Cilt: 11 Sayı: 21 Haziran 2026

e-ISSN: 2651-3595

kalemname

11. Yıl

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Volume : 11 Issue: 21 June 2026

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
e-ISSN: 2651-3595
Cilt [Volume]: 11
Sayı [Issue]: 21
Haziran [June] 2026

Dergi Eski Adı: *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)*
(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

Previous Title: *The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty*
(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

Kapsam: Sosyal Bilimler-Dinî Araştırmalar
Scope: Social Sciences-Religious Studies
Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
Period: Biannually (June & December)
Yayın Dili: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca
Publication Language: Turkish, English, Arabic, German

Kalemname, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel ve hakemli bir dergidir.
Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; Türkçe-İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 200 kelime) ve İSNAD Atıf Sitemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an Turkish-English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 200 words), and a bibliography prepared with the ISNAD.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

11. Yıl

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences

kalemname
Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

e-ISSN	Cilt · Volume	Sayı · Issue	Sayfa · Pages
2651-3595	11	21	41-61
Araştırma Makalesi Research Article	**Gönderim · Received** 22.04.2026	**Kabul · Accepted** 16.05.2026	**Yayın · Published** 02.06.2026

Kitleler Çağında Ahlaki Yargının Yeniden Temellendirilmesi: Klasik Etik-Bilgi İlişkisinden MacIntyre'a

Regrounding Moral Judgment in The Age of Masses: From The Classical Ethics-Knowledge Relation to MacIntyre

Azime Sena AYDIN

Yüksek Lisans Öğrencisi · Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı

Postgraduate Student · Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye

senacinars@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0523-081X

Yazarlık Katkısı · Authorship Contribution: %60

Demet KONUR ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi · Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. · Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye

demet_konur@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4951-0947

Yazarlık Katkısı · Authorship Contribution: %40

Değerlendirme · Reviews
2 Dış Hakem (Çift Taraflı Körleme)
Two External Reviews (Double-blind)

Benzerlik Taraması · Plagiarism Checks
Bu makale, intihal.net ve turnitin.com ile taranmıştır. İntihal içermediği tespit edilmiştir.
The article was checked with intihal.net and turnitin.com, and found to be free of plagiarism.

Etik Beyan · Ethical Statement
Bu makalenin hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulmuştur.
This article was prepared in accordance with scientific and ethical principles.

Yayıncı · Publisher
Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Çıkar Çatışması · Conflicts of Interest
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
No conflict of interest was declared.

Tarafsızlık · Impartiality
Makalenin yayın sürecinin tüm aşamalarında bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınmıştır.
Scientific impartiality was maintained throughout all stages of the publication process.

Finansman · Funding
Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
No funding, grant, or other support has been received.

Lisans · Licence
CC-BY-NC-ND 4.0

Etik Bildirim · Complaints
kalemnamedergi@gmail.com

Telif Hakkı · Copyright
© Azime Sena AYDIN-Demet KONUR ŞEN
Bu makale, "CC BY-NC- ND 4.0 Uluslararası Lisansı" altında lisanslanmıştır.
This article is licensed under the "CC BY-NC-ND 4.0 International License."

Atıf Aydın, Azime Sena-Konur Şen, Demet. "Kitleler Çağında Ahlaki Yargının Yeniden Temellendirilmesi: Klasik Etik-Bilgi İlişkisinden MacIntyre'a". *Kalemname Dergisi* 11/21 (Haziran 2026), 41-61. **https://doi.org/10.66912/kalemname.1936272**

Cite as Aydın, Azime Sena-Konur Şen, Demet. "Regrounding Moral Judgment in The Age of Masses: From The Classical Ethics-Knowledge Relation to MacIntyre". *Kalemname Journal* 11/21 (June 2026), 41-61. **https://doi.org/10.66912/kalemname.1936272**

Kitleler Çağında Ahlaki Yargının Yeniden Temellendirilmesi: Klasik Etik-Bilgi İlişkisinden MacIntyre'a*

Öz

Ahlaki yargının hangi temelde kurulduğu sorusu, etik ile bilgi arasındaki ilişkinin en önemli problemlerinden biridir. Sokrates'ten Kant'a uzanan düşünce çizgisinde ahlaki yargı, farklı biçimlerde de olsa çoğunlukla öznenin bilgi, akıl, duygu ya da irade kapasitesi üzerinden temellendirilmiştir. Ancak modern kitle toplumu, bu özne-merkezli çerçevenin sınırlarını görünür kılmaktadır. Kitleleşme, medya, dijital kültür ve yönlendirme mekanizmaları, bireyin ahlaki yargısını yalnızca kendi muhakemesine dayalı olarak kurmasını güçleştirmekte; böylece ahlaki hükmün yalnızca epistemolojik bir problem olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Buradan hareketle bu makalede önce klasik ve modern felsefede ahlak-bilgi ilişkisi incelenmekte, ardından kitleler çağında ahlaki yargının uğradığı dönüşüm ele alınmaktadır. Bu tarihsel ve kavramsal çizgi, MacIntyre'ın erdem, pratik, anlatı ve gelenek merkezli etik yaklaşımında yeni bir temellendirme imkânına ulaşmaktadır. Sonuç olarak ahlaki yargının yalnızca bilgiye dayandırılmasının yeterli olmadığı; bilginin ancak erdem, *phronesis*, anlatısal benlik ve toplumsal süreklilik temelinde düşünüldüğünde sahih bir muhakemeye dönüşebileceği ileri sürülmektedir. Böylece ahlaki yargı, insanın tarihsel, toplumsal ve amaçlı varoluşu içinde şekillenen çok katmanlı bir etkinlik olarak yeniden değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlaki Yargı, Etik-Bilgi İlişkisi, Kitle Toplumu, Erdem Etiği, Anlatısal Benlik, Alasdair MacIntyre.

*Bu çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Demet KONUR ŞEN danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Regrounding Moral Judgment in The Age of Masses: From The Classical Ethics-Knowledge Relation to MacIntyre*

Abstract

The question of the grounds of moral judgment is one of the central problems in the relationship between ethics and knowledge. In the line of thought extending from Socrates to Kant, moral judgment has, albeit in different ways, largely been grounded in the subject's capacity for knowledge, reason, emotion, or will. However, modern mass society reveals the limits of this subject-centered framework. The conditions of mass society, together with the media, digital culture, and various mechanisms of social influence, make it difficult for individuals to form moral judgments solely on light of their own deliberation, thereby showing that moral judgment cannot be treated merely as an epistemological problem. Accordingly, this article first examines the relationship between morality and knowledge in classical and modern philosophy and then discusses the transformation of moral judgment in the age of masses. This historical and conceptual framework leads to a new way of grounding moral judgment in MacIntyre's ethical approach, which is centered on virtue, practice, narrative, and tradition. As a result, it is argued that grounding moral judgment solely in knowledge is not sufficient, and that knowledge can turn into sound judgment only when it is considered on the grounds of virtue, *phronesis*, the narrative self, and social continuity. Thus, moral judgment is re-evaluated as a multilayered activity shaped within the historical, social, and purposive conditions of human existence.

Keywords: Moral Judgment, Ethics-Knowledge Relation, Mass Society, Virtue Ethics, Narrative Self, Alasdair MacIntyre.

*This study is derived from the master's thesis prepared under the supervision of Asst. Prof. Demet KONUR ŞEN.

Giriş

Ahlak felsefesi, insan eylemlerinin doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen ilkeleri konu edinirken, bu ilkelerin nasıl temellendirileceği sorusu felsefi soruşturmanın ana eksenini teşkil etmiştir. Bu bağlamda, bilgi ile ahlak arasındaki ilişki, özellikle Antik Yunan'dan itibaren merkezî bir tartışma alanı hâline gelmiştir. Çünkü bir eylemin neden iyi, doğru ya da erdemli sayıldığını sormak; aynı zamanda bu hükmün hangi bilgi imkânına dayanarak verildiğini de sormaktır. Bu nedenle etik ile epistemoloji arasındaki ilişki, ahlaki yargının yalnızca teorik hizasını değil, onun imkân şartlarını da belirleyen kurucu bir mesele olarak değerlendirilmelidir. Sokrates'in (ö. MÖ 399?) "Bilgi erdemdir." önermesiyle başlayan bu çizgi, ahlaki yanlışlığın temelde bir bilme eksikliğinden kaynaklandığı düşüncesine dayanır.[1] Platon'da (ö. MÖ 347?) bu yaklaşım, insan ruhunun düzeni ve iyinin bilgisi ile ilişkilendirilerek daha kapsamlı ve metafizik bir çerçeve içinde geliştirilmiştir.[2] Aristoteles (ö. MÖ 322) ise erdemi yalnızca teorik bilginin bir sonucu olarak değil; alışkanlık, karakter terbiyesi ve *phronesis*[3] ile tamamlanan pratik bir yetkinlik olarak tanımlamaktadır.[4] Böylece Antik düşüncede ahlak ile bilgi arasında kurulan bağ, insanın iyiye yalnızca yönelmesini değil, aynı zamanda onu tanıyabilmesini de ahlaki hayatın merkezine yerleştirmiştir. Moderniteye geçişle birlikte, klasik dünyanın teleolojik bütünlüğü yerini mekanik ve atomize bir dünya anlayışına bırakırken, bilgi ile ahlak arasındaki o kadim metafizik köprü de sarsılmıştır. David Hume (ö. 1776), ahlaki ayrımların yalnızca akıldan türetilemeyeceğini savunarak duygu ve tutkuların belirleyici rolünü öne çıkarmış,[5] Immanuel Kant (ö. 1804) ise buna karşılık ahlaki yargının bağlayıcılığını yeniden aklın özerk yasasında temellendirmeye yönelmiştir.[6] Bu kırılma, ahlaki yargının kaynağına ilişkin tartışmayı daha da derinleştirmiş; bir yanda insan doğasının duygusal yapısı, diğer yanda evrensel ve zorunlu ahlak yasası arasında yeni bir gerilim hattı doğurmuştur. Dolayısıyla klasik etik-bilgi ilişkisinin modern dönemde uğradığı dönüşüm; yalnızca tarihsel bir değişim değil, ahlaki yargının epistemolojik temelinin hangi zeminde kurulacağına ilişkin derinlikli bir felsefi kırılmadır.

Ancak modern toplumun kitleleşmiş yapısı, bu klasik çerçevenin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Günümüzde birey, modern kitle toplumunun anonimleşme süreciyle birlikte özerk bir fail olma vasfını yitirmekte; bireyin ahlaki yargıları çoğu zaman grup etkisi, medya ve çoğunluk baskısı altında şekillenmektedir. Bu durum, ahlaki yargının artık yalnızca bireysel bir bilgi problemi değil, sosyal etkileşim dinamikleriyle doğrudan ilintili bir kriz alanı olduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim bireyin kanaatinin çoğunluğun baskısı altında değişebilmesi, ahlaki hükmün yalnızca bireysel bilgiye değil, aynı zamanda sosyal etkileşim biçimlerine de bağlı olduğunu göstermektedir.[7] Bu bağlamda sorun, salt "iyinin ne olduğu" bilgisine ulaşmak değil; failin bu iyiye dair hükmünü, kitleleşmenin getirdiği dışsal manipülasyonlardan ne ölçüde bağımsızlaştırabildiği sorunudur. Eğer birey artık mutlak anlamda bağımsız bir özne olarak değil, toplumsal etkiler altında karar veren bir fail olarak hareket ediyorsa, ahlaki yargıyı yalnızca bilgiye dayandırmak yeterli midir?

