (1984b), s.47.
9. MacIntyre,A. (1984a), s.265-6.

Evet, MacIntyre'a göre 'kendi sıfatıyla moralite' diye bir şey hiçbir yerde yoktu ve yoktur da; olsa olsa, M.Ö.4. yüzyıl Atina'sının moralitesi veya 13. yüzyıl Batı Avrupa moraliteleri vb. vardır.

Bu noktada bir şeyin altını çizmek istiyorum. 'Anlama'yı, 'kendi tarihsel bağlamı içerisinde anlama' olarak ifade eden kimi teorisyenlerin, kendilerini Hegel tarzı bir 'tarihsel anlama' yönteminden ayırmak için yaptıkları 'tarihsici' (historicist) ve 'tarihselci' (historicalist) ayrımını, MacIntyre'ın 'anlama' çabasına ilişkin olarak kullanmak mümkündür. Bu doğrultuda, MacIntyre'ın teorisini 'Hermeneutik'in daha derin sularında yüzdürmek mümkündür. Fakat bu çalışma çerçevesinde, ben, bu daha derinlere gitmeden hemen şunu söylemek istiyorum ki, adı belli bir nüansla 'tarihselcilik' de olsa, nihayetinde bir tarihsel anlama yöntemi olarak tarihselcilik, tarihsiciliğin bir parçasıdır veya bir versiyonudur. Bizim için önemli olan, MacIntyre'ın tarihsel anlama yönteminin, tarihsiciliğin ne tür bir versiyonunu dile getirdiğini görmeye çalışmaktır. MacIntyre, kendi yönteminin 'tarihsici' olduğunu söylediği için, —en azından şimdilik— buna başka bir ad vermektense, olduğu gibi korumak daha uygun görünmektedir. Şimdi MacIntyre'ın Frankena'ya ve onun şahsında benzer eleştirmenlerine yanıtına bakmaya devam edelim.

Evet, kendi sıfatıyla moralitenin varlığına ilişkin en güçlü desteği veren Kant'ın felsefesi, transandantal boyutu nedeniyle, gerek analitik felsefenin gerekse Hegel'in ve Hegel'i izleyen tarihsicilerin eleştirilerine uğramıştır. Bu, tür olarak farklı iki eleştirinin tarihsici kanadında, Kant'ın insan aklının evrensel ve zorunlu ilkeleri olarak sunduğu ilkelerin, insan etkinliğinin tikel yer, zaman ve aşamalarına özgü ilkeler oldukları söylenir. Başka deyişle, nasıl ki Kant'ın kendi sıfatıyla doğa biliminin ilkeleri ve önvarsayımları olarak kabul ettiği

şeyin Newtoncu fiziğe özgü ilkeler ve önvarsayımlar olduğu anlaşıldıysa, aynı şekilde Kant'ın kendi sıfatıyla moralitenin ilkeleri ve önvarsayımları olarak düşündüğü şeyin "dünyevîleşmiş bir Protestanlık versiyonu"nun ilkeleri ve önvarsayımları olduğu anlaşılmıştır. (MacIntyre'a göre, bu Protestanlık versiyonu, modern liberal bireyciliğin tesisinde gereken temellerden birini vermiştir.) Böylece, Kant'ın, kendi sıfatıyla moralite dediği şeyin, büyük ölçüde özel, tikel bir moralite olduğu anlaşılmış, evrensellik iddiası çökmüştür.[10]

Frankena'nın savunduğu analitik moral felsefenin itirazı ise, Kantçı transandantal projenin gerektirdiği konsepsiyonların —zorunluluk konsepsiyonunun, *a priori* konsepsiyonunun veya kavram ve kategorilerin deneyimle ilişkisi konsepsiyonunun— devam ettirilemeyeceği yönündedir. MacIntyre'a göre, önce yeni-Kantçıların ve sonra —ve daha radikal bir biçimde— mantıkçı empiristlerin verdikleri yeniden-formülasyonlar ve bu yeniden-formülasyonların eleştirilerinin tarihi, analitik felsefenin bugününe nasıl geldiğinin tarihidir. Bu tarihin bugün analitik felsefeyi getirdiği noktada Kartezyen ilkeler, Kantçı *a priori* hakikatler, felsefeden kovulur. Bunun sonucunda da, analitik felsefe, uzmanlığı, çıkarımların incelenmesiyle, sorgulanmasıyla sınırlanmış olan bir disiplin haline veya bir alt-disiplin haline gelir. Aynı zamanda, herhangi bir tikel pozisyonun 'rasyonel olarak kabul edilebilirlik'i kalmaz. Analitik felsefenin son dönem temsilcilerinden biri olan ve felsefî olarak kendisinin bir analitikçi olduğunun farkında olması nedeniyle pek çok başka analitikçiden "çok daha parlak" olan David Lewis'in sözleriyle "filozofa düşen iş", bu tikel pozisyonları veya "kanılar" haline gelen felsefî teorileri, "dengeye getirmek"tir; bu işi yaptıktan sonra filozofa kalan şey ise, "...

10. bkz. MacIntyre,A. (1984a), s.266.

bunlardan birine girip oturmaya başlamaktır".[11] MacIntyre'a göre, analitik filozoflar, soruşturdukları meseleleri, toplumsal ve tarihsel bağlamlarından soyutlayarak düşünmeye devam ederler ve bu yüzden aynı yanlış-anlamayı Kantçı atalarından miras almayı sürdürürler.

MacIntyre'ın savunduğu tarihsicilik türünde ise herhangi bir tikel pozisyonun rasyonel olarak kabul edilebilirliğini veya bu gibi bir pozisyonun bir diğer rakip pozisyona rasyonel üstünlüğünü görme imkânı vardır. Çünkü örneğin Newtoncu mekaniğin ilke ve kategorilerinin, kendi sıfatıyla rasyonalitenin koşullarını karşıladığını düşünürsek, der MacIntyre, 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başındaki fizik araştırmasının fiilî bağlamında bunları rakiplerine rasyonel olarak üstün kılan şeyi karartırız. Newtoncu fiziği, Galileci ve Aristotelesçi öncellerine ve Kartezyen rakiplerine rasyonel açıdan üstün kılan şey, bu öncellerin ve rakiplerin, kendi bilimsel ilerleme standardları gereği ilerleyemedikleri alanlardaki problemleri çözerek, bu öncel ve rakiplerin sınırlarını aşabilmiş olmasındadır. Böylece MacIntyre'a göre, Newtoncu fiziğin rasyonel üstünlüğünün nerede bulunduğunu, tam da bu fiziğin tarihsel olarak meydan okuduğu ve yerinden ettiği öncelleri ve rakipleriyle ilişkisi uyarınca söyleyebiliriz. Eğer Newtoncu fiziği, kendi tarihsel bağlamından soyutlarsak, onu üstün kılanın ne olduğunu göremeyiz ve bu da, bizi çözümsüz ortak-ölçülemezlik problemleriyle yüzyüze getirir.[12]

Rakip pozisyonlar arasındaki meselelerin rasyonel olarak nasıl çözülebileceği hakkındaki problemler, bilim tarihçilerin, bilim felsefecilerinin zaten karşılaşmış oldukları problemlerdir. Kuhn, bu problemlere "ortak-ölçülemezlik" nitelemesiyle işaret

11. bkz. MacIntyre,A. (1984a), s.267. MacIntyre, Rorty'i de, Lewis gibi kendinin farkında parlak bir analitik filozof olarak görür.
12. bkz. MacIntyre,A. (1984a), s.268.

etmiş ve bu problemler üzerine düşünmüştür. Fakat Kuhn'un bizi bıraktığı nokta, analitikçilerinkiyle aynıdır. MacIntyre'ın, tam da bu problemler ile kültüre ve felsefeye musallat olduğunu düşündüğü öznel ve kişisel tercih ifadelerinin, rasyonel kabul edilebilirliğin yerini almasına, böylece de tartışmaların bitmez tükenmez hale gelmesine çare olarak önerdiği çözüm, tartışmaların, meselelerin tarihine bakmaktır. Çünkü MacIntyre'a göre, Newton'un ve Newtoncuların, kendi görüşlerini nasıl benimsemeye ve savunmaya başladıklarını bilmek, Newtoncu fiziğin niçin rasyonel olarak üstün sayılmak durumunda olduğunu bilmek için nihaî önemdedir. Sonuç olarak fizik bilimi felsefesi nasıl fizik bilimi tarihine bağımlı ise, moral felsefe de moralitenin tarihine bağımlıdır. Kuhn'un ortak-ölçülemezlik kavramı, işi rakip teoriler arasında seçim yapmaya, tercih yapmaya bıraktığı ölçüde, rakip teorilerin birinden ziyade diğerini kabul etmenin hiçbir rasyonel temeli olmayacaktır. Moral felsefeler için de aynı şey geçerlidir. Liberal bireyci kültür bireye seçim faili olarak bakarken, bireyin, seçimini, rasyonel olarak kabul edilebilir bir seçim olarak görmesini de göstermesini de imkânsız kılmıştır. Bu, ortak-ölçülemezlik probemlerinin yarattığı çözümsüzlükten kaynaklanır.

MacIntyre'a göre, moral felsefeler, daima, tikel bir toplumsal ve kültürel duruşun moralitesini ifade ederler; bundan daha fazlası için can atmalarına rağmen, yani yer ve zaman sınırlarını aşmayı istemelerine rağmen, bu böyledir. Çünkü moral felsefeler kendi tarihsel bağlamları dışında ele alındıkları takdirde, yukarıda görmüş olduğumuz, Newtoncu fizik ile fizik biliminin tarihi arasındaki sıkı ilişkinin gözardı edilmesinin yarattığı ortak-ölçülemezlik sorunlarına benzer sorunlar ortaya çıkar. Kısaca, MacIntyre için, moralite ve moral felsefe birbirlerinden bağımsız değildir. Herhangi bir moralitede, içerisinde örtük olarak bulunan felsefeden daha fazlası söz ko-

nusu olmasına rağmen, yani bir moralite kendi içinde barındırdığı felsefeden daha çok şeyi içermesine rağmen, bir moraliteye bağlılık, öyle ya da böyle bir felsefî duruşu gerektirir. Bu anlamda kendisine bağlılığın açık veya örtük felsefî bir duruşu gerektirmediği veya içermediği hiçbir moralite yoktur. Moral felsefeler, her şeyden önce, tikel moralitelerin rasyonel bağlılık iddialarının ifadeleridir. Bu yüzden, Aristoteles M.Ö.4. yüzyılda yaşayan Atina'lıların moralitesine kulak ve ses verirken, Kant doğmakta olan liberal bireyciliğe kulak ve ses vermiştir. Böylece moralitenin tarihi ile moral felsefenin tarihi tek bir tarihtir.

Fakat bir yandan ortak-ölçülemezlik'ten, öte yandan indirgemecilikten kaçınmaya çalışan MacIntyre'ın duruşu hayli çetrefildir, karmaşıktır. Çünkü rakip moralitelerin varlığını kabul etmek, indirgemecilikten kaçmayı mümkün kılarken, bu moralitelerin ve moral felsefelerin yarışan ve bağdaşmaz olan iddialarının yarattığı ortak-ölçülemezlik kendisini dayatır görünmektedir. Yani iki görüşten birinin diğeri üzerinde rasyonel üstünlük iddiası nasıl sağlamlaştırılacaktır? Bu iddialar nasıl yargılanacaktır? Bu iddiaların yargılanacağı hiçbir tümel zaman-dışı standard yoktur. O halde, doğa bilimi hakkında Kuhn'un ileri sürdüğü bu zaman-dışı standard yokluğu, moralite ve moral felsefe için de geçerliyse, bir moral felsefenin rakibi veya rakipleri üzerindeki rasyonel üstünlük iddiası nasıl haklı çıkarılır? Bu kısımda, aslında bir şekilde hep bu soru etrafında dönen eleştirilerle ilgileneceğiz. Ama şimdiki durumda, özel olarak MacIntyre'ın Frankena'ya verdiği yanıtla ve MacIntyre'ın tarihsiciliği ile ilgili olduğumuz için, bu sorunun kısmî yanıtını görmeliyiz.

MacIntyre'a göre, tikel bir moralitenin iddialarını dile getiren tikel bir moral felsefenin, kendi rakibinin sınırlarını saptama ve aşma yeterliği, o tikel moral felsefe ve moralitenin

rasyonel üstünlüğünü ortaya koyar. Moralitenin ve felsefenin veya moral felsefenin tarihi, mevcut moral düzene yönelik meydan okumaların tarihidir. Bu tarih, MacIntyre'a göre, hangi tarafın rasyonel argumanda diğer tarafı mağlubettiğinin, hangi tarafın toplumsal ve politik hegemonya kazandığından ayırdedilebileceği bir tarihtir. Başka deyişle MacIntyre, hâkim olan tarafın rasyonel üstünlüğünü sorgulamamıza imkân veren bir tarih konsepsiyonu kurmaktadır: egemen olan tarafın, zorunlu olarak rasyonel üstünlüğünün haklı çıkarıldığı taraf demek olmadığı bir tarih konsepsiyonu. Böylece MacIntyre, rasyonel üstünlük sorunlarının, yalnızca tarihe referansla çözülebileceğini düşünür.

> Bu bakış açısından yazılan moralite-ve-moral-felsefe tarihi, bilim tarihinin çağdaş bilim felsefesi girişimi ile yekpare olduğu kadar, çağdaş moral felsefe girişimi ile yekparedir.[13]

Toparlarsak, Frankena, analitik felsefenin metodlarının, neyin doğru veya yanlış olduğunu saptamaya, bir moral felsefeye inanmanın neden rasyonel olduğunu görmeye kendi başına yeterli olduğunu ve tarihsel araştırmanın bunlarla ilgisiz olduğunu savunurken; MacIntyre, tam tersine, tikel bir bakış açısının ne olduğunu saptamak için ve ayrıca söz konusu bakış açısının kendi rakiplerine rasyonel üstünlüğünü saptamak için tarihsel araştırmanın zorunlu olduğunu savunmaktadır. MacIntyre'ın araştırma yöntemi, ilerlerken, analitik felsefenin pek çok tekniğini kullanmaktadır ve MacIntyre'ın kendisi, bu tekniklerin, kimi nadir durumlarda da olsa, bir görüşü gözden düşürmeye yettiğini de kabul etmektedir. Böylece Frankena, MacIntyre'ın, analitik felsefenin argumanlarını bir teorinin başarısızlığını göstermek üzere kullandığını söylerken haklıdır, fakat bu, diyor MacIntyre,

13. MacIntyre,A. (1984a), s.269.

> benim tarihsiciliğim ile tutarsız olan bir şeyi ve de analitik felsefenin, moral felsefedeki herhangi bir pozitif hareket noktası sayıltısı için yeterli zeminleri asla veremeyeceği görüşünü reddim ile tutarsız olan bir şeyi bana yüklemez.[14]

Başka deyişle, MacIntyre, Frankena'nın eleştirilerinin kendi teorisine hiç de kuşku saçmadığını düşünmektedir. Çünkü MacIntyre, kendi tarihsiciliğinin, tarihsel-olmayan standardlara, yani transandantal veya analitik bir haklıçıkarım sağlanmak zorunda kalınan standardlara başvurduğunu reddeder. MacIntyre, tarihe, bir teorinin diğer bir teoriye rasyonel üstünlüğünün yargılanacağı transandantal standardlar ile yaklaşmadığını, çünkü aradığı şeyin mükemmel eksiksiz bir teori olmadığını söyler. Nasıl ki bilimsel teoriler, yanlışlanabilirliğe açıksa, moral teori de buna açıktır. Aranan şey, herhangi bir rasyonel varlık tarafından zorunlu olarak rıza gösterilecek eksiksiz bir teori değildir; itirazlara duyarsız olduğu için mükemmel olan bir teori değildir. Daha ziyade aranan şey, bu teoriler sınfı tarihinde şimdiye dek ortaya çıkan en iyi teoridir.

> Böylece, şimdiye kadarki en iyi teorinin ne tip teori olmak zorunda olduğu konusunda en iyi teoriyi vermeye can atmalıyız: ne daha fazlasına ne de daha azına.[15]

Böyle bir teori geliştirmek bizi tarihe sımsıkı bağlayacaktır ve felsefî bir tarih yazmamızı gerektirecektir. Ancak MacIntyre'a göre, bu tür bir felsefî tarih yazma işi, tamamlanamaz bir iştir ve şimdiye dek tesis edilmiş en iyi teoriye yeni bir meydan okumanın ortaya çıkma imkânı ve bu teoriyi yerinden etme imkânı açık bırakılmak zorundadır. Dolayısıyla MacIntyre, kendi tarihsiciliğinin, Hegel'inkinden farklı olarak "bir yanlışlanabilirlik formu" içerdiğini söyler; onun tarihsici-

14. bkz. MacIntyre,A. (1984a), s.269.
15. bkz. MacIntyre,A. (1984a), s.270.

liği, "tüm mutlak bilgi iddialarını dışlayan bir tarihsicilik türüdür". Peki, o zaman bir teorinin diğerine rasyonel üstünlüğünü nasıl yargılayacağız?

> Yine de, eğer bir tikel moral şema, kendi öncellerinin sınırlılıklarını başarıyla aşmışsa ve böyle yaparken bu öncelleri anlamanın o zamana kadarki en iyi yolunu vermişse *ve* sonra bir kaç rakip bakış açısından ardarda gelen itirazlarla karşılaşmış, ama her seferinde bu yandan bu bakış açılarının zayıflık ve sınırlılıklarından kaçınırken öte yandan onların güçlerini kendine maletmeyi gerekli kılan tarzlarda kendisini değiştirebilmişse *ve* bu zayıflık ve sınırlılıklar o zamana kadarki en iyi açıklamasını vermişse; bu durumda biz, gelecekteki itirazların da başarıyla karşılanacağına, böyle bir moral şemanın çekirdeğini tanımlayan ilkelerin süregiden ilkeler olduğuna güvenmek için mümkün en iyi sebebe sahip oluruz. Benim, *After Virtue*'de Aristoteles'in temel moral şemasına atfettiğim başarı, işte tam da budur.[16]

Buraya kadar MacIntyre'ın tarihsiciliğinin ne tür bir tarihsicilik olduğunu, MacIntyre'ın felsefe tarihine nasıl baktığını gö.meye çalıştık. Frankena'nın eleştirisine MacIntyre'ın yanıtı, ikna edici görünmektedir. MacIntyre'ın felsefe ile felsefe tarihini barıştırma çabası ve bu çabayı cisimleştiren bir felsefî tarih türü yazma girişimleri olarak görebileceğimiz *AV* ve *WJWR*, çağdaş felsefenin buhranını tesbitte, benzerlerine rasyonel üstünlük sağlar görünmektedir. Fakat kuşkusuz MacIntyre'ın felsefesinin aldığı eleştirilerin en can alıcısı olan relativizm eleştirisi durmaktadır. Şimdi bu yöndeki eleştirilere bakalım.