Bu çalışma, ahlaki yargının epistemolojik temellerini klasik etik-bilgi ilişkisi üzerinden incelemekte; ardından bu ilişkinin kitleler çağında neden yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede ilk olarak,

[1] Platon, "Protagoras", çev. Tanju Gökçel, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 435-440 [352b-357e].
[2] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 144-145 [443c-444a].
[3] *Phronesis* (φρόνησις), Yunanca phroneō (φρονέω: düşünmek, akletmek, muhakeme etmek) fiilinden türeyen ve Aristoteles'te pratik alana ilişkin doğru muhakeme yetisini ifade eden kavramdır; bu yüzden genellikle "pratik bilgelik" şeklinde çevrilir.
[4] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 29-31 [1103a14-1103b25], 118-119 [1140a24-1140b30].
[5] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 276-280 [II.3.3], 307-316 [III.1.1].
[6] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 70-71.
[7] Solomon E. Asch, "Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments", *Groups, Leadership and Men: Research in Human Relations*, ed. Harold Guetzkow (Pittsburgh, PA: Carnegie Press, 1951), 177-190.

Sokrates'ten Aristoteles'e uzanan hatta, bilgi ile erdem arasında kurulan bağın ahlaki yargının imkânı bakımından ne anlam ifade ettiği ele alınacaktır. Sonrasında modern kitle toplumunda bireyin yargı yetisinin hangi toplumsal ve düşünsel etkiler altında dönüşüme uğradığı tartışılarak, klasik çerçevenin neden tek başına yeterli olmadığı gösterilecektir. Bu noktada Alasdair MacIntyre (ö. 2025), ahlaki yargıyı modernitenin parçalanmışlığından kurtararak onu karakter ve gelenek zemininde kurup yeni bir perspektif sunarak ahlaki yargının yeniden temellendirilme imkânını tartışmaya açmaktadır. Böylece çalışma, ahlaki yargının yalnızca bilgiye değil; karaktere, geleneğe ve toplumsal bağlama da bağlı olarak düşünülmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede izlenen yöntem, klasik ve modern düşüncede ahlak-bilgi ilişkisini tarihsel ve kavramsal olarak çözümlemek; bu hattın kitleler çağındaki sınırlarını MacIntyre'ın erdem etiği üzerinden normatif olarak yeniden tartışmaktır.

1. Etik ve Bilgi İlişkisinin Kavramsal Temeli

Ahlak, Arapça *ahlāq* (أخلاق) kelimesinden gelmekte olup *hulk*/*huluk* (خُلُق) sözcüğünün çoğulu olarak huy, karakter ve mizaç gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Latincede *mos* ve onun çoğulu olan *mores*, Grekçede ise êthos/*ethos* (ἦθος/ἔθος) kavramları bu anlam alanıyla ilişkili biçimde kullanılmaktadır.[8] Bu yönüyle ahlak, insanın davranışlarını yönlendiren yerleşik tutumlar, değerler ve ilkeler bütününe işaret ederken; etik, bu değer ve ilkelerin felsefi düzeyde sorgulanmasını, temellendirilmesini ve değerlendirilmesini konu edinmektedir. Dolayısıyla ahlak ile etik arasında bir karşıtlık bulunmamaktadır zira; ahlak daha çok yaşanan hayat alanına, etik ise bu alanın düşünsel çözümlemesine yönelir. Felsefenin bir alt dalı olan etik bu bakımdan, insan eylemlerine dair doğruluk, yanlışlık, iyilik ve kötülük gibi kavramları yalnızca betimlemekle kalmayıp bunların hangi gerekçelerle savunulabileceğini de araştırmaktadır. Kısacası, etik bir tartışma, yalnızca insanın hâlihazırda nasıl davrandığına dair ampirik bir döküm sunmak yerine; asıl olarak insanın nasıl davranması gerektiğine dair normatif bir ufuk arayışına ve bu gerekliliğin meşruiyetini sağlayan bilgi zeminine yönelir.

Ahlak, bizi insan yapan değerlerin sınırlarını ve yönünü belirleyen temel bir ölçü alanıdır. Bu yönüyle ahlak, insan davranışını yalnızca fiilen gerçekleşmesiyle değil, ulaşılması gereken ideal bakımından da değerlendirmektedir. Ahlakta aranan, tek tek durumların ötesine geçen ve eylemi yönlendirebilecek genel ilkedir. Bu nedenle ahlak düşüncesi, rastlantısal tercihlerden ziyade, insan davranışına ölçü kazandıran evrensel ya da en azından genelleştirilebilir bir dayanak arayışıyla ilgilidir. Filozofların birçoğu bu genel ilkeye akıl yoluyla ulaşmaya çalışmıştır. Dolayısıyla ahlak, bir yönüyle düşünülendir; çünkü neyin iyi, doğru ve yapılmaya değer olduğu, ancak muhakeme ve kavramsal değerlendirme yoluyla açıklık kazanır. Fakat ahlak yalnızca düşüncede kalan soyut bir alan da değildir. Onun diğer yönü, pratik hayatta karşılık bulan ve eylem içinde sınanan yaşantısal boyutudur. Neticede ahlak hem düşünülendir hem de pratik olması hasebiyle yaşanandır.[9]

Çalışmada ele alınan bilgi kavramı, felsefi literatürde *epistēmē* (ἐπιστήμη) ile karşılanan bilgi türüdür. Bu kavram, salt kanaat ya da *sanı*nın (*doxa*) ötesine geçen; doğruluk ve gerekçelendirme boyutlarıyla birlikte düşünülen bir bilme iddiasına işaret eder.[10] Bununla birlikte ahlak felsefesi bağlamında bilginin ne olduğu sorusu, yalnızca teknik bir epistemolojik tanım meselesi değildir; aynı zamanda ahlaki yargının hangi zeminde meşruiyet kazanacağını belirleyen kurucu bir sorundur. Nitekim Platon'un *Theaetetus* diyaloğunda serimlediği üzere, öznenin yalnızca doğru bir inanca sahip olması yeterli değildir. Çünkü mahkeme örneğinde görüldüğü gibi, ikna yoluyla tesadüfen doğru sonuca ulaşan bir hüküm, doğruluk

[8] Hakan Poyraz, *Ahlak Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 10.
[9] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 31 [1103b26-31].
[10] Platon, *Devlet*, 187-191 [476d-480a].

taşısa bile sahih bilgi niteliği kazanmaz.[11] Bu nedenle ahlaki yargının sağlamlığı, rastlantısallığın dışlanmasına ve doğru bir inancın gerekçelendirilmesine bağlıdır. Bu noktada *logos*[12], yargıyı sıradan bir kabulleniş olmaktan çıkarıp onun neden doğru sayıldığını açıklayan gerekçeyi görünür kılar. Bilginin ahlaki yargıyla ilişkisi de tam burada belirginleşir: *Episteme*, kuramsal ve evrensel olanın bilgisine işaret ederken, *phronesis* (φρόνησις) bu bilginin somut eylem alanında nasıl uygulanacağını tayin eden pratik muhakeme yetisidir. Aristoteles'te *episteme*, bilimsel bilgiyi ve evrenselleri içerirken; *phronesis,* pratik kavrayış olarak nitelenir.[13] Bu itibarla *episteme* teorik ve bilimsel alana, *phronesis* ise pratik rasyonelliğin sergilendiği ahlaki muhakemeye karşılık gelmektedir.

Sokrates, Platon ve Aristoteles çizgisinde tecessüm eden klasik ahlak anlayışında, ahlak ile bilgi arasında kopmaz bir bağ kurulmuş; ahlaki eylemin meşruiyeti, failin hakikate dair epistemik yetkinliğine bağlanmıştır. Bu geleneksel perspektifte, ahlaki bir eylemin "doğru" veya "erdemli" olarak nitelenmesi, onun tesadüfi olmasından ziyade rasyonel bir temele veya ön kabule dayanmasını zorunlu kılar. Bu temel kimi zaman bilgisel nitelikte bir kabule, kimi zaman da inanç türünden, doğrudan bilgisel olmayan bir kabule yaslanabilir. Dolayısıyla bir yargının hangi dayanaklardan hareketle verildiğini ortaya koymak, aynı zamanda o yargının kurucu temellerini ve hangi düşünsel zeminden türetildiğini göstermek anlamına gelir.[14] Bu nedenle ahlaki yargı, yalnızca sonuçları bakımından değil, aynı zamanda hangi temellendirme biçimi içinde kurulduğu bakımından da felsefi incelemenin konusu hâline gelmektedir. Ne var ki bu temellendirme tarzı, büyük ölçüde bireysel öznenin muhakeme gücüne, rasyonel kapasitesine ve kendi yargısını kurabilme imkânına dayanır.

2. Klasik ve Modern Felsefede Ahlak-Bilgi İlişkisi: Sokrates'ten Kant'a

Sokrates, insanın ruh ve beden olmak üzere iki ayrı bileşenden meydana geldiğini söyler. Ruh, insanı insan yapan asli unsurdur ve onun özü akıldır. Bu bakımdan Sokrates, ruhu, yani *psukhē*yi (ψυχή) büyük ölçüde akıl ile özdeşleştirmektedir. Bütün varlıkların bir varoluş amacı bulunduğunu düşünen Sokrates için insanın *aretē*si (ἀρετή) de akılla ilgilidir.[15] İnsan, akıl sayesinde yaşamını düzenleyebilir ve yönetebilir. Ona göre ahlaksal yaşam, evrendeki rasyonel düzenin (kosmos) insandaki mikrokosmik bir yansımasıdır; dolayısıyla evrende hüküm süren düzen ve ölçü, insan hayatında da karşılığını bulmalıdır. Nasıl ki doğada kozmolojik bir düzen varsa, insanın ahlaksal yaşamı da rastlantısallıkla değil, aklın rehberliğiyle şekillenmelidir. Bu düzene *logos* (λόγος) nasıl hükmediyorsa, insanın ahlaksal yaşamının da rasyonel yolla düzenleneceğini bildirir.[16] Bu nedenle insanın hayatını doğru biçimde düzenleyebilmesi için bilgiye ihtiyacı vardır. Sokrates'in bilgi öğretisini kavramak, insanı erdemli eyleme yönelten yegâne unsurun "bilme" olduğu gerçeğinden hareketle, onun ahlak anlayışının da anahtarını sunmaktır.[17] Zira Sokrates için bilgi ile erdem arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Ona göre insan, hakikate bütünüyle yabancı bir varlık olarak dünyaya gelmez; aksine ruhunda birtakım bilgileri taşıyarak dünyaya gelir. Bu sebeple bilmek, dışarıdan bütünüyle yeni bir şey edinmekten ziyade, ruhta zaten mevcut olanı açığa çıkarmak

[11] Abdullah Enes Aydın, "Theaetetus Diyaloğu Bağlamında Platon'da Bilginin Tanımı Sorunu", *Kalemname* 9/17 (Haziran 2024), 143-145.

[12] *Logos* (λόγος), Yunanca *legein* (λέγειν: söylemek, toplamak, açıklamak) fiilinden türeyen ve felsefi literatürde söz, akıl, açıklama, gerekçe ve ilke gibi anlam katmanları taşıyan çok yönlü bir kavramdır; bu nedenle epistemoloji ve ahlak felsefesinde, bir yargıyı salt kanaatten ayırarak ona rasyonel temellendirme kazandıran unsur olarak değerlendirilir. Bu hususun Platon'daki erken görünümlerinden biri için örneğin bk. Platon, "Menon", çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 183-185 [97a-98c].

[13] Sezgin Seymen Çebi, "Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme", *Hukuk Kuramı* 2/6 (2015), 3.

[14] Harun Tepe, *Etiğe Giriş: Teorik Etikten Pratik Etiğe* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2024), 32.

[15] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 76.

[16] Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2017), 48.

[17] Platon, "Protagoras", 435-440 [352b-357e].

anlamına gelir. Söz konusu açığa çıkış, *hatırlama* (*anamnesis*) yoluyla gerçekleşirken, *doğurtma yöntemi* (*maiotik yöntem*) de bu hatırlamayı mümkün kılan sorgulama işlevidir.[18] Böylece bilgi, sıradan bir öğrenme sürecinin değil, insanın kendi ruhuna yönelmesinin ve onu düşünsel olarak yoklamasının sonucu hâline gelir. Ahlaki bilginin insanın iç dünyasıyla olan bu kopmaz bağı, Sokrates'te ruhun akıl yoluyla kendi kendisini yönetmesi (otonomi) ilkesini zorunlu kılar. Bunun için ruhuna özen göstermeli, hayatı olduğu gibi kabul etmek yerine onu sorgulamalı ve akıl yoluyla düzenlemelidir. Bu bakımdan Sokrates'e göre denetimin kaynağı dışarıda değil, içeridedir; insanı doğru eyleme yöneltecek olan da dışsal baskı değil, ruhun akıl aracılığıyla kendisini yönetebilmesidir.[19] Bu noktada Sokrates'in ahlaki entelektüalizmi, "Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz." ilkesine varır; zira kötülük iradi bir tercih değil, bir epistemolojik yetersizlik veya cehalet (*amathia*) sorunudur. Sokrates için bilgi, bu nedenle eylemin önünde yer alır. Ancak her bilgi erdem değildir. Onun kastettiği bilgi, *sophia* (σοφία) ya da *phronesis* (φρόνησις) adını verdiği bilgidir.[20] Bu anlamda *sophia*, insanın içinde bulunan ve hakikate ilişkin derin kavrayışı ifade ederken; *phronesis*, bu kavrayışın yaşama ve eyleme yön veren pratik boyutuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Sokrates'te bilgi, yalnızca teorik bir içerik değil; aynı zamanda insanın nasıl yaşaması gerektiğini belirleyen ahlaki bir yönelimdir.

Bu çerçevede, Sokrates için erdem olan bilgi; neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen, insanın nihai amacına ilişkin olan ve onu aynı anda hem ahlaklı bir birey hem de erdemli bir yurttaş kılan bütünsel bir kavrayıştır.[21] Bu bilgisel yetkinlik, eylemle o denli iç içedir ki; adalet erdeminin bilgisine vâkıf olan birinin adaletsiz davranması bilgi ile eylem arasındaki zorunlu birlik ilkesine aykırı düşer.[22] Eğer bir insan adil değilse, bu durum onun kötülüğü bilinçli olarak tercih etmesinden değil, bilgisizliğinden ya da hakiki bilgiye henüz ulaşamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece Sokrates, ahlaki kusurun temelinde iradi kötülükten çok cehaletin bulunduğunu savunmakta; erdemli yaşamı da doğru bilmenin zorunlu sonucu olarak düşünmektedir. Bununla birlikte bilgi ile erdem arasında kurulan bu sıkı ilişki, ruhun yapısı, erdemlerin çeşitliliği ve iyi yaşamın mahiyeti bakımından daha sistemli bir açıklamayı gerekli kılmaktadır. Bu sistematik çaba ise, Sokrates'te ana hatlarıyla kurulan söz konusu ilişkiyi daha kapsamlı bir metafizik ve psikolojik çerçeve içinde geliştiren Platon'da belirginleşmektedir.

Platon, Sofistlere karşı, bilgi ile ahlak arasında yakın bir ilişki kurmuş; bu bakımdan Sokrates'te ana çizgileriyle bulunan ahlaki-bilgisel bağı daha sistemli bir felsefi çerçeve içinde geliştirmeye çalışmıştır. Ahlak konusunda Sokrates'ten yararlanmakla birlikte, onun bıraktığı problemi yalnızca bireysel erdem sorunu olarak değil; ruhun yapısı, bilginin mahiyeti ve adaletin imkânı bakımından daha geniş bir zemine yerleştirmiştir. Platon'a göre insan, ruh ve bedenden meydana gelir; ancak insanın hakiki yönünü belirleyen unsur ruhtur. Bu nedenle ahlaki hayatın belirleyicisi de beden değil, ruhun hangi ilkeye göre düzenlendiği meselesidir. Sokrates'ten farklı olarak Platon, ruhun yalnızca akli boyutunu değil, akıl dışı boyutlarını da dikkate almış ve böylece üç parçalı ruh anlayışını ortaya koymuştur. Buna göre ruhun akleden kısmı *logistikon* (λογιστικόν), iradi ve atılgan kısmı *thymoeides* (θυμοειδές), arzulayan kısmı ise *epithymētikon* (ἐπιθυμητικόν) olarak belirlenmektedir.[23] Platon'un özgünlüğü tam da burada belirginleşir. Ahlaki bozulmayı yalnızca bilgisizlikle değil, ruhun parçaları arasındaki dengesizlikle de açıklar. Ona göre ruhta düzenin sağlanması, adaletin sağlanması demektir; çünkü adalet, ruhun her bir kısmının kendi

[18] Platon, "Menon", 162-171 [81a-86c].
[19] Platon, "Sokrates'in Savunması", çev. Teoman Aktürel, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 25-26 [29d-30b].
[20] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 78.
[21] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 79.
[22] Platon, "Protagoras", 435-440 [352b-357e].
[23] Platon, *Devlet*, 135-142 [436a-441c].

işlevini yerine getirmesi ve başka bir kısmın alanına müdahale etmemesiyle ortaya çıkar.[24] Böylece aklın erdemi bilgelik, iradenin erdemi cesaret, arzuların erdemi ise ölçülülük olarak belirlenir. İnsan, ancak bu parçalar arasında uyum kurabildiğinde içsel bir bütünlüğe ulaşır; insan bu üç erdemi sağladığında ise *eudaimonia*ya ulaşır.[25] Bu içsel uyum, bireysel düzeyde ahlaklılığı sağlarken, toplumsal düzeyde devletin sınıfları arasındaki adaletin de modelini oluşturur. Böylece Platon'da mutluluk, yalnızca iyi olanı bilmekle değil, ruhun parçalarını doğru bir hiyerarşi içinde düzenlemekle mümkün hâle gelir.[26]

Platon'da bilgi ile ahlak arasındaki ilişki, yalnızca erdemin ne olduğu sorusuyla sınırlı değildir; aynı zamanda insanın hangi varlık düzeyine yöneldiğiyle de doğrudan ilgilidir. Sofistlere karşı, mutlak ve kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu savunur. Ona göre bu tür bir bilgi, değişen ve gelip geçici olan nesneler dünyasında değil, idealar alanında özellikle de tüm ideaların ve varlığın kaynağı olan *iyi ideas*ında (*agathon*) temellenmektedir.[27] İçinde yaşanılan dünya ise çoğu zaman sanılarla, görünüşlerle ve değişken kanaatlerle kuşatılmıştır. Bu nedenle insanın ahlaki bakımdan yetkinleşmesi, yalnızca doğru davranışta bulunmasına değil, ruhunu hangi bilgiye yönelttiğine de bağlıdır. Platon'un ontolojik düalizmi bu noktada kurucudur. Bir yanda duyusal dünyanın değişken ve yanıltıcı fenomenleri (*doxa*), diğer yanda ise hakikatin ve mutlak bilginin (*episteme*) yegâne kaynağı olan idealar dünyası yer almaktadır. Ruhun farklı kısımlara sahip olması da bu ayrımın insanın iç yapısındaki karşılığıdır. Ruhta düzen sağlandığı sürece, ruhun kısımlarına karşılık gelen erdemler de yerli yerine oturur; akıl yönetir, irade ona destek olur, arzular ise sınırını bilir. Böyle bir durumda insan yalnızca adil değil, aynı zamanda içsel bakımdan uyumlu ve bütünlüklü bir varlık hâline gelir. Fakat ruhun parçaları yönünü ideaların bilgisinden çevirip nesneler dünyasının geçici hazlarına ve görünüşlerine kaptırdığında bu denge bozulur. Böyle bir durumda bilgi yerini sanıya, ölçü yerini taşkınlığa, mutluluk da yerini eksikliğe bırakır. Yani, Platon'da ahlak, yalnızca iyi ile kötüyü ayırt etme meselesi değil, ruhun hakikate uygun bir düzen kazanması meselesidir.[28] Dolayısıyla erdemli hayat, doğru bilginin ışığında kurulmuş ruh düzeninden ayrı düşünülemez. Ancak bu Sokratik iyimserlik, Aristoteles'te yerini daha gerçekçi bir insan tasavvuruna bırakır. Aristoteles, etik literatüründe *akrasia* (irade zayıflığı) olarak bilinen durumu merkeze alarak; insanın doğruyu bilmesine rağmen neden yanlışa düştüğünü sorgular. Ona göre ahlaki yargı, sadece bir "bilme" eylemi değil, iradenin pratik bir bilgelikle (*phronesis*) terbiye edildiği yerleşik bir karakter (*hexis*) meselesidir.

Aristoteles'e göre ahlakın kaynağı akıldır; ancak bu akıl, yalnızca teorik bilme yetisi değil, insanın eylemine yön veren bir ilke olarak düşünülmelidir. İnsanın nihai amacı mutluluktur ve mutluluk da ancak akla uygun bir hayat sürmekle mümkündür. Bu nedenle Aristoteles, ahlakı insanın ereğine uygun yaşama biçimi olarak ele alır ve etik anlayışını teleolojik bir zeminde kurar. Ona göre akıl, ahlaki önermeleri kavrayabilir, iyi ile kötünün bilgisini sağlayabilir.[29] Ne var ki erdemli olmak için yalnızca bu bilgiyi taşımak yeterli değildir; bilginin karaktere yerleşmesi, alışkanlık hâline gelmesi ve eylemde görünür olması gerekir. Nitekim etik sorgulamanın amacı da yalnızca erdemin ne olduğunu bilmek değil, erdemli bir insan hâline gelmektir.[30] Bu bakımdan Aristoteles'te bilgi, eylemden bağımsız, soyut ve kendi içinde tamamlanmış bir içerik değildir; tersine, insanın bildiğini yaşayabildiği ölçüde sahihlik kazanan bir yön taşır. Ahlaki hayatın oluşumunda bu sebeple hem teorik akıl hem de pratik akıl belirleyicidir. *Düşünsel* ya da *dianoetik erdemler* teorik aklın alanına aitken, *ahlaki ve karaktere ilişkin erdemler* pratik aklın

[24] Platon, *Devlet*, 145-146 [443c-444a].
[25] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 101.
[26] Platon, *Devlet*, 125-134 [427e-434d].
[27] Platon, *Devlet*, 186-191 [476d-480a].
[28] Platon, *Devlet*, 225 [508e-509b], 226-229 [509d-511e].
[29] Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlâk* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 33.
[30] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 31 [1103b26-31].

yönlendirdiği alışkanlıklar içinde oluşur.[31] Burada özellikle *phronesis* belirleyici hâle gelir; çünkü insanın yalnızca evrensel olanı bilmesi değil, somut durumda neyin yapılması gerektiğini doğru biçimde tayin etmesi de ahlaki yetkinliğin parçasıdır.[32] Bu yetkinlik, eylemde *altın orta*yı (*mesotes*) bulmakla ilgilidir; yani akıl, pratik alanda her türlü aşırılık ve eksikliğin ötesindeki ölçüyü tayin ederek karakteri erdeme yöneltir. Bu nedenle Aristoteles'te erdem, yalnızca öğretilen bir bilgi değil; tekrar, eğitim ve alışkanlık yoluyla kazanılan bir yaşama biçimidir.[33] Dolayısıyla onun etik anlayışında bilgi, erdemin ön şartı olmakla birlikte ancak eylemle birleştiğinde ahlaki anlamını tamamlayan bir hakikat olarak görünmektedir. Böylece Aristoteles, Sokrates'in "Bilen kişi kötülük yapmaz." tezine *irade zayıflığı* (*akrasia*) kavramıyla itiraz eder; ona göre insan doğru bilgiye sahip olsa dahi eğer bu bilgi yerleşik bir karaktere (*hexis*) dönüşmemişse, duyguların ve arzuların baskısıyla yanlış eyleme yönelebilir.