Relativizm

Relativizm başlığı altında toplanabilecek eleştiriler kümesinin her bir elemanı, burada tek tek ayrıntısına giremeyeceğimiz kadar özgül bir bakımdan MacIntyre'ın teorisini ele alır. Bu

16. bkz. MacIntyre,A. (1984a), s.270.

yüzden, bibliyografyamızda bulunan eleştirmenlere haksızlık pahasına, anlaşılırlık için en kestirme yolu izleyip MacIntyre'ın teorisini tehdit eden relativizm eleştirisini görmeye çalışacağız.

AV ve *WJWR*'ye ilişkin kısımda görmüş olduğumuz gibi, MacIntyre, modern liberalizmin emotivist self veya kişi konsepsiyonu yerine erdemler geleneğini ve bu geleneğin toplumsal, tarihsel kişi konsepsiyonunu önermektedir. Bu konsepsiyonu ise, bizim gelenek bakış açısı dediğimiz bir açıdan anlatıp açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü MacIntyre'a göre, herhangi bir geleneğin tikelliklerinden bağımsız bir bakış açısından rasyonel araştırmayı yürütmenin hiçbir yolu yoktur veya en azından şimdiye kadar böyle bir yol keşfedilmemiştir. Mesele tam da bu noktada çıkar. Çünkü liberalizm, her ne kadar gelenekten bağımsız bir yol bulma girişimi olarak çıkmışsa da, hiç değilse bugünden baktığımızda, bir gelenek haline gelmiştir. *WJWR*, bunu görmüş olduğumuz gibi, ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Şimdi eğer liberalizm de Aristotelesçi gelenek gibi bir gelenek ise, onun rasyonalitesini, Aristotelesçi geleneğin rasyonalitesinden daha az üstün kılan nedir? Bu soruyu, istesek de istemesek de bağlı olduğumuz geleneğin standardları ile yanıtlayabileceğimize göre; yani bu iki gelenekten birinin diğerine olan rasyonel üstünlüğünü gösterebileceğimiz bu iki geleneğe de dışsal veya aşkın olan standardlarımız olmadığına göre, bunların birbirleriyle yarışan gelenekler olduklarını söyleyebilmek dahi kuşkulu görünmektedir. Çünkü eğer gelenek değil de, gelenekler varsa ve buna bağlı olarak rasyonalite —ve adalet— konsepsiyonu değil de, rasyonalite —ve adalet— konsepsiyonları varsa, nasıl olup da bu rasyonalitelerden veya geleneklerden birinin bakış açısına yerleşip, geri kalanlar hakkında yargıda bulunabilir, onları anlayıp değerlendirebiliriz? Her bir gelenek, kendi standardları gereği doğruluk ve rasyonalite iddiasında bulunuyorsa, kendi-

sının dışındakileri anlama, eleştirme imkânı, sadece kendi standardlarına *göreli* bir imkân olmaz mı? Hatta bu noktada, belki de iki geleneğin olduğunu söylemek bile, iki geleneğin eşit ölçüde varolduğunu söylemek bile, bu iki geleneğin dışında durup, ikisini de görmeyi gerektirmez mi?

Başka bir açıdan, eğer ortada gelenekler varsa ve bu geleneklerin her birinin kendisine ait rasyonalite standardları varsa, bu gelenekler, rakip olmak için ve bu yüzden birbirleriyle ortak-ölçülebilir olmak için, yine de birbirleriyle bir şeyleri paylaşıyor olmalıdırlar. Üstelik bu paylaşılan şeyleri paylaştıklarını biliyor olmaları gerekir; o zaman onların rasyonaliteleri o kadar da farklı olmamalıdır. Ancak, bu durumda da, onlara tikelliklerini veren rasyonalitelerinin dışında bir rasyonalite, sadece böyle bir rasyonalite, onların farklılıklarını görebilir; söz konusu rasyonalitelerin ortak-ölçülemez rasyonaliteler olduğunu söyleyebilir. Böylece her bir gelenek, olsa olsa *kendi içinde* rasyonel araştırmayı sürdürebilir; ama gelenekler *arasında* rasyonel araştırma kapıları kapanır.

MacIntyre, *AV*'de 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 açıya yerleşmekle suçlanır. Çünkü madem ki tikel bir geleneğin verdiğinin dışında bir duruş yoktur, o zaman MacIntyre'ın kendi durduğu noktadan rakibini altetme iddiasında bulunması imkânsızdır; çünkü MacIntyre'ın duruşu, yalnızca tikel bir geleneğe *göreli* bir duruştur. Fakat MacIntyre, kendisinin bağlı olduğu gelenekten hareketle, geri kalan gelenekleri değerlendirdiğini, eleştirdiğini gözardı etmektedir.*WJWR*, bu eleştiriye yanıt niteliğinde

okunabilir. Çünkü *WJWR*'de MacIntyre, kendi duruşunun veya bağlı olduğu geleneğin relativizm / perspektivizm ile bağdaşmazlığını göstermeye çalışmaktadır. Fakat *WJWR*'nin bu konudaki gayretlerinin yine de MacIntyre'ı relativist bir açıya yerleşmekten kurtarmaya yetmediği iddiasıyla, pek çok eleştirmen, MacIntyre'ı relativist veya perspektivist olmakla suçlamaya devam eder. Şimdi önce, MacIntyre'ın, kendi duruşunun niçin relativistlerin veya perspektivistlerin duruşuyla aynı olmadığı yönündeki argumanını izleyelim; sonra da bu argumanın aldığı eleştirilere dönelim.

MacIntyre'ın sözleriyle,

> Relativist meydan okuma, rakip gelenekler *arası* rasyonel tartışmanın ve rakip gelenekler *arasında* rasyonel seçimin imkânını inkâra dayanır; perspektivist meydan okuma ise, herhangi bir [tek bir] geleneğin *içerisinden* hakikat iddialarında bulunma imkânını tartışmaya açar.[17]

Relativist bakış açısına göre, kendi sıfatıyla rasyonalite diye bir şey olamayacağı için, her standard deposu, yani bir kriterler kümesini cisimleştiren her gelenek, herhangi bir diğer gelenek kadar bağlılığımızı talebeder. Dolayısıyla yarışan gelenekler arasında hiçbir mesele rasyonel olarak çözülemez. Perspektivist bakış açısına göre, eğer bir rakip gelenekler çokluğu varsa hiçbir gelenek, rakiplerinin tezlerini reddetmede sağlam sebepler veremez; hiçbir gelenek, rakiplerinin meşruluğunu inkâr edemez. Perspektivistin bu duruma önerdiği çözüm, 'doğruluk' ve 'yanlışlık' atfından vazgeçmektir; ve böylece, perspektivizmde önerilen çözüm, rakip gelenekleri, bir ve aynı dünyanın karşılıklı olarak dışlayıcı ve bağdaşmaz anlama tarzları olarak yorumlamak yerine, "bize söz ettikleri gerçeklikleri tasarlamanın çok farklı, birbirini tamamlayıcı

17. *WJWR*, s.352. v.e.

perspektiflerini sunan" açılar olarak yorumlamaktır. Relativist ve perspektivist bakış açıları, MacIntyre'a göre, çoğunlukla tek bir argumanın parçaları olarak birlikte sunulurlar ve her birinin birden fazla versiyonu vardır. Bu iki pozisyon, geleneklerin rasyonalitesi açısından değil de, kendi başlarına ele alındıklarında son derece güçlüdürler. Çünkü onlar, doğruluk / hakikat ve rasyonalite ile ilgili belli Aydınlanma pozisyonlarının tersine çevrilmesinden çıkarlar. Aydınlanma düşünürleri, hakikat / doğruluk'un rasyonel yöntemle güvenceye alındığı tikel bir hakikat ve rasyonalite görüşünde birleşiyorlardı ve bu rasyonel yöntem de, rasyonel herhangi birisi tarafından yadsınamaz olan ilkelere dayanıyordu; post-Aydınlanma relativizminin ve perspektivizminin savunucuları ise, Aydınlanma'nın hakikat ve rasyonalite konsepsiyonlarının daha fazla sürdürülemeyeceğini görerek ve iddia ederek, kendi pozisyonlarını, mümkün tek alternatif olarak sunarlar. Kısaca, MacIntyre'a göre, yukarıda tanımlandığı şekliyle relativist ve perspektivist meydan okumalar, Aydınlanma'nın hakikat ve rasyonalite konsepsiyonlarının yine de bir şekilde devamıdır veya "aynadaki yansısı"dır. Bu pozisyonların gücünü kırmanın yolu, geleneklerin rasyonalitesine ilişkin bir teori geliştirmekten geçer; yani bu iki bakış açısı, gelenek bakış açısı ile altedilebilir. Geleneklerin rasyonalitesini anlatırken, MacIntyre, bu rasyonalitenin hareket noktası bakımından anti-Kartezyen olduğunu; kendisine doğru hareket ettiği şey bakımından ise anti-Hegelci olduğunu söyler. Bu demektir ki, her gelenek, yerleşik inançlar kümesinin olumsallığından ve pozitivitesinden hareket eder; öte yandan gelenek bakış açısı, geleceğe kapısını aralık bırakan bir yönde ilerler, yani Mutlak'ın açısına yerleşmez.

MacIntyre'a göre, relativist ve perspektivist meydan okumaları akla yatkın gösteren şey, belki de, geleneklerin rasyonalitesindeki bu anti-Kartezyen ve anti-Hegelci kombinasyon-

dur. Çünkü gelenekler, Kartezyen apaçık hakikatlerden başlama sınavını ve hedeflerinin nihaî rasyonel bir durum olduğunu gösterme sınavını geçemezler; yani Kartezyen ve Hegelci sınavları veremezler. Kartezyen ve Hegelci stardardları kabul etmek üzere eğitilmiş olanlar, bu yüzden, geleneğin pozitivitesini, bir keyfîlik işareti olarak göreceklerdir —relativist ve perspektivistlerin gördükleri gibi. Çünkü her bir gelenek, kendine özgü yolunu izleyecektir ve sonuç olarak karşı karşıya kalacağımız şey, birbirinden bağımsız rakip bir tarihler kümesidir. İşte, MacIntyre'a göre, bu görüntünün verdiği izlenimin sonucu olarak perspektivist ve relativist pozisyonlar akla yatkın görünür.[18]

Relativist meydan okumaya karşı, MacIntyre, daha önce görmüş olduğumuz, "epistemolojik krizlerin aşılması" bahsiyle yanıt vermeye çalışır. Rakip gelenekler *arasında* rasyonel tartışma imkânını tesis etmek için, MacIntyre, böyle bir krize giren geleneğin savunucularının, rakip bir geleneğin iddiaları ile karşı karşıya geleceklerini, gelebileceklerini; ve o zaman, bu yabancı geleneğin inançlarını ve yaşam tarzını anlamaya başlayabileceklerini; ve böyle yaparken, yabancı geleneğin dilini yeni ve "*ikinci bir ilk dil*" olarak öğrenebileceklerini iddia eder. Başka deyişle, MacIntyre'a göre, derin bir kriz içinde olan bir geleneğin savunucuları, belki de belli bir süredir birarada oldukları rakip geleneğin iddiaları ile yeni bir şekilde karşılaşabilirler; bu savunucular, bu yabancı geleneğin argumanlarını, yaşam tarzını o sırada anlamaya başlarlar veya zaten anlamaya başlamışlardır; ve anlamak için de, yabancı geleneğin dilini öğrenirler veya öğrenmek durumunda kalmışlardır.[19] Yabancı geleneğin dilini öğrenmek, o geleneğin me-

18. bkz. ***WJWR***, s.360-1.
19. bkz. ***WJWR***, s.364.

tinlerini olduğu kadar, yaşam tarzını anlamak için de son derece önemlidir.

Fakat bu dili öğrenmek nasıl olur? Eğer bir gelenek içinde olmak anadilimizi konuşmak gibi bir şeyse, yabancı geleneğin dilini anadilimizi öğrenir gibi öğrenmek durumundayızdır. MacIntyre'a göre,

> *Birinci ilk dili* modernitenin uluslararasılaşmış dillerinden biri olan kişiler için, kendi dillerine çevrilebilir olmayan hiçbir şey yokmuş gibi görünür. Çevrilemezlik —eğer tedbirliyseler, bu kişiler ilke bakımından çevrilemezlik diyebilirler— onlara felsefî bir kurgu olarak görünecektir.
>
> Ne kadar yabancı olursa olsun, insanî kültür ve tarihten gelen her şeyi anlama yeterliğine duyulan bu inanç, modernite kültürünün tanımlayıcı inançlarından biridir.[20]

MacIntyre, tüm tikel kültürlerin dillerinin modernitenin uluslararasılaşmış dillerine çevrilebileceği kanaatini, modernitenin soyut evrenselci iddialarına bağlayarak eleştirir. Çünkü bu kanaat, tikel dil ile tikel komunal inançlar sistemi arasındaki sıkı bağı gözardı eder. Böylece MacIntyre'a göre, dil ile komunal inanç arasında sıkı bir bağ vardır. Bir dil komunitesinin üyelerinin bir diğer farklı ve yabancı komunitenin dilini anlamaya nasıl başlayabileceği, hem modernitenin evrenselci iddialarına hem de relativist meydan okumaya verilen yanıtta belirleyicidir. Bu soruya, MacIntyre'ın yanıtının bir kısmı, antropolojistlerin yanıtıyla paraleldir: Bir kültürü anlamak, o kültürü yerlisinin bildiği şekliyle bilmeyi ve o kültürün dilini yerlisinin konuştuğu, duyduğu, yazdığı ve okuduğu şekliyle konuşmayı, duymayı, yazmayı ve okumayı gerektirir. "Dil öğrenme ve kültürel bir anlamaya ulaşma, iki bağımsız etkinlik değildir." Jestler, ritüel davranış tarzları, beğeniler, suskun-

20. *WJWR*, s.385. v.e.

luklar, bunların hepsi, yeri geldiğinde sözleri ifade edebilir ve sözlerin kendileri bir yapıp-etmeler sınıfı oluşturur.[21] Dolayısıyla birinin, yabancı bir dili öğrenmek için yapmak zorunda olduğu şey, tıpkı bir çocuğun ilk dilini öğrenirken yaptığı şeydir; nasıl ki bir çocuk başlangıçta kendine ait hiçbir cümle kümesine sahip olmadığı için, ilk dilini, anadilini cümleleri cümlelerle eşleyerek öğrenmiyorsa, yeniden bir çocuk haline gelen bir yetişkin de ikinci dilini bu şekilde öğrenemez. *İkinci bir ilk dil* olarak öğrenir.[22]

O halde MacIntyre'a göre, epistemolojik krize giren bir geleneğin savunucuları, rakip geleneğin dilini ikinci ilk dil olarak öğrenir veya öğrenmiştir. Bu savunucular, yabancı geleneğin inançlarını anladıkları zaman, kendi kavram ve teorilerinden sağlayamadıkları şeyleri yabancı gelenekten sağlamanın mümkün olduğunu kabul etmek durumunda kalabilirler; yani kendi geleneklerinin çözemediği problemlere ilişkin —ki onların geleneğini krize sokan, bu kendi standardları gereği çözemedikleri problemlerin ortaya çıkmış olmasıdır— ikna edici bir açıklama edinebilirler. Böylece (1) belli bakımlardan yeni ve kavramsal olarak zenginleştirilmiş moral şema, daha önce çözülemeyen problemlere çözüm getirebilir ve (2) daha önce söz konusu geleneği kısır kılanın ne olduğunun bir açıklaması verilebilir. Bu iki koşulun yerine gelmesi, epistemolojik krizin atlatılmasının üç koşulundan ikisinin yerine gelmiş olması demektir; bu noktada kalınmayıp, epistemolojik krizin

---

21. bkz. *WJWR*, s.374

22. Böylece MacIntyre, bizi iyiden iyiye çetrefil sorunlara çekmektedir Çünkü bu noktada, krize girmiş bir geleneğin savunucusunun, yabancı geleneğin dilini ikinci ilk dili olarak öğrenebilmesi, akla, "kostüm değiştirir gibi... insanın geçici olarak bir geleneğin bakış açısını benimseyip, sonra da bunu bir diğeriyle değiştirebildiği"ni kabul ettiği söylenen (*WJWR*, s.367) perspektivisti getirmekte değil midir? Ama bu meseleye birazdan geleceğiz.

aşılmasının üçüncü gereği yerine getirilmelidir. Yani bu iki koşul, yeni kavramsal ve teorik yapıların —o geleneğin o ana dek kendilerine gönderimle tanımlanmış olduğu— paylaşılan inançlar ile sürekliliğini sergiler bir tarzda yerine getirilmelidir. Eğer böye bir süreklilik kurulmazsa, kurulamazsa, söz konusu gelenek epistemolojik krizini atlatamamış olur. Bu durumda da, kriz içindeki gelenekten olanların, yabancı geleneğin kendilerininkine rasyonel olarak üstün olduğunu kabul etmeleri gerekir. Ama kriz içindeki gelenek, üç gereği yerine getirirse, onun rakibine rasyonel olarak üstün olduğu söylenir ve MacIntyre'a göre Thomas'ın teorisi, felsefe tarihinde bunun bir örneği olarak durur. Thomist Aristotelesçilik geleneği, rakiplerine göre rasyonel olarak üstün bir gelenektir. Bunu görmenin yolu —bir kez daha— tarihe bakmaktan geçer.

MacIntyre'a göre, relativist meydan okumanın dayandığı arguman şudur: eğer her bir gelenek, kendi rasyonel haklıçıkarım standardlarını kendi içinde taşıyorsa, o zaman her bir geleneğin bir diğer gelenek ile rasyonel tartışmaya girebilmesinin ve bir geleneğin, rakipleri üzerinde kendi rasyonel üstünlüğünü haklı çıkarabilmesinin hiçbir yolu yoktur. MacIntyre'a göre, durum gerçekten böyle olsaydı, o zaman şu değil de bu geleneğin bakış açısına bağlı kalmamızın sağlam bir sebebi olamazdı. Başka deyişle relativist meydan okuma, bir geleneğe bağlı olmayı haklı çıkarılamaz kılar ve bunu yaptığı ölçüde bir geleneğe 'gelenek' adını vermeyi bile kuşkulu kılar; bu durumda da, kendi bakış açısı içerisinde, meydan okuduğu şeyin varlığını bile tesis edemez. MacIntyre'ın relativizme ilişkin sofistike arguman çizgisini mümkün olduğunca netleştirmek için bir kere daha bakalım.