Aristoteles'te bilgi ile ahlak arasında kurulan görece uyumlu yapı, modern dönemde David Hume ile önemli bir kırılmaya uğrar. Felsefe tarihinde Hume, bilgi teorisine ait görüşüyle bir dönüm noktasını teşkil eder. Ona göre deneyimle elde ettiğimiz bilgiler gerçektir, yani duyularımızla elde ettiğimiz şeyleri bilebiliriz. Bu sebeple Hume için insan, öncelikle bir *duyular varlığı*dır; duyumların karmaşık ağı içinde devinen bir tecrübe öznesidir. Ancak duyularla elde ettiğimiz bilgilerin gelecekte de aynı şekilde olacağını yahut aynı biçimde kalacağını bilemeyiz. O hâlde, iki olay arasında kurulan ilişki nedensellikten ziyade alışkanlığa dayanmaktadır.[34]

> İnsan zihninin tüm algıları, izlenim/duyum ve tasarım/ide olarak adlandıracağım, iki ayrı türe ayrılırlar. Bu ikisi arasındaki fark hem insan zihnine girişlerindeki hem de düşünce veya bilincimizde iz bırakmalarındaki güçlülük ve canlılık derecelerindendir. Zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara izlenim diyebiliriz; ben bu adlandırmadan ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirdikleri için tüm duyum, tutku ve duygularımızı anlıyorum. Tasarım ile ise bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kastediyorum.[35]

Hume, yalnızca duyularla yetinmeyip onların karşısına ideleri koyarak bir ideler teorisi de kurar. "Her yalın tasarımın kendisine benzeyen bir yalın izlenimi ve her yalın izlenimin onu karşılayan bir yalın tasarımı vardır; kural burada istisnasız işler."[36] Dolayısıyla, ideler duyuların kopyasıdır. Ahlaki bir hareket, tanrı fikri veyahut diğer herhangi bir alan ya duyulardan meydana gelmekte ya da onların kopyaları olan idelerden doğmaktadır. Her ide kendisinden önce olan duyulara dayanır.[37] Kısaca ideler, duyularla elde edilen, algılanan bilgiler üzerine zihinsel ve düşünsel faaliyet sonucu elde edilmektedir.[38] Böylece Hume'da bilgi, doğuştan ve zorunlu ilkelerden değil; deneyimden gelen izlenimlerden ve bunların zihindeki yansımalarından hareketle açıklanmaktadır.

Bilgiyi elde etme sürecini bu şekilde açıklayan Hume'un etik üzerine görüşlerine bakacak olursak, olgudan değere geçmek imkânsızdır. Ona göre erdem ve erdemsizlik akla dayanmaz; zira akıl, eylem sahasında egemen bir iradeye sahip olmaktan ziyade, tutkuların çizdiği sınırlar dâhilinde hareket eden bir araçsal yeti konumundadır. Bu ilişkiyi meşhur *köle metaforu*yla anlatan Hume için akıl tutkuların kölesidir ve onlara itaat etmekten, hizmet etmekten başka bir iddia taşıyamaz. Bu radikal tutum, aklın kendi başına

[31] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 83.
[32] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 118-119 [1140a24-1140b30].
[33] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 29-31 [1103a14-1103b25].
[34] Deniz Çalık-Özge Pelin Çınar, "Geçmişten Günümüze Bilgi Yaklaşımları, Bilgi Toplumu ve İnternet", *XIV. Türkiye'de İnternet Konferansı Bildirileri (İstanbul, 12-13 Aralık 2009)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 79.
[35] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 17 [I.1.1].
[36] Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 18 [I.1.1].
[37] Takiyettin Mengüşoğlu, *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar: Felsefi Ethik İçin Kritik Bir Hazırlık* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1965), 7.
[38] Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 345.

ne bir eylemi başlatabileceğini ne de bir arzuya karşı koyabileceğini ilan eder. Akıl, yalnızca tutkunun belirlediği nihai amaca ulaşmak için gerekli nedensel bağları hesaplayan ve failin eğilimlerine rasyonel bir harita sunan teknik bir düzenektir. Bir başka ifadeyle akıl, gidilecek yönü seçen bir pusula değil, seçilen yöne gitmek için gereken çarkları çeviren mekanizmadır. Dolayısıyla ahlaki bir yargı, aklın keşfettiği bir doğruluk değil, tutkunun verdiği bir onay veya ret hükmüdür. "Ahlakı akla değil de duyunun türevi olan duyguya dayandıran, ahlaklılığın his hayatı tarafından belirlendiğini savunan Hume için iyi ve kötü ayrımı haz ve acı üzerinde temellenebilir."[39] Bu yönüyle Hume, klasik düşüncede bilgi ile erdem arasında kurulan zorunlu bağı önemli ölçüde zayıflatmış; ahlaki yargının kaynağını akıldan çok duygu, eğilim ve insan doğasının işleyişi içinde temellendirmiştir.[40] Bireysel haz ve acının ötesinde, insanların birbirlerinin duygularını paylaşabilme yetisi olarak tanımlanan *sempati*, ahlaki yargıların keyfiyetten kurtulup genel bir onay zeminine oturmasını sağlayan temel mekanizmadır. Böylece onun düşüncesinde ahlak, bilgiye dayalı zorunlu bir kavrayış olmaktan çıkarak, insanın duygusal yapısıyla ilişkili bir değerlendirme alanı hâline gelmektedir.

Hume ile birlikte bilgi ile ahlak arasındaki klasik ilişkinin önemli ölçüde sarsıldığı yerde Immanuel Kant bu kırılmayı aşmaya çalışan filozof olarak öne çıkar. Kant, kendisini dogmatik uykudan uyandıranın Hume olduğunu söyler ancak Hume'un meseleyi sonuna kadar götüremediğini de vurgular. Zira ona göre eksik kalan birtakım şeyler vardır:[41] Hume, "alışkanlık" fikri ile bilimleri imkânsız hâle getirmişti. Dış dünyada yasanın ve tümdengelimin bulunmadığını söylemesi, bilim yapmanın imkânını da tartışmalı hâle getiriyordu. Kant ise doğa yasalarını, dış dünyanın kendi başına taşıdığı veriler olarak değil, aklın dünyayı kavrayışına ait zorunlu ilkeler olarak düşünür. Felsefe tarihinde "Kopernik Devrimi" olarak adlandırılan bu yaklaşımla Kant, nesnenin öznede olmadığı, öznenin nesneyi kendi zihinsel kategorilerine göre inşa ettiği yeni bir bilgi kuramı ortaya atar. Bu da deneyin tek başına bilgiyi mümkün kılmaması anlamına gelir.[42] Deney bilginin malzemesini verirken, akıl bu malzemeyi işleyerek ona biçim kazandırır. Böylece Kant, bilgiyi ne yalnızca deneyde ne de yalnızca akılda temellendirir; bilginin imkânını bu ikisinin ilişkisinde kurar. Kant'ın bilgi kuramında çizdiği bu sınır, ahlak alanı için hayati bir boşluk yaratmıştır. Bilgiyi fenomenler dünyasıyla sınırlayarak, ahlakın zeminini bu değişken dünyadan kurtarıp "özgürlük" ve "ödev" gibi *numenal* (kendinde şey) kavramlara taşımıştır. Bu ayrım, kitleler çağında bireyin kuşatıldığı "görünüşler" gürültüsünden sıyrılıp kendi rasyonel yasasına yönelebilmesi için gereken felsefi mesafeyi temsil eder. Bu ayrım, Kant'ın aklın farklı işleyiş tarzlarını bilgi, eylem ve yargı düzeylerinde kavramsallaştırdığını göstermektedir. Bu çerçevede teorik akıl bilme etkinliğine, pratik akıl eyleme, yargı gücü ise bilgi ile eylem arasındaki ilişkiyi değerlendirme yetisine karşılık gelmektedir.

Kant'a göre akıl ve irade sahibi olan insan; ahlaki eylemlerini, sonucu ne olursa olsun sadece ödev bilinciyle hareket eden *iyi isteme* kavramı üzerinden belirler. Bu eylemin kurucu ilkesi olan *koşulsuz buyruk,* ahlak alanında *a priori* ve formel bir yasa niteliği taşır.[43] Böylece Kant, Hume'un duygu merkezli ahlak anlayışına karşı, ahlaki yargının bağlayıcılığını yeniden aklın evrensel ve zorunlu yasasında temellendirmeye çalışır. Kant'ta aklın pratik kullanımının ahlak alanındaki en açık görünümü, kategorik buyruğun formülasyonlarında ortaya çıkar. Bu çerçevede onun önemli üç kategorik buyruğundan söz edilebilir: i) Öyle hareket et ki, eylemini yöneten ilke, aynı zamanda herkes için geçerli olabilecek evrensel bir yasa niteliği taşısın; ii) insanı hiçbir zaman yalnızca araç olarak değil, her zaman aynı zamanda amaç

[39] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 622.
[40] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 276-280 [II.3.3], 307-316 [III.1.1].
[41] Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 8.
[42] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015), B1.
[43] Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 405.

olarak gör; iii) ahlaki eylemde otonom bir özne olarak, kendi aklının koyduğu ilkeye göre hareket et.[44] Bu üç ilke birlikte düşünüldüğünde, Kant'ta ahlakın dışsal sonuçlara, değişken duygulara ya da toplumsal beklentilere değil, doğrudan aklın kendi kendisine koyduğu evrensel yasaya dayandırıldığı görülür. Burada insan, yalnızca kural takipçisi değil, kendi aklı aracılığıyla yasayı keşfeden ve kendisine yükümlülük kılan bir yasa koyucudur. İnsandan hareketle ahlaki ilkenin oluşturulmuş olması da bu nedenle tesadüfi değildir; çünkü Kant'ta ahlak, insanın rasyonel doğasından hareketle temellendirilmektedir. Etiğin temelinde, herkes için aynı ölçüde geçerli olan, evrensel nitelik taşıyan ve *a priori* olarak kurulan bir yasa bulunmaktadır.[45] Bu noktada modern dönemde etik ile bilgi arasındaki ilişkinin de yeni bir biçim kazandığı söylenebilir. Hume, ahlakı bilgiye değil, duygulara dayandırarak klasik çizgide belirgin bir kırılma meydana getirmiştir. Kant ise ahlakı yeniden akıl temeline oturtmuş, fakat bunu deneysel içerikler ya da psikolojik eğilimler üzerinden değil, evrensel yasa fikri üzerinden gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte her iki filozof da ahlaki yargıyı büyük ölçüde bireysel öznenin iç yetileri, yani bilgi, akıl ya da duyu kapasitesi üzerinden açıklamaktadır. Ancak Kant'ın ahlaki faili için çizdiği *otonomi* (kendi yasasını koyma) ideali, kitle toplumunun *heteronom* (yasayı dışarıdan, çoğunluktan alma) yapısıyla uyuşmaz. Kant'ta fail, evrensel bir yasa koyucu gibi hareket ederken, kitle içindeki fail bu *otonomi*yi terk ederek anonim çoğunluğun yankı odasında kendi sesini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Modern kitle toplumunda bireyin yargısı, yalnızca kendi iç yapısından değil, aynı zamanda dışsal yönlendirmelerden, çoğunluk baskısından ve kolektif eğilimlerden de etkilenmektedir. Bu sebeple klasik ve modern etik teorilerde bilgi, akıl ve duygu üzerinden kurulan ahlaki yargı anlayışının, kitleler çağının toplumsal şartları içinde yeniden sorgulanması gerekmektedir. Çünkü modern kitle toplumunda bireyin rasyonel kapasitesi, kitle yönelimleri ve çoğunluğun baskısı altında zayıflamaktadır.[46] Bu durum, klasik etik-bilgi ilişkisinin sınırlarını yeniden düşünmeyi zorunlu kılar; zira artık ahlaki yargı, saf bir bilgi veya akıl meselesi olmaktan çıkıp, kitle yönelimleri ve ortak kanaatlerin belirlediği bir toplumsal inşa sorununa dönüşmektedir. Böyle bir zeminde ahlaki yargının yalnızca bilgi temelinde açıklanması güçleşmekte; yargının oluşumunda toplumsal etkiler, yönlendirme biçimleri ve ortak kanaatler daha belirgin hâle gelmektedir.

Kısacası, ahlaki yargının bilgiyle ilişkisi klasik ve modern düşüncenin başlıca durakları üzerinden izlenmiştir. Böylece ahlakın kimi düşünürlerde bilgi ve akıl temelinde, kimilerinde ise duygu, irade ve evrensel yasa ekseninde temellendirildiği görülmüştür. Ancak bütün bu yaklaşımlar, farklı biçimlerde de olsa, ahlaki yargıyı esasen bireysel öznenin iç yetileri üzerinden açıklama eğilimindedir. Bu durum, ahlaki hükmün yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda toplumsal koşullarla da belirlendiği modern kitle toplumunu kavramada sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla tıkanıklık artık yalnızca ahlaki yargının neye dayandığı değil, bu yargının kitleler çağında nasıl dönüştüğü ve hangi baskılar altında kriz ürettiği sorunudur. Bir sonraki bölüm, tam da bu noktadan hareketle, kitleler çağında ahlaki yargının hangi toplumsal ve düşünsel dinamikler içinde aşındığını ele alacaktır.

3. Kitleler Çağında Ahlaki Yargı Krizi

Kitle kavramı; ilk bakışta nicel bir çoğulluğu veya sayısal bir birikimi ifade ediyor gibi görünse de asıl olarak bireylerin bir araya geldiklerinde büründükleri ortak ruh hâlini ve kolektif davranış biçimini temsil eder. Nitekim psikolojik açıdan ele alındığında, verili bazı şartlar altında bir araya gelen bireyler, tek tek sahip oldukları özelliklerden farklı nitelikler edinmekte; bilinçli kişilik zayıflamakta, duygular ve

[44] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38, 46, 57-58.
[45] Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 75.
[46] José Ortega y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyire Gül Işık (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 99-107.

düşünceler ortak bir istikamete yönelmektedir.[47] Bu nedenle kitle, yalnızca psikolojik yahut sosyolojik bir birliktelik değil, bireysel muhakemenin geri çekildiği, ortak duygulanımın öne çıktığı ve öznenin kendi yargısını kurma imkânının aşındığı bir oluşum olarak da değerlendirilmelidir. Bu durum, önceki bölümlerde ele alınan rasyonel ve otonom özne tasarımı için ontolojik bir tehdit oluşturur; zira kitle içindeki birey, artık kendi *logos*unun rehberliğinde değil, kolektif bir duygulanımın (*pathos*) sürükleyiciliğinde hareket etmektedir. Mesele tam da bu noktada felsefi bir önem kazanır. Çünkü ahlaki yargı, klasik ve modern etik teorilerde büyük ölçüde bireysel öznenin bilgi, akıl ya da duygu kapasitesi üzerinden açıklanmışken, kitle olgusu bu öznenin artık kendi içinde kapalı ve bağımsız bir fail olarak düşünülemeyeceğini göstermektedir. Dolayısıyla kitleler çağında ahlaki yargı krizinden söz etmek, yalnızca toplumsal bir değişimi değil, aynı zamanda ahlaki hükmün hangi koşullarda verildiği, ne ölçüde sahih kaldığı ve hangi etkiler altında bozulabildiği sorusunu da yeniden düşünmek anlamına gelmektedir.

Etik bağlamda yargı yetisi, en genel anlamıyla iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ve yapılması gerekeni yapılmaması gerekenden ayırma becerisi olarak tanımlanabilir. Ancak bu yeti, yalnızca soyut bir ayırt etme gücünden ibaret değildir; aynı zamanda belirli bir durumda hangi ilkenin geçerli olduğunu, hangi eylemin gerekçelendirilebilir olduğunu ve hangi tercihin ahlaki bakımdan savunulabileceğini tayin etme kapasitesini de içerir. Bu bakımdan ahlaki yargı, "ahlaki değerlemeye konu olabilen durumlar, eylemler ya da kişiler üzerine yürütülen belirli bir moral düşünüm sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan yargı türü"dür.[48] Söz konusu düşünüm süreci, bireyin karşı karşıya bulunduğu durumu yalnızca duygusal tepkilerle değil, aynı zamanda belirli ölçütler, değerler ve ilkeler çerçevesinde değerlendirmesini gerektirir. Dolayısıyla ahlaki yargılar, salt öznel kanaatlerin ötesinde; rasyonel değerlendirme süreçleri ve yerleşik ahlaki ilkeler zemininde inşa edilir. Bu nedenle ahlaki yargı, bir yönüyle bireyin vicdani ve duygusal dünyasına, diğer yönüyle ise onun düşünme, ayırt etme ve gerekçelendirme kapasitesine dayanır.[49] Nitekim Aristoteles'in *phronesis* kavramı, ahlaki yargının somut durumda doğru olanı seçmeye dönük pratik bir muhakeme olduğunu gösterirken, Kant'ın evrenselleştirilebilirlik ilkesi bu yargının yalnızca öznel eğilimlere değil, aklın genelleştirilebilir ölçütlerine dayanması gerektiğini ortaya koymaktadır.[50] Jürgen Habermas (ö. 2026) ise ahlaki yargının yalnızca bireysel bir kanaat değil, aynı zamanda rasyonel olarak savunulabilir ve başkaları karşısında gerekçelendirilebilir bir normatif iddia olduğunu vurgulayarak bu çerçeveyi daha da genişletmektedir.[51] Böylece ahlaki yargı, ne salt duygusal bir tepkiye ne de yalnızca biçimsel bir akıl yürütmeye indirgenebilir; aksine, insanın belirli bir durumda neyin doğru, iyi ve savunulabilir olduğuna dair bütünlüklü değerlendirmesini ifade eder. Bu nedenle kitleler çağında ahlaki yargı krizi, yalnızca bireysel düşüncenin içeriğiyle değil, yargının hangi koşullarda ve hangi temeller üzerinde kurulduğuyla birlikte ele alınmalıdır.

Ahlaki yargının mahiyetine ilişkin bu kavramsal zemin, teorik düzlemde iki başat eğilimi açığa çıkarmaktadır. İlk yaklaşım, ahlaki yargıların olgusal bir temelden yoksun olduğunu ve esasen bireysel duyguların, eğilimlerin ya da tepkilerin ifadesi olduklarını savunur. Bu anlayışa göre ahlaki yargılar, doğruluk ya da yanlışlık ölçütleriyle değerlendirilebilecek önermeler değildir; çünkü bunlar nesnel bir durumu bildirmekten çok, öznenin onaylama veya reddetme biçimini dışa vurur.[52] Bu yaklaşım, kitleler çağındaki ahlaki krizi anlamak için kilit bir rol oynar; zira kitle içindeki yargılar genellikle rasyonel

[47] Gustav Le Bon, *Kitleler Psikolojisi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 27.
[48] Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), "Ahlaki Yargı", 1/57.
[49] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", *Social Research* 38/3 (1971), 422-423, 437.
[50] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 118-119 [1140a24-1140b30].; Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38, 46.
[51] Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), 65, 93.
[52] Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1984), 104-107.

bir temele değil, anlık duygusal patlamalara ve refleksif tepkilere dayalıdır. İkinci yaklaşım ise ahlaki yargıların yalnızca duygusal temellere dayanmadığını, aynı zamanda bilişsel bir içerik taşıdıklarını ileri sürer. Bu bakış açısına göre insan, yalnızca hisseden ya da tepki veren bir varlık değil, aynı zamanda ahlaki değerlerle ilişki kurabilen, onlar hakkında hüküm verebilen ve bu hükmünü belirli gerekçelerle temellendirebilen bir öznedir. Dolayısıyla ahlaki yargılar, yalnızca kişisel duyumların dışavurumu olarak değil, aynı zamanda rasyonel olarak savunulabilir normatif iddialar olarak da anlaşılabilir.[53]

Ahlaki yargının mahiyetine ilişkin bu ayrım, kitleler çağında daha belirleyici bir hâl almaktadır. Çünkü modern toplum, bireyin yalnızca ne düşündüğünü değil, düşünme ve hüküm verme tarzını da dönüştürmektedir. Kitleleşme, bireyin düşünsel özerkliğini zayıflatmakta; ahlaki kararları çoğu zaman dışsal yönlendirmelere, ortak tepkilere ve sosyal baskı mekanizmalarına bağımlı hâle getirmektedir. Kitle içindeki bu anonimleşme, Hannah Arendt'in (ö. 1975) vurguladığı üzere bir düşüncesizlik (thoughtlessness) hâlini tetiklemekte; failin ahlaki yargı için ihtiyaç duyduğu o kendisiyle baş başa kalıp içsel bir diyalog kurma imkânını elinden almaktadır.[54] Böylece kitle içindeki fail, Kantçı anlamda kendine yasa koyan bir özne olmaktan çıkıp anonim çoğunluğun yankı odasında yankılanan bir tepki mekanizmasına indirgenmektedir. Nitekim toplumsal otorite ve grup baskısı altında bireyin kendi sorumluluğunu geri çekmeye yatkın oluşu, ahlaki yargının kolayca başkasına devredilebildiğini de göstermektedir.[55] Medya, sosyal ağlar ve tüketim kültürünün kuşatması altındaki birey; ahlaki değerlendirme süreçlerinden uzaklaşarak, anlık ve refleksif tepkilere mahkûm olmaktadır.[56] Bu durumda ahlaki yargı, bireysel muhakemenin sahici ürünü olmaktan uzaklaşmakta; kitle içinde anonimleşen, yönlendirilen ve tepkiselleşen öznenin kırılgan bir işlevine dönüşmektedir. Kitlelerin anonim gürültüsünün ve rasyonel muhakemenin baskılandığı bu zemin, ahlakı ilkelerden kurtarıp yeniden somut yaşam pratiklerine, geleneklere ve karakter inşasına bağlama ihtiyacını doğurur. Tam da bu tıkanıklık noktasında, moderniteyle birlikte parçalanan ahlaki dili, anlatı ve erdem birliği içinde yeniden kurmaya çalışan MacIntyre'ın perspektifi, kitleler çağındaki bu tıkanıklığı aşmak için önemli bir rota sunmaktadır.

4. MacIntyre: Erdem, Anlatı ve Topluluk

Erdem ahlakı; ahlaki değerlendirmeyi tekil eylemlerin ötesine taşıyarak odağı failin karakterine kaydıran ve "Ne yapmalıyım?" sorusundan ziyade "Nasıl bir insan olmalıyım?" sorusuna yanıt arayan teleolojik bir yaklaşımdır. "Aristoteles, ahlakın temel noktasının ve insanlar için en yüksek iyiliğin, bazen 'mutluluk' olarak çevrilen, ancak belki de 'yetkinleşmek' olarak düşünülmesi daha iyi olan 'eudaimonia' olduğunu savunur."[57] Aristoteles'e göre insan, ancak kendi doğasına uygun bir yaşam sürerek yetkinleşebilir; bu yetkinleşme de erdemler aracılığıyla mümkün olur. Ne var ki MacIntyre, bu Aristotelesçi mirası yalnızca tekrar eden bir düşünür değildir. O, erdemi, bireyin iç dünyasında taşıdığı soyut bir ahlaki meziyet olmaktan çıkararak, insanın belirli pratikler içinde yer alırken kazandığı, ortak iyilere yönelmesini sağlayan ve hayatına yön veren bir nitelik olarak yeniden düşünür.[58] Bu nedenle MacIntyre'da erdem, yalnızca kişisel karakterin değil, aynı zamanda insan hayatının bütünlüğünün, anlatısal sürekliliğinin ve topluluk içinde kurulan ahlaki bağların da temel kavramı hâline gelir. Böylece erdem, insanın ne yaptığı

[53] Habermas, "Discourse Ethics", 65, 93.
[54] Arendt, "Thinking and Moral Considerations", 417-418, 442.
[55] Stanley Milgram, "Behavioral Study of Obedience", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67/4 (1963), 377-378.
[56] Jonathan Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review* 108/4 (2001), 814-815.
[57] Christopher Bennett, *Ahlak Felsefesi Nedir?*, çev. Muhammet Enes Kala (Ankara: Episteme Yayınları, 2021), 151.
[58] Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2019), 376-377.