Relativist diyor ki, 'her gelenek, kendi standardını kendi içinde taşır'. MacIntyre, bunu kabul ediyor, çünkü MacIntyre'a göre de her türlü araştırma geleneğine aşkın olan ve gelenek-

ler çatışmaya girdiğinde bu çatışmanın giderilmesi için kendilerine başvurulabilecek olan gelenekler-üstü standardlar yoktur; yani tüm gelenekleri ortak-ölçebileceğimiz standardlar yoktur. Relativist meydan okumaya MacIntyre'ın itirazı, bu yüzden, her geleneğin kendi standardını kendi içinde taşımasında değil, relativistin bundan sonraki argumanındadır. Relativist diyor ki, 'her birinin kendi rasyonel haklıçıkarım açıklaması olan gelenekler, tam da bu yüzden, başka gelenekler tarafından mağlup edilemez'. MacIntyre ise, epistemolojik krize giren bir geleneğin rakip bir gelenekle karşılaşmasını ve bu karşılaşmadan kendisini yenileyerek çıkma başarısı gösterip göstermemesine bağlı olarak rakibini ve öncellerini aşmasını veya aşamamasını, yani gelenekler arasındaki ortak-ölçülemezliğin rasyonel rakipliğe dönüştüğü tarihsel anları ortaya koymaya çalışır. Bu anlar, relativistin iddiasını çürüten anlardır; çünkü böyle zamanlarda, iki rakip gelenek, birbirlerine dokunurlar, birbirleriyle kesişirler; diyalektik diyaloga girerler. Bu diyalogda, kriz içinde olan gelenek, sorunlarını, rakip geleneğin ona sağladığı yeni kavramsal kaynaklar ile çözdüğünü görürse ve kendi standardlarına uygun olarak bu karşılaşmayı —öyle dersek— kendi lehine döndürebilirse, tarihiyle süreklilik içinde kendisini yeniden kurabilirse ve rakibinin tarihini rakibinin standardlarıyla değil, kendi standardlarıyla açıklayabilirse, sadece içerisinde bulunduğu krizi aşmakla kalmaz, aynı zamanda karşılaşmadan muzaffer de çıkar. Muzaffer çıkar, çünkü böyle bir epistemolojik krizi yukarıda anılan gerekleri yerine getirerek aşmış olmak, bir geleneğin hem kendi tarihini hem de rakip geleneğin tarihini daha kavrayışlı bir stratejik noktadan yeniden yazmayı mümkün kılar.

Ancak bu zafer, kuşkusuz, gelecekteki bir zaman içinde gölgelenme imkânını tümüyle dışarıda tutan bir zafer değildir; yani her gelenek, epistemolojik krize girme olanağını ve bu

krizi atlatamama olanağını kendi içinde taşır. Görmüş olduğumuz gibi, öyle durumlar olabilir ki, epistemolojik krizleri atlatmanın ilk iki koşulunu yerine getirmiş, ama üçüncü koşulu yerine getirememişse, bir gelenek, rasyonel olarak güvenilirliğini yitirebilir; belli bir noktada tıkanıp kalabilir. Ve o geleneği benimseyenler, rakip geleneğin rasyonel olarak üstünlüğünü kabul etmek durumunda kalabilir. Fakat öyle bir krize girilmiş olabilir ki, krizdeki gelenek, rakip geleneğin argumanlarını hiç de haklıçıkarmadan gözden düşmüş olabilir, yani iki tarafın da birbirine rasyonel olarak üstün olmadığı bir süreç başlayabilir. MacIntyre'a göre, epistemolojik krizi atlatamayan geleneğin açmazları, başka herhangi bir geleneğin iddialarını haklıçıkarmak için biricik koşul değildir. Bu yüzden, örneğin Thomist Aristotelesçiliğin girmiş olduğu duraklama döneminden dolayı, ona rakip olan liberal geleneğin aklandığı düşünülmemelidir. Mesele tam da bu noktada düğümlenir. Çünkü görmüş olduğumuz gibi, MacIntyre'a göre, Aristoteles'in karşısında Nietzsche'yi galip gösteren şey, böyle bir şeydir; Nietzsche'nin olsa olsa hükmen galip olacağını söylerken, MacIntyre'ın meramı tam da budur. MacIntyre'ın çabası ise, Aristotelesçi geleneğin durakladığını, ilerlemekten nisbeten kesildiğini, ama yokolmadığını göstermektir; yalnızca hükmen galip olan Nietzscheciliğin rakibini, onun karşısına yeniden dikmektir.

MacIntyre'a göre, Aristotelesçi geleneğin tarihini yazabiliyorsak, bu gelenek gıyabında olup biten kimi tartışmaların çözümü yönünde yol alabiliriz. MacIntyre, tüm bunları bağlı olduğu geleneğin kendi standardları uyarınca söyleyebilmekte ve yazabilmekte olduğunu iddia eder. Yani geleneğini, geleneğinin rasyonel haklıçıkarım standardları ile yazmakta olduğunu iddia eder. Bu noktada MacIntyre'ın pozisyonunu anlamak için, MacIntyre'ın kendisinin kullanmadığı bir kavram çif-

tini hatırlayabiliriz: aşkıncılık ve içkincilik. MacIntyre, aşkıncılığa karşı içkinciliğe yerleşmektedir. Onun relativizme karşı koyuşu, bir ölçüde, bu kavram çiftiyle düşünülebilir. Çünkü MacIntyre, relativiste şu soruyu sorar:

> Kim böyle bir meydan okumayı yapacak pozisyondadır? Çünkü böyle meydan okuyacak olan kişi, *ya* uzun bir zaman boyunca iki veya daha çok rakip gelenekten birinin üyesi olmak zorundadır, [yani] o geleneğin araştırma ve haklıçıkarma standardlarına bağlanmayı kabul eden ve akılyürütmesinde bu standardları kullanan biri olmak zorundadır *ya da* tüm geleneklerin dışında, bizzat geleneksiz biri olmak zorundadır.[23]

İlk alternatif, yani bir geleneğe bağlı olma alternatifi, relativizm olanağını dışlar. Çünkü böyle birinin, kendi geleneği içerisinde ciddi bir epistemolojik kriz hali yoksa, bu bağlılığını tartışmaya açmasının gereği ve anlamı da olmayacaktır; tam tersine bağlılığını sürdürmesi için pek çok sağlam sebebi olacaktır. Dolayısıyla bu durumda, bir geleneğe bağlı olan birinin relativist olması söz konusu değildir. İkinci alternatife gelince, yani relativist meydan okumayı yapan kişinin, geleneklerin tümünün dışında olması alternatifine gelince, görmüş olduğumuz gibi, MacIntyre'a göre, böyle bir duruş zemini yoktur ve böyle bir duruş bir yanılsamadan ibarettir; tüm geleneklerden bağımsız bir rasyonalite yoktur. Tüm geleneklerin dışında olmak, araştırmaya yabancı olmaktır; entellektüel ve moral bir mahrumiyet içinde olmaktır ve bu durumda da relativist meydan okuma imkânsızdır.[24] Başka deyişle, relativist meydan okuma aşkın bir pozisyonda olmayı gerektirir. Böylece MacIntyre'ın argumanına göre, relativistin, gelenekler arasında rasyonel seçim yapamayacağımız ve gelenekler-arası rasyonel tartışmaya giremeyeceğimiz yönündeki iddiası, aşkın

23. *WJWR*, s.366.
24. bkz. *WJWR*, s.367.

bir bakış açısına yerleşmeyi gerektirdiği ölçüde, 'dışarıda' durmayı gerektirdiği ölçüde, bizi sessizliğe gömülmeye sürükleyen bir iddiadır. Bu durumda da, relativist meydan okuma, değil gelenek bakış açısını tehdit etmek, kendi duruşunu dahi haklıçıkarmada ciddi problemler taşır; yani relativist duruş, hiçbir geleneğin bir diğer geleneğe karşı kendisini aklayamayacağı sonucuna varmak şöyle dursun, hiçbir temellendirilmiş sonuca varamaz.

Gelelim perspektivistin duruşuna. Bu bakış açısı, daha önce söylediğimiz gibi, relativist bakış açısından apayrı duran bir açı değildir; relativizm ile birbirini tamamlayan, onunla yekpare bir argumanın parçası olan bir açıdır. Çünkü perspektivist de, tıpkı relativist gibi, bir geleneğin hakikat iddiasının, rakiplerinin hakikat iddiasını altedemeyeceğini ileri sürmek durumundadır. Ayrıca, perspektivist bakış açısı, bir gelenek içerisinden ileri sürülen hakikat iddialarını tartışmaya açar ve hakikat iddiasında bulunmaktan vazgeçmeyi teşvik eder. Böylece MacIntyre'a göre, bir perspektivist, bir gelenek-kuruluşlu araştırma formunda hakikat / doğruluk konsepsiyonunun ne denli önemli olduğunu, ne denli tamamlayıcı olduğunu göremez; başka deyişle, perspektivist, gelenek bakış açısından bir araştırma geleneği için hakikat iddiasında bulunmanın vazgeçilemezliğini görmeyi başaramaz. Bu başarısızlık ise, perspektivistleri, bir insanın sanki bir oyunda rol değiştiriyormuş gibi, kostüm değiştiriyormuş gibi bir gelenekten diğerine geçebileceğini zannetmeye sürükler; yani perspektivistler, bir geleneğin bakış açısını hakikaten benimsemenin, insanı tam da o geleneğin, neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki görüşüne bağlayan ve bu suretle insanı herhangi bir rakip görüşe bağlanmaktan alıkoyan bir benimseme olduğunu göremezler; perspektivistler tarafından, bir geleneğe bağlılık, sanki yarıgönüllü, hatta belki de gönülsüz bir bağlı-

lıkmış gibi veya tözsel değil, ilineksel bir şeymiş gibi görülür. Bu yüzden MacIntyre'a göre, perspektivizm, bir kez daha relativizm gibi, kendilerini 'dışarıdakiler' olarak görenler için mümkün bir doktrindir. Perspektivist için en asgari olanı dışında herhangi bir hakikat konsepsiyonu, değerini yitirmiştir, gözden düşmüştür.

Tam bu noktada, başka bir şeyin altını çizebiliriz. Bu perspektifte olanların bir kısmı, ama büyükçe bir kısmı, 'ethik olan estetiktir' şeklinde sloganlaştırılan bir açıya yerleşerek, homojene karşı heterojeni, 'bir'e karşı 'çok'u, hakikate karşı güzeli, kendini-bilmeye karşı, kendini-zenginleştirmeyi veya kendini-genişletmeyi, bütüne karşı parçayı, tümele karşı tikeli, hatta tekili, akla karşı hayalgücünü, duyuyu... savunan bir küme oluştururlar. Son zamanlarda Lyotard ve Rorty'nin başı çektiği bu kümenin düşünürlerine 'moral meselelerde estetik çözüm yanlıları' diye işaret edebiliriz. Bu kümenin üyelerinin, bu kümeyi oluşturmada en çok esin aldıkları filozoflar, Nietzsche, Wittgenstein ve Heidegger'dir. Burada ayrıntısına giremeyeceğimiz bu estetikçi ethikçilerin, kendilerine böyle hitabetmemize ve kendilerini bir küme olarak düşünmemize olanak veren ortak yanları, hakikat bakış açısının yerine, çokçeşitliliğin algısına dayanan bir estetik bakış açısını geçirmeleridir. Bu kadarcık söylediğimiz şeyden, MacIntyre'ın bu küme içinde yer almaya direnen bir zeminde durduğunu çıkarmak sanırım yine de mümkündür. Böylece MacIntyre'ı bu kümeye, yani moral meselelerde estetik çözüm yanlıları kümesine koyan eleştirmenlerin, örneğin Ross Poole'un, MacIntyre'ın perspektivist meydan okumaya yanıtı bağlamında hayli tartışmalı bir eleştiri dile getirdiğini daha fazla tartışmadan görebileceğimizi düşünüyorum.[25]

---

25. bkz. Poole,R. (1991), s.200. Bu mesele hakkında ayrıca bkz. Stern,R. (1994); Shusterman,R. (1988) ve MacIntyre,A. (1994), s.297-8.

MacIntyre'a göre, perspektivistler, tam da kendi duruşları gereği, rasyonel araştırma için uygun olan bir hakikat kavramına sahip değillerdir. Bu yüzden de perspektivistlerin ulaştıkları sonuç, hakikat hakkında bir sonuç olmaktan ziyade, hakikat'ten bir uzaklaşmayı, hatta kopmayı ve bu yolla da rasyonel araştırmadan bir uzaklaşmayı, kopmayı ifade eder. Çünkü rasyonel araştırma, bir hakikat konsepsiyonu olmaksızın yürütülemez. MacIntyre'a göre, Nietzsche, bunu gayet iyi anlamış olduğu için Sokrates ile diyalektik tartışmaya girmez. Çünkü böyle bir yola girmek, rasyonel bir araştırma geleneği içine yerleşmeyi, bu tür bir geleneğe bağlanmayı gerektirir. Nietzsche için, bu tip bir bağlanma, aklın tiranlığı anlamına gelir ve Nietzsche, bu yüzden, bu bağlanma tipini reddeder. Bu durumda, elimizde kalan tek şey, evet olsa olsa ironi olabilir. Böylece argumanın veya akılyürütmenin veya tartışmanın yerini alabilecek şey, —tözsel olana ilineksel olanın hâkim kılınması yoluyla veya yüzeyde durma iddiasıyla— yergi, taşlama, aşağılama, alay etme, ciddiye almama, hafifseme, iğrenme vb. ya da övgü, methiye, yüceltme, tapınma, keyif duyma, zevk alma vb.'dir. Diyalektik akla karşı bu estetik tutumun öne çıkarılmasıyla, akılyürütmenin yerine slogan, aforizma, vecize geçer.

> Diyalektiğe karşı alay, *Götzen-Dammerung*'un [*Putların Alacakaranlığı*] aforistik paragraflarında buyurulur. Aforizma kullanımının kendisi, öğreticidir. Bir aforizma bir arguman değildir Gilles Deleuze, bunu, "bir güçler oyunu" diye adlandırır. .., sonuçlara varmaktan ziyade enerji aktaran bir şey olarak görür [26]

MacIntyre'a göre, Durkheim'ın toplumsal bir patoloji olarak betimlediği *anomie*, yani normların cisimleştiği toplumsal kurumlardan ve toplumsal varlık tarzlarından yoksunlaşma hali,

---

26. *WJWR*, s.368.

bir aidiyet yitimi formu olan *anomie*, artık Durkheim'ın öngöremediği bir şekilde, self'in bir kazanımı olarak görülmeye başlanmıştır; bir patolojik hal olmaktan çıkarılıp, bağırlara basılmıştır: "Sartre'ın, batıl inançtan kurtulmak için belirli toplumsal rolleri reddeden bireyi" veya "Deleuze'ün göçebe düşünürünün yersiz-yurtsuzluğu" veya "önceden kurulmuş toplumsal ve entellektüel binaya yabancı olmakla birlikte, sadece bu binanın içeriden yapısını-çözmek maksadıyla 'içeride' kalmak ile kendini vahşi bir şekilde bir kopuş ve süreksizlik durumunda dışarıya yerleştirmek arasında seçim yapmayı önvarsayan Derrida'nın iddiası", tüm bunlar, *anomie*'nin bağırlara basılışının göstergeleridir. Böylece MacIntyre, relativist / perspektivist meydan okumaları, kendi duruşundan veya gelenek-kuruluşlu bir araştırmanın duruşundan ayırmaya yönelik argumanını sunmuş olur.

Fakat MacIntyre, relativist ve perspektivist bakış açılarına ilişkin eleştirilerinde başarılı olduğu kadar, kendi teorisini bu iki duruştan muaf bir zeminde geliştirmede başarılı olabilmiş midir? Şimdi bu soruya 'hayır' diyen bazı eleştirmenlerin argumanlarına bakalım.

Her bir gelenek, kendi rasyonel haklıçıkarım standardını kendi içinde taşıyorsa, rasyonel araştırmayı yalnızca kendi içinde sürdürebilir, yani kendisinin dışındaki bir gelenekle diyaloga girip tartıştığında, yalnızca kendisine içsel olan standardlar ile başarılı olur; fakat kendisine muhalif olan geleneklere içsel olan standardlar ile başarısız olur. Çünkü gelenekler arasında, yine de bir ortak-ölçülemezlik vardır. Bu ortak-ölçülemezliği yaratan şey, her bir geleneğin, ona tikelliğini, bireyselliğini veren kendi rasyonalitesine sahip olmasıdır. Bunu söyleyebilmek için, yani her bir geleneğin kendi rasyonalitesi olduğunu söyleyebilmek için, geleneklerden bağımsız bir felsefî kavrayış gerekmez mi? Gordon Graham'ın aşağı yukarı bu

çizgide sorduğu soru, MacIntyre'ı köşeye sıkıştırır görünür. Çünkü Graham'a göre, böyle bir kavrayış olmadan gelenekleri tamuygun bir şekilde bireyselleştiremeyiz ve ayrıca geleneklerin sürekliliklerini, kesintilerini saptayamayız. Hal böyle olunca da, MacIntyre, Hegel'e olduğunu iddia ettiğinden çok daha fazla yakındır; yani MacIntyre, Graham'a göre, mutlak bir duruş almadan, geleneklerden ve geleneklerin gelişim tarihinden söz edemez. Çünkü MacIntyre'ın gelenek kavramını kullanması ve bu kavrama dayanarak tarihi okuması ve tarihe baktığında, rasyonaliteleri farklı olan gelenekler görmesi, bağımsız bir zeminde durmasını gerektirir. Böyle bir zeminde durduğunu kabul etmek ise, MacIntyre'ın relativist veya perspektivist bakış açısına yerleşmesi demektir.[27]

Görmüş olduğumuz gibi, MacIntyre, kendisinin tikel bir geleneğe bağlı olduğunu söylemektedir. Ve MacIntyre'a göre, bir araştırma geleneğine bağlı olmak, relativizm ile de perspektivizm ile de bağdaşmaz bir şeydir. Dahası, MacIntyre, gelenek kavramını kullanırken, kendi bağlı olduğu geleneğinin standardlarına sadık olduğunu ve bu kavramı tikel bir gelenek içerisinden geliştirdiğini iddia etmektedir. Gelenek-kuruluşlu bir araştırma açısından hiçbir gelenek, kendi iddialarının hakikati, doğruluğu konusunda ve buna bağlı olarak da hakikat hakkında relativist olamaz. Çünkü hakikat'e bağlanma, anti-relativist bir şeydir. Bu cepheden bakıldığında, MacIntyre, tüm geleneklerin tikelliğinden bağımsız bir duruşu reddetmede kesinlikle anti-Hegelcidir. Başka deyişle, MacIntyre, kendi söylemini, kendisinin de içinde bulunduğu daha geniş bir söyleme yerleştiriyor olduğu ölçüde, moral meseleler tarihini 'seyreden' değil, bu tarihe 'katılan' bir konumdadır; söz konusu 'pratik'e, araştırmaya aşkın bir konumda durup, onu seyreden değil, ona katılan biri olarak kendini takdim etmek-

27. bkz. Graham,G. (1994).

tedir. Bu durumda, MacIntyre'ın duruşunun 'dışarıda' bir duruş olduğunu söyleyemeyiz ve böylece Graham'ın, MacIntyre'ın gelenekler karşısında bağımsız bir felsefî kavrayış zemininde durduğu ve Hegel'i yeniden canlandırdığı şeklindeki eleştirisi yanıtlanmış olur.