kadar, kim olduğu, nasıl yaşadığı ve hayatını hangi anlam ufku içinde sürdürdüğü sorularıyla iç içe geçer.[59]

Erdem etiği; "(a) nasıl yaşanacağına dair çekici bir ideal ortaya koyan, (b) içgörüsel ahlaki muhakeme biçimleriyle daha fazla temas hâlinde olan ve (c) ahlaki durumların çok yönlü doğasına karşı hakkaniyetle yaklaşan bir teoridir."[60] Bu nedenle erdemli bir davranış, yalnızca dışsal olarak doğru olanı yapmakla sınırlı değildir; aynı zamanda doğru zamanda, doğru kişilere, doğru biçimde ve doğru duygularla davranmayı da içerir. Nitekim korku duygusu açısından değerlendirildiğinde, korkunun yokluğu gözü karalık, aşırılığı ise korkaklık olarak nitelenir; bu iki uç arasında dengeyi sağlayan ise cesarettir. Cesaret, korkuyla ilişkili erdemdir. Cesur kişi korkuyu hisseder; fakat onu abartmaz ve yersizleştirmez. Aristoteles'in "itidal-altın orta" öğretisi tam da budur: Her erdem, iki aşırılık arasında bulunan erdemli ortayı temsil eder.[61] Bununla birlikte ahlaki hayat, tek bir erdemin soyut biçimde uygulanmasıyla açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Kimi durumlarda bir erdemin başka bir erdemle gerilim içine girmesi ya da birinin uygulanmasının diğerini sınırlaması mümkün olabilir. Böyle durumlarda "erdemlerin birliği" ilkesi devreye girer. Çünkü herhangi bir erdemin ne zaman, nasıl ve ne ölçüde uygulanması gerektiği, ancak diğer erdemlerle birlikte düşünüldüğünde anlaşılabilir. Bu uyumu kavrayabilmek de başlı başına bir yetkinlik ister. Tüm erdemlerin işlevselliğini yöneten temel yetkinlik ise *phronesis*, yani pratik bilgeliktir. Bu erdem, insanın somut durumda doğru hüküm verebilme ve doğru zamanda doğru olanı yapabilme kapasitesidir. MacIntyre açısından bu Aristotelesçi miras, yalnızca bireysel karakterin değil, daha geniş bir ahlaki ve toplumsal düzen fikrinin de başlangıç noktasını oluşturmaktadır.[62]

MacIntyre'ın Aristotelesçi mirasa yeniden yönelmesi ise bahsi geçtiği üzere tesadüfi değildir. Çünkü 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni etik yaklaşımlar, dayandıkları temel ilkeler bakımından ciddi sorgulamalara konu olmuş ve köklü eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler özellikle, etikte kesin ve nesnel bilginin mümkün olup olmadığı, erdemlerin evrensel bir geçerlilik taşıyıp taşımadığı ve etiğin insan merkezli dar bir çerçeveye indirgenmesinin ne tür sorunlar doğurduğu etrafında yoğunlaşmıştır. Böylece tartışma, yalnızca hangi eylemin doğru ya da yanlış olduğu meselesine indirgenmemiş; ahlaki hükümlerin hangi ontolojik, epistemolojik ve antropolojik varsayımlar üzerine kurulduğu da görünür hâle gelmiştir. Başka bir deyişle, modern ahlak teorileri yalnızca sonuçları bakımından değil, dayandıkları insan tasavvuru, bilgi anlayışı ve değer zemini bakımından da sorgulanmaya başlanmıştır. Bu durum, etiği yalnızca davranışları değerlendiren bir disiplin olmaktan çıkarıp, insanın dünyadaki yerini, toplulukla ilişkisini ve ahlaki yargının imkân koşullarını yeniden düşünmeyi gerektiren çok katmanlı bir sorgulama alanına dönüştürmüştür.

Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*[63] adlı eserinde, felsefe tarihindeki erdem anlayışlarını ayrıntılı biçimde ele alırken, modern ahlak krizinin kaynakları ile metodik bir hesaplaşmaya da girişir. Onun amacı yalnızca klasik erdem etiğini hatırlatmak değil, aynı zamanda modern ahlak dilinin neden parçalandığını, ortak ölçütlerini neden yitirdiğini ve ahlaki yargının neden giderek daha kırılgan hâle geldiğini göstermektir. MacIntyre'ın modern ahlak tartışmasına yaptığı asıl müdahale de tam bu noktada belirginleşmektedir. Ona göre ahlakın kavramları, ilkeleri ve yargıları, belirli toplumsal grupların tarihsel tecrübeleri ve yaşam pratikleri içinde şekillenmekte; dolayısıyla ahlaki anlam da ancak bu somut geleneksel bağlam içerisinde kavranabilmektedir.[64] Bu bakımdan MacIntyre modern ahlak krizinin kaynağını, bireyin gelenek ve

[59] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 415-416.
[60] Bennett, *Ahlak Felsefesi Nedir?*, 155.
[61] Bennett, *Ahlak Felsefesi Nedir?*, 156.
[62] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 451-453.
[63] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).; Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2019).
[64] Tepe, *Etiğe Giriş: Teorik Etikten Pratik Etiğe*, 142.

topluluk bağlarından kopuşunda arar. Başka bir ifadeyle, modern dönemle birlikte organik bir birliğe sahip olan kapitalizm öncesi cemaat hayatından, kapitalizme özgü cemiyet yaşamına geçişin ahlaki hayatı parçaladığına dikkat çeker.[65] Bu yüzden MacIntyre'ın önerdiği erdem etiği, klasik Aristotelesçi çizginin basit bir tekrarı değildir. Aksine o, erdemi "pratik", "anlatı" ve "gelenek" kavramlarıyla yeniden düşünerek, ahlaki yargının ancak topluluk içinde kök salmış bir hayat düzeni ve tarihsel süreklilik içinde sahici bir zemin bulabileceğini savunur.[66]

MacIntyre'a göre Aydınlanma düşüncesi ve onun devamı olarak liberal modernlik; bireysel özgürlük, çoğulculuk ve farklı görüşlere saygı gibi ilkeleri merkeze almasına rağmen, tarihsel sürekliliği temsil eden geleneksel yapılarla ve kendisine muhalif düşünsel çerçevelerle kurduğu dışlayıcı ilişki sebebiyle kendi normatif iddiasını zayıflatmıştır. Ona göre bu düşünsel yönelim, evrensel ve rasyonel bir ahlak temeli kurma iddiasında bulunmuş; ancak ahlaki muhakemenin toplumsal, tarihsel ve geleneksel bağlamdan bağımsız olarak temellendirilemeyeceğini göz ardı etmiştir. Bu sebeple Aydınlanmanın inşa etmeye çalıştığı yeni gelenek, iç tutarlılığını koruyamamış; sonuçta ortak bir iyi anlayışını yitirmiş, parçalanmış ve temelsiz bir ahlak anlayışına, başka bir ifadeyle ahlaki çözülmeye zemin hazırlamıştır.[67] MacIntyre'ın T. Hobbes, J. Locke, I. Kant, J. Bentham, D. Hume, S. Kierkegaard ve J. S. Mill gibi isimleri aynı eleştirel çerçeve içinde değerlendirmesi de bu yüzdendir. Çünkü ona göre bu düşünürlerin öğretileri, olgu ile değer arasında yaptıkları ayrım sonucunda ahlakı temelsizleştirmiş, moral tartışmaların ortak bir ölçüte bağlanmasını güçleştirmiş ve insan hayatının birlik içinde kavranmasını da giderek zorlaştırmıştır.[68] Özellikle onun duyguculuğa yönelik eleştirisi, modern ahlaki dilin neden bu kadar kırılgan hâle geldiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim modern "emotivist self"in[69] yani "duygucu benlik"in ortaya çıkışı, ahlaki öznenin ortak bir iyi fikrinden koparak ahlaki birlik ve inanç zeminini yitirmesiyle ilişkilidir.[70] Zira kitle toplumunun ürettiği anonim özne, MacIntyre'ın eleştirdiği bu "duygucu benlik" tipolojisiyle büyük ölçüde örtüşmektedir; her iki durumda da yargı, rasyonel bir *telos*tan koparak anlık beğeni ve onay mekanizmalarına indirgenmektedir. Duyguculuk, temel olarak "nesnel ve gayri kişisel ahlak standartlarının var olmadığını ve olamayacağını savunan iddialar için hiçbir geçerli rasyonel doğrulamanın var olmadığını ve olamayacağını, bu nedenle aslında bu tür standartların olmadığını savunur."[71] Bu bağlamda duygucu benlik, toplumsal alanı bir manipülasyon sahnesi olarak görür; zira nesnel bir iyi fikri yoksa, geriye kalan tek şey ötekilerin tercihlerini kendi duygusal arzularına göre hizalama çabasıdır. MacIntyre'a göre böylesi bir ahlak dili, "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusuna rasyonel bir cevap verememekte; böylece *telos*undan kopmuş, yönünü yitirmiş ve yalnızca tercihleriyle konuşan bir ahlaki fail üretmektedir. MacIntyre'ın Hume ve Kant'a yönelttiği eleştiriler de bu genel teşhisin parçalarıdır. Hume'un yalnızca "olan insan"ı dikkate alıp "olması gereken insan" üzerinde durmaması, ahlaki kurallar ile insan doğası arasındaki bağı zayıflatmaktadır.[72] Kant ise bunun tersine "olması gereken"e ağırlık vermekte; fakat bu kez de ahlaki eylemin toplumsal ve tarihsel dokusunu yeterince hesaba katmamaktadır. MacIntyre'a göre Kant'ın maksimleri, biçimsel olarak evrenselleştirilebilir görünseler de ahlaki eylemin somut içeriğini ve ona yön

[65] Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 384.
[66] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 449-451.
[67] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 125-126, 131-132.
[68] Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 388-390.
[69] MacIntyre'ın kullandığı "emotivist self" ifadesi, Türkçede "duygucu benlik" şeklinde karşılanabilir. Kavram, ahlak felsefesinde *duyguculuk* (*emotivism*) öğretisinin özne düzeyindeki görünümüne işaret eder. Buna göre ahlaki yargılar, nesnel ve rasyonel olarak temellendirilebilir hükümler olmaktan ziyade; bireyin tercih, eğilim ve duygusal tavırlarının dışavurumu hâline gelir. MacIntyre, bu kavramla modern bireyin ortak bir iyi fikrinden ve paylaşılan ahlaki ölçütlerden kopmuş yapısını anlatmaktadır.
[70] Kelvin Knight, "After Virtue: Nietzsche or Aristotle, Institutions and Practices", *MacIntyre's After Virtue at 40*, ed. T. Angier (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 49-50.
[71] Elif Nur Erkan Balcı, *Erdemi Keşfetmek* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 166.
[72] Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, 175.

veren hayat *telos*unu belirlemekte yetersiz kalmaktadır. Çünkü sorun yalnızca bir ilkenin mantıksal olarak genelleştirilebilir olması değil, o ilkenin insan hayatının hangi amaç yapısı, hangi toplumsal bağlam ve hangi erdem anlayışı içinde anlam kazandığının da gösterilebilmesidir. Bu nedenle MacIntyre, modern ahlak felsefecilerini, "olan" ile "olması gereken" arasındaki bağı kuramamaları ve ahlaki failin hayatını bütünlüklü bir yapı içinde düşünememeleri bakımından eleştirir. Eleştirilerinin vardığı önemli sonuçlardan biri de aynı gelenekten gelsin ya da gelmesin, düşünürler arasında ortak bir erdem tasarımının bulunmamasıdır. Erdem (*virtue*) sözcüğü aynı kalsa da kullanıldığı ahlaki yapı değiştikçe kavramın içeriği ve anlamı da değişmektedir. "Bir erdem kavramının özelliklerinden birisi, belirli özelliklere sahip, belirli bir toplumsal ve ahlaksal yaşam anlayışının önceden benimsenmiş olmasını gerektirmesidir."[73] Bu yüzden MacIntyre, modern ahlak krizine karşı çözümü soyut ilkelere dönüşte değil, erdemin toplumsal ve tarihsel köklerini yeniden kurmakta arar; böylece ortak bir erdem kavramına ulaşmanın yoluna koyulur.