Gelgelelim, MacIntyre, bize tikel bir gelenekten bağımsız hiçbir duruş olamayacağını söylediğinde, nasıl olur da relativist ve perspektivisti 'dışarıda' duranlar olarak düşünürüz? Eğer relativist ve persektivist gerçekten 'dışarıda' duruyorsa, o zaman MacIntyre'ın geleneklerin tümüne aşkın olan bir zemin olamayacağı iddiası bununla çelişir. John Haldane tarafından dile getirilen bu eleştiriye (bkz. Haldane,J., 1994) karşı, MacIntyre şunu söyleyebilir: Relativist veya perspektivist, aslında bir geleneğe bağlıdır, ama yine de hiçbir geleneğe bağlı olmayan bir yerde duruyor*muş gibi yapar*. Fakat bu durumda da, MacIntyre'ın bu iki meydan okumanın zayıflığına ilişkin olarak ileri sürdüğü "tüm geleneklerin dışında olmak, araştırmaya yabancı olmaktır" iddiası, perspektivist ve relativist için geçerliliğini yitirmek zorundadır. Çünkü eğer tüm geleneklerden bağımsız bir duruş olamazsa, relativist veya perspektivist olmak, zorunlu olarak tüm geleneklerin dışında durmayı gerektirmez; zaten kimse böyle bir yerde duramaz da. O zaman MacIntyre, kimden söz ediyor veya kimi eleştiriyor? Yanıt şöyle olabilir: Soyut bir evrensellik iddiasında olan aşkıncılardan veya "mış gibi yapanlar"dan söz ediyor ve bunları eleştiriyor. MacIntyre'ın bu karşı-eleştirisi haklı görünür.

Peki, MacIntyre'a göre, nasıl oluyor da birisi, kendisininkine rakip olan geleneğin argumanlarını anlayabiliyor? Yabancı geleneğin, yabancılığını nasıl biliyor? Bunun bilinmesi için, o yabancı geleneği tanımamız gerekir; fakat onu tanımayı istememiz için de, ait olduğumuz geleneğin öyle ya da böyle belli bakımlardan tıkanmış olması gerekir. Evet, bu ger-

çekten de makul bir yaklaşımdır; yani içerisinde kendimizi yuvada hissettiğimiz bir geleneğe mensupsak, durduk yerde onun hakikatinden kuşkulanmamızın hiçbir iyi sebebi olamaz. Bu yüzden MacIntyre, iki geleneğin karşılaşmasını, hiç olmazsa bunlardan birinin epistemolojik bir krize girmiş olması koşulu ile açıklar. Böyle bir kriz olmazsa, iki rakip geleneğin mensupları birbirlerini hiç duymadan mı yaşayacaklardır? Evet. Ne kadar zaman böyle yaşayacaklar? Ta ki, içlerinden biri epistemolojik bir krize girene kadar. O halde geleneklerin karşılaşması, onlardan birinin kendi standardları gereği belli sorunlarda tıkanmasını, ilerleme kaydedemez bir noktaya gelmesini gerektirir. Bu noktada, kriz içindeki geleneğin savunucuları, yabancı geleneği anlayabilmek için, sanki o geleneğe mensup biri gibi davranmak zorunda değil midir? Başka deyişle, sanki o yabancı geleneğe yerleşiyormuş gibi yapmak zorunda değil midir?

Evet, yabancı geleneği tanıyabilmek için, kriz içindeki geleneğin savunucusu, sanki o yabancı geleneğin bir mensubuymuş gibi davranmak zorundadır. MacIntyre'ın kendisinin söylediği gibi, yabancı geleneğin kültürü ve dilini bilmek, söz konusu geleneği anlamanın önkoşuludur. Bu yüzden de kriz içindeki geleneğin savunucusu, yabancı geleneği, sanki yabancı geleneğin içinde yuvasındaymış gibi yaparak anlayabilir; yabancı geleneğin kültürünü ve dilini kendi kültürü ve diliymiş gibi benimseyerek anlayabilir. Bu dil ve kültür bağlantısı tezinden hareketle MacIntyre, modernitenin "uluslararasılaşmış dillerinin yabancı bir dile çevrilebileceği" veya "yabancı bir kültürün dilinin modernitenin uluslararasılaşmış bir diline çevrilebileceği" tezine meydan okumaktadır. Bu meydan okumanın altında ise, MacIntyre'ın "bir geleneğin sözlerinin, ona yabancı olan bir geleneğin dilinde aynen söylenebileceği" konsundaki kuşkusu yatar. Bu kuşkuyla dile getirilen prob-

lem, "çevrilemezlik" problemidir. Şimdi, kriz içindeki geleneğin yabancı gelenekle karşılaşmasında, kriz içindeki geleneğin savunucularının, yabancı geleneğin dilini bir çocuğun anadilini öğrendiği gibi öğrenmesi koşulu, yani yabancı geleneğin dilini ikinci bir ilk dil olarak öğrenmesi koşulu yerine getirildiğinde, bu savunucular, MacIntyre'a göre, ikinci ilk dilerindeki bazı sözlerin birinci ilk dilleriyle söylenemediğini görebilirler. Bu çevrilemezik problemi, iki geleneğin başka başka kültürlere, rasyonalitelere sahip olmasından kaynaklanır. Böylece kriz içindeki geleneğin savunucuları, geleneklerinde krize yol açan şeyin açıklamasını verirken, kendi dillerinde yeni kavramlar veya teoriler icadetmek veya keşfetmek durumunda kalırlar. Krizin atlatılmasında, bu yeni kavramların, yeni vokabülerin keşfi veya icadı, belirleyici rol oynar. Başka deyişle, çevrilemezlik probleminin aşılması, çeviri yapılan dilde yeni kavramların icadına veya keşfine bağlıdır. Aksi takdirde, örneğin *'daimon'*, *'demon'*a dönüştürülür"[28] veya Aristoteles'in *'ortos logos'*u, 'doğru kural / ilke' diye, 'sağ akıl' diye çevrilir.[29] MacIntyre'a göre, iki çeviri türü vardır: biri, aynen söyleyerek çevirme; diğeri ise, dilde yapılan bir yenilik ile çevirme. Yabancı kültürün dilinde çevrilemez olanı, bu ikincisi ile kendi diline kazandıramayanlar, kendi geleneklerini yabancı, rakip geleneğe karşı haklıçıkaramazlar. Bu anlamda, bir geleneğin savunucuları, rakibinin iddialarının tamuygun bir yeniden-sunumunu verme yollarını bulmak zo-

---

28. bkz. *WJWR*, s.380.

29. Bu noktada, *'ortos logos'*a 'akl-ı selim' diyebilme imkânına sahip olan dil, meramını, *'ortos logos'*u 'right rule', 'right principle' ve hatta 'right reason' diye çeviren dilden daha iyi anlatır. Bunda, kuşkusuz İslam Aristotelesçiliğinin etkisi büyük olmuştur. Bu, MacIntyre ile öğrendiğimiz değilse bile, hatırlayacağımız bir geleneğin, İslam Aristotelesçiliğinin *bizim* kültürümüzdeki izlerini sürmeye teşvik ettiği ölçüde, öğretici bulduğum MacIntyre'ın teorisini, Rawls'ınkinden daha yakın kılar bize.

rundadır ve bu yolu bulmak için, gelenek, kendisini önemli ölçüde zenginleştirmek durumundadır.[30]

Yukarıdaki paragraftaki argumanın, teorinin bütünü gözönüne alındığında, içerdiği güçlükleri, MacIntyre'a karşı en zorlu eleştirilerden birini yönelttiğini düşündüğüm Alicia Juarrero Roque'tan izleyebiliriz. Roque'a göre, MacIntyre'ın görüşünde, ikinci bir ilk dil edinenler, bu ikinci dildeki bazı ifadeleri, sözleri anadillerindeki bir söz veya ifade ile "aynen söyleyebilecek kadar" tanımak zorundadırlar ve aynı zamanda, belli durumlarda, kendi dillerinde yabancı söz veya cümleyi karşılayabilecek hiçbir söz veya cümle olmadığını tanıma yeterliğinde de olmak zorundadırlar. "Birindeki sözlerin, nerede ve hangi bakımlardan diğerine çevrilemez olduğunu tanıma yeteneği" (*WJWR*, s.375), der Roque, MacIntyre'ın açıklamasında ikinci bir ilk dil edinen birinin karakteristik işaretidir. Buradaki çevrilemezlik, iki rakip kültür arasındaki kesişmezliğin ifadesi ise, bu durumda çevirmen, başka dilde söyleniyor olan şeyi, yani başka kültürün söylüyor olduğu şeyi "değişen becerememe dereceleriyle" başka söz veya cümleler ile betimlemeye girişecektir. Çünkü MacIntyre'ın açıkça farkında olduğu gibi, çeviri, sözlerin sözlerle eşlenmesinden ibaret değildir; çeviri, bağlama bağlıdır. Roque'a göre, birisinin yabancı bir geleneği anlayamadığını, anlamaya veya bilmeye başlayabileceğini vurgulamak, bu anlamanın nasıl olduğunu yanıtlamayı içerir. MacIntyre'a göre, der Roque, kullanılmakta olan bazı diller, vokabüler ile inançlar arasında, geri kalan bazı dillerden daha sıkı bağlantılar sergiler; yani kimi dillerin sözleri ve inançları arasında daha yakın bir ilişki vardır. Özellikle böylesi daha sıkı söz-inanç ilişkisi sergileyen bir dile sahip olanların, daha gevşek bir söz-inanç ilişkisi sergileyen bir dil kullananları nasıl anlayacakları sorusuna MacIntyre'ın yanıtı,

30. bkz. *WJWR*, s.370-2 ve MacIntyre,A. (1994), s.296.

görmüş olduğumuz gibi, antropolojistlerin yanıtına paraleldir. Roque'a göre, MacIntyre, söz konusu yabancı kültürde *yaşamayı* bu tür bir anlama için kaçınılmaz bulur ve bu yüzden de yabancı kültürün dilini ikinci bir ilk dil olarak öğrenmeyi şart koşar.Tam bu noktada, eğer dil öğrenme ve kültürel bir anlamaya ulaşma iki bağımsız etkinlik değil ise, der Roque, o zaman perspektivizm tehdidi, kendini ortaya koyar. Çünkü Roque'a göre, eğer MacIntyre'ın, bir geleneğin kılık kıyafet değiştirir gibi değiştirilemeyeceği tezi kabul edilirse ve ayrıca bir geleneğe onun dilini öğrenmek suretiyle dahil olunduğu kabul edilirse, bir yetişkinin nasıl olup da bir çocuk haline gelebileceği ve bir çocuğun anadilini öğrendiği gibi yabancı bir geleneğin dilini öğrenebileceği açık değildir.[31] Başka deyişle, bir dil içinde kendini yuvada hissetmek ile bir gelenek içinde kendini yuvada hissetmek birbirine sıkıca bağlı ise, büyüyüp yetişkin haline gelinen bu yuvadan çıkıp, tekrar büyüyüp yetişkin haline gelmek üzere bir çocuk olmak mümkün müdür? Roque'un bu sorusuna, biz, şu soruları da ekleyebiliriz: Böylesine bir yeni başlangıç mümkün müdür? Mümkün ise, ilk yuvanın yolunu unutmadan nasıl mümkündür? Önce Roque'un kendi sorusundan çıkardığı sonuca, sonra da bizim formüle ettiğimiz sorulara bakalım.

Roque'a göre, bir yetişkinin çocuk olup ikinci bir ilk dil öğrenebileceğini kabul etmekle, MacIntyre, tüm insanlarda ortak olan bilişsel bir yetinin varlığını kabul etmiş olur. Bu kabul ise, MacIntyre'ın rasyonalitenin geleneğe dayalı olduğu, gelenek-kuruluşlu olduğu teziyle çelişir. "MacIntyre'ın insanların, yaşamlarının herhangi bir aşamasında ikinci bir ilk dili edinme yeteneğine gönderim yapması, Chomsky'nin ileri sürdüğü 'doğuştanlık' tezinden daha aşırı bir 'doğuştanlık'a başvuruyu" ifade eder. Roque'a göre, MacIntyre, reddettiği

31. bkz. Roque,A J. (1991), s.614-6.

Aydınlanma görüşünün bir versiyonunu; yani insanlarda, rasyonalite ve adalet iddialarını haklı çıkaran evrensel, nötr, bağlamdan ve gelenekten bağımsız bir başvuru mercii olan bir "ortak duyu yetisi" olduğu görüşünün bir versiyonunu vermektedir; MacIntyre, bu yetinin yerine "ikinci bir ilk dil edinme yeteneği"ni geçirmektedir sadece.[32]

Roque, sorularında son derece haklı görünür; fakat MacIntyre'a yönelttiği soruların sonuçlarını izlemede aynı şekilde haklı görünmez. Çünkü MacIntyre, "insanların, yaşamlarının herhangi bir aşamasında" değil, içerisinde bulundukları gelenek krize girdiğinde, yabancı bir geleneğin dilini ikinci bir ilk dil olarak öğrenmekten söz eder. Böylece her şeyden önce, MacIntyre'ın "ikinci bir ilk dil öğrenmek"ten sözettiği bağlam, belli bir bağlamdır, belli bir zamana gönderir. İkinci olarak, MacIntyre'a göre, yabancı bir geleneği, kültürü, bir anadili bilir gibi bilme yeteneği, evrensel, yani tüm insanların doğuştan sahip olduğu bir yetenek değildir ve olamaz da. Çünkü eğer MacIntyre, bunun tüm insanların sahip olduğu bir yetenek olduğunu kabul etmiş olsaydı, çevrilemezlik problemi gibi bir problemi ortaya koyabilir miydi? MacIntyre, çevrilemezliğin hakiki bir problem olduğuna inanır ve bu problemi dile getirişi, böyle bir problemin sahteliğinden söz edemeyeceğimiz kadar inandırıcı ve ikna edicidir. Fakat problemin çözümü yönündeki önerisi, problemin kendisi kadar çetrefil ve çetindir. Çünkü MacIntyre, büyük ölçüde nadir insanların becerebileceği bir şekilde çevrilemezliğin üstesinden gelineceğine inanır. Cicero'nun Grek felsefî teorilerini Latinceye çevirme başarısı, buna bir örnek olarak verilebilir. Çünkü MacIntyre'a göre, Cicero, Roma inançlarına bağlılığına rağmen, bu inançlara meydan okuyan Grek felsefî teorilerinin tamuygun bir yeniden-sunumunu Latincede verebilmiştir ve

32. bkz. Roque,A.J. (1991), s.617.

bu yolla, Grekçede söylenebilir olan belli şeyler, ilk kez Latincede söylenebilir hale gelmiştir. Bu örneğin de gösterdiği gibi, rakip geleneklerin savunucuları, kendi dillerini, rakiplerinin iddialarının tamuygun bir yeniden-sunumunu verebilecek kadar zenginleştirmek durumundadırlar.[33] O halde MacIntyre'a göre, ne kadar güç de olsa —ki ne kadar güç olduğunu yine kendi argumanı göstermektedir—, gelenekler arasında rasyonel tartışma ve diyalektik alışveriş, imkânsız değildir.

Gelelim Roque'un sorusuna paralel olarak bizim formüle ettiğimiz sorulara, yani ilk yuvanın yolunu unutmadan yabancı geleneği nasıl mesken edinebileceğimize. Eğer yabancı bir kültürü, onun içinde yaşamadan, onun yerlisi olmadan anlama imkânımız yoksa, hem onun yerlisi olmayı hem de kendi kültürümüzün yerlisi olmayı nasıl sürdürürüz? Ayrıca, yabancı bir kültürü anlamak uzun bir süre onun içinde yaşamak demek ise, ne kadar kavrayışlı ve zeki olursa olsun bir insanın ömrünün sınırları düşünüldüğünde, onun ömrü tüm kültürleri anlamasına yetmeyecektir. O zaman, her şeyden önce böyle bir hırstan, tüm kültürlere aşkın bir anlama peşinde koşmaktan vazgeçmek gerekir. MacIntyre'da, bu vazgeçişin ayrılmaz bileşeni olan bir kültürel relativizm imâsı vardır. Ayrıca, MacIntyre'da, antropolojistlerin yaşayarak anlama iddiası kadar, hatta daha 'da çok, metinlerin, kayıtların incelenmesi suretiyle 'anlama' imkânı iddiası da vardır. Aksi takdirde Aristoteles'in yaşadığı çağı ve toplumu anlama iddiasında bulunma imkânı kalmazdı. O halde bize yabancı olan ve bizden uzak olan bir kültürü ve çağı anlama iddiasında bulunabilmek için, sanki o kültürde, o çağda, o toplumsal yapı içinde yaşıyormuş gibi yapmak zorundayız. Yani kendimizi onun yerlisiymiş gibi hayal ederek, onu anlayabiliriz. Bu süreç içinde

33. bkz. MacIntyre,A. (1994), s.296-7 ve *WJWR*, s.272.

araştırmacı, perspektivistinkine çok benzer bir zeminde olacaktır. Fakat MacIntyre'ın koyduğu şekliyle, rasyonel araştırmayı ilerletmenin bu koşulu, yine de perspektivizminkiyle aynı zemin değildir, çünkü gelenek-kuruluşlu araştırma açısından araştırmacı 'mış gibi' yaptığını bilir ve unutmaz.

Tüm bunlara rağmen, yine de şu soruları sormak zorundayız: Hem ortak-ölçülemez hem de birbiriyle bağdaşmaz olmak, yani hem aralarındaki ilişkiyi anlamak için ortak ölçülebilir kriterlerden yoksun olup, hem de bu ilişkiyi birinin diğerine rakip olduğu bir ilişki olarak kurmak nasıl mümkündür? Başka deyişle, ortak-ölçülemezlik ile rasyonel olarak üstünlük iddiası, birbirlerine rağmen, nasıl olup da birbirlerini dışlamadan varolabilir? MacIntyre'ın teorisi, felsefesi, bu soruların yanıtlarında tümüyle ikna edici görünmez ve o, geleneğe göreli olan rasyonalitelerden, yarışan rasyonalitelerden söz ettiği ölçüde, relativist bir betimi davet eder; fakat bu soruları ciddiye aldığı ölçüde, bunları önümüze koyduğu ölçüde, MacIntyre'ın argumanları ciddiye alınmayı hakeder. MacIntyre'ın relativizm ile başetme girişimi hakkında —bu çalışmanın sınırları dahilinde örneğin Rawls ve Nozick'in hem ortak-ölçülemez hem de bağdaşmaz görüşler ileri sürmüş olduklarını gösteren *AV*'deki pasajların veya başka pasajların yardımıyla— daha çok şey söylemenin, bu girişimi daha da netleştirmenin yolları bulunabilirdi, ama neresinden bakarsak bakalım, yukarıdaki soruları sormak kaçınılmaz olacaktı.

Bu soruları sorma imkânını veren şey, MacIntyre'ın arguman çizgisini izlemektir. Bu yüzden, relativizm başlığı altındaki bu bölümü, MacIntyre'ın yukarıdaki sorulara kendi arguman çizgisinin ayrılmaz bir parçası olarak verdiği bir karşılıkla bitirmek ve MacIntyre'ın çağrısına kulak vermek yerinde olur:

> Belirtmeliyiz ki, rakip araştırma gelenekleri arasındaki tartışmalarda ihtilaflı temel meseleleri çözmek üzere yapılan tüm girişimlerin boşa çıkmasının bir imkân olarak kaldığı, fakat bu tür boşa çıkmaların zaman zaman aşıldığı veya atladıldığı ilerleme tipini yaratan şey, yarışan araştırmaların *hakikat*'e ilişkin ortak önvarsayımıdır. Relativizmi, bu tür araştırmanın katılımcılarınca değil de, ister hayalgücünde ister gerçeklikte olsun, bu tür araştırmayı yalnızca dışsal bir stratejik noktadan seyredenlerce savunulur kılan, [*hakikat* konusundaki] bu ortak önvarsayımdır. Relativizmin, bu tür seyircileri sürekli ayartmasını sağlayan şey de, ihtilaflı temel meseleleri çözme girişimlerinin boşa çıkmasının süregiden bir imkân olarak kalmasıdır. [MacIntyre,A. (1994), s.297.]

Pesimizm

MacIntyre'ın teorisinin, özellikle *AV*'deki haliyle, sonuçta modern kültürün içinde bulunduğu "ağır kargaşa" halinden sıyrılıp, nasıl daha iyi bir yaşam sürdürebileceğimiz konusunda bizi derin bir karamsarlık içinde bıraktığını söyleyenlerin, bu iddialarından hareketle vardıkları sonuç, MacIntyre'ın melankolik bir nostalji duygusu içinde şimdi'ye dokunamayan bir teori ortaya koyduğudur. Bu noktada aslında yüzyüze kalınan sorun, bizzat MacIntyre'ın üstesinden gelmeye çalıştığı, ama görmüş olduğumuz gibi, tümüyle başarılı olamadığı sorunun devamıdır; yani farklı rasyonalite ve adalet konsepsiyonlarından hareketle dile getirilen görüşlerin, birbirlerine karşı nasıl haklı çıkarılabileceği sorununun devamıdır. Dolayısıyla, MacIntyre'ın moderniteyi reddinin karşısında, bu reddi reddedenlerin argumanları, kendi rasyonel haklıçıkarım standardları gereği haklı görünecek, ama bu haklılık, yine de MacIntyre'ın belli tezlerini çürütmeye yetmeyecektir.

Kimi eleştirmenler, MacIntyre tarafından çizilen mevcut durum tablosundan sıyrılıp, onun özlemini çektiği komunite türünü yaratma imkânı olmadığını iddia ederek, MacIntyre'ı

tıpkı Heidegger gibi kurtarıcı bir tanrı beklemekle eleştirirler. Bu iddialarına dayanak olarak da, MacIntyre'ın *AV*'yi bitirirken söylediği "bir başka St. Benedict bekliyoruz" ifadesine gönderim yaparlar.[34] Benzer şekilde, kimi eleştirmenler de, MacIntyre'ın ve Heidegger'in aynı "erdem çöküşü" analizini verdiğini ve ikisinin de aynı "eskatolojik" feryatla, moral dayanışmanın anlamını bir insanî komunite olarak yeniden bulmak için, yeni bir erdem veya "orijinal ethos" geleneğini geri çağırdığını; bu tür bir yeni varlık modelini gerçekleştirmede yardımsız olduğumuz için de, kurtarıcı bir tanrı veya şimdiki karanlık zamanlarda insanları yönlendirecek yeni bir St.Benedict beklemeyi önerdiğini söylerler. Bu eleştirmenler inanır ki, gerek MacIntyre'ın gerek Heidegger'in anti-modern duruşları, eğer post-modern bir duruşla yer değiştirirse, MacIntyre'ın ve Heidegger'in nostaljik bir şekilde yeniden bulmayı istedikleri geçmiş hakkındaki "naif" görüşlerinde bulunan değerli ögeler kurtarılabilir; ve bu ögeler, onların duruşu, anti-modern bir duruştan post-modern bir duruşa dönüştürülüp, eskatolojik bir hayıflanmanın gölgesinden çıkarılarak, geleceğe ışık tutabilir. Bu düşünce çizgisinde olanlardan biri, J.D.Caputo'dur. *Radical Hermeneutics* adlı çalışmasında Caputo, armonisinin kadın ve kölelerin yurttaşlıktan dışlanması pahasına elde edildiğini görmezlikten gelip, Atina demokrasisini övmenin sorumsuzluk olduğunu söyler. Caputo'ya göre, MacIntyre'ın yaptığı gibi, bu dışlamaların, üzerinde uzlaşılması gereken klasik paradigmadaki ufak tefek çatlaklar olduğunu düşünmek, bu dışlamaların bu tür sistemlerden ne denli ayrılmaz olduklarını görememektir.[35]

---

34. örn. bkz. Gutmann,A. (1985), s.322.
35. akt. McKinney,R.H. (1992), özellikle s.401-3.

Aşağı yukarı bu çizgide bir eleştiri dile getiren, "liberalizmin sulandırılmış nihilizm olduğu"nu[36] savunan ve tıpkı MacIntyre gibi, "modern dünya, belli ahlâk anlayışlarının varlığını gerektirmekte, ama aynı zamanda bu anlayışları ciddiye almanın zeminlerini de yıkmaktadır"[37] teziyle başlayan Ross Poole'a göre de,

> MacIntyre'ın çalışmasında değerli olan ögeler, tüm çalışmayı kaplayan nostaljiden kurtarılma ihtiyacındadır.... [Çünkü] nostalji, gerçek hayatın bir tür ideal yüzüdür, yetişkinliğin gerçekliklerinden kaçmaya yarayan bir çocukluk rüyası[dır].... nedeni ne olursa olsun, akademik nostalji, modernliğin sorunlarına bir çözüm değil, bu sorunlardan kaçınma olarak kalmayı sürdürür. Bir çok erdemlerine rağmen, MacIntyre'ın geçmişi yeniden ele geçirme projesi, antikacılık ve eksantrikliğe varır. Tüm nostaljiler gibi, dünyayı telif etmeye yarayan bir yol sağlar, dünyayı değiştirmek için bir neden değil.[38]

Bu gibi eleştirilerde gözden kaçırılan bir husus vardır. Bu husus, MacIntyre'a yönelik 'fazla pesimist' veya 'nostaljik' eleştirilerinin talihsizliğini gözlerden saklar. Çünkü bu gibi eleştirmenler eğer MacIntyre'ın çalışmasındaki değerli ögelerin, onun pesimist, eskatolojik, nostaljik zemininden başka bir zemine kayılarak 'kurtarılabileceği'ne inanıyorlarsa; veya bu eleştirmenler, MacIntyre'ın tüm 'gerici'liğine ve 'geçmişin yitik cemaatlerine geri dönme çağrısı yapan' tutumuna rağmen anlamlı bir şeyler söylediğini kabul ediyorlarsa; bu durumda, bu kabul, MacIntyre'ın kendisinin, kadınları ve köleleri yurttaşlıktan dışlayan veya 'doğal eşitsizlik'e inanan Aristoteles'teki değerli ögelerin ayrılabileceğine inanmasını sorumsuzluk veya körlük diye nitelemekle çelişmez mi? Yani bu eleştirmenler bir

36. Poole,R. (1993), s.126.
37. Poole,R. (1993), s.9.
38. Poole,R. (1993), s.203.

filozofta —MacIntyre'da— savunulamaz buldukları kimi ögeleri bir yana ayırarak, o filozofta değerli buldukları şeylere sahip çıkmayı 'meşru' buluyorlar, fakat aynı şeyi Aristoteles veya Thomas için yapan filozofun —MacIntyre'ın— argumanını nostaljik, gerici, eskatolojik, vs. diye niteliyorlar. Bu aynı zeminden hareketle, Wallach, şu sözleri söyleyebiliyor:

> MacIntyre'ı okuyan biri, Thomas'ın moral evren konsepsiyonundaki insancıl adımlarına —bu sıfatla onun bütün insan ırkına potansiyel açıklığına— eşlik eden başka dışlama türleri bulunduğunu büyük olasılıkla unutacaktır. Thomas'ın yeni insanî özgürlük dünyasının sınırları dışında kalan iki "düşman" türü vardı: reddetmiş oldukları şeylerin anlamını Hristiyanlara yeniden hatırlattıkları için Thomas'ın katlanılır bulduğu Yahudiler ve bozucu etkilerinden dolayı Thomas'ın katlanılmaz bulduğu Hristiyan sapkınlar.[39]

Gutmann, Caputo, Poole ve Wallach gibi eleştirmenler, eğer MacIntyre'ın çağdaş olan bir filozof, Aristoteles'in ise bundan ikibinbeşyüz yıl önce yaşamış bir filozof olduğunu, bugünün sorunlarını çözmede bu kadar geriye gitmenin fazla olduğunu söylerlerse, bu, pek ikna edici değildir. Çünkü bunu söyleyenler, nostaljik olmamak için, geçmişin nereden itibaren geçmişte kaldığını kanıtlamak durumunda olurlar. Bu çaba da beyhudedir. Kısaca, MacIntyre'ın geçmişe duyduğu özlemle, şimdi'ye dokunamayan, bugünkü sorunlarımızı çözmede bize "tâkatsız seçimler sunan"[40] bir filozof olduğunu veya bize bugünün sorunlarına karşı ne yapacağımız hakkında "işeyarar" şeyler söylemediğini düşünenler[41], MacIntyre'ın vaadetmediği bir şeyi ondan bekleme talihsizliği içindedirler. Çünkü MacIntyre, 'son tahlilde' liberal kültürün 'birbirimizi hoşgörelim' sözleriyle biten veya 'şu şu ilkelere göre davranırsak bir-

39. Wallach,J.R. (1992), s.630.
40. bkz. Ansell-Pearson,K. (1991), s.273.
41. Schneewind,J.B. (1991), s.167.

birimize zarar vermeden yaşayabiliriz' diyen teorilerinin bir benzerini sunmaz. MacIntyre'ın böyle bir şey sunmasını beklemek, onu yanlış anlamaktır. MacIntyre, liberal teorilerin rasyonel olarak savunulabilir bir şey vermekten uzun bir zamandır uzak kaldıklarını ve bunun da, bizi, rasyonel araştırmanın buhranına sürüklediğini söylemektedir. Bu buhranın atlatılmasının yolu olarak, nasıl olup da bu hale gelindiğine bakmayı kaçınılmaz bulan MacIntyre'ın tutumu, onu tutarsızlığa mahkûm eden liberal, Marxist, post-modernist eleştirmenlerinkinden çok daha tutarlıdır; üstelik onun duruşu çok daha zor bir duruştur da. Çünkü MacIntyre, varolanı meşrulaştırmak çabası içinde değil, tersine varolanı öncelikle anlamak suretiyle değiştirmenin yollarını arama çabası içindedir. Böylece MacIntyre'ın muhafazakâr olduğu yönündeki liberal eğilimli eleştirileri dile getirenlerin kendileri, muhafazakâr sıfatını MacIntyre'dan daha çok hakeder görünür.

Benzer şekilde, Julia Annas'ın *WJWR*'de "insan haklarından birinci sayfadan sonra söz edilmemesi"nden ve "hiçbir yasal haklar ve özgürlükler tartışmasının olmaması"ndan, hatta "kitabın adının verdiği izlenimin aksine çatışmaların çözümünü verme girişiminden ziyade çatışmaları betimlemeye adanmış bir kitap" olmasından şikayet etmesi, işeyarar çözümler, 'aspirin ilkeler' isteyen liberal, pragmatist, modern teorisyenlerin şikayeti olmaktan öteye gidemez.[42] Bu tür eleştirmenlere, MacIntyre'ın *AV*'de Adam Smith'ten bahsettiği satırlarla karşılık vermek mümkündür.

> erdemli olmak, kural-izlemekle eşitlenmiştir. Smith, adalet ile ilgilenmeye başladığında, 'eski moralistler'e karşı şöyle bir ithamda bulunur: [onlarda] 'adalet kurallarının tikel bir sayım-dökümüne yönelik hiçbir girişim' bulamıyoruz.[43]

42. bkz. Annas J. (1989), s.389.
43. *AV*, s.235.

Bu eleştirmenlerin, MacIntyre'ın çalışmalarıyla ilgili olarak dile getirdikleri meydan okuma, Smith'in meydan okumasına çok benzemiyor mu?

Komunitaryanizm

Bu bölümde, liberalizm *versus* komunitaryanizm tartışmalarında her ikisi de referans notlarına yerleşmiş olan iki makaleyi ele almak istiyorum: Amy Gutmann ve Stephen Holmes'un, genel olarak liberalizmin komunitaryan eleştirilerine ve bu genellik içerisinde de MacIntyre'ın liberalizm eleştirisine karşı yazdıkları iki makaleyi. Fakat önce, 'komunitaryanlar' kümesi hakkında bir kaç söz söylemeliyiz; yani bir düşünüre komunitaryan demenin kriterlerinden bahsetmeliyiz. Bu noktada, bu çalışmanın, buraya kadar izlendiği söylenebilecek olan liberalizm *versus* komunitaryanizm şematizasyonundan ayrılmak üzere olduğunu haber vermeliyiz.

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 nitelemez. Fakat liberal araştırmacılar, böyle bir kümenin varlığını postula ederek, okuyucusuna anlama kolaylığı sağlamak amacıyla, bu kümeden kendi teorilerine gelen eleştirileri karşılamaya çalışırlar. Gerçekten de bu tür bir postulanın yarattığı liberalizm *versus* komunitaryanizm şematizasyonu, politika felsefesinde olup biteni aşağı yukarı görebilme imkânı vermesi bakımından kullanışlıdır, fakat bu tür şematizasyonların yarattığı ayrımsızlık

unutulmadığı sürece. Başka deyişle, 'birliği ayrım içinde kavrama'nın diyalektik gerilimini —farklılığı yine de bir bütün içinde görme çabasının veya tikelleri bir tümelin altında kavrama çabasının, tikelin tikelliğini gözden kaçırma ihtimalini kuvvetle barındırmasının yarattığı gerilimi— koruyarak anlatmayı başarmak, felsefî bir incelemede son derece önemlidir. Bu gerilimin pek çok versiyonu vardır; örneğin bunlardan biri, incelemeyi yazanın, inceleme nesnesine —bu nesne İslam ya da feminizm vs. olabilir— hem dahil olması hem de belli bir mesafede durmasıdır. Felsefe 'pratik'i —MacIntyre'ın 'pratik'e verdiği anlamda—, bu gerilimi hem dile getirir hem de yaşar.

Mulhall ve Swift'in *Liberaller ve Komunitaryanlar* adlı çalışmasında söz edilen bu gerilime duyarlı bir şekilde, bir liberalizm savunusu verilir. Yazarlar, liberalizmin de komunitaryanizmin de ne olduğunun saptanmasındaki güçlüğe değinip, komünitaryan sıfatına uygun dört düşünürün —MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer— bu sıfata uygunluğunun kriterlerini beş madde halinde verirler: 1) liberalizmin dayandığı kişi konsepsiyonunun soyut olduğu iddiası; 2) liberalizmin birey ile bireyin komunitesi arasındaki ilişkiyi yanlış tasarladığı iddiası veya toplumsal sözleşme yaklaşımının eleştirisi; 3) liberalizmin soyut evrenselciliğinin, kültürel tikellikleri ihmal ettiği iddiası; 4) liberalizmin, insanların iyi konsepsiyonlarını salt tercih ifadeleriymiş gibi ele aldığı ve bu yüzden insanların iyi konsepsiyonlarını yeterince ciddiye almadığı iddiası; 5) liberalizmin nötralite iddiasının sahte olduğu iddiası.[44] Bu iddialar özellikle Rawls'ın teorisi gözönüne alınarak saptanmış olduğu için, yazarlar, komunitaryanların iddialarının yerinde olup olmadığını, özellikle Rawls'ı; daha sonra ise "liberal komunitaryanlar" dedikleri Rorty ve Raz'ı izleyerek araştırırlar. O

44. bkz. Mulhall,S.&Swift,A. (1992), s.10-33.

halde onlar, komunitaryanları, her şeyden önce liberalizmle ilişkileri bağlamında ele alırlar; yani komunitaryanizmin liberalizmden bağımsız bir duruşu yoktur. Böylece yazarlara göre, komunitaryanlar, liberalizmin 'birey'e yüklediği değeri eleştirip, teorilerinde 'komunitenin değeri'ni vurgulamaktadırlar. O halde komunitaryanları komunitaryan yapan şey, komunitenin bireye önceliğini savunmalarıdır. Bu fazlasıyla karikatürize edilmiş tanım, kuşkusuz —'komunitaryan' kümesinden yalnızca kendisini ayrıntısıyla görmüş olduğumuz için— MacIntyre'ın teorisini kuşatmaya yetmez. Fakat liberal *versus* komunitaryan şemasıyla düşünen liberal araştırmacıların komunitaryanizmin tanımı konusunda söyledikleri şeyler, aşağı yukarı aynıdır: 'komunitenin değeri'ni veya 'komunitenin paylaşılan değerleri'ni vurgulayarak, bireyin otonomisine yönelik eleştiri.