Modern erdem kuramcılarından MacIntyre'a göre ahlak; kişisel bir tercihten çok failin parçalanmış benliğini bir arada tutan, ona anlamlı ve bütünlüklü bir yaşam ufku sunan ontolojik bir dayanaktır. Bu nedenle ahlaklı yaşamak için erdemlere ihtiyaç vardır; fakat bir erdem tasarımını gerçekten anlayabilmek de aşamalı bir kavrayışı gerektirir. MacIntyre'a göre bu kavrayış üç aşama üzerinden ilerler ve her aşama, kendisinden sonrakini mümkün kıldığı gibi, sonraki aşamaların ışığında daha tam anlaşılır hâle gelir.[74] İlk aşamada erdemler, "pratikler" ya da "etkinlikler" bağlamında ele alınır. Ona göre pratikler, sosyal bağlam içinde gerçekleşen, kendilerine özgü ölçütleri, standartları ve amaçları bulunan anlamlı faaliyetlerdir. Her pratik, dışsal ve içsel olmak üzere iki tür iyi barındırır. Dışsal iyi, herhangi bir pratiğe tesadüfen ya da toplumsal koşullar dolayısıyla iliştirilen iyilerdir; para, saygınlık ve mevki sahibi olmak bu tür iyilerdendir.[75] İçsel iyi ise rastgele elde edilen bir kazanım değil, ancak ilgili pratiğin içinde yer almakla ve o pratiğin standartlarına göre yetkinleşmekle edinilen iyidir. Bir pratikle iştigal etmek, "içsel" olarak nitelenen birtakım iyileri ya da değerleri hayata geçirmek anlamına gelir.[76] İçsel iyinin ayırt edici özelliklerinden biri, yalnızca bireyin değil, pratiğe katılan topluluğun geneli için de iyi olmasıdır. Bu yönüyle MacIntyre'ın içsel iyilere yaptığı vurgu, kitle toplumunun bireyi dışsal iyiler (statü, onay, tüketim) üzerinden tanımlayan sığlığına karşı etik bir mukavemet alanı açmaktadır. Kitle kültürü, her türlü insani faaliyeti pazar değerine veya nicel bir onaya indirgeyerek içsel olanı araçsallaştırırken; failin bir pratiğin kendi mükemmellik standartlarına sadık kalması, anonimleşmiş kitle iradesine karşı bir özerklik ilanıdır. Bu mukavemet, ahlaki yargıyı kitlesel beklentilerin bir yankısı olmaktan çıkarıp onu pratiğin doğasına içkin olan varoluşsal bir *sahihlik* (*authenticity*) arayışına dönüştürür.[77] Başka bir deyişle, pratikler kendi içlerinde bir öğrenme, olgunlaşma ve ayırt etme süreci talep eder; doğruyu yanlıştan ayırabilmek de ancak bu süreç içinde mümkün olur. Bu yüzden MacIntyre erdemi şöyle tanımlar: "Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insani bir niteliktir."[78] Yani erdem, sahip olunup uygulandığında içsel iyilere ulaşmayı mümkün kılan, yokluğunda ise bu iyilerin gerçekleştirilmesini ciddi ölçüde engelleyen bir yetkinliktir. Sonuç olarak erdemler, bireyin bu pratiklere tam ve bütüncül katılımını mümkün kılan niteliklerdir. Erdem, sosyal yaşamın içinde, başkalarıyla kurulan ilişkilerde ve anlamlı faaliyetler aracılığıyla gelişir. Eğer bir toplumda erdemlere değer verilmiyorsa, pratikler de gelişme imkânını kaybeder. Bu nedenle MacIntyre, belirli davranışları

[73] Tepe, *Etiğe Giriş,* 144.
[74] Tepe, *Etiğe Giriş,* 145.
[75] Tepe, *Etiğe Giriş,* 145
[76] Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 394.
[77] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 282-285.
[78] Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, 268.

gerektiren ve temel iyilere ulaşmayı mümkün kılan beşerî nitelikler olarak özellikle "adalet, cesaret ve dürüstlük" erdemlerine vurgu yapar.

> Adalet, sadece pratiğe katılan, belli bir sosyal faaliyeti icra eden kimselerin kazanabileceği bir nitelik veya karakter özelliği olarak, liyakatten, herkese hak ettiğini vermekten meydana gelir. Cesaret, pratiğin ortak hedeflerine ulaşmak açısından kaçınılmaz olan riskleri almaktan, tehlikeleri göğüslemekten oluşur. Dürüstlük ise aynı faaliyet içinde yer alan başkalarından gelen eleştirileri dikkate alıp her seferinde hakikati ifade etmekten, doğruyu söylemekten meydana gelir.[79]

Öyleyse ona göre bu erdemler olmaksızın pratikler, kurumların onları dışsal iyilere indirgeme eğilimi karşısında direnç gösteremeyecektir.[80] Buna mukabil MacIntyre'ın erdem anlayışı, yalnızca bu pratikler düzeyinde tamamlanmaz; erdemin tam anlamı, insan hayatının bir bütün olarak nasıl kavrandığı sorusuyla birlikte ortaya çıkar.

MacIntyre'a göre erdem tasarımının ikinci aşaması, modernitenin parçalanmış benlik anlayışına karşı geliştirdiği "anlatı/öykü", yani insan hayatının bütünlüğü fikridir. İlk aşamada erdemin pratikler içindeki işlevi açıklanırken, ikinci aşamada bu pratiklerin insan hayatının bütünü içindeki anlamı görünür hâle gelir. MacIntyre, anlatı kavramı aracılığıyla benliğe yeniden bütünlüklü bir anlam kazandırmayı amaçlamıştır. Zira modernizm, yalnızca ahlaki yapıyı değil, aynı zamanda benlik anlayışını da tehdit eden bir süreç ortaya çıkarmıştır. Modern düşünce, insan hayatını farklı kesitlere ayırmış, insan eylemlerini birbirinden kopuk unsurlar gibi analiz etmiş ve birey ile bireyin üstlendiği toplumsal roller arasında kesin bir ayrım üretmiştir. Buna karşılık MacIntyre, insan hayatının anlatısal birliğini vurgular. Ona göre insan yaşamı, birbirinden kopuk olayların toplamı değil, başlangıcı, gelişimi ve sonu bulunan anlamlı bir öykü bütünüdür. Her birey, kendi yaşamını bir öykü olarak kurar ve bu öyküde belirli bir başlangıç, gelişme ve sonuç yapısı bulunur. Kişi, kendi öyküsünün başlangıcını da kendi tarihine ait önceki yaşam öykülerinin içinden kavrar. Başlangıcı ve sonu olan bu öykü içerisinde idealler, beklentiler ve planlar kadar çatışmalar, başarısızlıklar ve gerçekleşmeyen idealler de yer alır. Dahası, her bireyin öyküsü başka öykülerle iç içe geçmiş durumdadır.[81] Nitekim David Carr'ın da vurguladığı gibi, "Öyküler yaşanmaz, anlatılır; ama aynı zamanda yaşanırken anlatılır ve anlatılırken de yaşanır."[82] MacIntyre'ın kendi metninde de insan hayatının ancak anlatısal bir birlik içinde kavrandığında anlaşılabilir hâle geldiği açıkça görülür.[83] Bu nedenle "MacIntyre, modern failin cevaplayamadığı 'Ne yapmam gerekiyor?' sorusunun ancak 'Kendimi hangi öykü ya da öykülerin bir parçası olarak görüyorum?' sorusu eşliğinde cevaplanacağını ifade eder."[84] Buradan hareketle öykü, yalnızca kişinin kendi davranışlarını anlamlı kılmasını değil, aynı zamanda başkalarının eylemlerini de yorumlayabilmesini sağlayan temel bir çerçeve sunar. Erdemler, bir yandan pratiklerin içsel iyilerine ulaşmayı mümkün kılan eğilimler üretirken, diğer yandan iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin arayışı da mümkün kılar. Nitekim "Hayatımıza anlatısal bir birlik kazandırma çabası, hayatımıza anlam verecek iyinin peşinden koşmaktan, nihai bir amaca yönelmekten meydana gelir."[85] Ancak MacIntyre'a göre anlatısal birlik kendi başına tamamlanmış bir yapı değildir; bu birliğin hangi tarihsel ve toplumsal zemin içinde kurulduğu da belirleyicidir. Bu noktada üçüncü aşama olan "gelenek" kavramı devreye girer. Çünkü kişisel kimlik ya da ahlaksal kimlik, toplumsal ve tarihsel kimlikten bağımsız düşünülemez. Bir failin davranışını anlamak için onun yalnızca niyetlerini değil, bu niyetlerin hangi

[79] Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 396.
[80] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 396-397.
[81] Tepe, *Etiğe Giriş,* 149.
[82] David Carr, "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity," *History and Theory* 25/2 (1986), 126.
[83] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 442-444.
[84] Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, 273.
[85] Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 398.

topluluk, hangi rol ve hangi yaşam biçimi içinde anlam kazandığını da bilmek gerekir. Birey içine doğduğu topluluktan belirli roller alır ve neyin iyi, neyin kötü, neyin erdem, neyin kusur olduğunu da bu miras içinde öğrenir.[86] Ayrıca pratikler ancak gelenek içerisinde var olabilirler; gelenekten bağımsız pratiklerin sürmesi mümkün değildir. Gelenek, bu yüzden durağan değil, canlı ve hareketli bir yapıdır. Bir geleneğin sürmesi ya da çözülmesi, erdemlerin hayata geçirilip geçirilmemesiyle doğrudan ilişkilidir. Erdemlerin yozlaşması pratikleri, pratiklerin zayıflaması da geleneği çökertecektir.[87] MacIntyre'ın modern hayatın baskılarına direnebilmiş gelenek ve cemaatlerin canlandırılmasına özel önem vermesi de bu yüzdendir.[88] Çünkü gelenek, failin hayatına yalnızca anlatısal bir form kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda onun yöneldiği iyiyi hangi tarihsel süreklilik içinde kavrayacağını da belirler. MacIntyre'ın tanımıyla gelenek; durağan bir kabuller yığını değil, aksine o geleneği kuran "iyi"lerin ne olduğuna dair kuşaklar boyu süren, tarihsel olarak uzatılmış ve rasyonel olarak temellendirilmiş canlı bir tartışmadır. Bu tanım, geleneği muhafazakâr bir donmuşluktan ayırarak onu geleceğe dönük bir ahlaki enerji deposu hâline getirir. MacIntyre için kitleler çağından çıkış, geçmişe ağıt yakmak değil, bu canlı tartışmanın (geleneğin) içine girerek "Hangi öykünün parçasıyım?" sorusuna verilen cevapta saklıdır. Özetle, ahlaki fail ancak böyle bir süreklilik içinde hem kendi öyküsünü hem de yöneldiği iyiyi sahici biçimde kavrayabilir.[89]

MacIntyre'a göre ahlaki yargı, bireysel tercihlerden ya da soyut ilkelere mekanik biçimde başvurmaktan değil, topluluk içinde şekillenen pratiklerden, bu pratiklerin içsel iyilerinden ve onları mümkün kılan erdemlerden doğar. Nitekim onun için ahlaki fail, "ne yapması veya nasıl davranması gerektiğini, içinde bulunduğu durumun kendisine getirdiği sorumluluklara bakarak, başka insanlarla olan ilişkilerini ve içinde yaşadığı sosyal geleneklerin beklentilerini dikkate alarak belirlemek durumundadır."[90] Bu nedenle insan, ancak kendisini belirli bir topluluğa, geleneğe ve ortak iyi anlayışına ait hissettiği ölçüde ahlaken olgunlaşabilir. Yaşamını bir anlatı içinde anlamlandırması da bu olgunlaşmanın temel şartlarından biridir. Çünkü anlatı, ahlaki failin kim olduğunu, hangi amaçlara yöneldiğini ve eylemlerini hangi bütünlük içinde değerlendirmesi gerektiğini görünür kılar; erdemler ise bu anlatının sürekliliğini ve istikametini sağlayan nitelikler olarak öne çıkar. Bu sebeple MacIntyre için herhangi bir insansal niteliğin erdem sayılabilmesi, ancak pratik, anlatı ve gelenek düzeylerinde anlam kazanmasına bağlıdır. Böylece onun benlik anlayışı; topluluk, pratik ve gelenek içinde biçimlenen, anlatısal bütünlüğe sahip bir ahlaki fail modeline dayanır. Bu modelde ahlaki yargı, tekil eylemlere dışarıdan uygulanan soyut bir ölçüt değil; failin kendi hayat hikâyesi, toplumsal ilişkileri, yöneldiği iyi ve içinde yer aldığı gelenek ile kavranan somut bir muhakeme biçimidir. Neticede MacIntyre, modernitenin parçalanmış atomik öznesine karşı; ahlaki yargıyı topluluk, pratik ve anlatı üçgeninde yeniden ikame ederek ahlakın kayıp zeminini restore etmektedir.