Örneğin yine bir liberalizm savunusu veren ve bu savunuyu aynı şema içerisinde yapan Simon Caney'e göre, liberal politik düşünce 1970'ler boyunca, sırasıyla Rawls, Nozick ve Dworkin'in çalışmalarıyla gelişip serpilmiş ve 1980'lerde ise komunitaryanlar tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Kimdir bu komunitaryanlar? Caney, aynı dörtlüye gönderir. Komunitaryanları komunitaryan yapan nedir? Caney'de bunun yanıtı olarak görebileceğimiz şu satırlar, onun makalesinin 'anafikri'ni verir:

> Bu makale, komunitaryanların üç farklı iddia tipini ileri sürdüğünü göstermektedir: insanların toplumsal varlıklar olduğunu vurgulayan betimleyici iddialar; komunitenin ve dayanışmanın değerini yücelten normativ iddialar; ve politik ilkelerin "paylaşılan anlayışlar"ı yansıtması gerektiğini vurgulayan meta-ethik iddialar [45]

45. Caney,S. (1992), s.273.

"Komunitaryanlar ile liberaller arasındaki tartışmayı açık kılmak ve komunitaryan kritiğin gücünü değerlendirmek", bunun için de "komunitaryanizmin bir karakterizasyonunu vermek" isteyen Caney'e göre, betimleyici ve normatif iddialarında komunitaryanlar, liberallerce de kabul edilen şeyleri ileri sürerler. Bu durumda, komunitaryanlara komunitaryan demenin kriterleri olarak geriye onların meta-ethik iddiaları kalır. Çünkü betimleyici iddialar kümesi, yani insanların toplumsal varlıklar olması zemininde, liberalizmin "kimliğimizin komunitemize gömülü olduğu"nu tam da otonomi idesine olan bağlılığı nedeniyle gözardı ettiği; liberalizmin otonomiye vurgusu ile savunulamaz bir self konsepsiyonuna dayandığı, vb. iddiaları, Caney'in makalesinde Kymlicka, Rawls, Raz, Mill, Dworkin, Green gibi liberallerin ilgili pasajlarına gönderim yapılarak 'çürütülür'. Normatif iddialar kümesi de, yani yurttaşlık erdemi, komunitenin değeri ve politik katılım iddiaları da aynı şekilde 'çürütülür'. Bu durumda, geriye kalan meta-ethik iddialar kümesidir. Caney'e göre "liberallerce haklı olarak kabul edilmeyen iddia tipi" bunlar olduğu için, okuyucu, bu noktada komunitaryanizmin ne olduğunu görebilirim diye umutlansa da, sonuç hüsrandır. Çünkü makalenin bu kısmında Caney, liberal söylemin içinde yer aldığı neredeyse tartışılmaz olan Rorty'i ve kimilerince komunitaryan olmaktan ziyade "sosyal demokrat" sıfatına uygun bulunan Walzer'ı[46] tartışır. Yani bu bahiste, makalenin başında isimleri anılan dörtlüden yalnızca Walzer vardır ve bir de —hadi Mulhall ve Swift'in verdiği sıfatla söyleyelim— "liberal komunitaryan" Rorty. Böylece Caney'in makalesine verdiği ad, onun niyetinin aksine de olsa yerine oturur: "Liberalizm ve Komunitaryanizm: Yanlış-Tasarlanmış Bir Tartışma". Caney, bu yanlış-tasarlanmış tartışmaya dahil olmuştur.

46. örn. bkz. Lund,W.R. (1993), s.577.

Komunitaryan denilenlere niçin böyle dendiği konusunda ilgili metinler arasında gezinmeyi burada noktalayacağız. Çünkü örnek olarak verebileceğimiz metinlerin hiçbirinde, şimdiye dek söylenenlerden farklı bir şey bulamamaktayız. Fakat liberaller ve komunitaryanlar arasındaki 'tartışma' devam ediyor. Hem de öyle tuhaf bir şekilde devam ediyor ki, örneğin kendisine komunitaryan denilen Taylor, kendisini hiç de komunitaryan kümesine dahil etmeden "Liberal-Komunitaryan Tartışması"sını yazıyor; Sandel ve Walzer için de aynı şey geçerli. Bu durumda geriye "en bildik komunitaryan"[47] denen MacIntyre mı kalıyor? Hayır, çünkü MacIntyre'ın kendisi, bu kümede anılmaktan, hatta 'elebaşı' olarak sunulmaktan memnuniyetsizliğini ifade eder bir tarzda adı "Ben bir Komunitaryan Değilim" olan bir yazı yazıyor.[48]

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç, bir düşünüre komunitaryan demenin kriterlerindeki muğlaklıktır. Artık sırasıyla Gutmann ve Holmes'un yazılarına geçebiliriz.

Gutmann, 1985'te yayınlanan yazısına "Liberal politik teoriye ilişkin komunitaryan eleştirilerin bir yeniden-canlanmasına tanık oluyoruz" sözleriyle başlar. "Yeniden-canlanma" ile, Gutmann, "1960'ların eleştirmenleri"nin yaptıklarına benzer eleştirilerin "1980'lerin eleştirmenleri"nce yapılıyor olmasını kastetmektedir. Çünkü her iki kuşakta da, liberalizmin hatalı ve umarsız bir şekilde bireyci olduğu suçlaması yapılmaktadır. Fakat "yeni eleştiri dalgası" eskisiyle aynı değil, benzerdir sadece: 1960'ların eleştirmenleri, Marx'tan esinlenirken, 1980'lerin eleştirmenleri Aristoteles ve Hegel'den esinlenmektedir ve daha muhafazakârdır. Yazısında daha ziyade Sandel

47. Ansell-Pearson,K. (1991), s.272.

48. Bu adı belki de, anladığım kadarıyla MacIntyre'dan yazı isteyen *The Responsive Community* dergisinin editörü koyuyor, fakat 1991'de yayınlanan bu yazı veya mektup, MacIntyre'ın komunitaryanizm ile bağını netleştirir.

ve MacIntyre'ın argumanları üzerinde yoğunlaşan Gutmann'a göre, bu iki yeni komunitaryan, "liberal haklar politikası"na inanmaya karşı ayrıntılı bir meydan okuma sunmaktadır.[49] Gutmann, eğer iddiaları doğruysa, gerçekten de liberal haklar politikasına inancı hayli tahribedecek iddialarda bulunduklarını söylediği Sandel ve MacIntyre'ın argumanlarının hatalarını ortaya çıkarmaya çalışır. Bu çaba ile yol aldığı yazısında, tahmin edilebileceği gibi, söz konusu eleştirilerin liberal haklar politikasını yıkmadaki başarısızlığını, bu politikanın yerine geçebilecek bir politika, yani "komunitaryan bir politika" geliştirmemiş olmasına bağlar.

Liberalizm savunucularının, meseleleri, İslam kültüründeki 'Kelâm Hareketi'nin 'cedel' yöntemine benzer tarzda[50] ele almaları, liberalizmi eleştirenlerin de aynı söyleme yerleşerek yanıt vermek durumunda kalmalarına yol açmaktadır. Gutmann'ın liberalizm savunusu ve aslında son zamanlarda yapılan tüm liberalizm savunuları, bu 'cedel' yöntemi ile yapılmaktadır: liberal-komunitaryan tartışmasını sürdüren de budur. Bu yüzden Gutmann'ın bu apolojisine girmeksizin liberalizm savunucularının bir başka yönüne dikkat çekmek istiyorum. O da şu: Bu savunucuların, tartışma zeminini kendi lehlerine derhal belirleyerek, liberal olmayanları —yani liberalizmin temel sayıltılarına, örneğin serbest pazar, bireysel haklar, dağıtıcı adalet, vb. sayıltılara dayanmayanları— hemen liberal söylemin içine çekip, tartışmayı, muhafazakâr liberaller-reformist liberaller-liberal liberaller-komunitaryan liberaller-politik liberaller vs. arasındaymış gibi sunmaları.

49. Gutmann,A. (1985), s.309-311.

50. Kısaca formüle edilmesi gerekirse, 'cedel' yöntemi, tartışmanın, (hayalî) biriyle konuşur gibi yürütüldüğü, diyalog formunda bir monolog olarak ilerlediği ve yazarın karşısına koyduğu (hayalî) kişiyi altetmek üzere 'eğer bana... derse, ben de... derim; eğer bana...' şeklinde akılyürüttüğü bir tartışma yöntemidir.

Gutmann'ın, komunitaryanların liberalizme karşı eleştirilerini 'çürüttüğü' yazısının, "komunitaryan eleştiriler, liberal adaletin yerini almayacak, ama liberal adaleti iyileştirecektir" sözleriyle bitmesinde böyle bir yan vardır. Böyle bakıldığında, insan bu liberalizm savunusu zemininde yazılmış yazıları okurken, gerçekten de liberal olmayan bir teorisyenin, bir filozofun veya liberal adalete bir katkı daha diye düşünülemeyecek bir teorinin varlığından kuşkuya düşer.

Bu noktada Holmes'un yazısı, 'komunitaryan'ları anti-liberal olarak sunmakla, liberallerin dışında da birilerinin varolduğundan duyulan kuşkuyu belki hafifletebilir, çünkü bir liberal olarak Holmes, anti-liberallerin nihayet liberal-olmayanlar olduğunu kabul eder görünmektedir. Fakat nasıl? Bunu nasıl kabul ettiğini görmek için, sanırım Holmes'un anti-liberaller olarak gördüğü kişilerin isimlerine bakmak bile yeterlidir: Rousseau'dan başlayan liste içine kimleri almaz ki: Nietzsche, MacIntyre, R.Unger, Sandel, G.Gentile, Carl Schmitt, S.Wolin, Taylor, R.Belllah, R.H.Tawney, Marx, J.de Maistre, Heidegger, Arendt, Leo Strauus, Marcuse, Adorno, Foucault. Liberal Holmes'un listesindeki MacIntyre'ın belki de onun en büyük hasımı olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle yazar Holmes:

> Örneğin MacIntyre, Aristoteles'i yardıma çağırır. Fakat o, 19. ve 20. yüzyıl politik düşüncesinde hayli önemli görünen, liberal teori ve kurumlara yönelik daha sert saldırıları hiç anmaz. Bu ihmal tesadüf değildir. Bir kere anti-liberaller, kendilerini putkırıcılar olarak sunmaktan hoşlanırlar. Ayrıca, bugün etkili olan her anti-liberal arguman, daha önce Avrupalı faşistlerin yazılarında güçlü bir şekilde ileri sürülmüştü. G.Gentile ve C.Schmitt gibi parlak, ama dönüp baktığımızda itibarını yitirmiş teorisyenler, şiddetli bir biçimde liberal geleneğe saldırmıştı.[51]

51. Holmes,S. (1989), s.227

Holmes, bu sözlerin ardından, okuyucusuna karşılaştırma yapması için, MacIntyre ve Gentile'nin iddialarını verir: "MacIntyre'ın, liberallerin 'sosyal dünyayı bireysel istemlerin bir karşılaşma yeri olarak' (*AV*, s.25) gördükleri iddiası ve Gentile'nin 'eski liberalizmin hatası, soyut bireylerin rastlantısal gruplanışı ve karşılaşması olarak anlaşılan atomistik toplum konsepsiyonudur' (*Genesi e struttura della società*, s.65) şeklindeki iddiası." Böylece Holmes, "anti-liberallerin yirmi temel hatası"nı[52] sayıp, liberal teoriyi aklamaya çalıştığı yazısında, meseleyi kendi duruş zemininden gayet açık koyar: 'ya liberalsiniz ya da faşist' veya 'ya liberalsiniz ya da totalitaryan'. Ayrıca Holmes'a göre, "anti-liberalizm, bir teoriden ziyade bir takıntıdır" ve "hiçbir teorisyen, MacIntyre bile, tam bir anti-liberal değildir", çünkü "liberalizmin en zeki eleştirmenleri, çoğunlukla söz konusu düşmana önemli tavizler vererek, saldırılarını hafifletir".[53] Böylece Holmes ve Holmes gibiler, insanların giderek daha çok birbirine 'yabancı' hale gelmekte olduğunu görüp, bundan endişe duyan pek çok teorisyeni öyle bir kılığa sokar ki, bunlar —devlet diliyle— 'bölücü teröristler'dir. Çünkü Holmes'a göre, "anti-liberaller, genç Marx'ın bir ahmaklığını tekrarlayarak, hakların komuniteyi yıktığını ve yurttaşları hastalıklı bir yalnızlığa sürüklediğini iddia etmeye devam ederler".[54] Bu ve benzeri sözleriyle Holmes, tam da liberal olmayanların maruz kaldıkları için bildiği veya yalnızca —ve liberal olanlardan önce— liberal olmayan teoristlerin farkedebildiği liberalizmin nötralite iddiasının sahteliğini sergilemektedir: liberaller, yine liberal olanlara nötr olabilir. Liberal teori, nötralite iddiasının bu kısır döngüsünden çıkamadığı sürece, pratiği ile barışık hale gelemez. Liberal devlet, olmayı iddia

52. Holmes,S. (1989), s.229.
53. Holmes,S. (1989), s.229.
54. Holmes,S. (1989), s.244.

ettiği türden bir devlet olamaz. Egemen olan liberal bireyciliğin sunduğu moralite, bir moralite olarak işgörebilir, ama MacIntyre'ın sözleriyle "*tutarlı* bir moralite olarak işgöremez. Ve bu tutarsızlık, belki de en açık olarak Batı'nın ulus-devlet politikasının moral boyutunda sergilenir".[55]

Şimdi, buraya kadar söylenenlerin ışığında MacIntyre, ne komunitaryandır ne de anti-liberaldir. Bu nitelemeler veya sıfatlar, atfedildikleri kişileri, liberal bir duruş zeminine sokmaktadır; meseleyi daima liberal pozisyona göreli olarak koymaktadır. Yani komunitaryan olmak veya anti-liberal olmak, 'liberal *olmamak*'tan ziyade, liberalizmin bir versiyonunu dile getiriyor, yaşıyor olmak anlamını içermektedir. Dolayısıyla komunitaryanizme veya anti-liberalizme karşı liberalizmi savunanların tartışması, örneğin muhafazakâr liberallerin yine örneğin 'modern liberaller' ile tartışması olmaktan öteye geçememekte ve sonuç olarak bir takım liberaller, yine başka bir takım liberaller ile kozlarını paylaşmaktadır. Komunitaryan olmanın kriterlerini bulma veya komunitaryan olmanın ilineksel değil, tözsel niteliklerini bulma yönündeki arayış, bizi dönüp dolaştırıp, 'komunitenin değeri' noktasına getirmektedir. Komunitaryanı komunitaryan kılanın, bu 'değer'e verdiği önem olduğu kabul edildiğinde ise, liberalizmin savunucuları, bu kez haklı olarak çeşit çeşit liberal teorisyenin sayısız ifadesine gönderim yaparak, 'işte liberaller de zaten bu değeri savunuyor' diyebilmekte ve ardından 'o zaman, komunitaryanlar liberallerden farklı olarak ne söylüyorlar?' veya 'komunitaryanların sunduğu alternatif ne?' diye hayretle sorabilmektedirler. Bu düzlemde, kendilerine 'komunitaryanlar' denilen MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer'ın bu nitelemeyi kabul etmemekteki ısrarları anlaşılmaz değildir. Öte yandan, bu liberal-komunitaryan

55. MacIntyre,A. (1994), s.293.

dikotomisi çerçevesinde örülen tartışma, hem bu dörtlünün farklılıklarını gözden uzaklaştırmakla onların teorilerine zarar vermekte hem de liberal teorinin yine kendisine zarar vermektedir; bu yolla da, moral ve politik teoriye zarar vermektedir. Bu zararı ise, teorizasyonun yalnızca liberal bakış açısından yapılabileceği ve haklıçıkarılabileceği kanısını yaygınlaştırmakla vermektedir; çünkü bu durumda liberal teoriye ait olan açmazlar, 'teori'ye, 'felsefe'ye izafe edilmektedir. Buna karşılık söyleyecek sözü olan filozoflar, kendilerini liberal söylemin bu türlü etiketlemeler zincirinden kurtarmak için ve kendilerini bir kez daha anlatmak için tartışmaya dahil olurlar. Böylece MacIntyre, komunitaryan bir praksis oluşturmaya çalışan bir dergiye aynen şunları yazmaktadır:

> Tersi yönde söylentilere rağmen, ben bir komunitaryan değilim ve hiç olmadım. Çünkü benim yargımca, başka yerlerde olduğu gibi, bu ülkede de ileri düzeydeki modernitenin politik, ekonomik ve moral yapıları, geçmişte, daima eksik formlarda da olsa, çeşitli zamanlarda gerçekleştirilmiş çaba harcamaya değer politik komunite tiplerinin herhangi birini gerçekleştirme olanağını dışlar. Ve aynı zamanda inanıyorum ki, modern toplumları komunitaryan tarzlarda sistemli bir şekilde yeniden-kurma girişimleri, daima ya sonuçsuz ya da felaketli olacaktır. Ben, temel moral çatışmanın, sizin düşündüğünüzden hem daha geniş hem politik olarak daha âcizleştirici olduğunu düşündüğüm için, sizin yayın kurulunuzun bakışaçısıyla da anlaşmazlık içindeyim. Mümkün ve önemli *olan* şey, tamuygun bir şekilde paylaşılan insanî iyi konsepsiyonuyla biçimlenen grupların, tikel kurumlar —okullar, çiftlikler, başka çalışma mekânları, klinikler, dinî cemaatler— düzeyinde yerel çevre içinde komuniteyi inşa etmesidir. Yine de derginizin çıkmasına memnun oldum. Niçin?
>
> İlk olarak, benim görüşümün tâbi tutulabileceği en iyi sınav, bizzat sizin gibi, maddî ve entellektüel kaynağa sahip yeterince insanın, benim bugün imkânsız olduğunu düşündüğüm şeyi gerçekleştirmeye çalışması olacaktır. Eğer sonuçta, benim görüşümün yanlış olduğu

anlaşılırsa, ben size hatalarımdan kurtarılmış olmaktan dolayı büyük şükran borçlu olacağım.

İkinci olarak, modern ulus-devletlerde, özel meselelerde moral açıdan önemli politik koalisyonlar, [yani] radikal olarak farklı moral duruş noktaları olan insanları sınırlı ortak amaçlarla harekete geçiren koalisyonlar oluşturmanın imkânsız olması, benim görüşlerimden biri değildir. Ve eğer yayın kurulunuzun niyetlerini hatasız bir şekilde okuyorsam, derginiz bu tür koalisyonları kurma ve sürdürmeye yardım etmede büyük bir hizmet sunabilir Bu tür bir koalisyonun oluşumunu gerektiren —veya daha ziyade yapılmakta olan bir koalisyonun güçlendirilmesini gerektiren— çarpıcı çağdaş meselelerden biri, ceza sisteminde hapishanelerin yeri ve işleviyle ilgilidir.

Böylece başarınız için size cömertçe, pesimist de olsa, en iyi dileklerimi yolluyorum![56]

MacIntyre'ın bu yazıda / notta söylediği her şeyi aynen aktardığım için meseleden uzaklaştığım düşünülebilir. Fakat hemen söylemeliyim ki, böyle bir uzaklaşma yoktur. Çünkü bu yolla —umuyorum ki— hem MacIntyre'ın pesimizminin sınırlarını, hem onun modern ulus-devleti bir 'komunite' olarak tasarlamaya sevkettiğini düşünen eleştirmenlerinin[57] yanılgısını, hem MacIntyre'ın 'Aristotelesçi komunite' ile ne kastettiğini ve hem de MacIntyre'ın 'komunitaryanlar' kümesinin niteliği hakkındaki düşüncesini yakalayabiliriz.

Şimdi, bir kez daha MacIntyre, ne komunitaryan ne antiliberaldir; onun pozisyonunu tanımlamanın en iyi ifadesi, olsa olsa 'liberal *olmayan*' sıfatıdır. Bu niteleme çok geniş bulunabilir; ama geniş olması yanlış olmasını getirmez; öte yandansa bu, yanlış değilse de, eksik bir nitelemedir. Fakat bu kadarını bulabilmek bile bence çok önemlidir. Çünkü MacIntyre'ın du-

56. MacIntyre,A. (1991).
57 örn. bkz. Pettit,P. (1994), özellikle s.184-5.

ruşu, liberal olan ile ortak-ölçülebilir standardları 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'ın veya MacIntyre gibilerin bir 'meta-duruş' aldığını söylemek ya da onların teorisinin veya ethikinin veya narratifinin meta-teori, meta-ethik, 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 marjininde durandır. 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.

Eğer komunitaryan sıfatı, bu anlamda liberal olmayan için kullanılırsa, kendilerine komunitaryan denilenlerin pozisyonu doğru tanımlanmış olur. Fakat gördüğümüz gibi, 'komunitaryanizm', bu anlamın dışında bir şeye işaret etmek üzere kullanılmaktadır; yani liberalizmin bir versiyonuna göndermektedir. Böylece de Rawls'ın liberalizminin 'komunitaryanlardan daha komunitaryan' diye okunması, son derece anlaşılır bir okumadır; ancak, bunu mümkün kılan 'komunitaryanizm'in liberallerce yapılan tanımıdır, Rawls'ın teorisinin komunitaryan denilenlerle ortak ölçülebilirliği değil. Böylece, 'yeni Rawls' ile ilgili bölümümüzde, Rawls'ın pozisyonunun 'komunitaryan denilenlerin pozisyonu olmadığını' ve bu anlamda komunitaryan olmadığını söylerken, meramın ne olduğu; öte yandan Rawls'ı komunitaryan olarak okuyanların meramının ne olduğu, sanırım daha açıktır.

MacIntyre'ın teorisini, Rawls'ın liberalizminin karşı-savunması olarak okumak, onun teorisini anlamamızı zedeler bir okumadır. Çünkü MacIntyre'ın teorisi, Rawls eleştirisinden, liberalizm eleştirisinden ibaret değildir. MacIntyre'ı liberal-komunitaryan tartışması içinde anlamaya çalışmak, onun felsefesinin yalnızca bir boyutunu öne çıkarıp, geri kalanını ihmal etmek olacaktır. MacIntyre'ın çalışmalarında Rawls eleştirisi, yalnızca bir boyuttur. Bu boyutu kendi duruşuna dahil edebildiği ölçüde de, MacIntyre, gelenekler arasında rasyonel tartışmayı kurabilmiştir demek mümkündür. Bu da, MacIntyre'ın teorisinin Rawls'ın teorisine karşı sunduğu alternatiftir. MacIntyre, bunu gelenek-kuruluşlu araştırma yoluyla yaptığı ölçüde, liberal teoriye bir alternatifi yeniden sunar.

SONSÖZ

Böylece bu çalışmada, her ikisi için de adaletin bir erdem olduğu iki filozofa ilişkin anlama / anlatma çabamızı şimdilik tamamlamış oluyoruz. Bu kısmı yazmadan önce, önceki kısımları okuduğumda, söylemek istediğim şeylerin büyük bir bölümünü aktardığımı —ama bazı şeyleri de aktaramadığımı gördüm. Örneğin Habermas'ın "daha yüksek düzey konsensus" veya "ideal konuşma durumu" nosyonu ile Rawls'ın orijinal pozisyon nosyonu arasında kurulan ilişkiden; MacIntyre ve Gadamer'in *phronesis*'i nasıl ele aldıklarından, vs. hiç söz edemedim. Ama burada bu gibi şeyleri telafi etme yoluna gitmeyeceğim. Son söz olarak, bazı önemli bulduğum hususları ve bu çalışmanın bana kazandırdığını düşündüğüm şeyleri kısaca ifade etmeye çalışacağım

Bu çalışma sayesinde, ama daha ziyade MacIntyre sayesinde, ben bazı yargılarımın 'önyargılar' olduğunu öğrendim ve özellikle felsefe tarihine bakış açımda belli bir değişiklik oldu. Bu da, başlangıçtaki 'trajedi'mi, çatışmamı giderek, yani yazdıkça, hafifletti veya en azından, başlarken 'iki adalet arasında' niçin kaldığımı görmeme yardım ettiği ölçüde beni kendi tarihimi yeniden düşünmeye sevketti.

Gördüğümüz gibi, bu çalışmada ele alınan filozofların ikisi de, adalet arayışlarında, kimi disipliner ayrımlara meydan okur. Rawls, bir politika ve ahlâk filozofu olarak ekonomi ve politika bilimini içine alan bir söylem ile yazarken, MacIntyre da bir ahlâk ve politika filozofu olarak bilim, dil, sanat, din teorileri ve felsefelerini içine alan bir tarzda yazar. Rawls, kendi çabası doğrultusunda, bize '*nasıl* seçim yaparız?' sorusunun yanıtını vermeye, MacIntyre ise '*neden* seçim yapamıyoruz?' sorusunun yanıtını vermeye çalışır. Soruların formulasyonunun da gösterdiği gibi, Rawls 'nasıl?' kalıbı içinde prosedural bir adalet anlayışı koyarken, MacIntyre 'neden?' kalıbı içinde teleolojik bir sorgulamaya girişir.Böylece. Rawls'ın formal sorusuna karşın, MacIntyre tözsel bir soru ile başlar. Buna bağlı olarak ,Rawls 'aşkın' olanı, yani içerikten bağımsız olanı ortaya koymaya, yani insan olmak bakımından yurttaşın tikel değerlerine aşkın olan tümel bir adalet konsepsiyonu bulmaya, çalışır. MacIntyre ise bu veya şu gelenek ve kültürün üyesi olmak bakımından insanın tikel değerlerinde içerilen tümeli arar.Bu anlamda her iki filozofun da tümele yönelik bir arayışı vardır. Ancak biri aşkın tümeli, diğeri içkin tümeli arar.

C.Taylor bunu, Rawls'ın tüm pratiklerimize aşkın olan iyilerin, MacIntyre'ın ise pratiklere içkin olan iyilerin peşinde olduğunu söyleyerek ifade eder. Ve 'ortayolcu' -en azından Rawls ve MacIntyre arasında ortayolcu- Taylor, "aşkın bir iyi-

nin talepleri ile tarihsel pratiklerimizin içsel /içkin hedefleri arasında çıkabilen gerilim veya ikilemin modern moral açmazın en yaygın tipi olduğunu " düşündüğünü, fakat aşkın iyileri "tarihsel pratiklerimizde gizli olan iyiler ile nasıl bağdaşır kılacağımız" sorusunun yanıtlanmasının gerçekten hayırlı bir iş anlamına geleceğini bildirdikten sonra "ne yazık ki bu benim güçlerimin çok ötesinde" diyerek sözlerini bağlar.[1]

Taylor'ın bu ortayolcu çizgisini takip edip son söz olarak, MacIntyre'ın, modern prosedural öğretilerin durdukları yerden asla göremeyecekleri bu gibi gerilimleri veya ikilemleri görmemizi sağlamakla üzerine düşeni yaptığını söylemek mümkündür. Fakat MacIntyre, buna karşı, bence haklı olarak, 'aşkın iyiler'in kabulünün 'içkin iyiler'in kabulünü dışladığını söyleyecektir. Evet MacIntyre'ın göstermeye çalıştığı ve yine bence başarılı olduğu şeyin ta kendisi, pratiklerden bağımsız olan iyilerin ve erdemlerin varlığı iddiasının felsefî bir yanılsama olduğudur.

Bu çalışmanın 'Giriş' bölümünde (s. 22) "MacIntyre'ın adalet teorisini anlatmaya çalışıcağım" diye bir ifade kullanmışım. Şimdi düşünüyorum da bu ifade MacIntyre'ı anlama ve anlatmada pek uygun değil ve MacIntyre'ın görüşlerine ayrılan II. Kısmın başlığı da bu uygunsuzluktan nasibini alıyor. Çünkü, birlikte gördüğümüz gibi, MacIntyre'ın meramı bir adalet teorisi geliştirmek değil. Başka deyişle, MacIntyre aslında, adalet teorisini veya teorilerini kritik eden bir yerde durmanın dışında "Adalet Teorisi" genel başlığı altına sığdıramayacağımız bir filozof. Ama şimdi geri dönüp bu ve benzeri uygunsuzlukları ve belki hataları düzeltmeye kalkışmayacağım, çünkü artık onları okuyucumla birlikte bulmak istiyorum.

Ve benim ikna olduğum kimi 'sonuçlar'a gelince:

---

1. bkz.Taylor, C. (1994),s.42-43.

Hayatlarımızı nasıl en iyi şekilde yaşayacağımız konusunda hiçbir ilke veya ilkeler kümesi, hepimize yanıt veremez. Hiçbir arguman, insanı erdemli olmaya, âdil olmaya ikna edemez. Fakat buradan hareketle, liberal teorilerin 'iyi hayat' hakkında konuşmaktan vazgeçmesi ve 'hakkın iyiye önceliği' zemininde durarak, bize 'haklarımızı' ve aslında 'birbirimize karşı kozlarımızı'[2] sıralamaya devam etmesi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde 'hayat'ın birliğini zedeliyor. Liberal düzen, dayandığı kamusal alan-özel alan ayrımıyla, tek tek bireylerden yarı gönüllü bir dindarlık, yarı gönüllü bir âdillik, yarı gönüllü bir ahlâklılık istiyor. Tüm çetrefil yanlarına rağmen, eğer MacIntyre'ın teorisi bunlara dikkat çekebiliyorsa, egemen olanın karşısına marjinde duranı dikebiliyorsa, bir alternatif de sunuyor; daha doğrusu teori olarak 'başka olan'ı 'olan'ın karşısında var kılıyor. Bunu tarihsel bir narratif aracılığıyla gerçekleştirdiği ölçüde de, MacIntyre, 'olan'ın alternatifini bize *yeniden* sunuyor. İster neo-Aristotelesçi, ister neo-Hegelci isterse post-Marxist, post-modernist olsun, MacIntyre'ın teorisi, Rawls'ın teorisinden daha tutarlı bir moralite talebiyle, 'başka olan'a dokunuyor; liyakat adaletini hatırlatırken, Hayat'a dokunuyor.

Örneğin "pratik" kavramında, pratik'e içsel iyilerin, pratik'e katılma deneyimiyle tanınabileceğini söylerken; "narratif birlik" nosyonuyla, yaşamlarımızın veya insan yaşamının —*hayatın*— çeşitli dilimlere ayrılmasının, yani çalışmanın boş zamandan, kamusal yaşamın özel yaşamdan ayrılmasının, çocukluğun, yetişkinliğin, yaşlılığın birbirinden ayrılmasının, doğumu yaşama ve yaşamı ölüme bağlayan birliği nasıl zedelediğini anlatırken; 'insan için iyi nedir?' sorusundan vazgeçmenin "moral yaşama birliğini veren" şeyden vazgeçmek ola-

2. bkz. Dworkin,R. "Rights as Trumps", *Theories of Rights*, ed.J.Waldron, O.U.P., 1984, s.153-167.

cağını söylerken; arayışın hüsranla sonuçlanma ihtimaline rağmen, insan yaşamının birliğinin narratif bir arayışın birliği olduğunu, arayışın, seyahatin hedefinin, arayışın kendisinden ayrı olmadığını söylerken; "birinin mensub olduğu veya karşı koyduğu geleneklerin tamuygun anlamına sahip olması erdemi" ile tüm geleneklere dokunma çağrısında bulunurken, vb. MacIntyre, 'liberal olmayan' sıfatındaki 'olmayan' kısmını dile getirir ve Rawls ile ortak ölçülemez bir söyleme yerleşir. Ama yine de *'liberal* olmayan'daki vurgunun gösterdiği gibi Rawls ile çatışır; ortak-ölçülemezliğini bağdaşmazlığa, rakipliğe, kritiğe çevirir; dahil olduğu kültüre, yani nesnesine belli bir mesafeden bakar. Castoriadis haklıdır: Eğer, der o, "felsefe gazeteciliğin ötesine geçmek zorundaysa" eleştiriden ayrılamaz ve "Eleştiri, nesneyle araya belli bir mesafe koyma anlamına gelir."[3]

'Ne olmayan?' sorusunun yanıtı *'liberal* olmayan' olduğunda, bunun liberal olana göreliliği 'varolan'ın kavramlaştırılmasından ziyade kritiğini dile getirir. Bu yüzden ben, sanıyorum, Rawls ve MacIntyre'ı aynı çalışmada ele almakla doğru bir yerden başladım. "Bahçesini kazan adam" olarak MacIntyre'a Rawls'm bahçesini kazdırdım. Fakat MacIntyre'ı ve Rawls'ı kendi gelenekleri, bahçeleri içinde anlamaya gayret ettiğim halde, okuyucuya belki de daha anlaşılır ve doğru bir Rawls vermekte zorlandığım ölçüde yanlış yerden başladım. Belki de MacIntyre ile örneğin Gadamer'i aynı çalışmada buluşturmak veya Rawls ile örneğin Habermas'ı aynı çalışmada buluşturmak, daha uygun bir başlangıç olurdu. Olsun, bu çalışmanın sonunda bunu öğrendim: "Biz, seyahatin sonunda,

3. Castoriadis,C. (1993), s.143.

doğru başlangıcın ne olduğunu başlangıçta bilip bilmediğimizi biliriz."[4] Fakat kuşkusuz seyahatin sonunda değilim.

Bu yüzden sonuç olarak, benim üzerine düşünülmesi gerektiğini düşündüğüm soruları size ileteceğim.

İnsan haklarıyla başlayan süreç, yolda içine hayvan haklarını katıp, kişi hakları, bireysel haklar, azınlık hakları, kadın hakları vs. diye devam ederken, yaşama hakkı ölme hakkına (ötenazi) dönüşüyor; çocuk hakları yetmiyor, cenin haklarını tartışmaya başlıyorsak, bu tartışmalar, kendi kurumlaşmaları içinde 'sınırlar'ı giderek muğlaklaştırmaz mı? Yani örneğin ölme hakkına sahip hastanın, bu hakkının fiilî kılınması için, öldürme hakkına —ve tabi görevine— sahip doktorlar gerekmeyecek mi? Eğer cenin hakları, müzakerelerin sonunda çocuk haklarının günümüzde geldiği noktaya gelirse, ne bileyim, sperm haklarını tartışmaya başlamak —yoksa başlandı mı?— zorunda kalmayacağımızı söyleyebilr miyiz? 'Tartışmak iyi bir şeydir, gerekirse sperm haklarını tartışırız' demek, komşumuzun çiçeklerini vaktinde sulamadığını görüp, çiçeklere haksızlık yaptığını düşünmeye ve çiçek haklarını da tartışmaya götürmez mi? Çocukları ailelerine karşı korumayı veya cenini annesine rağmen korumayı hedefleyen rasyonaliteyi eleştirmek, çocuklara kötülük etmek mi?

Paradan, ekonomiden bahsetmeyen, bunun yerine erdemlerden söz edenler, hakikaten 'çağdışı', 'yavan', 'zavallı' mı? 'Filancının malvarlığı, beni, politikacı olarak değil, ama yurttaş olarak rahatsız ediyor' diyen biri, politikacı olmaya *lâyık* mı? "Sekiz sayfalı finans ekonomi" nicelemesiyle çıkan bir gazete "yeni bir zihniyetle doğuyor" mu? 'Şikayet etme, oy'unu kullan' diye bağıran reklam spotları, 'analitik habercilik' yapanların haberleri, 'Özel Toplum Güzel Toplum' adlı haber programları, hangi narratifin birliği içinde anlaşılabilir?

---

4 *WJWR*, s.175.

Temellendirici ilkeler verme girişiminden ziyade, tarihsel hesaplaşma bize daha çok yardım etmez mi? Sokrates'in 'adaletsizlik yapmaktansa adaletsizliğe maruz kalarak ölmesi' ne kadar 'soylu' olursa olsun, Aristoteles'in 'adaletsizliğe maruz kalmadan, ama kesinlikle de adaletsizlik yapmadan' nasıl yaşayacağımızı araması bakımından çağdaşımız olduğuna inanırken; ve Aristoteles'in, Sokrates'in ölümü karşısında girilen açmazı 'Sitemin bir adaletsizlik daha yapmaması için kaçıyorum' diyerek açmasındaki tutumu, hiç de bir araçsal akıl tutumuna indirgemeden benimserken, birilerine adaletsizlik yapar mıyız? Farklı standardı çifte standarddan ayırdedebilir miyiz? Bu soruya 'evet, ama bunun yolu temellendirici ilkelerden değil, *phronêsis* erdeminden geçer' diye yanıt vermek, hiçbir şey dememek midir? Felsefeden bize narratifler, tarihsel öyküler anlatmasını istemek ve felsefenin bütün hayatımızı değiştirmesini beklemekten vazgeçmek, onun böyle bir gücü olmadığını ve hiçbir teorinin böyle bir gücü olmadığını kabul etmek, felsefe ve teori ile ve sanat ile ve bilim ile ve din ile barışmak mı bozuşmak mıdır? 'Dil oyunları oynarken, bir dil oyununun bizi oyuna getirmesinden nasıl kaçacağız?' sorusuna yanıtın 'mümkün olduğu kadar çok dil oyunu okuyarak' olması, oyuna gelmiş olmak mıdır?

Doğru, adil olmanın muadili rasyonel olmaktır, ama hangi rasyonaliteye göre rasyonel olduğumuza bağlı olarak adilliğimiz ve onunla beraber ahlâkımız ciddi bir tehdit altındadır. Bu tehdidi farketmek, bana adil olmanın en önemli adımı olarak görünüyor. Evet, hepimiz , adaletsizlik yapmadan ama adaletsizliğe de maruz kalmadan yaşamaya çalıştığımız sürece adil olabiliriz. Adalet erdemine sahip olmak, cesaret, namus, aklıbaşındalık, itidal, basiret, sebat, dostluk v.b. gibi erdemlere sahip olmaktan bağımsız olamaz. Bu zor zamanlarda, ahlâkı -veya karakteri- ve ahlâkın o gitgide daha çok unuttuğumuz

pratik-temelli 'bütünsellik'ini hatırlamak, sanırım en çok ihtiyacımız olan şey. Unutmaya ihtiyacımız olan şey ise, günlük dil içerisinde karşımıza çıkıp ahlâkı neredeyse tümüyle cinsel çağrışımlı bir sözcüğe dönüştüren kullanımlar: örneğin bu tür kullanımlar ile "Ahlâk Zabıtaları"nı ve "Ahlâk Masası"nı yarattık. Bu gibi kullanımlar, vaktiyle bir birlik içinde *düşünülen ve yaşanan* erdemlerin adlarının nasıl pratik bağlamlarını yitirdiğini sergilemeyi sürdürürken, biz bu zabıtaların veya masaların neden birer erdem olan adaletin, cesaretin, sebatın, itidalin v.b.nin karşıtlarının veya ifratlarının ve tefritlerinin peşine düşmediklerini kendimize sormadık bile. İşte şimdi, belki de böyle sorular sormalıyız. Ahlâklılık, cesur, adil, namuslu, sabırlı, yücegönüllü, kendini-bilir, aklıbaşında, zeki, dost, cömert olmaktan ayrı düşünülebilir mi? Bu erdemlerden herhangi biri eksik ise diğerlerinin tam olması mümkün müdür? Bu sorulara 'evet' yanıtı verildiği için, bugün, zor zamanlarda yaşadığımızı düşünüyorum. O yüzden yanıtlardan ziyade, mevcut yanıtların sorularına yeniden dönmeliyiz diyorum. Umarım bunun 'benim tercihim' olduğunu düşünmezsiniz.

BİBLİYOGRAFYA*

Abelardus,Petrus (1988), *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi.

Ackerman,B. (1994), "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, 91, 7, 364-386.

Ağaoğulları,M.A.&Köker,L. (1990), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Yay.

Ağaoğulları,M.A.&Köker,L. (1990), *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Yay.

Anderson,B. (1993), *Hayali Cemaatler*, çev.İ.Savaşır, Metis.

Annas,J. (1989), "MacIntyre on Traditions", *Philosophy and Public Affairs*, 18, 4, 388-404.*

Ansell-Pearson,K. (1991), "Nietzsche on Autonomy and Morality: the Challenge to Political Theory", *Political Studies*, 39, 270-286.*

Arendt,H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed.Ronald Beiner, Un. of Chicago Pr.

Aristoteles (1972), *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, trans. Sir David Ross, O.U.P.

Aristoteles (1981), *Ethics*, trans. J.A.K.Thomson, Penguin Books.

Aristoteles (1988), *Nikomakhos'a Ethik* (1-5), çev Saffet Babür, Hacettepe Ün.Yay.

Aristoteles (1985), *Metafizik* (Cilt I' A-Z), çev. Ahmet Arslan, Ege Ün.Ed.Fak.Yay.

Arneson,R. (1989), "Introduction to a Symposum on Rawls", *Ethics*, 99, 695-710.

Baier,A. (1991), "MacIntyre on Hume", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1, 159-163.*

Barry,N.P. (1989), *An Introduction to Modern Political Theory*, MacMillan.

* Bu bibliyografya, bu çalışma içerisinde kendisine gönderim yapılan yapıtların yanısıra, konu hakkında yapılan geniş okumada bir şekilde yararlanılan bazı yapıtları da içermektedir.

Başaran,M. (1993), *Ve Niçin (Yine) Felsefe...*, YKY

Beiner,R. (1989), "Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of *Ethos*", *The Philosophical Forum*, 20, 3, 230-243.

Beitz,C.R. (1983), "Cosmopolıtan Ideals and National Sentiment", *The Journal of Philosophy*, 80, 10, 591-600.

Belsey,C. (1993), "Edebiyat, Tarih, Politika", çev.Hakkı Hünler, *Edebiyat Eleştiri*, 2/3, 154-164.

Benjamin,W. (1993), "Mekanik Yeniden-Üretim Çağında Sanat Eseri", çev.Hakkı Hünler, *Edebiyat Eleştiri*, 2/3, 77-97.

Berlin,I. (1969), "Two Concept of Liberty", *Four Essays on Liberty*, O.U.P., 118-172.

Berlin,I. (1992), "Reply to R.H.McKinney", *The Journal of Value Inquiry*, 26, 4, 557-560.

Bernstein,R. (1991), "Rorty's Liberal Utopia", *The New Constellation*, Polity Press, 258-292.

Bilgin,N. (1994), *Kimlik Sorunu*, Ege Yay.

Bloom,A. (1975), "Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy", *American Political Science Review*, 69, 2, 468-162.

Brenkert,G.G. (1986), "Marx and Human Rights", *Journal of the History of Philosophy*, 24, 55-77.

Bumin,T. (1991), *Hegel'i Okumak* (der.) Ara Yay.

Caney,S. (1992), "Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate", *Political Studies*, 40, 273-289.*

Caputo,J.D. (1992), "The Difficulty of Life: A Reply to R.H.McKinney", *The Journal of Value Inquiry*, 26, 4, 561-564.*

Castoriadis,C. (1993), *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, çev.Hülya Tufan, İletişim.

Chansky,J.D. (1993), "Reflections on *After Virtue* After Auschwitz", *Philosophy Today*, Fall, 247-256.*

Chatelet,F. (1991), "Metafizik Tasarı", çev.Tülin Bumin, *Hegel'i Anlamak* (der.), Ara Yay., 89-109.

Coleman,J. (1994), "MacIntyre and Aquinas", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 65-90.*

Dahl,N.O. (1991), "Justice and Aristotelian Practical Reason", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1, 153-157.*

Delaney,C.F. (1975), "Rawls on Justice", *Review of Politics*, 37, 1, 104-111.

D'Entrèves,M.P. (1987), "Aristotle or Burke?", *Praxis International*, 7, 3/4, 238-45.

Diderot,D. (1982), *Rameau'nun Yeğeni*, çev.Adnan Cemgil, Yazko.

Doppelt,G. (1981), "Rawls' System of Justice: A Critique from the Left", *Nous*, 15, 259-307.

Doppelt,G. (1988), "Rawls' Kantian Ideal and the Viability of Modern Liberalism", *Inquiry*, 31, 4, 413-449.

Ferrara,A. (1987), "On Phronesis", *Praxis International*, 7, 3/4, 246-267.

Fraser,N. (1989), "Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", *Unruly Practises*, Polity Press, 93-110.

Gallagher,S. (1993), "The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics", *Philosophy Today*, Fall, 298-305.

Graham,G. (1994), "MacIntyre's Fusion of History of Philosophy", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 161-175.*

Gray,J. (1986), *Liberalism*, Open Un.Pr.

Guthrie,W.K.C. (1988), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev.A.Cevizci, Gündoğan Yay.

Gutmann,A. (1985), "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, 17, 308-322.*

Haldane,J. (1994), "MacIntyre's Thomist Revival: What Next?", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 91-107.*

Hardie,W.F.R. (1990), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford Clarendon Press.

Held,V. (1983), "The Independence of Intellectuals", *The Journal of Philosophy*, 80, 10, 572-582.

Heller,A. (1984), *A Radical Philosophy*, Basil Blackwell.

Heller,A.&Feher,F. (1988), *The Postmodern Political Condition*, Polity Press.

Heller,A. (1990), *Can Modernity Survive*, Polity Press.*

Heller,A. (1991), *Beyond Justice*, Basil Blackwell.*

Hittinger,R. (1987), *A Critique of the New Natural Law Theory*, Un. of Notre Dame Pr.

Holmes,S. (1989), "The Permanent Structure of Antiliberal Thought", *Liberalism and the Moral Life*, ed.N.L.Rosenblum, Harvard Un.Pr.*

Homeros (1981), *İlyada*, çev.Azra Erhat, Sander Yay.

Homeros (1981), *Odysseia*, çev.Azra Erhat, Sander Yay.

Horton,J.&Mendus,S. (1994), "Alasdair MacIntyre: *After Virtue* and After", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 1-15.*

Ingram,D. (1987), "Legitimacy and the Postmodern Condition: The Political Thought of Jean-François Lyotard", *Praxis International*, 7, 3/4, 286-305.

İnsel,A. (1993), *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, Birikim Yay.

Jackson,M.W. (1985), "Aristotle on Rawls: A Critique of Quantitative Justice", *The Journal of Value Inquiry*, 19, 99-110.

Kamooneh,K. (1987), "Justice as Fairness or as Equality?", *The Journal of Value Inquiry*, 21, 65-71.

Keane,J. (1993), *Sivil Toplum ve Devlet* (der.), çev.E.Akın ve diğ., Ayrıntı.

Kuhn,T. (1982), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev.Nilüfer Kuyaş, Alan Yay.

Kukathas,C.&Pettit,P. (1992), *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press.

Küçük,M. (1993), *Modernite versus Postmodernite* (der.), Vadi Yay.

Kymlicka,W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford Clarendon Pr.

Lang,B. (1989), "Postmodernism in Philosophy: Nostalgia for the Future, Waiting for the Past", *Literature and the Question of Philosophy*, ed.A.J.Cascardi, Johns Hopkins Un.Pr., 314-332.

Le Goff,J. (1994), *Ortaçağda Entellektüeller*, çev. M.A.Kılıçbay, Ayrıntı.

Lund,W.R. (1993), "Communitarian Politics and the Problem of Equality", *Political Research Quarterly*, 46, 3, 577-600.*

MacIntyre,A. (1967), *A Short History of Ethics*, Routledge&Kegan Paul.

MacIntyre,A. (1971), *Against the Self-Images of the Age*, Schocken Books.

MacIntyre,A. (1983), "*Sartre* by P.Caws", *The Journal of Philosophy*, 80, 12, 813-817.

MacIntyre,A. (1983[a]), "Moral Arguments and Social Contexts", *The Journal of Philosophy*, 80, 10, 590-591.

MacIntyre,A. (1984), *After Virtue*, University of Notre Dame Press.

MacIntyre,A. (1984[a]), "Postscript to the Second Edition", *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 264-278.

MacIntyre,A. (1984[b]), "The Relationship of Philosophy to its Past", *Philosophy in History*, ed.R.Rorty&J.B.Schneewind&Q.Skinner, C.U.P., 31-48.

MacIntyre,A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press.

MacIntyre,A. (1990), "Moral Dilemmas", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 367-382.

MacIntyre,A. (1991), "I'm not a Communitarian, But... *The Responsive Community*, 1, 91-92.

MacIntyre,A. (1991[a]), "Précis of *Whose Justice? Which Rationality?*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1, 149-152.

MacIntyre,A. (1991[b]), "Reply to Dahl, Baier and Schneewind", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1, 169-178.

MacIntyre,A. (1991[c]), "Reply to Roque", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1, 619-620.

MacIntyre,A. (1994), "A Partial Response to my Critics", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 283-304.

MacIntyre,A. (1994[a]), "Critical Remarks of *The Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 187-189.

Mackie,J.L. (1981), *Ethics*, Penguin Books.

Mason,A. (1994), "MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 225-244.*

McKinney,R.H. (1992), "Towards a Postmodern Ethics: Sir Isiah Berlin and John Caputo", *The Journal of Value Inquiry*, 26,3, 395-422.

May,T. (1993), "The Community's Absence in Lyotard, Nancy and Lacoue-Labarthe", *Philosophy Today*, Fall, 275-284.

Meyer,M. (1992), "Rights between Friends", *Journal of Philosophy*, 89, 9, 467-483.

Misgeld,D. (1987), "Modernity, Democracy and Social Engineering", *Praxis International*, 7, 3/4, 268-285.

Mitchell,J. (1988), "Feminity, Narrative and Psychoanalysis", *Modern Criticism and Theory: A Reader*, ed.D.Lodge, Longman, 425-431.

Mouffe,C. (1989), "Radical Democracy: Modern or Postmodern?", *The Politics of Postmodernism*, trans.P.Holdengraber, ed.A.Ross, Un. of Minnesota Pr., 31-45.

Mouffe,C. (1992), "Democratic Citizenship and the Political Community", *Dimensions of Radical Democracy*, ed.C.Mouffe, Verso, 225-239.

Mosher,M.A. (1991), "Boundary Revisions: the Deconstruction of Moral Personality in Rawls, Nozick, Sandel and Parfit", *Political Studies*, 39, 287-302.

Mulhall,S.&Swift,A. (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell.*

Mulhall,S. (1994), "Liberalism, Morality ard Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 205-224.*

Neal,P. (1987), "In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right", *Review of Politics*, 49, 3, 389-409.

Nozick,R. (1992), *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell.

Olafson,F.A. (1994), "Comments on *Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 191-196.

Özlem,D. (1990), *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yay.

Pateman,C. (1993), "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", *Sivil Toplum ve Devlet*, çev.A.Bora, Ayrıntı, 119-146.

Pettit,P. (1994), "Liberal / Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 176-204.*

Platon (1975), 'Gorgias', *Eflatun II*, çev. Pertev Naili Boratav, Hürriyet Yay., 301-416.

Platon (1975), 'Lysis', *Eflatun II*, çev. Pertev Naili Boratav, Hürriyet Yay., 87-117.

Pogge,T.W. (1989), *Realizing Rawls*, Cornell Un.Pr.

Poole,R. (1993), *Ahlâk ve Modernlik*, Ayrıntı.*

Rasmussen,D.B. (1990), "Liberalism and Natural End Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 27, 2, 153-161.

Rawls,J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard Un.Pr.

Rawls,J. (1975), "Fairness to Goodnes", *Philosophical Review*, 84, 536-554.

Rawls,J. (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", The Journal of Philosophy, 88, 9, 515-572.

Rawls,J. (1982), "The Basic Liberties and Their Priority", *Political Liberalism* (1993), Columbia Un.Pr., 289-371.

Rawls,J. (1985), "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3, 223-251.

Rawls,J. (1987), The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1-25.

Rawls,J. (1988), "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17, 251-276.

Rawls,J. (1989), "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, 64, 233-255.

Rawls,J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia Un.Pr.

Roque,A.J. (1991), "Language Competence and Tradition-constituted Rationality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 3, 111-117.*

Rorty,R. (1983), "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *The Journal of Philosophy*, 80, 2, 583-589.

Rorty,R. (1991), "The Priority of Democracy to Philosophy", *Objectivity,Relativism and Truth Philosophical Papers I*, C.U.P., 175-196.

Rorty,R. (1994), "Taylor on Self-Celebration and Gratitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 197-201.

Rose,G. (1994), "Mimarîden Felsefeye: Postmodern Suçortaklığı", çev.Hakkı Hünler, *Birikim*, 63, 40-50.

Rosenblum,N.L. (1989), *Liberalism and the Moral Life* (ed.), Harvard Un.Pr.*

Ross,S.L. (1985), "Practice (+Narrative Unity+Moral Tradition) Makes Perfect: A.MacIntyre's *After Virtue*", *The Journal of Value Inquiry*, 19, 13-26.*

Rothacker,E. (1990), *Tarihselcilik Sorunu*, çev.Doğan Özlem, Ara Yay.

Sandel,M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, C.U.P.

Sandel,M. (1984), "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12, 1, 81-96.

Sandel,M. (1988), "The Political Theory of the Procedural Republic", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1, 57-68.

Schnädelbach,H. (1987), "What is Neo-Aristotelianism?", *Praxis International*, 7, 3/4, 225-237 *

Schaefer,D.L. (1977), " 'Moral Theory' versus Political Philosophy: Two Approaches to Justice", *Review of Politics*, 39, 2, 192-219.

Schneewind,J.B. (1991), "MacIntyre and the Indispensability of Tradition", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1, 165-168.*

Schoeman,F. (1985), "Aristotle on the Good of Friendship", *Australasian Journal of Philosophy*, 63, 3, 269-282.

Schollmeier,P. (1986), "An Aristotelian Motivation for Good Friendship", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 379-388.

Schwarzenbach,S.A. (1991), "Rawls, Hegel, and Communitarianism", *Political Theory*, 19, 4, 539-571.*

Sherman,N. (1987), "Aristotle on Friendship and the Shared Life", *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 4, 589-613.

Shue,H. (1983), "The Burdens of Justice", *The Journal of Philosophy*, 80, 10, 600-608.

Shusterman,R. (1988), "Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy", *Theory, Culture&Society*, 5,2/3, Sage Pub., 337-355.

Steel,R. (1992), "Self-Determinasyon Her Zaman Alkışlanacak Bir Durum Değildir", *Birikim*, 45/46, 58-59.

Stern,R. (1994), "MacIntyre and Historicism", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 146-160.

Strauss,L.(1973),"Political Philosophy and History", *What Is Political Philosophy?*, Greenwood Press, 56-78.

Taylor,C. (1989), "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", *Liberalism and the Moral Life*, ed.N.Rosenblum, Harvard Un.Pr., 159-182.

Taylor,C. (1993), "Interpretation and the Sciences of Man", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, C.U.P., 15-57.

Taylor,C. (1993[a]), "Atomism", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, C.U.P., 187-210.

Taylor,C. (1994), "Justice After Virtue", *After MacIntyre* (ed.), Polity Press, 16-43.

Taylor,C. (1994[a]), "Précis of *Sources of the Self*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 185-186.

Taylor,C. (1994[b]), "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 203-213.

Tepe,H. (1992), *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu.

Touraine,A. (1994), *Modernliğin Eleştirisi*, çev.Hülya Tufan, YKY

Villa,D.R. (1992), "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzche, and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory*, 20, 2, 274-308.

Wallach,J.R. (1992), "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, 20, 4, 613-641.*

Walzer,M. (1981), "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, 9, 3, 379-399.

Walzer,M. (1984), "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, 12, 3, 315-330.

White,S.K. (1987), "Justice and the Postmodern Problematic", *Praxis International*, 7, 3/4, 306-319.

Wittgenstein,L. (1978), *Philosophical Investigations*, trans.G.E.M.Anscombe, Blackwell

Witz,B.A. (1993), "Equality and Justice in Education: Dewey and Rawls", *Human Studies*, 16, 421-434.



"İyi nedir? Adalet nedir? İşte binyıllardır yanıtı tekrar tekrar aranan temel sorular.

Bu iki soruya verilen çeşitli yanıtlar birikip günümüzde felsefenin sahnesini öylesine kalabalıklaştırmış durumda ki sahnelenen 'oyun'u izlemek isteyenler, dilleri gitgide peltekleşen aktörlerin dediklerini anlamaya çalışırken, yanıt aradıkları sorularını unutmamada zorlanır hale gelmişler.

Elinizdeki çalışma, söz konusu soruları, her biri kendi açısından en düzgün şekilde ve derli toplu ifade ettiği ve yanıtladığı düşünülen iki aktörü kalabalığın arasından sahnenin önüne çekerek dinliyor ve onların sesiyle 'oyun'u anlamaya çalışıyor. Aktörlerden biri, 'oyun'u liberal cepheden sahneleyen John Rawls; diğeri ise karşı cepheden ve komunitaryan olduğu kabul edilen Alasdair MacIntyre. Onlar aslında en büyük oyunu, 'hayat oyunu'nu özetliyorlar. Bu en büyük oyunun tarzının trajedi mi komedi mi olduğunu bulmak bize düşüyor."

Solmaz Zelyüt Hünler bu çalışmasında Adalet kavramının devam edegelmekte olan problematiğini yaşayan iki büyük düşünür bağlamında yeniden irdeliyor ve Türkçe okuyan geniş bir okuyucu kesimine bu konudaki tartışmaları aktarıyor.

Vadi/felsefe
ISBN 975-7726-78-8
91.06Y.215.87