Sonuç

Ahlaki yargının hangi temelde kurulduğu sorusu, etik ile bilgi arasındaki ilişkinin tarihsel seyri üzerinden ele alındığında, bu ilişkinin modern kitle toplumu bağlamında neden tek başına yeterli olmadığını görmek mümkün hâle gelmektedir. Çıkış noktası, ahlaki yargının yalnızca neyin doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin bir hüküm olmadığı; aynı zamanda bu hükmün hangi bilgi imkânına, hangi insan tasavvuruna ve hangi düşünsel zemine dayanarak verildiğine ilişkin bir sorunsaldır. Bu bağlamda, Sokrates'ten Kant'a uzanan süreçte; ahlak ile bilgi arasındaki bağ farklı duraklarda şekillense de ortak payda, ahlaki yargının zeminini esasen bireysel öznenin iç yetileri üzerinden inşa etmek olmuştur.

[86] Tepe, *Etiğe Giriş,* 150.
[87] Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, 272.
[88] Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 399.
[89] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 452.
[90] Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 390.

Sokrates'te bilgi ile erdemin özdeşliği, Platon'da ruhun düzeni ve iyinin bilgisi, Aristoteles'te *phronesis* ile tamamlanan pratik yetkinlik, Hume'da duyguların belirleyiciliği ve Kant'ta aklın özerk yasası, ahlak ile bilgi arasındaki ilişkinin başlıca duraklarını oluşturmuştur. Buradan çıkan temel sonuç; klasik ve modern etik geleneklerin, ahlaki yargıyı bir içsel yetkinlik meselesi olarak görmeleridir. Bu yaklaşımlarda ahlaki fail, dış dünyadan ve kitle gürültüsünden görece izole, kendi rasyonel kapasitesiyle hakikate ulaşabilen egemen bir özne olarak tasavvur edilmiştir.

Ne var ki modern kitle toplumu, bu özne-merkezli temellendirmenin sınırlarını açık biçimde görünür kılmıştır. Kitleler çağında birey, artık yalnızca bilen, düşünen ve hüküm veren özerk bir özne değildir; aynı zamanda medya, dijital kültür, çoğunluk baskısı ve yönlendirme mekanizmaları tarafından etkilenmeye açık bir faildir. Böyle bir ortamda ahlaki yargı, derinlikli muhakemenin ürünü olmaktan uzaklaşmakta; çoğu zaman hızla üretilen ve dolaşıma sokulan toplumsal tepkilere dönüşmektedir. Bu yüzden günümüz problemi, yalnızca neyin bilindiği değil; bu bilginin hangi bağlamda yaşandığı, hangi pratikler içinde anlam kazandığı ve öznenin onu ne ölçüde kendi muhakemesine dönüştürebildiği problemidir. Dolayısıyla ahlaki yargı, salt bilişsel bir mesele olarak açıklanamaz; onun toplumsal, kültürel ve yönlendirici koşulları da hesaba katılmalıdır. Burada belirginleşen temel sonuç şudur: Bilgi, ahlaki yargı için vazgeçilmez bir zemin teşkil etse de modern kitle toplumunun ürettiği krizi aşmakta tek başına yeterli değildir; zira ahlaki yargının sahihliği, bilginin hangi toplumsal pratikler içinde ve nasıl yaşandığıyla doğrudan ilintilidir.

MacIntyre'ın düşüncesi, bu çıkmazın aşılabileceği güçlü bir hat sunmaktadır. Modern ahlak krizi onun gözünde yalnızca teorik bir çözülme değil, öznenin pratik, gelenek ve topluluk bağlarından kopuşuyla derinleşen tarihsel-toplumsal bir kırılmadır. Bu nedenle onun "emotivist kültür" teşhisi, kitleler çağında daha da görünür hâle gelmektedir. Böyle bir kültürde birey, ahlaki özne olma vasfını giderek yitirerek kitlesel beğeni, onay ve yönlendirme mekanizmalarının etkisine açık bir fail hâline gelir. Ahlaki hüküm, hakikati ve ortak iyiyi arayan bir muhakeme olmaktan uzaklaşır; yerini çoğu zaman duygusal yönelimler ve anlık tepkilerle şekillenen kırılgan kanaat biçimlerine bırakır. MacIntyre'ın Aydınlanma eleştirisi de bu çerçevede anlam kazanır. Modern ahlak teorileri, olgu ile değer, olan ile olması gereken ve birey ile topluluk arasındaki bağı yeterli biçimde kuramamış; böylece ahlaki failin bütünlüklü hayatını kavrayacak zemini kaybetmiştir. Bu kayıp, yalnızca düşünsel bir eksiklik değil, aynı zamanda ahlaki yargının sahihliğini zedeleyen tarihsel bir kopuştur.

MacIntyre'ın sunduğu çerçeve ise, erdemi yalnızca bireysel bir karakter özelliği olarak değil; pratikler, içsel iyiler, anlatısal birlik ve gelenek içinde şekillenen bir yetkinlik olarak yeniden düşünmektedir. Pratikler, insanın ortak iyilere yöneldiği anlamlı faaliyetlerdir; erdemler de bu pratiklerin içsel iyilerine ulaşmayı mümkün kılan niteliklerdir. Bu nedenle adalet, cesaret ve dürüstlük gibi erdemler, yalnızca kişisel meziyetler değil, aynı zamanda pratiklerin kurumların bozucu etkisine karşı direnebilmesini sağlayan ahlaki güçlerdir. Burada *phronesis*in önemi yeniden belirginleşmektedir. Çünkü *phronesis*, yalnızca evrensel olanı bilmek değil; somut durumda neyin yapılması gerektiğini, hangi ölçünün, hangi erdemin ve hangi amacın gözetileceğini tayin eden pratik bilgeliktir. MacIntyre'da ahlaki fail, ancak bu pratik bilgelik sayesinde kendi hayatını değerlendirebilir, yöneldiği *telos*u kavrayabilir ve eylemlerini yerinde muhakeme ile kurabilir. Ancak bu da tek başına yeterli değildir. Failin kendisini bir anlatı içinde kavraması, hayatını başlangıcı, gelişimi ve yönelimi bulunan bir bütünlük olarak görmesi gerekir. Anlatısal birlik, ahlaki yargının yalnızca tek tek eylemler üzerinden değil, hayatın bütünü içinde değerlendirilmesini mümkün kılar. Gelenek ise bu anlatıya tarihsel ve toplumsal bir zemin kazandırır; failin yöneldiği iyi, bu iyiye ulaşma biçimi ve ahlaki muhakemesi, ancak yaşayan bir geleneğin sunduğu anlam ufku içinde tam olarak anlaşılabilir.

Ortaya çıkan tablo, kitleler çağında ahlaki yargının yalnızca bilgiye dayandırılmasının artık yeterli görünmediğini göstermektedir. Bilgi, kuşkusuz ahlaki yargının vazgeçilmez bir unsurudur; ancak tek başına yeterli değildir. Çünkü bir öznenin neyi bildiği kadar, nasıl bir hayatın parçası olduğu, hangi *telos*a yöneldiği, hangi pratikler içinde biçimlendiği ve hangi toplumsal süreklilik içinde eylediği de belirleyicidir. Bu nedenle ahlaki yargı, salt öznel bir duyguya, yalnızca biçimsel bir akıl yürütmeye ya da tek başına bilişsel bir yeterliliğe indirgenemez. Ahlaki yargı, sadece soğuk bir bilişsel veri işleme süreci değil, failin hangi öykünün parçası olduğu ve hangi "iyi"ye yöneldiğiyle anlam kazanan canlı bir *praksis*tir. Kitleler çağının yarattığı anlam aşınmasına karşı, MacIntyre'ın işaret ettiği gibi, bilginin erdemle, benliğin ise anlatısal bir bütünlükle yeniden telif edilmesi, güçlü ve imkânı yüksek bir çıkış rotası olarak görünmektedir.

Kaynakça

Arendt, Hannah. "Thinking and Moral Considerations". *Social Research* 38/3 (1971), 417-446.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.

Asch, Solomon E. "Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments". *Groups, Leadership and Men: Research in Human Relations*. ed. Harold Guetzkow. 177-190. Pittsburgh, PA: Carnegie Press, 1951.

Aydın, Abdullah Enes. "Theaetetus Diyaloğu Bağlamında Platon'da Bilginin Tanımı Sorunu". *Kalemname* 9/17 (Haziran 2024), 128-149. https://izlik.org/JA54PJ68ZW

Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1984.

Balcı, Elif Nur Erkan. *Erdemi Keşfetmek*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Bennett, Christopher. *Ahlak Felsefesi Nedir?*. çev. Muhammet Enes Kala. Ankara: Episteme Yayınları, 2021.

Carr, David. "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity". *History and Theory* 25/2 (1986), 117-131.

Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Çalık, Deniz-Çınar, Özge Pelin. "Geçmişten Günümüze Bilgi Yaklaşımları, Bilgi Toplumu ve İnternet". *XIV. Türkiye'de İnternet Konferansı Bildirileri (İstanbul, 12-13 Aralık 2009)*. 77-88. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Çebi, Sezgin Seymen. "Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme". *Hukuk Kuramı* 2/6 (2015), 1-15.

Habermas, Jürgen. "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification". çev. Christian Lenhardt-Shierry Weber Nicholsen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. 43-115. Cambridge: MIT Press, 1990.

Haidt, Jonathan. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment". *Psychological Review* 108/4 (2001), 814-834.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

Knight, Kelvin. "After Virtue: Nietzsche or Aristotle, Institutions and Practices". *MacIntyre's After Virtue at 40*. ed. Tom Angier. 47-68. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Le Bon, Gustav. *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar: Felsefi Ethik İçin Kritik Bir Hazırlık*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1965.

Milgram, Stanley. "Behavioral Study of Obedience". *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67/4 (1963), 371-378.

Ortega y Gasset, José. *Kitlelerin Ayaklanması*. çev. Neyire Gül Işık. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2017.

Özturan, Hümeyra. *Akıl ve Ahlâk*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
Platon. "Menon". çev. Adnan Cemgil. *Diyaloglar*. 149-188. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
Platon. "Protagoras". çev. Tanju Gökçel. *Diyaloglar*. 393-446. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
Platon. "Sokrates'in Savunması". çev. Teoman Aktürel. *Diyaloglar*. 11-39. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
Poyraz, Hakan. *Ahlak Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
Tepe, Harun. *Etiğe Giriş: Teorik Etikten Pratik Etiğe*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2024.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

11. Yıl

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences