NURTEN GÖKALP

Duygu ve Etik



ebabil

NURTEN GÖKALP

Duygu ve Etik

DUYGU VE ETİK

Prof. Dr. Nurten Gökalp

Prof. Dr. Nurten Gökalp

1962 tarihinde Ankara'da doğdu. İlk ve ortaöğretimini Ankara'da tamamladı. 1985 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümünden mezun oldu. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında 1988 yılında yüksek lisansı, 1992 yılında doktorasını tamamladı. 1999 yılında Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe Ve Mantık Anabilim Dalında yardımcı doçent olarak atandı. Aynı yıl doçent, 2005'de de profesör oldu. İlgi alanları; insan felsefesi, etik, değerler, psikoloji felsefesi, zihin felsefesi, insan haklarının felsefi boyutu olan prof. Dr. Gökalp'in alanı ile ilgili yazılmış çok sayıda yayını bulunmaktadır. Prof. Dr. Nurten Gökalp evli ve iki çocuk sahibidir.

DUYGU VE ETİK

Prof. Dr. Nurten Gökalp

ebabil
ANKARA 2010

Ebabil Yayınları: 135
Felsefe Dizisi: 16

1. baskı Ekim 2010

Duygu ve Etik
Prof. Dr. Nurten Gökalp

© Ebabil Yayınları 2010
Bu baskının bütün hakları Ebabil Yayınlarına aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik, fotokopi veya başka herhangi bir yolla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Yayın Yönetmeni : Ahmet Şükrü Kılıç
Yayın Koordinatörü : Osman Özbahçe
Sayfa Tasarımı : Şerikan Kara
Kapak Tasarımı : Mehlap Yürümez
Baskı-Cilt : Erek Ofset
Tel.:0312 342 31 01
Sertifika No: 16098

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Gökalp, Nurten
Duygu ve Etik / Prof. Dr. Nurten Gökalp
1. baskı. 124 s., 13,5 x 21,5 cm.
Kaynak ve indeks içermiyor.

ISBN: 978-9944-446-69-3
1. Duygu 2. Etik 3. Dil

Ebabil Bir Nobel Yayın Dağıtım Tic. Ltd. Şti. Markasıdır
Sertifika No: 1005-06-001822

İvedik Organize Sanayi Ağaç İşleri Sitesi 521. Sokak Nu: 22 Ostim Ankara
Telefon: +90 312 394 52 64 (pbx) Belgegeçer: +90 312 394 52 68
Web: http://www.ebabilyayinları.com

İÇİNDEKİLER

DUYGU NEDİR? 3
DUYGU - DİL İLİŞKİSİ 17
ETİK NEDİR? 21
Etiğin Temel Kavramları 21
Etik Türleri 22
Normatif Etik 23
Erdem Etiği 23
Ödev Etiği 30
Sonuççu Teoriler 32
Betimleyici Etik 33
Metaetik 34
Bilişselcilik 35
Bilişselci Doğalcılık 35
Bilişselci Sezgicilik 35
Gayrı-Bilişselcilik 35
Gayrı-Bilişselci Duyguculuk 36
Preskriptif Etik 36
ETİK-DİL İLİŞKİSİ 39
EMOTİVİZM VE KÖKLERİ 45
C. L. STEVENSON EMOTİVİZMİ 53
Etik Uyuşma ve Uyuşmama 54
Etik Yargıların Anlamları 66
ETİK YARGILARIN ÇÖZÜMLENMESİ 77
Çözümlemenin Birinci Kısmı 77
Çözümlemenin İkinci Kısmı 87
STEVENSON EMOTİVİZMİ ÜZERİNE GÖRÜŞLER 99
EMOTIVIZMIN VE STEVENSON'UN ETIKTEKI YERI 105
KAYNAKÇA 111

ÖNSÖZ

İnsan duygusal özellikleri inkâr edilemeyen bir varlıktır. Duygularının onun yaşamındaki rolü ve etkisi küçümsenemeyecek kadar fazladır. Duygunun doğası, ahlâk felsefesi, felsefî psikoloji, zihin felsefesi, motivasyon psikolojisi, öğrenme teorisi, eğitim psikolojisi, psikiyatri, meta psikoloji ve teolojiyi de içine alan çok sayıdaki disiplinin ortak konusudur. Ancak her disiplin bu konuyu kısmen aydınlatmakta ya da yalnızca kendi alanı ve yöntemi ile ilgili ele almaktadır.

Öte yandan her ne kadar duygunun doğası ile ilgili çalışmaların başlangıcını günümüzden 2500 yıl öncesine kadar götürmek mümkün ise de felsefede "duygu nedir?" sorusunun yeterince irdelenmediği ve ele alınmadığını söylemek de yanlış olmayacaktır.

Felsefede duygu incelemeleri çoğunlukla ahlâk teorileri ile ilişkili olmuştur. Bu bağlamda da ahlâk felsefesindeki duygu incelemesi de bir duygu değerlendirmesinden çok ahlâki yargılarımızda duyguların etkisinin araştırılması biçimindedir.

Bir iletişim aracı olan dilin gündelik kullanımındaki anlamı ile yüksek dereceden bağımsız anlam taşıyan önermelerin kullanımındaki anlamları arasındaki farktan hareket eden önerme dili çözümlemeye muhtaçtır. Önermeler çoğu kez ifade edildikleri dilin çözümlenmesine dayalı olarak anlamlandırılırlar. Önermelerde kullanılan kelimeler günlük doğal dilin kelimeleri oldukları için sahip oldukları ilave anlamları zaman zaman önerme diline de taşımaktadırlar. İşte bu noktada önermelerdeki anlam belirsizliğinin ortadan kaldırılması veya en aza indirilmesi için dilin çözümlenmesine başvurulmaktadır.

Kuşkusuz etik alan da önermeler ağına sahiptir ve bu alandaki önermelerdeki anlam belirsizliğinin diğer alanlarla kıyaslandığında daha yoğun olduğu da açıktır.

Etik önermelerin sahip olduğu anlam belirsizliğini aydınlatma çalışmalarının bir uzantısı olan ve duyguların etik yargılar üzerindeki etkisini araştıran duyguculuğu (emotivizmi) değerlendirmeye yönelik olan bu çalışmada önce genel çerçevesi itibariyle tarihsel bir perspektif içinde bir duygu ve etik değerlendirilmesi

yapılmakta daha sonra duygu etik ilişkisi ele alınmaktadır. Duygu, dil ve etik ilişkisinin çözümlenmesine yönelik bir teori olan duyguculuğun detaylı bir incelemesinin yapıldığı bu çalışmada bu konudaki en önemli isim olan Charles Leslie Stevenson'un düşünceleri temele alınmıştır.

Stevenson'un etik üzerine incelemeleri gündelik hayatı merkeze alarak, dilin kullanımına yönelik gözlemlerle başlamış ve etik-dil ile insan ilişkisini çözümlemeye yönelmiştir. Etik yargıların asıl görevinin olgulara işaret etmek değil, bir etki yaratmak olduğunu göstermek isteyen Stevenson'un düşüncelerinin değerlendirildiği bu çalışma ile etik yargıların duygusal doğasına yönelik bir düşüncenin tanıtılmasına katkıda bulunmak ve ülkemizdeki konu ile ilgili çalışmalara bir halka eklemek amacı güdülmektedir.

DUYGU NEDİR?

DUYGU NEDİR?

Felsefede insanın duygularına olan ilk ilgi etik ya da insanın doğası konusunda şekillenmektedir. Aynı çerçeve içinde konu ile ilgili olarak öne çıkan bir filozof olan Aristoteles ilkçağdaki yaygın eğilime uygun olarak duyguların doğasından ve retorikteki etkisinden söz etmiştir. Retorik adlı eserinde modern bir duygu kuramı geliştiren Aristoteles, De Anima ve Nikamakhos'a Etik adlı eserlerinde de duygulara değinmiştir.

Dinleyicide çeşitli heyecanlar uyandıracak şekilde insanları bir konu üzerinde ikna etmenin mümkün yollarını göstermek amacının taşıyan Retorik'te Aristoteles, pek çok duyguyu başkalarına nasıl davranılması gerektiği ile ilgili güçlü ahlâki inanç olarak belirlemektedir.

"Coşkular, insanları yargılarını etkileyecek kadar değiştiren, ama aynı zamanda acı ya da zevkle birlikte olan duygulardır. Öfke, acıma, korku, hoşlanma ve benzeri şeyleri üç başlık altında toplamamız gerekiyor. Örneğin öfke coşkusunu alın: burada (1) öfkeli insanların nasıl bir ruh hali içinde olduğunu (2) genellikle öfkelendikleri kişilerin kimler olduğunu (3) onlara hangi nedenlerle öfkelendiklerini araştırıp bulmamız gerekir"[1] demekte ve bize kapsamlı ve modern bir duygu araştırması taslağı vermektedir.

De Anima'da insanı bir yaşam ilkesi olarak değerlendirilen "ruh" ya da "psişe" ile tanımlayan Aristoteles, insan ruhunu da bir "yaşam prensibi" ve bir bütünlük vasfı olarak görmekte, inançlar, bedensel hareketler ve fizyolojik değişiklikleri duyguların ayrılmaz unsurları olarak nitelendirmektedir.[2]

Ruhun bölümleri ile duygular arasındaki ilişkiyi de dile getiren ve Platon gibi insan ruhunu rasyonel ve irrasyonel olarak bölümleyen Aristoteles, Platon'dan farklı olarak iki kısım arasında keskin bir ayırıma işaret etmemektedir. Ruhun formlarının belirli bir düzen oluşturduğunu kabul eden Aristoteles, ruhun her türünün üstteki tarafından içerildiğini varsayar. En altta bulunan ruh

---

1 Aristoteles, *Retorik*, Çev. M. Doğan, YKY, 1995, s. 98

2 Aristoteles, *Anima / Ruh Üzerine I*, Çev. C. Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 9

besleyicidir; çünkü o canlı ya da "bir ruha sahip olan " bütün varlıklarda gerek bitkilerde gerekse hayvanlarda mevcuttur. Sonra bütün hayvanlarda ortak olarak bulunan duyusal ruh yer alır. Bütün hayvanlarla ilgili olan yeti dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme yetisidir. "Duyumlama ve harekete sahip olan bir şey imgeleme ve istemeye de sahiptir, çünkü orada duyum var, acı ve haz da var"[3] ifadesi ile Aristoteles, ruhun yetileri ile duygular arasındaki bağı da dile getirmektedir.

Ayrıca duyguların durumlara karşı verilen irrasyonel ve kontrolsüz tepkiler olarak nitelendirilmesine de karşı çıkan Aristoteles, duygularımızın zaman zaman savunulamaz olabileceğini ancak bunun onların irrasyonel ve kontrolsüz olduğunu söylemek için yeterli olmadığını da belirtir. Özellikle Nikamakhos'a Etik'te insanın eylem yaşamı ile ruhun akla uygun olan ve olmayan boyutu arasındaki ilişkiyi inceler. İnsanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğini, yani ruhun erdeme uygun etkinliğini gerçekleştirmektir.[4] Bu etkinliğin insanî iyiyi elde etmek ile ilişkili olduğunu kabul eden Aristoteles, iyileri de kısımlara ayırmakta, bazılarına dış iyiler, bazılarına ruhla, bazılarına da bedenle ilgili iyiler demektedir. Ruhla ilgili olanların da gerçek anlamda iyiler olduğunu belirtmekte, eylemleri ve ruh etkinliklerini de ruhla ilgili iyiler tarafına koymakta ve böylece akıl ile duygu arasındaki ilişkiyi dile getirmektedir.

"Ruhun akıl sahibi olmayan ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka doğal yanı var görünüyor. Nitekim kendine egemen olan ve egemen olmayan kişinin aklını ruhun akıl sahibi yanını severiz; çünkü o, doğru bir şekilde en iyi şeyleri teşvik eder"[5] ifadesi ile Aristoteles, ruhun akıldan yoksun olan kısmı ile akıldan pay alan kısmının bir uyum içinde olduğuna dikkat çekmektedir. Bu uyumun ruhla ilişkili ve ruhta olup biten üç şey olarak düşündüğü etkilenimler, olanaklar ve huylardan biri olabileceğini kabul ettiği erdemde gerçekleşebileceğini düşünmektedir.

Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, kin, özlem, hırs ve acımanın genel olarak da haz ve acının izlediği şeyleri etkilenimler olarak adlandırmakta, bunlardan etkilenmemizi sağlayanlara da olanaklar demektedir.[6]

---

3 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 413
4 Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, s. 10-11
5 *Age*, s. 22
6 *Age*, s. 29-30

Etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuz da "huylar" olarak nitelendiren Aristoteles, örneğin öfke ile ilgili olarak, aşırı ya da gereken az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız diyerek ölçülülüğü bir erdem olarak sunmaktadır.

Her şeyde ortayı bulmanın kolay olmadığını bilen Aristoteles'e göre bir şeyin kime, ne kadar zaman, niçin, nasıl yapılacağını bilmek, ne herkesin yapabileceği şeydir ne de kolaydır.

Açık olan şudur ki, Aristoteles bu düşünceleri ile aslında kapsamlı bir duygu araştırması sunmakta ve duygunun insan doğasındaki ve yaşamındaki önemini vurgulamaktadır.

Stoa felsefesi son Antik dönemin baskın felsefesidir ve büyük ölçüde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri ile şekillenmiştir. Stoa düşüncesine göre, akıl kozmosa nüfuz etmiştir. Akıl ki aynı zamanda doğadır, Tanrıdır, her yeri kaplamıştır. O her yeri ve her zamanı kontrol eder. Onun planına karşı olan şey, kötüdür, akıldışıdır ve doğaya karşıttır. Insan da aklidir. Bu düşünce pek çok Antik düşüncede ortaktır. Ancak Stoalıların bu düşünceyi geliştirmeleri özellikli-dir. Onlar Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, insanın akli olmasını insan ruhunun tekbiçimli ve yekpare olarak akıllı olması olarak anlar, karşıt görüştekilerin ifade ettiği gibi akıldışı bölümlerinin olmadığını iddia ederler. Stoa ahlâkında iyi yaşam erdemle tanımlandığından tutkularla ilgili bir değerlendirmeye işaret edilmektedir. Stoalılar tutkuları dış olaylara karşı verilen kontrolümüz dışındaki tepkiler olarak görür ve erdem ve mutluluğun karşıtı olarak düşünürler. Ancak tutkulara karşı insanın yapabileceği şeyler de vardır. Yanlış yargıya yol açan tutkuyla baş etmek için kişinin doğru yargı kapasitesini arttıran bir zihin disiplini ile kendini kontrol etmesi gerekmektedir.

Stoalılara göre en temel güdü kendini koruma güdüsüdür. Akıllı varlıklar için, kendini koruma ve mutluluğuna katkıda bulunan bir şey değere sahip olabilir; bu nedenle sadece erdem iyi bir şeydir. Çünkü insan ruhunun kendini koruması, doğaya uygun yaşaması için aklını kullanması gerekir.

Bir ruh beden bütünü olan insan, özellikle bedene ait olarak şekillenen arzu ve tutkularla mücadele etmelidir. Çünkü "Beden, ruh, zihin: izlenimler bedene, dürtüler ruha, yargılar zihne aittir. İmgeler aracılığıyla izlenimler almak, hayvanlarla ortak yanımızdır; dürtüler tarafından kuklalar gibi oradan oraya oynatılmak; yabanıl hayvanlarla, doğaya karşı günah işleyen insanların özelliğidir. Gö-

rev gibi görünen şeylerde zihni yol gösterici olarak kullanmak; tanrılara inanmayan, ülkelerine ihanet eden kapalı kapılar ardında her türlü iğrençliği yapanlarla da paylaştığımız bir özelliktir."[7] O halde insan zihninin rehberliğinde bilgi edinmeli ve onu kullanmalıdır. Bu bilgi onu ahlâki iyiye doğru yönlendirecek ve erdemli bir insan olmasını sağlayacaktır.

Onlar, ahlâkta bilgi ile erdemi birleştirerek yargı ile bilginin ayniliğine dikkat çekmiş ve ahlâki iyinin temeline bilgiyi yerleştirmişlerdir. Aynı şekilde yargıların duygularla ilişkisini de dile getirmişler ve tutkuları yanlış yargılar olarak nitelendirmişlerdir. Yanlış bilgi ya da yanlış davranıştan uzaklaşmak için de tutkuların alt edilmesine, tutkuları alt etmek için de aklî unsurlara dikkat çekmişlerdir.

Stoalılar insanın içinde aklî olanın yanı sıra akıldışı ve kontrolsüz dürtüler ya da duygulanımlar olduğunu ve erdemin de aslında duygulanımlarla bir mücadele olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü duygulanımlar ya da dürtüler çoğu kez akıl ve itidal ile zıttırlar, sadece sakinleştirilmeleri yeterli olmayabilir. Ortadan kaldırılmaları da gerekebilir. Duygulanımların aksine erdem ruhun aklî bünyesine dayanır. İlk şartı ne yapıp ne yapmama konusunda doğru görüşlere sahip olmaktır. Dolayısıyla erdem bilgi olarak, zaaf yahut kötülük de cehalet olarak tanımlanır, duygulanımlar ise yanlış değer yargılarına bağlanır.[8]

Ortaçağ düşüncesinde duygular ile ilgili düşünceleri ilgi çeken filozof olan Skolastik felsefenin en ünlü isim olan Thomas Aquinas (1225-1274) inancı akıl ile desteklemiş, Aristoteles'in yeniden yorumlanması ve çelişkilerin çözümlenmesinde oldukça başarılı olmuştur. Akıl ile aydınlatılabilecek kanıtlar olduğunu düşünen Thomas Aquinas, St. Augustine'den farklı olarak teoloji ile felsefeyi ayırmıştır. Ruh ve bedenden meydana gelen insanın amacı aklı vasıtasıyla Tanrı'yı bilmek ve doğal dünyanın üstüne yükselip mutlak hakikate ulaşmaktır. Bu insanın arzuladığı mutluluk olup, bunu gerçekleştirmek için akıllı özüne uygun, doğru ve erdemli yaşamalıdır. Onun duygularla ilgili düşünceleri insan, etik ve bilgi ilişkisinde ortaya çıkmaktadır.

---

7 Marcus Aurelius, *Düşünceler*, Çev. Ş. Karadeniz, YKY, İstanbul, 2002, III. Kitap, 16. madde

8 Zeller E., *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. A. Aydoğan, İz Yayınları, İstanbul, 2001, s. 270

Thomas Aquinas'ın bu düşüncesinin temelinde duyumsal aklî eğilimlerin karışıklığı yer almaktadır. Bedenin tutkuları ile ruhun tutkularını ayırarak karışıklığı ortadan kaldıran Aquinas'ın amacı tutkuların bir şemasını yapmaktı. Tutkuların tümünün dört ana tutkudan türediğini ve bu tutkuların, acı, zevk, ümit ve korku olduğunu iddia etmişti. Buna göre zevk ve acı tüm tutkuların en son noktasıdır ve bu son noktada biri diğerine dönüşür.

Duygularla ilgili görüşlerini "duygu", "tutku" ya da "his" kavramları ile dile getiren Aquinas konuyu iki temel soru çerçevesinde incelemektedir: Bunlar, duyguların ne olduğu ile duyguların çeşitleridir.

Duyguların arzular mı yoksa algılarla mı ilişkilendirilebileceğini de araştıran Aquinas önce Aristoteles'in konu ile düşüncelerine müracaat etmekte, onun algıların pasif ve bedene dayalı olduğu buna karşılık arzuların ise aktif ve ruha dayalı olması sebebiyle tutkuların algılardan ziyade arzularla ilişkilendirilmesinin daha doğru olduğuna işaret ettiğini belirtir. Yine St. Augustine'nin de tutkuları algıdan ziyade arzuyla ilişkilendirdiğini belirtmektedir. Aquinas da onlarla aynı fikirdedir. O şeylerin bizi algıdan ziyade duygu ya da tutkular aracılığıyla cezb ettiğini, çünkü arzulamanın şeylere karşı ilgisinin kendinde bir gerçeklik olduğunu buna karşılık algının şeylere ilgisinin kendinde gerçeklik olmadığını onun bir farkındalık olduğunu ifade eder. Bu nedenle Aquinas'a göre de, tutkular algıdan ziyade arzularla ilişkilidir ve tutkularla bedensel değişimler arasında bir ilişki vardır. Aquinas'ın bu düşüncesi 17. yüzyıl düşüncesine de miras olmuştur.

Bu geleneğe bağlı olarak fizyolojik tabanlı bir duygu kuramı geliştiren Descartes, bu görüşünü iki faklı töz olarak kabul ettiği ruh ile beden arasında yaptığı ayırıma dayandırmıştır. Bu ikili ayırıma dayalı olarak iki türlü duyumlamadan bahseden Descartes, birincisinin sebebinin ruh, ikincisinin sebebinin de beden olduğunu ifade etmektedir. Yalnızca ruha yüklenen duyumlar etkilerini ruhun kendinde imiş gibi hissettiğimiz duyumlar olarak nitelendirilmekte; öfke sevinç ve benzeri duygular bu türden sayılmaktadır.

Ruhun fonksiyonlarını tespit etmek isteyen Descartes, ruha yükleyebileceğimiz tek şeyin düşüncelerimiz olduğunu belirtmekte, zeka, irade ve bütün bilmek ve istemek tarzlarını düşünen töze yüklemektedir. O, düşünen beni ya da ruhu çözümlerken, ruhun fiilleri ve edilgileri arasında bir ayırım yapmaktadır. "Ruhun aksiyonları dediğim düşüncelerin hepsi iradelerdir. Çünkü doğrudan doğruya

ruhumuzdan geldiklerini ve ancak ona bağlı olduklarını tecrübelerimizle biliyoruz; bunun aksine olarak bizde bulunan bütün idrak (algı) ve bilgi türlerine de genel olarak ruhun passiyonları (etkilenme, infial, ihtiras) adını verebiliriz. Çünkü çoğu zaman onları meydana getiren ruhumuz değildir. O sadece onları gösterdikleri yani tasvir ve temsil ettikleri şeylerden edinmektedir"[9] diyen Descartes, ruh veya bedenin sebep olmasına dayalı olarak hem iradeyi hem de idraki ikiye ayırmaktadır.

Ote yandan Descartes'a göre bütün idrakler ruha sinirler aracılığıyla gelmektedir. Onlar arasındaki fark, bazılarının duygularımıza çarpan dış nesnelere atfedilmesi, bazılarının ise vücuda ve ruha atfedilmesidir.[10]

Buna dayanarak biz üç tip idrake sahip oluruz. Bunlar dışımızdaki nesnelere atfedilen duyusal algılar, kendi bedenimize atfedebileceğimiz iç duyusal algılar (açlık, susuzluk, acı v.b.) ve son olarak da yalnızca ruhun kendisine atfedebileceğimiz neşe, öfke v.b. algılardır.

Descartes'a göre bizden dışarıda bulunan nesnelere yüklediğimiz algılar, dış duyuların uzuvlarındaki hareketlerin sinirler vasıtasıyla dimağda harekete sebep olması ile meydana getirilmektedirler.

Bedenimize veya bedenimizin bölümlerinden birine atfettiğimiz algılar ise açlık susuzluk vb. doğal iştahlarımızdan edindiğimiz algılardır.

Ruha yüklediğimiz algılar ise etkilerini ruhun kendinde imiş gibi hissettiğimiz algılardır ve genel olarak bunlara yükletilebilecek yakın bir sebep de bilmiyoruz. Sevinç öfke ve başka benzeri duygular bu türdendir. "Burada ruhun ihtirasları adı altında bu sonuncuları açıklamaya üzerime aldım"[11] diyen Descartes, onları ruha atfedilen ve can ruhlarının bir hareketi ile meydana gelen, beslenen ve takviye edilen idrakleri veya duyguları ve yahut ta heyecanları olarak tanımlamaktadır.

Bu tanımda ortaya çıkan en önemli özellik ihtirasların, ruhun aksiyonları veya iradeleri olmayan bütün düşünceleri içine alacak kadar geniş düşünülmesi, ruh ve beden arasındaki sıkı birleşmenin karışık ve

---

9 Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Çev. M. Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, 17. madde

10 *Age*, 22. madde

11 *Age*, 25. madde

karanlık kıldığı bir algı olarak nitelendirilmesidir. Descartes bunlara duygu adını da verebileceğimizi ifade etmektedir.

Bedene etki edildiğinde meydana gelen duyguları incelerken Descartes, kendisinden önceki düşünürlerin ihtirasları iki gruba ayırmalarının yanlışlığına dikkat çekmekte ve altılı bir sınıflama yapmaktadır. Temel ve ilk ihtirasların sayısının altı; bunların da "hayranlık", "aşk ve sevgi", "nefret veya kin", "arzu", "neşe veya sevinç" ve "keder veya hüzün" olduğunu iddia etmektedir.[12]

Bu çerçevede örneğin "öfke", "kendini sevme" ile birleşmiş bir tür şiddetli nefret olarak çözümlenmektedir.

Descartes'ın duyguların doğası ile ilgili bu açıklamalarında iki nokta dikkat çekicidir. Bunlardan ilki duyguların psiko-fiziksel etkilerinin araştırılması, diğeri de duyguların kontrol edilmesidir. Ancak her iki konu ile de ilişkili olarak öncelikle bedendeki fizyolojik değişimleri belirlemek gerekmektedir. Zira duyguların kontrol edilmesi, insanın duygularına hâkim olması ve ustalıkla kullanmasını öğrenmesi, yani bilgelik ile ilişkili olmaktadır. Bu da insanın kendi doğasındaki eksiklikleri düzeltmesi, yani kendinde kanın ve can ruhlarının hareketi ile onlara katılan düşünceleri birbirinden ayırmaya çaba göstermesi ile bağıntılıdır. Çünkü Descartes'a göre, duygulara sebep olan nesnelerin kanda kamçıladığı bu hareketler, ruhun hiç bir payı olmaksızın, dimağda açığa çıkan ve organların durumuna bağlı olan izlenimleri pek büyük bir süratle takip ederler; öyle ki, hiç bir insan bilgeliği, önceden yeterince hazırlanmadıkça, bunlara karşı gelemez.[13]

Dolayısıyla bu tür bir hâkimiyet için irade tek başına yeterli değildir. Çünkü bedenimizdeki ilgili fizyolojik değişimleri denetleyemeyiz. Ancak dikkatli bir uğraş sonucu akla sahip olan bizler fizyolojik değişimlerimizi ruhun hizmetine girebilecek şekilde yönlendirebiliriz.

Descartes, "ruhun ihtiraslarını tamamıyla kendi buyruğu altında bulundurmasına engel olan sebep nedir?" diyerek duyguların psiko-fiziksel etkisini araştırmaya yönlenmekte ve fizyolojiyi kapsamlı bir biçimde incelemektedir. Duyguların hemen hepsinin yürekte ve dolayısıyla bütün kanda ve ruhlarda meydana gelen heyecanla karışmış olduğunu ve tıpkı duyulur şeyle-

---

12 *Age*, 69. madde

13 *Age*, 211 ve 212. madde

rin duyu organlarımız üzerine tesir etmesi gibi düşüncemizde kaldığını belirtmektedir.[14]

Duygularla ilgili görüşlerini zihin ve beden ilişkisine bağlı olarak geliştiren Descartes'in takipçisi Benedict Spinoza duygu görüşlerini etik teorisinin bir parçası olarak ele almıştır.

Onun duygu teorisi Descartes'inkinden oldukça farklı ve yoğun olarak da Stoalılardan özellikle de Khrysippos ve Seneca'dan izler taşımaktadır. Stoalılar duyguları dünya hakkındaki yanıltıcı yargılara, yanlış ve zararlı bir biçimde tecrübe etmeye dayandırırlar. Bu nedenle kişi istemesinde ve eyleminde duygulanımlarından bağımsız olmalıdır. Stoalılar bu durumu apatheia (duygusuzluk) olarak adlandırırlar. Duygusuzluk, doğal dürtüleri insan için doğal olan duyguları duymamak değil, akılla ilişkisi olmayan bu duygulara ve aşırı dürtülere meydan vermemek, bunların doğmasını önlemek olarak anlaşılmaktadır. Stoalılar böylece ruhun akıllı yönünün akıllı olmayan yönü üzerinde egemenlik kurmasıyla ulaşılabilecek bir erdem dolayısıyla mutluluk kabul etmiş olurlar.

Benzer biçimde Spinoza'nın erdem düşüncesi de nihaî olarak kendini kontrol etmeye, duygular ile hareket etmeyip duyguları akıl ile görebilme çabasına dayanır. Bu çerçevede de "Ne yapmalıyım?" "Hayatın anlamı nedir?" gibi soruları cevaplama amacında olan ve sistematik bir dünya görüşü oluşturmaya çalışan Spinoza bu düşüncelerini Etika adlı temel eserinde dile getirmiştir.

O öncelikle tüm kâinatın tek bir tözden oluştuğunu bunun da sonsuz ve sınırsız Tanrı olduğunu, ruh ve maddenin bağımsız birer töz olmayıp yalnızca Tanrı'nın sıfatları olduğunu iddia etmiştir. Böylece hem Descartes'in düalizminin yarattığı problemlerden uzaklaşmış hem de dünyayı tamamıyla belirlenmiş ve kontrol dışı olarak görmüştür. Bu durumda insan hiç bir şeyi değiştiremez ve kontrol edemez, yalnızca bu işleyişi anlayabilir. İnsanın özgür iradesi yoktur. Var olan tüm fikir ve niyetleri Tanrı'nın zihninin değişimleridir.

Aynı şekilde insanın duygulanışlarını da "her şeyin kendilerine uyarak meydana geldiği ve bir şekilden başka bir şekle geçtiği Tabiat kanunları ve kurallarına"[15] bağlı olarak açıklayan Spinoza natüralist temelli bir duygu anlayışı oluşturmuştur.

---

[14] *Age*, 46. madde

[15] Spinoza, *Etika*, Çev. H. Z. Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984, s. 141

"Duygulanış deyince bedenin etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine sebep olan Beden duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum"[16]diyen Spinoza bedende oluşan değişikliklerle bu değişikliklerin zihindeki yansımasının bütünlüğüne dayalı bir duygu tanımı yapmıştır.

İnsan bedeni ve gücünü arttıran ya da eksilten pek çok sayıda duygulanışın varlığını kabul eden Spinoza örneğin öfkenin bizi tahrik ettiğini, kederin bizi engellediğini ifade eder.

Ayrıca tüm duyguların nihaî olarak az ve acıya dayalı olarak tanımlanabileceğini de ekler. Sevgi bir dış nedenin fikri ile birlikte olan sevinçten başka bir şey, kin de bir dış neden fikriyle birlikte olan kederden başka bir şey değildir.

Bundan başka bizim dışımızdan kaynaklanan pasif duygular ile kendi tabiatımızın ürünü olan aktif duyguları da birbirinden ayıran Spinoza, ruhun etki ve etkilenme gücü ile duygulanış arasında bir orantının varlığını dile getirir.

Ayrıca iyi ve kötü bilgisini de sevinç ve keder duygulanışına dayalı olarak açıklayarak o ahlâkın temeline de duyguyu yerleştirmiştir. Sevinci iyi, kederi ise kötü olarak nitelendirir. Ona göre insan aklın düstura göre yaşamalıdır. Akılla etki yapmak ve işlemek, yalnız kendi başına göz önüne alınan tabiatımızın zorunluluğundan çıkan bu etkileri yapmaktan başka bir şey değildir.

Spinoza'nın akıl ile ilişkilendirilmiş duygu anlayışı yerini 18. yüzyılda duyumlara dayalı bir duygu anlayışına bırakmıştır. Bu konudaki en tipik düşünür de 18. yüzyıl İngiliz deneyci filozofu David Hume'dur. İnsan bilgisinin doğrudan elde ettiği duyum ve tecrübeye dayandığını ispatlamaya çalışan Hume, insanın bilgide duyu-deneyinin ötesine gidemeyeceğini göstermiştir. Ahlâk alanında ise ahlâki eylemin kaynağında duygudaşlığın olduğunu, insan davranışlarının duygu ve tutku ile motive edildiğini kabul etmiştir.

İnsan zihninin içeriğini ve işleyişini belirlemek isteyen David Hume, insan zihninde izlenimler ve ideler dışında hiçbir şeyin var olmadığını iddia eder. Ona göre izlenimler işitirken, görürken, izlerken, sever ya da nefret ederken, arzularken vb. hissettiğiniz canlı duyumlar ya da duygulanımlardır. İdeler ise, izlenimlerden daha az canlı olan hatırlama ve hayal gücüne dayalı tasarımlardır. İç ve dış

---

16 *Age*, s. 142

deneyle elde ettiklerimiz dışında zihnimizde bir şey yoktur ve tüm zihin tüm işlevleri elde edilmiş bu gereçleri işleyip düzene sokmaktır.17

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme adlı eserinin Birinci kitabının ikinci bölümünü Tutkulara ayıran Hume detaylı bir tutku analizi yapmaktadır. Öncelikle insanların duygu deneyimlerinin kaynağını araştırmakta ve duygular ve tutkular izlenimlere dayalı olarak açıklanabileceğine dikkat çekmektedir. Buradaki izlenim, acı ya da haz ile ilgili izlenim olmaktadır. Ona göre, her tür tutkunun tek kaynağı haz ve acıdır. Acı ve hazzı kaldırdığınızda her tür tutkuyu da kaldırmış olursunuz.

Hume, tutkuları dolaylı ve doğrudan tutkular olarak sınıflamış; doğrudan tutkuları iyilik ve kötülükten, acı ya da hazdan dolaysızca doğan tutkular, dolaylı tutkuları ise aynı ilkelerden ama başka niteliklerin birlikteliği ile ortaya çıkan tutkular olarak[18] belirlemiştir. Kendini beğenmişlik, kendini küçük görme, hırs, kibir, sevgi, nefret, imrenme, acıma, garaz ve yüce gönüllülük ile bunlara bağlı olanlar dolaylı tutkular olarak görülürken, istek, isteksizlik, keder, sevinç, umut, korku, umutsuzluk ve güvenlik dolaysız tutkular olarak görülmektedir.

Tutkuların herhangi birinin tanımının verilemeyeceğini düşünen Hume, yalnızca tutkularla ilgili izlenimlerin betimlenebileceğini ifade etmektedir. Bu betimlemede belirleyici olan da tutkuya neden olan nesne ile kendi arasındaki ilişkidir. Yani kişide bir tutku izlenimine neden olan ile o izlenime sahip olan insan arasındaki haz ve acıya dayalı ilişkidir.

Tutkuların temelindeki haz acı ilişkisi benzer şekildeki ahlâkın anlaşılmasında da kullanılır. Hume ahlâkın tümünün haz acı ilişkisi üzerine kurulduğuna işaret eder. İnsan davranışlarının belirleyici de tutkular olmaktadır. Pasif ve etkin olmayan bir güç olan aklın dinamik bir alan olan ahlâkta etkili olamayacağını ve davranışları denetleyemeyeceğini iddia eden Hume, aklın iradi eylem için bir motif olamayacağını, irade ve istemenin yönlendirilmesinde tutkuya rakip olamayacağını kabul eder. Hatta ona göre akıl tutkuların kölesidir ve tutkulara itaat ve hizmet etmekten başka görev iddiasında bulunamaz.[19]

---

17 D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. S. Evrim, MEB, İstanbul, 1986, s. 21-23

18 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 258

19 *Age*, s. 365

Öte yandan ahlâkta tamamen bireysel iradeye dayalı bir düzeni savunan Hume'un insanlar arasındaki ahlâki uyuşmanın varlığını da duygudaşlığa bağlı olarak kurar. Duygudaşlık kişinin sadece kendi çıkarları için değil, başkalarının varlığını da hesaba katmayı sağlar ve ferdin kendi doğasından kaynaklanır.[20] İnsan doğasında duygudaşlıktan daha değerli ve önemli bir şey yoktur.

19. yüzyılda psikolojinin bağımsız bir disiplin olarak varlığını sürdürmeye başlaması ile duygu, psikoloji ile felsefenin ortak konusu olmuştur.

William James'in 1884'de yayınlanan "Duygu nedir?" başlıklı makalesi fizyolojik temelli bir duygu kavrayışının felsefi değerlendirmesi niteliğindedir.

Öte yandan James'in teorisi, Danimarkalı psikolog C. G. Lange ile aynı zamanda oluşturulduğu ve benzer açıklamayı içerdiğinden James-Lange kuramı olarak anılmaktadır. Buna göre, duygu çevremizdeki objeler ve olayların sebep olduğu fizyolojik bir rahatsızlık algısı olarak tanımlanmakta ve zamanın fizyoloji, nöroloji ve hayvan davranışları bilgisini de ihtiva etmektedir.

Bedensel değişimlerin uyarıcı olayın algılanmasından hemen sonra geldiği ve oluştukları sürece bu değişimlerdin edindiğimiz duygunun heyecan olduğunu iddia eden James'e göre bedenle ilgisi olmayan hiçbir heyecan olamaz.[21]

Hem fizyoloji hem de felsefeden etkilenen bu görüş, psikoloji ile felsefeyi bir anlamda birleştirmekte bu nedenle de hem felsefe hem de psikolojide yankı bulmaktadır.

Avrupa felsefesinde duyguların araştırılması ise Kant'ın da etkisi ile etik olarak geçerli duygular hakkında olmuş, özellikle aşk, sempati ve nefret duygularının etik geçerliliği ile ilgilenilmiştir. 17. ve 18. yüzyıl ahlâk filozofları için, iyilikseverlik, sempati ve saygı ahlâki eylem için önemli motifler olmaktadır. Bu çerçevede Hume ve Kant, ahlâki motivasyon ve bilgi hakkındaki sorulara cevap olan duygu teorileri geliştirmişlerdir. Nitekim Charles Leslie Stevenson'un ahlâk yargılarının duygusal doğasını vurgulayan, ahlâki dilin yorumuna ilişkin, bu çalışmanın da temelini teşkil eden, çalışmaları ise ahlâki alandaki duygusal boyutu vurgulayan en tipik düşünce olarak göze çarpmaktadır.

---

[20] *Age*, s. 523

[21] A. Cuvilier, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, Çev. M. Yakupoğlu, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1995, s. 105

Bu alanın dışında, Husserl'in fenomenoloji yönteminin bilincin ve bilginin doğası ve yapısı hakkında getirdiği yenilik, duygu araştırmalarını da dolaylı olarak etkilemiştir.

Bu iki etkinin kesiştiği noktada ise karşımıza değerlendirici duygu teorileri çıkmaktadır. İnsanların diğer insanlar, olaylar ve şeyler hakkında hissettiklerini dile getirmeleri aynı zamanda onlar hakkındaki değerlendirmeleri olmaktadır; sevmeleri, beğenmeleri, kızmaları ya da korkmaları gibi.

Bu nedenle pek çok kişi duygular ve değerlendirici inançlar arasında bir ilişki olduğunu ve duyguların değerlendirmelere dayandığını kabul etmektedir. Bu bağlamda düşünen Sartre'a göre duygular açığa vurulamayan değer yargıları ve inançlar olmakta, örneğin sıkıntı hiçbir şeyin değerinin olmadığına dair bir inanç olmaktadır.

Ya da Scheler gibi düşünenler için duygular rengin veya sesin duygusal algısına benzer değer yargıları olmaktadır. Buna bağlı olarak bir resimden hoşlandığımızda aslında onun güzel olduğunu görmekte ve algılamaktayız. Zira Scheler, hissetmenin, bizim olgular dünyasındaki değerleri görmemize izin veren bir düşünce formu olduğuna inanmaktadır.

Brentano gibi düşünenler ise, duyguların ya basit olarak hoşlanılan veya hoşlanılmayan duyumlar olduğunu ya da değer inançlarımızı formüle etmede kullandığımız lehte veya aleyhte tutumlar olduğuna inanırlar.

Aralarındaki farklılıklara rağmen değerlendirici görüşlerin tümü duygunun rasyonel bir çerçevesini çizmektedirler. Onlar duyguları, aklın ahlâki, estetik ve dinî değerler aleminin içyüzünü kavradığı, epistemolojik olarak önemli bir zihinsel fenomen olarak görürler. Bu görüşün uzantısında yer alan bilişsel kuramlar ise duyguyu kısmen ya da tamamen biliş ya da mantıksal veya nedensel olarak bilişe dayalı değerlendirmektedirler. Burada biliş, yalnızca bir bilme aktı olmayıp, bir şey ya da bir durumun yorumu ya da bir yorumun yorumu ya da o yorum hakkındaki bir inanç olmaktadır.

DUYGU - DİL İLİŞKİSİ

DUYGU - DİL İLİŞKİSİ

Bir iletişim aracı olan dil, insanın duygu ve düşüncelerinin en önemli ifade aracıdır. Bu araç ile insanlar birbirlerine duygu ve düşüncelerini aktarır, iletişim kurarlar. Dili kullanarak birbirleri ile iletişim kuran insanlar için iletişimin sahip olduğu nitelikler de önem kazanır. Çünkü iletişimde kullanılan dilin sahip olduğu özellikler iletişimin etkisini de belirler. Bu nedenle tarihin ilk dönemlerinden beri insanlar dile ve dili kullanmaya dair bilgilere özel bir önem vermişlerdir. İlk çağ Yunan düşüncesinde sosyal yaşamdaki özel yeri nedeniyle oldukça önemli olan bu bilgi alanına dair bilgiler Retorik olarak adlandırılmış ve retorik ile ilgili çalışmalar teşvik edilmiştir.

Retorik, fikirleri ve düşünceleri en iyi biçimde ifade etme, etkili konuşma ile ilgili bir alan olup uzun tarihi boyunca pek çok tanımı yapılmıştır. Bununla birlikte o, genel olarak etkili konuşma ve yazma çalışması olarak anlaşılır. Yani yazma ve konuşma esnasında dilin işleyişini tespit edip, düzgün yazma ve konuşmaya dair bilgileri elde edip kullanabilmektir. Öte yandan retoriğin özellikle ilk dönemlerde ikna sanatı olarak kabul edildiği de göz önüne alınırsa burada belki düzgün konuşma ve yazmadan ziyade etkili konuşma ve yazmanın daha önemli olduğu da düşünülebilir.

Batı kültüründeki dilektik ve gramer dışındaki üçüncü yüksek ilimden biri olan Retorik mahkeme ve meclis gibi politik ve toplumsal toplulukların ikna edilmesi ile ilgili uğraşılardan kaynaklanmaktadır. Bu gün retorik özellikle dil aracılığıyla ikna sanatı ya da eylemi olarak tanımlanan sembolik bir sistemdir.

Antik Yunanda bir hatibe biçim, amaç ve ikna etme stratejileri sağlayan retoriğin uzun tarihindeki belki de önemli isim Retorik ile ilgili bir eseri de bulunan Aristoteles'tir. Beşeri bir yetenek ya da sanat olarak gördüğü retoriği sistematik bir biçimde betimlemeye çalışan Aristoteles, üç farklı retorik ispattan bahsetmektedir:

Ethos- konuşanın karakteri ve güvenilirliğinin dinleyicinin ona inanmasındaki etkisine dayalı olanı;

Pathos- Dinleyicinin yargısını değiştirmek amacı ile duygunun öne çıkarılmasına dayalı olanı;

Logos- Aktarılan fikrin inşasında indüktif ya da dedüktif akıl yürütmenin kullanımına dayalı olanı; ispatlar.

Aristoteles retoriğine çok değer veren Romalı retorikçiler dışında Rönesansta eskisi kadar etkisi kalmayan retorikle ilgili çalışmalar 16. yüzyıldan sonra canlanmaya başlamış ve genellikle üniversitelerin etkisi ile şekillenmiştir.

20. yüzyıl başlarında akademik kurumlarda yeniden ele alınan retorik çalışmalarında, retoriğin çevre ile olan bağında dil ve iknanın önemine işaret edilmiştir. Kitle iletişimin yükselişi ile ikna stratejileri önem kazanmıştır. Bu gün retorik davranış bilimlerinin yöntemlerinden, edebi eleştiri teorilerden etkiler almaktadır. İlk dönemlerde sosyal bilimler içinde sayılan retorik yeni dönemde inter-disipliner bir alan olarak görülmektedir. Antik retorikçiler sözlü konuşmaya odaklanırken, yeni dönem retorikçiler insanın sembolik davranışlarına, müzik, film, radyo vb. konulara odaklanmaktadırlar.

Duygunun dil aracılığıyla aktarılması sürecinin irdelenmesi açısından önemi olan retorik çalışmalarında bizim için dikkat edilmesi gereken husus şudur: Dile aktarılan duygular insanları ikna edebilmek yani dinleyicide bir davranış değişikliği oluşturabilmek için etkilidir. Bunun ahlâki davranışların şekillenmesindeki rolünü görüp kabul etmek ise önemlidir. Dolayıyla duygu dil ve ahlâk ilişkisi konu ile ilgilenenlerin dikkate değer buldukları bir problem alanı olmuştur. Son dönem etik teorilerinden biri bu çalışmanın da temeli olan duyguculuk (emotivizm) konu ile ilgili en tipik örnektir.

ETİK NEDİR?

ETİK NEDİR?

Grekçede alışkanlık, töre, huy, mizaç anlamlarına gelen ethos sözcüğünden türetilen etik sözcüğü Türkçede ahlâk sözcüğü ile karşılanmaktadır. Aynı anlama gelmekle birlikte, felsefede ahlâk ile etik arasında bir ayırım yapılmaktadır.[22]

İnsan davranışlarını etkileyen ve düzenleyen kurallar ve değerler sistemi olan ahlâk, hangi düzeyde olursa olsun, toplum hayatının var olduğu her yerde mevcuttur. İnsan yaşayışının bir uzantısı olan ahlâki yaşayışta insanın tavır ve davranışları ahlâki ölçütlcrle kontrol edilir ve değerlendirilir. İnsanın eylemlerini iyi ve kötii değer yargılarına bağlı olarak değerlendirme esasına dayanan ahlâki değerlendirme ile insanın neye ya da kime karşı ahlâklı olması gerektiği sorusuna bağlı olarak anlam kazanan dört tür ahlâktan bahsedilmektedir.

Bunlardan ilki insanın yaratıcısına karşı olan ahlâkıdır. İkincisi varlığını borçlu olduğunu düşündüğü doğaya karşı olan yükümlülükleri üzerine kurulu olan doğal ahlâktır. Üçüncüsü bireyin kendine karşı yükümlülükleri içeren bireysel ahlâk, dördüncüsii ise diğer insanlarla olan ilişkisinde ortaya çıkan sosyal ahlâktır.[23]

Etik ise pratik alanda ortaya çıkan ahlâkın kuramsal boyutu, felsefenin ahlâkın bilgisine yönelik değerlendirmeleridir. Bir anlamda ahlâki yaşayış ilkelerinin ve unsurlarının bilgisinin elde edilmesine yönelik felsefi bir faaliyet alanıdır.

Etiğin Temel Kavramları

Bütün felsefe disiplinleri gibi etiğin de kendine has terim ve kavramları vardır. Bu kavramların tanımlanmasına yönelik çabalar ilkçağ felsefesinden beri sürmektedir. İyi, erdem, sorumluluk ve vicdan kavramları bu bağlamda tanımlanmaya muhtaç kavramlardır.

- **İyi:** İyi ahlâk açısından ahlâki eylemin ulaşmak istediği nihai hedeftir. Her ahlâki eylem sonuçta iyiye ulaşmak ister. İyi, kendi başına var olan bir değerdir. İyi kavramının

---

22 Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayın, İstanbul, 2007, s. 261

23 *Age*, s. 264

tanımlanmasında filozoflar arasında bir birlik olmamakla birlikte iyinin varlığı konusunda filozofların genelinin analaştığı söylenebilir.

- **Erdem:** Kişinin ahlâki bakımdan sürekli ve daima iyi olma durumu olarak tanımlanan erdem kişinin ahlâki gelişmişliği ve olgunluğunun bir yansıması olarak kabul edilir. Erdem kavramı felsefeye, etiğin kurucusu olarak da kabul edilen Grek Filozofu Sokrates'in armağanıdır. Sokrates erdemi bilgelikle özdeşleştirmiş ve üstün bir vasıf olarak belirlemiştir.

- **Sorumluluk:** Bir insanın iradi olarak ve bilerek yaptığı bir eylemin sonuçlarını kabul etmesi durumudur. Ahlâki sorumluluğun varlığından söz edebilmek için ahlâki eylemi gerçekleştiren kişinin üç niteliğe sahip olması gerekir. (1) Sorumluluğun gerçekleşmesi için kişinin akıl sağlığının yerinde olması (2) O eylemi mutlaka özgür ortamda gerçekleştirmesi (3) Kişinin ahlâki eylemin amacı olan iyinin bilgisine sahip olması. Bu vasıfları taşıyan kişinin eyleminin sonucunda ortaya çıkabilecek her türlü sonucu karşılayabilecek ahlâkı olgunluğa sahip olduğuna hükmedilir.

- **Özgürlük**: Ahlâki manada insanın seçme faaliyetini gerçekleştirirken herhangi bir sınıra, zorlamaya bağlı kalmadan seçimini yapabilmesi durumudur. Özgür ortamın belirleyicisi olan koşullar, hem öznenin kendi koşullarıdır hem de öznenin dışında var olan dış koşullardır. Özgürlük insanın ahlâki eylemini var olan bütün koşulları göz önüne alarak herhangi bir zorlamaya dayanmaksızın seçimini yapma ve uygulama gücüdür.

- **Vicdan**: İnsan davranışlarını ahlâki açıdan değerlendiren bir çeşit iç değerlendirme yetisidir. Vicdan, sorumluluk gibi ahlâki ödevlerimizle ilgili bir duygu olup ahlâki yükümlülüklerimizin yerine getirilmesi sonucu hissedilen bir huzurdur. Ödevlerin yerine getirilmemesi durumunda ise insanı huzursuz eden ve ruhsal bir ceza olarak düşünülen vicdan azabı denilen bir his ile karşı karşıya kalırız.

Etik Türleri

Antik Yunan felsefesinden günümüze kadar, etik alanda yaşanılan çağın koşullarına, problemlerine ya da dönüşümlerine bağlı

olarak değişen ve farklılaşan bir çerçeve mevcuttur. Etiğin tarihi içerisinde ortaya çıkan bu çerçeveyi iyi değerlendirebilmek için yapılmış farklı etik araştırmalarından ve buna bağlı sınıflamalardan bahsedilebilir.

Bu çerçevede yaygın bir sınıflama; normatif etik, betimleyici etik ve metaetik olarak adlandırılan üç ayrı kuramsal etik türü ile uygulamalı etik şeklindeki sınıflamadır.

Normatif Etik

Kural koyan ve emreden bir ahlâk türlerini kapsayan normatif etik ahlâk felsefesinin geleneksel biçimi olarak düşünülebilir. Normatif etik insanların hayatını nasıl sürdürmeleri gerektiği, neyin iyi neyin kötü olduğu, neyin doğru ya da yanlış olduğu, neyi yapıp neyi yapmamaları gerektiği, eylemlerinin nihai amacının ne olması gerektiği ile ilgili bilgi veren, ahlâki yaşayış için normlar ve ilkeler koyan etik türüdür Yani kural koyan ahlâktır. İnsanlara nasıl davranmaları gerektiğiyle ilgili kurallar koyar, bunları buyurur, emreder ve zorlar.

Normatif etik insanları hayatlarını düzenleme konusunda rehberlik eder. En yüksek ahlâki değerler, ahlâklı insan ve toplum hakkında inceleme ve değerlendirmeler yaparak elde ettiği bilgiler ile insanları aydınlatmaya çabalar.

Erdem Etiği

Etik tarihi açısından en eski etik türü olan normatif etik ilkçağ felsefesinden günümüze kadar çeşitli biçimlerle temsil edilmiştir. Aynı zamanda etiğin kurucusu olarak da kabul edilen Antik Yunan düşünürü **Sokrates** geleneksel değerleri sorgulamış ve ahlâki hayatın temel unsurları üzerinde düşünmüştür. İnsan hayatının sorgulanması gerektiği düşüncesi ile hareket eden Sokrates insan eylemlerinin temellerini ve eylemlerin nihai amacının tespitine yönelik değerlendirmeler yaparak bu konuda önemli bir adım atmıştır.

Erdemi ahlâklılığın önemli bir özelliği olarak gören Sokrates insanın eylemlerinin amacını mutluluk olduğunu, mutluluğun da erdemle ilişkili olarak gerçekleşebileceğini iddia eder. Buna göre insan kendini bilmekle yükümlüdür. Kendini bilmek entelektüel anlamda ahlâki iyinin bilgisine sahip olup onu hayatın içine aktarmakla gerçekleşir. Ahlâkın temel kavramı olan iyinin bilgisini elde

eden insan bu bilgisini eylemlerine aktarır ve erdemli bir insan olur. İyi insan bilgili insandır. Kendini ahlâki bir varlık olarak ortaya koyabilmek için gerekli doğru bilgiye sahip olabilen insandır. Bilen insan aynı zamanda bilgisini kullanabilme özelliğine de sahip olan insandır. Yani iyiyi eyleyen insandır. İyiyi eyleyen yani ahlâki bir varlık olabilen insan kendini, bir insan olarak sahip olduğu özellikleri kullanarak iyiye göre biçimlendirebilen insandır. Ahlâklı ya da erdemli bir kişi sahip olduğu ahlâki karakter ve değerler ile toplumda temsil ettiği kişilikle toplumu etkileme ve yönlendirme gücüne sahiptir.

Sokrates'in öğrencisi ve onun temel görüşlerini benimseyip devam ettiren filozof **Platon** evrensel etik ilkeleri üretebileceği bir metafizik geliştirir. İdealar öğretisi olarak anılan ve bilginin Ahlâk ise bilgi ile ilişkilendirilerek, ancak idealaın bilgisini elde etmek yoluyla erdemli olunabileceği bir biçim alır.

İnsan bilgisinin konusu da idealardır. Bilgide insanın amacı idealaın bilgisini elde etmektir. İnsan ezeli ve ebedi olan idealaı daha önceki yaşamında tanımış olmasına karşın daha sonra onların bilgisini kaybetmiştir. İşte insanın bilgideki amacı kaybetmiş olduğu idealaın bilgisini yeniden elde etmektir.

Platon bilgiye başlamak için duyuların varlığına işaret etmiş ancak yalnızca duyuların kaynaklık ettiği bilginin insanı yanıltacağını ifade etmiştir. Doğru bilgi, kaynağını akıldan alan epistemedir. Duyu bilgisinden epistemeye yükseliş zihnin yönlendirilmesine bağlı olarak gerçekleşir. Zihnin bu yönlendirme sonucunda ideanın bilgisini yeniden kazanması da gerçekleşmiş olacaktır. İdealaın bilgisinin elde edilmesi, duyulur âlemden idealar âlemine geçişin sağlanmasına bağlıdır. Platon düşüncesinde asıl gerçek olan idealaın birer yansıması veya gölgesi olarak kabul edilen duyulur âlem değişen, farklılaşan ve duyuya dayalı olarak anlaşılan olduğu için bilgiyi elde etme sürecinde zihnin kendine dönüşünü sağlamak için bir başlangıç noktası olmaktadır. Ama asıl bilgi olan ideanın bilgisi ancak zihnin kendisine dönüşü ile mümkündür. İnsan akıl yürütme yeteneği ile hakikatin özünü oluşturan idealaı, zihinsel yöneliminin sonucunda kavrar. İdealaın bilgisini elde eden insan ise bilge yahut filozof olarak adlandırılır.

Ancak bilgelik ya da filozofluk yalnızca idealaın bilgisini elde etmekle sınırlı değildir. İnsanın görevi sadece bilgi elde etmek değildir. Ancak bilgi insanın görevinin temelidir. İdealaın bilgisini elde eden insan bu bilgiyi idealaın en üstünde bulunan iyi ideası ile

ilişkilendirmek zorundadır. İyi ideası ile ilişkilendirilen bilgiden eylem doğar. Yani insan sadece bilgiyi elde etmekle kalmaz bunu davranışlarına da yansıtır. Bilgelik veya filozofluk bunu gerektirir. Dolayısıyla bilgelik bilgi ile eylemin bütünlüğünü gösterir. Bu durumda bilge insanın aynı zamanda ahlâklı insan olması gerektiğine işaret edilir.

Ahlâklı insan iyi ideasının bilgisini elde edebilmek için kötülükten mümkün olduğunca uzak duran ve aklını kullanan insandır. Insanın kötülükten kurtulabilmesi, kötülük kaynaklarından uzaklaşması ile mümkündür. Kötülük ise gölge ya da görünüşle ilgilidir. Gölgeyle ilişkili olan insan bedeni de kötülük kaynağıdır. Kötülük kaynağı olan beden Platon'a göre görünüş âleminin hapishanesidir. Bedene sıkışmış olan ruhun ezeli ebedi ideler âlemine dönüşünü engelleyen bu hapishaneden kurtulması gerekmektedir.

Tıpkı Platon gibi ahlâki anlamda Sokratik geleneğe mensup bir filozof olan **Aristoteles** de Platon'un örgencisidir. Ahlâkta mutlulukla ilişkilendirilmiş erdem anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Her ne kadar Platon'la aynı gelenek içinde yer alsa da felsefelerinin ve etik anlayışlarının önemli farklılıkları vardır.

Platon'un evrensel ve ideal iyilik modeline karşın Aristoteles iyiyi insanların doğal olarak yöneldikleri amaçların hayata geçirilmesi olarak tanımlamaktadır. En yüksek iyi ruhun doğal yeteneklerinin erdeme uygunluğudur.

Özellikle Nikamakhos'a Etik'te insanın eyleme dayalı yaşamında ruhun rasyonel ve irrasyonel boyutu arasındaki ilişkiyi vurgu yapan Aristoteles, duygunun ahlâktaki etkisine işaret etmektedir. İnsanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğini, yani ruhun erdeme uygun etkinliğini gerçekleştirmektir. Bu etkinliğin amacı insanî iyiyi elde etmektir.

Ruhta olup bitenlerin üç türlü- etkilenimler(pathos) olanaklar (dynamis) ve huylar (eksis)- olduğunu ve erdemin bunlardan biri olabileceğini düşünen Aristoteles, ahlâki erdemin şekillenmesinde duyguların da etkili olduğunu göstermektedir.

"Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere etkilenim diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözgelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara 'olanak' adını veriyorum. Huylar diye de

etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum"[24] diyen Aristoteles için iyiyi gerçekleştirmek ahlâki bir amaçtır, bu da erdemle ilişkilidir. Erdem ise etkilenimlerle ilişkili olamaz. "Çünkü erdemler ile kötülüklere göre bize iyi ya da kötü denir ve etkilenimlere göre değil, erdemler ile kötülüklere göre övülür ya da kınanırız. Demek ki erdemler de kötülükler de etkilenim değildir"[25]

Etkilenimlerden etkilenen davranışın ahlâkiliğini belirleyen erdemin o etkilenimin ölçüsü ile olan bağına vurgu yapan Aristoteles'e göre örneğin öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. O halde erdem huylarla yani etkilenimlerle ilgili durumlarla ilişkili olmalıdır. Aristoteles erdemi etkilenimlerle ilgili bir tür orta olma olarak görmekte ve şöyle tanımlamaktadır; "erdem, akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur."[26] Bu etkilenimlerde ve eylemlerde biri aşırılık, diğeri eksiklik olan iki kötülüğün ortasını bulma ve tercih etmedir. Orta olma ile de genel olarak şu söylenebilir: ne aşırılığın, eksikliğin bir ortası ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır. Ölçülü kişi gerekenleri gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu eder; akıl da bunu buyurur.

Orta yolu bulmak özellikle tek tek durumlarda oldukça zordur. Çünkü nasıl, kime karşı neden ve ne kadar süreyle duygulanmamız gerektiğini belirlemek kolay değildir. Erdemli kişi için erdeme uygun etkinlik en çok tercih edilen etkinliktir.

Akıl burada önemli bir belirleyicidir. Zira Aristoteles, ruhu, akıl sahibi olan yan ile akıldan pay almayan yan olmak üzere iki kısma; akıllı yanı da aynı şekilde ikiye ayırmaktadır: bunlardan biri ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere diğeri de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yandır. Bu parçalardan birine tartan yan, ötekine bilimsel yan olarak adlandırmaktadır. Düşünüp taşınmak ile tartmak aynı şeydir Akıl ile ilgili her iki parçanın görevi de doğruluktur. Ona göre her birinin en çok doğruya ulaşacağı huylar, onların erdemidir.

"Kendine egemen olan kişinin aklını, ruhun akıl sahibi yanını severiz; çünkü o, doğru bir şekilde en iyi şeyleri teşvik eder"[27]

---

[24] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. S. Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 29-30

[25] *Age*, s. 30

[26] *Age*, s. 32

[27] *Age*, s. 22

ifadesi ile o ahlâk eğitiminin temel görevinin öncelikle bireysel olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan Aristoteles, iyi bir insanın yaşamının, medeni toplumun yaşam biçimi olduğunu düşünür. Düzenli bir devletin insanın doğasında olduğunu düşünen Aristoteles'e göre insan siyasal bir hayvandır. Devletin en önemli hedefi, iyi ve adil yurttaşlar yetiştirmektir. Yurttaşlarını ahlâk bakımından yetiştirmek ve olgunlaştırmaktır. Bu ise yasalar ve eğitim ile sağlanacaktır.

Platon ve Aristoteles'in Sokratik geleneğe bağlı etiğinden sonra Yunan dünyasında baş gösteren normatif etik görüşlerden biri olan **hedonist ahlâk** görüşü ile etik teorik çerçeveden pratik çerçeveye doğru kaymıştır. İyi ile hazzı ilişkilendiren hedonist ahlâk mutluluğu yaşamın en üst amacı olarak koyar. Bu çerçevede acıdan kaçınıp hazza yaklaşmanın mutluluğun gereği olduğunu iddia eder. İnsan eylemlerinin değerini ahlâki değerini hazla olan ilişkisine bağlı olarak değerlendirir. Hazzı en yüksek iyi olarak tanımlayan Kireneli Aristippos acıyı da kötü olarak belirler. Aristippos'un burada belirlediği ölçü bireysel bir ölçü olduğundan onun hazcılığı egoist karakterlidir. Haz ile acıya karşı tavır belirleyebilmek ve dünya nimetlerinden akıllıca faydalanabilmek için bilgiye sahip olmak gerektiğini düşünen Aristippos'a göre insan mutluluğa bilgi ile ulaşabilir.

Hazcı etiğin bir başka temsilcisi olan Epiküros tarafından kurulan Epikürosçuluk, hayatın gerçek amacının haz miktarını alabildiğince arttırmak, acıdan mümkün olduğunca uzak durmak olduğunu savunur. Bunu yapabilmek için hazların miktarından çok niteliğine dayalı bir değerlendirme yapmak gerekir. Dolayısıyla hazları derecelendirmek ve değerine göre muamele etmek gerekir. Gelip geçici bedensel hazlar yerine kalıcı ve uzun süreli manevi hazları tercih etmek ve bunu akıl ile alışkanlığa dönüştürmek bir tür bilgelik olmaktadır. Böylece insan ruhu dinginliğe ve sükûnete kavuşur.

İlkçağ normatif etiğinin son temsilcileri Stoalılardır. Stoa felsefesi son Antik dönemin baskın felsefesidir ve büyük ölçüde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri ile şekillenmiştir. Stoa düşüncesine göre, akıl kozmosa nüfuz etmiştir. Akıl ki aynı zamanda doğadır, Tanrıdır, her yeri kaplamıştır. O her yeri ve her zamanı kontrol eder. Onun planına karşı olan şey, kötüdür, akıldışıdır ve doğaya karşıttır. İnsan da aklidir. Stoa felsefesine göre varlıkların en değerlisi olan insanın değerini ortaya çıkaran özellik sahip olduğu ruhtur.

Grek düşüncesindeki entelektüalist geleneği takip ederek erdem ile bilgiyi aynileştirmiş olan Stoalılara göre insan evrensel geçerliliği olan yasalara tabidir ve aklı ile bunları bilebilir. Stoa ahlâkının temeli doğaya uygun yaşamdır. İnsan doğadaki düzene uygun olarak, kendi ruhunu düzene sokmalı ve nasıl ki doğa evrensel bir akıl tarafından yönetiliyorsa, aynı şekilde insan da aklın yönetimi altına girip, iradesini aklın denetimi altına sokmalıdır. "Evrenin doğasının ne olduğunu, benim doğamın ne olduğunu, bunların birbirleriyle ilişkisinin ne olduğunu; hangi parçasının bütünün hangi parçası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir; hiç kimse yaptıklarının ve söylediklerinin senin parçası olduğun doğayla her zaman uyum içinde olmanı engelleyemez."[28] Roma Stoasından Cicero'ya göre de; "Sadakat, dürüstlük, hakseverlik ve cömertlikleriyle onaylanacak biçimde davranan ve yaşayanlar, içlerinde hiçbir tutkuya, şiddetli arzuya ve küstahlığa yer vermeyenler ve azim sahibi kişiler, yukarıda söz ettiklerimiz gibi, iyi sayıldığından, biz de onları iyi olarak düşünelim. Çünkü onlar, bir insanın yapabileceği ölçüde en iyi yaşama rehberi olan doğayı izlerler."[29]

Öte yandan Stoa'ya göre, aklını evrensel akla tâbi kılmak, büyük düzendeki yerini almak durumunda olan insan için akla uygun yaşamak, doğaya uygun yaşamak ve erdemli olmakla anlamına gelir. Cicero; "Bazı insanlar zenginliği yeğ tutarlar, bazıları sağlığı, bazıları yetkeyi, birçokları ise zevkleri. Bu sonuncusu hayvanlara yaraşır, diğerleri geçici ve belirsizdir, kendi kararlarımızdan çok kaderin cilvesine bağlıdır. En yüce iyinin erdemde bulunduğunu söyleyenler çok haklı"[30]demektedir. O halde doğaya uygun yaşamak yani erdemli olmak hayatın temel gayesidir. Bu da içimizdeki koruyucu ruhu el değmemiş ve arı olarak koruyabilmekte ilgili olup; her zaman hazlara ve acılara egemen, rastgele ve yapmacık amaçlar ya da iki yüzlülükle davranmayan, başkalarının belli bir şeyi yapmalarından ya da yapmamalarından bağımsız davranabilmektir.

Stoalılara göre en temel güdü kendini koruma güdüsüdür. Akıllı varlıklar için, kendini koruma ve mutluluğuna katkıda bulunan bir şey değere sahip olabilir; bu nedenle sadece erdem iyi bir şeydir. Çünkü insan ruhunun kendini koruması, doğaya uygun yaşaması için aklını kullanması gerekir. O halde insan amacına uygun olarak yaşamalı doğanın aklına ve onun yasasına uymalıdır.

---

[28] Marcus Aurelius, *Düşünceler*, II. Kitap, 9. madde

[29] Cicero, *Dostluk Üzerine*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Afa Yay., İstanbul, 1994, s. 29

[30] *Age*, s. 31

Ona uygun yaşamak ise insan kendi doğasından gelen özelliklerini iyi tanımak ve onlara uygun bir yaşam biçimi geliştirmektir.

"Herkes kendi yapısının gerektirdiğini yapmalıdır; bütün öteki varlıklar ussal varlıkların yararı için oluşturuldukları halde ussal varlıklar bir-birleri için var edilmişlerdir. Böylece insan doğasının birincil ilkesi toplumsal yarardır; ikincisi ise, bedenin tutkularına direnmektir; çünkü ussal ve zihinsel etkinliğin başlıca özelliği, kendine sınırlar koymak ve hiçbir zaman duyuların ya da içgüdülerin etkisine yenik düşmemektir. Bunların ikisi de hayvansal doğamıza aittir, us ise uşak olmayı değil, egemen olmayı amaçlar. Haklı olarak, çünkü doğası gereği, bunlardan yararlanacak biçimde yönlendirilmiştir. Her ussal varlığın üçüncü ilkesi, acele yargı vermekten, kolay kandırılmaktan kaçınmaktır. Öyleyse yönetici ilken bu ilkelere sıkı sıkıya bağlı kalarak, doğru yolda ilerleyecek, böylece ona ait olan şeylerin tümüne sahip olacaktır"[31] diyen Aurelius insanın kendisini aklı ile kontrol etmesi içgüdüleri ve tutkularına yenik düşmemesini tavsiyc etmektedir. O halde insan zihninin rehberliğinde bilgi edinmeli ve onu kullanmalıdır. Bu bilgi onu ahlâki iyiye doğru yönlendirecek ve erdemli bir insan olmasını sağlayacaktır.

Stoalılar insanın içinde aklî olanın yanı sıra akıldışı ve kontrolsüz dürtüler ya da duygulanımlar olduğunu ve erdemin de aslında duygulanımlarla bir mücadele olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü duygulanımlar ya da dürtüler çoğu kez akıl ve itidal ile zıttırlar, sadece sakinleştirilmeleri yeterli olmayabilir. Ortadan kaldırılmaları da gerekebilir. Duygulanımların aksine erdem ruhun aklî bünyesine dayanır. İlk şartı ne yapıp ne yapmama konusunda doğru görüşlere sahip olmaktır. Dolayısıyla erdem bilgi olarak, zaaf yahut kötülük de cehalet olarak tanımlanır, duygulanımlar ise yanlış değer yargılarına bağlanır.[32]

Onlar, ahlâkta bilgi ile erdemi birleştirerek yargı ile bilginin ayniliğine dikkat çekmiş ve ahlâki iyinin temeline bilgiyi yerleştirmişlerdir. Aynı şekilde yargıların duygularla ilişkisini de dile getirmişler ve tutkuları yanlış yargılar olarak nitelendirmişlerdir. Yanlış bilgi ya da yanlış davranıştan uzaklaşmak için de tutkuların alt edilmesine, tutkuları alt etmek için de aklî unsurlara dikkat çekmişlerdir.

---

31 Marcus Aurelius, *age*, VII. Kitap, 55. madde

32 Zeller E., *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev.A. Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2001, s. 270

İlkçağ erdem etiğinin son temsilcileri olan Stoalılardan sonra ortaçağ düşüncesinde etik alanındaki düşünceler felsefenin diğer alanları gibi tamamen değişmiştir. Tek tanrılı dinlerin yaygınlaşması sonucunda hakikatin kaynağı artık akıl değil tanrıdır. Tanrı hem hakikatin hem de değerlerin kaynağıdır. Bu nedenle bu dönemdeki etik düşünceler din ile yakından ilişkilidir.

Ortaçağda etik düşünceler dine ya da teolojiye dayandırılmıştır. İnsan varlığının amacının Tanrı ile anlam kazanacağına inanıldığından insanın eylemlerinin amacının da Tanrı'nın inayetini kazanmak olduğu kabul edilmiştir. Tanrı insana nasıl yaşaması gerektiğine dair kuralları bildirmiştir. Bu çerçevede insan hayatını düzenleyen ahlâk kuralları ve ahlâki ilkeler de Tanrı'nın buyruklarından türetilmiştir. Ahlâki iyi Tanrı'nın iradesine göre konumlandırılmış, Tanrı ahlâklılığın kaynağı olarak görülmüştür.

Ortaçağdaki teolojik temelli etik değerlendirme, modern dönemde geleneksel inanç ve değerlerin sorgulanmasına paralel olarak farklılaşmıştır. Bu değişimden payını alan normatif etikteki en dikkat çekici düşünce ise Immanuel Kant'ın ödev etiğidir(deontoloji).

Ödev Etiği

Ahlâki bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından çok, eylemin temelindeki ilke ve ödevin yerine getirilip getirilmediğine bağlı olarak belirlendiğini savunan görüş olan ödev etiğini felsefe tarihinde ilk savunan filozof Kant'tır.

Kant, etiğini temellendirirken insanı doğal bir varlık olarak değil akıl sahibi bir varlık olarak ele almıştır. Çünkü doğal yanı ile insan ihtiyaç güdü ve eğilimlerine bağlı olarak ve nedensellik ilişkisi içinde anlaşılabilir. Oysa akıl yanı ile özgürdür ve özgürlük ahlâklılık için temeldir. İnsanın ahlâk yasasına uyma isteminde bulunabilmesi için özgür olması gerekir. Birey, yalnızca aklın ürünü olan evrensel bir ahlâk yasasına uygun olarak eylediğinde, özgür ve ahlâki bir biçimde eylemde bulunmaktadır. İnsan özgür olmadan onun haklarından, ahlâkından, yapıp etmelerinden söz edilemeyeceği gibi adalet, hukuk ve haktan da söz edilemez.[33]

Kant'a göre bir eylem sadece ödev ve ahlâki yükümlülük duygusuyla yapıldığında ahlâki değere sahiptir. Ödev ahlâkı insa-

---

33 Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi V*, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007, s. 804-807

nın ahlâki davranışının ne ve nasıl olması gerektiği üzerine kuruludur. Buna göre ahlâki bir davranış insanın istek ya da arzularını gözeterek yapmadığı davranışın niyet ve ilkeye göre şekillendiğini iddia eden görüştür. Bu anlamda da ahlâki davranış herhangi bir yarar, haz ve isteğin gözetilmediği yalnızca ödev olduğu için yapıldığı bir davranıştır. Ödev, kaynağını insanın kendisinden alır. Yani ahlâki davranışın objeden bağımsız, bizim dışımızda bir varlığı yoktur. Sadece akıl sahibi bir varlık olan insanın kendi aklı ve iradesiyle oluşturduğu kurallarda ortaya çıkar. Ödev, davranış herhangi bir amaca yönlendirmeden yapılan şeydir. Kant'a göre ödev insanın kendi akıl ve iradesine bağlı olarak oluşturduğu bir ilkedir. Ahlâki davranışta ödeve uygun olduğu için değil, ödevden dolayı yapılan davranıştır. Örneğin bir insanın doğruyı söylemesi iyi bir eylemdir. Ancak diğer insanlara iyi gözükmek ya da cezadan korktuğu için doğruyu söylemek Kant' a göre ahlâki değildir. Yani ödeve uygunlukla, ödevden dolayı yapılan davranış arasında fark vardır. Ödevden dolayı yapılma hiçbir koşul ya da sonucu gözetmeksizin sadece ödev olduğu için bir davranışın yapılmasıdır. Yani ödevi gerçekleştirmek ödevden dolayı davranmak davranıştaki niyet ile alakalıdır. Niyet davranışın sonucuna göre değil, gerçekleşmesinin öncesindeki koşullara göre değerlendirilmesidir. Yani davranışın sonucu ne olursa olsun eğer niyet ahlâki ise, ödevden dolayı ortaya çıkıyorsa davranış ahlâkidir.

İnsan kendisi için yasa koyarken bütün insanlar için geçerli olacak ahlâki kurallar geliştiren "iyi isteme" ile ödev etiğini ahlâki yükümlülük teorisine dönüştürmektedir. İyi isteme ahlâki açıdan değerli olan biricik şey, diğer iyilerin zorunlu koşulu, koşulsuz en yüksek iyi olarak tanımlanabilir. İyi isteme, ödevinin ne olduğunu bilen, pratik aklın buyruklarını tanıyan, pratik aklın taleplerini uygulayan ve ödevini ödev olduğu için yapan iradedir.

Bir insanın eylemlerinin ahlâki değeri onların ahlâk yasasından kaynaklanması, yasaya duyulan saygının eseri olması ile ilgilidir. İnsana ahlâki değerini kazandıran ahlâk yasası Kant tarafından şöyle ifade edilmektedir: "Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun"[34] Böylece eylemin ahlâkiliği kişinin eylemine temel yaptığı maksimden gelmektedir.

---

34 *Age*, s. 806

Kant'ın ahlâk yasasını belirleyen ve niyette ortaya çıkan bu belirleyicilik **maksim (ilke)** olarak adlandırılır. Maksim, davranışın ardında olan ve kişinin karar vermesinde etkili olan niyet temelli ödev duygusudur. Bir bireyin benimseyebileceği eylemlerinde yol gösterici olarak kabul etmesi önerilen davranış kuralıdır. Kant ahlâkında ahlâki özne için geçerli olduğu kabul edilen pratik ilkedir. Maksim iradenin özerkliğini ve aynı zamanda nesnel yasaları içerir. Kant için maksim sadece kişi için değil herkes için geçerli evrensel bir yasa biçimine bürünmelidir.

Kant'a göre ödevi şekillendiren kategorik ya da koşulsuz buyruk, bir amacın aracı olmayıp bizatihi kendisi için kabul edilip uygulanan bir emir türüdür. O bağımsız olarak konulmuş en yüksek yasa olup zorunlu olmamasına rağmen zorunluymuşçasına konumlanmış olduğu için kendisine itaat ettiğimiz buyruktur.

Ödev etiği bireyi ahlâk alanının mutlak hakimi yapan bireyci fakat içeriksiz bir ahlâk yasası düşüncesi ile formel bir etik örneği olarak normatif etik içerisinde yerini almıştır.

Sonuççu Teoriler

Ahlâki eylemin değerini belirleyen şeyin eylemin ürettiği sonuç olduğunu öne süren sonuççu teoriler eylemin sonucunun kişiye ya da eylemden etkilenenlere vereceği kötü ve olumsuz olması durumunda eylemin ahlâki açıdan yanlış olduğunu savunan etik teorilerdir. Bu teorilerin temel ilgisi en yüksek iyi olup bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da çok sayıda insanın mutluluğu gibi amaçlar ulaşılması gereken nihai amaçlar olarak konur. Bu konudaki en yetkin örnek **yararcılık**tır.

19. yüzyılda Jeremy Bentham tarafından ileri sürülen daha sonra öğrencisi J.Stuart Mill tarafından savunulan yararcılık, eylemlerin ahlâki ilke ya da kurallara uyup uymamaları ile değil sonuçları ile değerlendirilmesi gerektiğini savunan etik teoridir.

Davranışın sonunda mutluluğa ulaşmak esas olduğu için eylemin ahlâkiliği sonuçlarına göre değerlendirilir. Yararcılığa göre eylemdeki niyet önemli değildir. Yaracılık haz ahlâkının bir boyutu olarak da anlamlandırılabilir. Çünkü haz ile yararı ilişkilendiren hazcı yararcılar da vardır. Hazzın varlığı ve acının yokluğu hazzın tek gerçek iyi acının ise tek gerçek kötü olduğunu ifade eden bir görüşü temsil eder. **Hazcı yararcılık** olarak adlandırılan ve daha çok J. Bentham tarafından temsil edilen bu yararcılık türünde her insanın hazzı isteyip acıdan kaçtığı ilkesinden hareket edilmektedir.

Buna göre hazzı aramak psikolojik bir olgudur ve insanlar da hazzı arar onun peşinden giderler. Bu nedenle eylemlerin nihai amacı hazzı elde etmektir. Hazzın elde edilmesi bireyin mutluğunu getirecektir. Etik yükümlülük ile psikolojik gerekliliği eşleştiren Bentham, genel yarar ilkesini ahlâki bir eylemin iyiliğinin çok sayıda insanın çok miktarda mutluluk elde etmesi olarak belirlemektedir. Burada sunduğu niceliksel değerlendirme teorinin en fazla eleştirilen boyutudur. Zira mutluluğun bilimsel ölçütlerle ölçülebilmesi konusu ciddi belirsizlikler içermektedir.

Ahlâki öznenin herkes için en yüksek iyiyi üretecek olan eylemi gerçekleştirmek durumunda olduğunu ileri süren **eylem yararcılığı**, yararı bireylere göre değil bireylerin oluşturduğu gruplara göre anlamlandırmaya çalışır. Eylem yararcılığının problemlerine karşı düzenlenen **kural yararcılığı** ise her insanın ilgili herkese en yüksek iyilik ya da yararı sağlayacak ahlâki ilke ya da kurallara uyması gerektiğini savunur. Kural yararcılığı tüm insanlara en yüksek iyiyi sağlayacak bir takım ahlâk kuralları oluşturmaya çalışmıştır.

Kural yararcılığını savunan hocası Bentham'ın düşüncesindeki eksiklikleri gidermeye çalışan J. S. Mill, Bentham'ın niceliğe dayalı değerlendirmesine karşın niteliğe dayalı bir değerlendirme öngörmüştür. Ona göre entelektüel, estetik ve moral başarılar bedensel hazlardan daha değerlidir. Mill'e göre eylemlerimiz hazzı ve mutluluğu göz önünde bulundurup hayata geçirdiği ölçüde doğru, acıya yol açtığı ölçüde yanlıştır. Yararcılıktaki bireysellik probleminden kurtulmak için toplumsal mutluluğu da dikkate alan Mill, ahlâki kuralların varlığını savunur. Sosyal duyguların doğal olduğunu kabul eder ve insanın ahlâkla ilgili tüm becerisinin toplum içinde yaşamasından kaynaklanan dayanışma duygusu ile açıklanabileceğini iddia eder. Toplum hayatı insanın bencilliğin eğitmekte ve gruplar arasındaki engelleri ortadan kaldırmaktadır. Bireysel ve toplumsal yararı bir noktada birleştirmeye çalışan Mill bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarların çatışmasından kaynaklanabilecek durumu ise açıklamaz.

Betimleyici Etik

Bir anlamda etiğin temelini oluşturan, olanla değil olması gereken ile ilgilenen normatif etikten farklı olarak betimleyici etik ahlâk alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasına yönelik bir değerlendirme biçimidir. Bu anlayış norm ya da kural koymak yerine insa-

nın eylemlerini gözleyerek eylemlerinin sonuçlarını betimler. Ahlâki görüş ya da inançlarla ilgili olgusal önermeler meydana getirir.

Betimleyici etik ahlâki değer ve inançlarımızdaki sosyolojik ve psikolojik olgularla ilgilenir. Ahlâki olguları dışarıdan gözleyerek onları betimler ve açıklar. Örneğin egoizmi, felsefi ve kural koyucu etik egoizmden farklı bir biçimde bilimsel bir tarzda ele alıp onu insan doğasının bir parçası olarak betimler. Ya da örneğin hazzı psikolojik bir olgu olarak değerlendirir onun iyi ya da kötü olduğuna dair etik bir değerlendirme yapmaz.[35]

Betimleyici etik zaman zaman normatif etiğin kavramlarının açıklanmasına yardımcı olmak normatif etiğe zemin oluşturmak için kullanılmıştır.

Metaetik

Sonra ya da öte anlamlarına gelen meta teriminin etikle ilişkilendirilmesine işaret eden metaetik terimi, ahlâk alanın ötesine geçip bizzat ahlâkın kendisi hakkında konuşan, ahlâkın doğasını, temel karakteristiklerini ve ahlâkın dilini çözümleyen ahlâk disiplinin adıdır. Su ana kadar açıklanan etik teorilerinden farklı olarak metaetik, ahlâkın ne yaptığını ve ne işe yaradığını ele alarak ahlâki sistemlerin temellendirilmesi, mantıksal yapısı ve kullanılan dil ile ilgilenir.

Ahlâk felsefesinde çağdaş bir yaklaşımı ifade eden metaetik 20. yüzyılda Anglo-Sakson felsefede oldukça etkili olmuştur. Felsefenin yegâne görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu savunan analitik felsefenin etik alana uygulanmasıdır. Buna göre ahlâki hakikatlere nüfuz etme imkânı bulunmayan ahlâk filozofları normatif etikle uğraşmak yerine ahlâk alanındaki kavram ve yargıları analiz etmeli, bunları açığa kavuşturmalıdır. [36]

Metaetik normatif etiğin koymuş olduğu ahlâki yargılar üzerine konuşur. Bu yargıların kavramlarını analiz eder, anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler. Bu nedenle etiğin günlük uygulamalarının üzerine çıkan bir söylem durumundadır. Temelde ahlâki yargıların doğasını ve metodolojisini ele alan metaetiğin bu incelemelere dayalı iki kısmı olduğu söylenebilir. İlki ahlâki yargıların özü ve doğası ile ikincisi ise ahlâki ilkelerin nasıl belirleneceğinin araştırması ile ilgilidir.

---

35 Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2007, s. 271

36 *Age*, s. 281-286

Bu genel ayırımın yanında metaetikçiler, gerçekleştirdikleri analizin doğası, sonuçlarının değerlendirilmesi ve etik problemlere uygulanması konusunda farklılaşmışlar ve konu ile ilgili farklı kuramları geliştirmişlerdir.

Bilişselcilik

Özde değerler ve ahlâki ilkeler üzerine inşa edilmiş ayrı bir alan olduğunu, bu alanla ilgili bilginin mümkün olduğunu öne süren bilişselciğe göre, doğru ya da yanlış olduklarına hükmedilebilen ahlâki yargılar ve önermeler vardır. Bu yüzden ahlâk yargıları fiili ve olgusal durumlarla karşılaştırılmalarına bağlı olarak belirli bir doğruluk değeri elde ederler.

Bilişselci Doğalcılık

Ahlâk yargılarına karşılık gelen olgular var olduğu için doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen ahlâk yargıları insana bilgi verir diyen bilişselci doğalcılar büyük ölçüde indirgemeci bir görüşü temsil ederler. Buna göre ahlâki olgular özerk ve müstakil olgular olmayıp, doğal, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel olguların bir türevidir. Bu olgular doğa bilimlerinde olduğu gibi bilimsel yöntemlerle kanıtlanabilirler.

Bilişselci Sezgicilik

Ahlâki olguları dile getiren etik yargıların doğrulukları ya da yanlışlıkları sezgi yoluyla bilinebilir diyen bilişselci sezgiciler ahlâki olgusallığı da fiziksel olgusallıktan farklı kendine has bir olgusallık alanı olarak belirlerler. Ahlâk terimlerinin doğal olgulara karşılık gelen terimler gibi olmadıklarını iddia eden sezgiciler bu terimlerin işaret ettiği niteliklerin basit ve analiz edilemez olduğunu düşünürler. Ahlâk yargılarının doğruluk ya da yanlışlığını ortaya koyan sezginin de algısal olmayan duygusal bir sezgi olduğunu kabul ederler.

Gayrı-Bilişselcilik

Etiğin temelde bilişsel bir değeri olmadığına onun insanın rasyonel değil isteme boyutuna dayandığını iddia eden gayrı-bilişselcilik 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış güçlü bir eğilimdir.

Ahlâki inançlar, yargılar ve argümanların bilimsel yargı ve argümanlardan tamamen farklı olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle de doğal ve matematik bilimlerin yargı ve argümanları gibi kanıtla-

namaz onlar gibi gözlemlenemezler. Ahlâki terim ve yargılar bilimsel yargılar gibi betimsel olmayıp farklı anlam ve fonksiyonlara sahiptirler. Ahlâki terim ve yargılar bir takım duyguları açığa vurma ve insanları etkileme gücüne sahip olduklarından örtük olarak belli eylem tarzlarını emrederler.

Ayrıca gayrı-bilişselciler dile büyük önem verir ve etik ile dil arasında ilişki kurarlar. Nitekim bu konu ileriki konularda daha detaylı olarak açıklanacaktır.

Gayrı-Bilişselci Duyguculuk

Gayrı-Bilişselci duygucu etik ahlâk yargılarının olguları göstermeyip onların belirli bir etki yaratmak amacıyla kullanılan yargı biçimleri olduğunu savunur. Ahlâk dili insanın toplumsal yaşamının düzenlemesinde bir araç olarak iş görür. Duygucu etiğin en önemli temsilcisi Ayer ve C. L. Stevenson'dur.

Ayer'e göre ahlâki yargılar ahlâki terimleri kullanan kişilerin duygularını ifade etmeye, dışa vurmaya yararlar. Böylece başkalarında da benzer duyguları uyandırmaya, onları istenilen doğrultuda hareket etmeye sevk ederler.

Duygucu etiğin daha gelişmiş bir biçimini sunan Stevenson'un görüşleri kitabın ileriki bölümlerinin konusunu oluşturmaktadır.

Preskriptif Etik

Gayrı-bilişselci yaklaşımın duygucu boyutuna yöneltilen eleştirilerden hareket eden preskriptif etiğin en önemli temsilcisi Hare'dir. Hare'ye göre ahlâk yargıları evrensel buyruklar ya da öğütler olarak işlev görürler. Ahlâk dilinin buyurucu, yol gösterici, öğütleyici bir yapısı vardır ve bu yapısıyla insanları belirli davranış biçimlerine yöneltme işlevi görürler. Ahlâk yargılarının aslında buyruk ifadesi olduğunu ifade eden Hare'ye göre "öldürmek yanlıştır" biçimindeki bir yargı, "öldürmeyeceksin" biçimindeki emri gizli olarak taşımaktadır. Ahlâk yargıları olgusal yargılar gibi sınanamadığından nesnel bir ahlâk bilgisinden de söz edilemez.

ETİK-DİL İLİŞKİSİ

ETİK-DİL İLİŞKİSİ

İnsan tavırlarının normatif bilimi olarak tanımlanabilen etik, insanın nasıl davrandığı ile değil, nasıl davranması gerektiği ile ilgilenir. Buradan etiğin insan tavırlarının kuralları ile ilgilendiği ve dolayısıyla olgusal bir bilim olduğu sonucu çıkarılabileceği gibi, tavırların "iyi", "kötü" v.b. gibi kelimelerin anlamlarının açıklanması ile ilgili çözümleyici (analitik) bir tavrı da kapsadığı sonucu çıkarılabilir. Bu da bizi etiği analitik ve ampirik olarak ayırmaya götürür.

Günümüz etik çalışmalarının temelinde yer alan, etik terimlerin tanımı ve bu tanımlara bağlı olarak ortaya çıkabilecek problemlerle ilgilenen çözümleyici etik sözü edilen çözümleyici tavrın bir ürünü olup çözümleyici felsefenin bir dalını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, "iyi", "doğru", "kötü" v.b. kelimelerin anlamları nelerdir? analitik sorusu ile "iyi", "doğru" v.b. gerçekte nedir? olgusal sorusunu birbirinden ayırmak gerekir. Ancak şu da açıktır ki ikinci soruya cevap verebilmek için ilk sorunun cevaplandırılmış olması gerekmektedir.

Öte yandan gündelik dildeki bazı ifadelerimizin bilgi vermekten ziyade değerlendirici olması sebebiyle bunların incelenmesinde bilimsel tavırdan çok çözümleyici tavır olması gerektiği de düşünülmektedir. Örneğin; "Cinayet artmaktadır." dediğimizde bir olgu ifadesinden; "Cinayet yanlıştır." dediğimizde bir değerlendirmeden bahsediyoruz. Dolayısıyla ikinci türden ifadelerin çözümlenmesi ile bilimlerin teknik terimlerinin aksine gündelik dilde sıkça kullandığımız ancak anlamlarını çok seyrek düşündüğümüz bir alanın aydınlatılabileceği de düşünülmektedir.

Etiğin mantıksal ve epistemolojik yapısını çözümlemeye yönelik olan ve bu çerçeve içinde yer alan pek çok çözümlemeci kuram bulunmakta ve bunlar çeşitli biçimlerde tasnif edilmektedirler. Bizim burada kullanacağımız tasnif, meta-etik kuramları epistemolojik bir yaklaşımla bilişselci olan ve bilişselci-olmayan biçiminde sınıflayandır. Bu ayırım bilişselci kuramların ahlâkın bilgisine ve doğrulanmasına inanmaları ve bilişselci-olmayan kuramların ise ahlâk bilgisine ve doğru ya da yanlış olabileceği fikrine karşı çıkmaları esasına dayanmaktadır. Zira bilişsel-olmayan kuramlar ahlâk dilinin bir durumu aktardığını kabul etmektedirler.

Aralarındaki farklılıklara rağmen ahlâk dilinin farklı işlevlerini anlamaya yönelik bu kuramlardan doğalcı (naturalist) ve sezgici (intuitionist) kuramlar bilişselci bölünüm içinde yer almaktadır. Onlar ahlâk dilinin bir özelliğe tekabül eden bir işleve sahip olduğunu ve bir durumu bildirdiğini kabul ederler. Ayrıca ahlâki ifadelerin doğru ya da yanlış olabileceğini kabul etmekle birlikte bu doğruluğun nasıl bilinebileceği konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Buna karşılık bilişselci-olmayan kuramlar etik dilin bir durumu bildirdiğini kabul eder; ahlâk bilgisini ve ahlâki ifadelerin doğru ya da yanlış olabileceğini reddederler. Ahlâki söylemin çok farklı işlevleri olduğu düşüncesinden hareketle onlar, onun bir değer dili olarak dolaysız hislerimizi bildirmemize yardımcı olduğunu kabul ederler. Onlara göre biz ahlâk dilini zaman zaman öğüt vermek, yalvarmak veya hislerimizi ifade etmek, zaman zaman da başkalarını ikna etmek veya emretmek için kullanırız.

Bilişselci kuramlardan biri olan doğalcılık, değer yargılarının tarih, psikoloji ve bilimlerdeki işlemlere paralel bir yöntem ile doğrılanabileceğinden hareket etmektedir. Doğalcılar değerleri olguların bir türü olarak görmektedirler. Onart ahlâk felsefesinde doğalcılığı; ahlâksal kavramların, ahlâksal olmayanlara çevrilebileceğini; ahlâksal temellendirmenin ahlâksal olmayan bir biçimde sürdürülebileceğini ve ahlâk sorunlarını bilimsel yöntemle ele almanın verimli olacağını söyleyen ya da doğru sayan görüş olarak belirlemektedir.[37]

Doğalcılığın ardındaki fikir; şayet biz değer sözcüklerinin neye tekabül ettiklerini anlayabilirsek, onları doğrulamanın nasıl olacağını da belirleyebileceğimizdir. Örneğin, "iyi" kelimesi "kültürde yaygın olarak arzu edilen" anlamında alınırsa, bir şeyin iyi olduğu çoğunluk tarafından arzu edilmesi ile gösterilebilir.[38]

Olgusal olmayana dayalı modelin cazibesine sahip olmakla birlikte doğalcı kuramların da problemleri olduğu kabul edilmektedir. O en büyük eleştiriyi yine bir bilişselci kuramdan, sezgicilikten almaktadır.

"Analitik yaklaşımlı sezgicilere göre ahlâk yargıları doğal olmayan özellikleri dile getiren tümcelerdir... ahlâk yargılarının önemli bir özelliği bilim önermelerinden ayrı oluşlarıdır. Gerçi sezgiciye göre ahlâk yargıları bildirsel kipte önermeler olarak görü-

---

37 A. Onart; "Ahlâk felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?" *Felsefe Arkivi*, 20, s. 89

38 T. L. Beauchamp, *Philosophical Ethics*, Mc Graw-Hill, Inc., 1991, s. 102

lebilir. Ama bir önermenin bildirdiği, deneysel olmayan, doğal olmayan bir özelliktir."[39]

Sezgici ahlâk kuramının yüzyılımızdaki en önemli temsilcisi olan Moore'a göre, "iyi"nin tanımlanması ve belirlenmesi etikin temel problemidir. "İyi"nin doğalcıların aksine alışılmış gözlem metotları ile idrak edilebilecek doğal veya ampirik bir özellik olmadığını iddia eden Moore, onun bu anlamda tanımlanamayacağını ifade eder. Zira ona göre "iyi" basit, nihai, doğal olmayan bir şeydir ve kendinden başka bir şeyle yani ahlâki olmayan bir terim ile tanımlanamaz, kendinden başka şeylerle bilinemez.[40]

Şayet "iyi" kendinden başka bir kavrama irca edilerek tanımlanmaya kalkılırsa, Moore'a göre, doğalcıların yaptığı gibi doğalcı yanılgıya (naturalistic fallacy) düşülür. Zira "iyi"yi kendinden farklı terimlere indirgeyerek yani ahlâki olmayan ya da doğalcı terimlere indirgeyerek yapılacak tanım, "iyi"yi, "olduğundan" (is) hareketle "olması gereken" (ought) biçiminde tanımlamak olacaktır ki; bu "doğalcı yanılgıdır".[41]

Oysa Moore'a göre biz "olan"dan "olması gereken"i çıkaramayız. Yani iyiyi göremeyiz, dokunamayız, koklayamayız, işitemeyiz ve tadamayız. "İyi" doğal bir özellik değildir, duyu organları ile elde edilemez. Onu bulabilmek için farklı bir özellik gerekir ki; bu da sezgidir. "İyi" yalnızca sezgi ile bulunabilir. Zira "iyi" etikin temel kategorisidir ve etikin tümü nihai olarak sezgiye dayanmaktadır.[42]

Öte yandan Moore'un, basit, doğal olmayan bir özellik olarak gördüğü "iyi"nin ve dolayısıyla ahlâk yargılarının doğruluklarının sezgi ile bilinebileceği iddiasına karşı çıkan doğalcılık yanlısı Warnock; onun tam anlamı ile bir sezgici olmadığını ifade etmektedir. Warnock'a göre, Moore, ahlâk yargılarının yalnızca küçük bir kısmının doğruluklarının kendiliğinden açık olduğunu, kalan kısmın doğruluğunun ise diğerlerinden çıkarıldığını belirterek bunu göstermektedir.[43]

---

39 Onart, *age*, s. 81

40 G.E. Moore, *Principia Ethica*, The University Press, Cambridge, 1978, s. 6-7

41 M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquesne University, Netherland, 1959, s. 29

42 A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, Hafner Publishing Com. Inc., New York, 1972, s. 32-33

43 G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Mac Millan and Co Ltd. London, 1969, s. 4-5

O halde kısaca özetlersek, doğalcı kuram ahlâk ve değer terimlerini olgusal terimlerle tanımlar ve bunlar doğal özelliklere tekabül ederler. Bu nedenle de ampirik olarak doğrulanabilirler.

Öte yandan sezgici kuram ahlâk ve değer terimlerinin olgusal olarak tanımlanamayacağını iddia eder ve onların doğal olmayan özelliklere tekabül ettiğini ifade eder. Dolayısıyla yalnızca sezgi ile doğrulanabilirler.

Doğalcı ve sezgici kuramlardan tatmin olmayanların bir kısmı bunların karşısında bilişselci-olmayan kuramları savunmaktadırlar.

Bilişselci-olmayan kuramlar, etik beyanın anlam ve fonksiyonunun olgusal tarzdaki ifadelerinden farklı olarak emir ve ünlem gibi değişik halleri ifade ettiğinde daha iyi anlaşılabileceğini iddia etmektedirler.[44]

Bilişselci-olmayan kuramlar ise doğalcı ve sezgici kuramlardan ayrı olarak ahlâk ve değer terimlerini belirli özelliklere yüklemezler. Onlara göre bu terimlerin anlamları ya da kullanımları betimsel veya olgusal değildir. Onlar daha ziyade duygusal veya tutumsaldırlar. Doğrulamalarında ise herhangi bir olgusal, sezgisel veya rasyonel yol kullanılamaz.

Bilişsel-olmayan kuramlar, etik önermelerin sözde önermeler olduğunu ifade eder ve olması gereken bir şeyi dile getiren ifadeler olarak değerlendirirler. Onlar ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilirler. Etik önermelere değer yargılara denmesinin sebebi de budur. Değer yargıları bir olayı, bir durumu değil de, salt bir eylem karşısındaki tepkimizi (beğenme-beğenmeme, hoşlanma-hoşlanmama gibi) dile getirdikleri için ne doğrudurlar ne de yanlış.[45]

Bilişsel-olmayan kuramlardan olan önkayıtlamacılık (prescriptivism) etik yargıları önkayıtlayıcı olarak değerlendirir. Buna göre; "x iyidir" ve "x'i yapmak gerekir" derken kişi x'i tavsiye etmekte, "birisine bir şey söylemektedir"

Bilişsel-olmayan kuramların en aşırısı olarak değerlendirilen ise emotivizm'dir. Ayer ile önem kazanan ve C. L. Stevenson tarafından geliştirilen bu kuram bizim asıl inceleme konumuz olacaktır.

---

44 R. B. Brandt, *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1959, s. 205

45 H. Batuhan; "Etik Önermelerin Çözümü" *Felsefe Arkivi V*, I. s. 59

EMOTİVİZM VE KÖKLERİ

EMOTİVİZM VE KÖKLERİ

Etikle ilgilenen insanların bir kısmının paylaştığı görüş etikin temelde duygular ve hislerle ilgili olduğudur. Bu görüş genel bir başlık ile emotivizm olarak anılmaktadır.

Aslında emotivizmin kökleri Eski Yunan'a kadar uzanmasına rağmen onun şekillenmesinde etkili olan asıl güç ahlâk felsefesinden gelmemiştir.

Esas olarak 20. yüzyılda şekillenmekle birlikte ahlâk yargılarının doğasındaki duygucu özelliği vurgulayan Hume ile 18. yüzyıl düşüncesinde emotivist bir değerlendirme dikkat çekmektedir.

Ahlâk felsefesi terimini "insan tabiatının ilmi" olarak ele alması sebebiyle davranışların kaynağı olarak kabul ettiği insan tabiatının duygusal yönünü tahlil eden Hume'un bu incelemeleri üç soruda açığa çıkmaktadır:

Ahlâk yargılarının doğası nedir?

Ahlâk yargılarının objesi nedir?

Ahlâk yargıları hangi şartlarda ortaya çıkar?[46]

Ahlâk yargılarının doğasını incelemedeki anahtar fenomeni, beğenme ya da beğenmeme olan Hume, bunun bize belirli bir obje ile ilgili olarak belirli durumlarda belli tür acı ve haz tecrübe ettiğimizi anlatmaktadır. Bu haz ve acının tecrübenin yegâne verisi olup herhangi bir şeye indirgenemeyen sui generis olduğunu belirtir.

Dolayısıyla bizim ahlâki iyiyi ve kötüyü belirleyici izlenimlerimiz acı ve hazdan başka bir şey değildir.

Buna dayalı olarak ahlâki onaylama ve onaylamamanın da temeli aslında onunla ilgili hislerimize bağlı olmaktadır. Zira Hume'a göre "iyi" "Ben onaylıyorum" ve "kötü" "Ben onaylamıyorum" demektir.[47]

---

[46] G. Thomas, *An Introduction to Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993, s. 54-55

[47] J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, Anchor Books, New York, s. 71

O halde Hume'a göre, iyi ya da kötü yargılarımız, eylemler ve olaylar hakkında onaylama ya da onaylamama biçimindeki duygulanımlarımızın yansımaları olmaktadır.[48]

Öte yandan ahlâki yargıların bilişsel unsurunun olmadığını düşünen Hume'a göre, bizim belirli objelere yansıttığımız duygularımız vardır. Yani ahlâk yargımızın temelinde akıl değil, duygular bulunmaktadır. O, bu konuda; "akıl tutkuların yalnızca bir kölesidir ve olmalıdır"[49] demekte ve "akıl tek başına hareketi oluşturamaz veya iradeye sahip olamaz"[50] diyerek aklı duyguya hizmet eden ve ona itaat eden bir yeti olarak görmektedir.

Kısaca ahlâk yargılarını aklın değil, duyguların kontrolüne veren Hume, emotivizmin izlerini taşımaktadır. Ahlâk yargılarının bilişsel olmadığını ve duygulara dayandığını ifade etmekle birlikte, onu emotivizmden ayıran hususlar da mevcuttur.

Bunlardan en önemlisi emotivistlerin bazen ahlâk yargılarının duygu bildirimleri (statement) olduğuna inanırken Hume'un onların duygu anlatımları (expression) olduğunu kabul etmesidir. Bu Hume'un görüşündeki tartışmalı bir noktadır.

Öte yandan, Hume hem sübjektivist hem de duygucu eğilimleri taşımakla birlikte bunlardan birine tam olarak dayandığı da söylenememektedir.

Gerçek biçimini yirminci yüzyılda alan emotivizmin bu gelişimine en büyük katkı ahlâk felsefesi dışından gelmiştir.

Aslında yirminci yüzyıl etik kuramlarının şekillenmesinde iki akım etkili olmuştur. Bunlardan ilki mantıkçı pozitivizm ya da mantıkçı ampirizm diğeri ise özellikle Oxford'da gelişen gündelik dil çözümleme çabalarıdır.

Her iki akım da felsefenin görevinin yanlış oluşturulduğunu düşünmekte ve onun asıl görevinin dilin açıklanması olduğunu iddia etmektedirler. Aralarındaki fark, mantıkçı pozitivistlerin bilimin dilini incelemek gerektiğini savunurken, gündelik dil çözümleyicileri, doğal dilin kavram ve terimlerinin açıklanması gerektiğini kabul etmeleridir.

---

48 R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlâk Düşüncesine Giriş*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995

49 D. Hume, *The Philosphical Works*, T. H. Green and T. H. Grose (Ed. Darmstadt: Scientia Verlay Aalen, 1964, Vol. II, s. 195

50 *Age*, s. 194

Felsefenin görevini mantıksal ve dilsel çözümleme olarak belirleyen mantıkçı pozitivistler, bilimsel ifadelerin anlamlarının açıklanmasını yani dil gerçek objelerin ilişkisini, objenin kendisi ile ilgilenerek değil, dil ile ilgilenerek çözümlemeyi denemişlerdir. Onlar dil çözümlemesi ile yalnızca iki tür cümlenin anlamlı olduğunu göstermişlerdir. Bunlardan ilki ampirik ya da sentetik cümleler olup, deney ve gözlem ile doğrulanabilen ve dolayısıyla anlamlı olan cümlelerdir. Ör: "Bütün metaller ısıtılınca genleşir" gibi.

Diğeri ise; "Bütün evli olmayanlar bekârdır" gibi analitik ifadeler olup, onu oluşturan terimlerin tanımlarının incelenmesi ile doğru ya da yanlış olarak değerlendirilirler.

Bunların dışında olan ve ne ampirik ne de analitik olan, yani olgusal ve analitik olarak doğrulanamayan ifadeler ise dilsel olarak anlamsız kabul edilirler. Bunlar sözde önermeler ya da metafiziksel ifadeler olarak görülürler

Bu durum etik ve estetik yargıların ya da benzer ifadelerin anlamlı olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Onlar ne tanıma dayalı olarak ne de olarak doğrulanabilirler.

İşte bu noktada yani bilişsel-olmayan olarak kabul edilen ifadelere verdikleri önem ve değer noktasında pozitivistler arasında farklılaşmalar mevcuttur. Örneğin, Russell, bir pozitivist olmakla birlikte "Bu iyidir" ifadesini "Herkes bunu arzu etmelidir" dilek kipine dönüştürmektedir.

Carnap ise "Hırsızlık kötüdür" ifadesini buyruk biçiminde alır ve "Çalma" şeklinde ifade eder.

Ayer ise onu değerlendirici (evaluative) tarzda ele alır ve bir tiksinme hissi ile "Hırsızlık!!!" şeklinde ifade eder. Ona göre bu tür ifadeler duygusal anlama sahiptirler. Onlar ünlemin çığlığıdırlar.[51]

Ayer etik önermelerle ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktadır: " Biz etik önermelerin tıpkı buyruklar gibi oldukları dolayısıyla da doğru ya da yanlış olamayacakları görüşünü benimsedik. Ben "etikin duygusal kuramı" (emotivism) denilen bir kuram geliştirdim; buna göre, etik önermeler duygu anlatımlarıdır. Carnap onların daha çok buyruk yargıları oldukları görüşünü benimsedi."[52]

---

51 D.M. Borchart, D. Stewart, *Exploring Ethics*, Mac Millan Publishing Company, New York, 1986, s. 101

52 B. Maggee, *Yeni Düşün Adamları*, Çev. Mete Tunçay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 179-180

Etiki tartışmaya, geleneksel etik görüşlerin kendi görüşü ile uyuşmadığını göstermekle başlayan Ayer, tüm sentetik önermelerin ampirik hipotezler olduğunu iddia etmektedir. Yani bütün ifadelerin, dış dünyadan duyularımız aracılığıyla elde ettiğimiz bilgiye dayandığını ve standart araştırma işlemleri ile doğrulanabileceğini ileri sürmektedir. Bu durumda etik ve estetik önermeler bu çerçevenin dışında kalmaktadır. Etikin görevinin etik terimleri çözümlemek olduğunu ve etikte, ahlâk yargıları veya bildirileri için bir bölüm olmadığını kabul eden Ayer, ahlâk yargılarının sentetik olup olmama ihtimalini incelemiş ve onların olgusal olarak anlamlı olamayacaklarına kanaat getirmiştir. Çünkü ona göre ahlâk yargıları bildirsel ve olgusal olarak anlamlı değildir.[53]

Buna dayalı olarak "Yalan söylemek yanlıştır" ifadesi bir önerme gibi görünmekte ise de Ayer'e göre sahte bir önermedir ve olgusal bir içeriği yoktur.

Değer cümlelerinin olgusal bildirimlere aktarılmasını inkâr ederek Ayer dikkati, normatif cümlelerin çözümlenmesine yönlendirmiştir. Böylece o hem normatif hem de betimsel olarak kullanılabilen belirli simge ve terimlere işaret etmiştir. Örneğin, "Çalmak yanlıştır." cümlesinde "yanlış" terimi, belirli bir toplumda geçerli bir tutuma karşılık geldiğinde betimsel olarak kullanılırken, belirli bir davranış hakkındaki bir değer yargısını ifade ettiğinde normatif olarak kullanılmaktadır.[54]

Bu nedenle Ayer, etikin geleneksel ahlâki sistemlerin ahlâki öğütlerinin, ahlâki tecrübelerinin betimlenmesinin veya gerçek değer yargıları ile ilgilenmeyip yalnızca etik terimlerin tanımları ile ilgilenmesi gerektiğini savunmuştur.[55]

Ayer'e göre "iyi" herhangi bir şeyi betimlemez, herhangi bir olgusal duruma tekabül etmez, ancak daha çok bir tutumu ifade eder. Bu nedenle ahlâki önermeler betimsel anlama değil, duygusal anlama sahiptirler.[56]

Böylece birisine "Bu parayı çalmakla yanlış davrandınız:" dediğimde, yalnızca "Bu parayı çaldınız." demenin ötesinde bir iddia-

---

53 Barchart and Stewart, *age*, s. 108

54 E. M. Albert, C.D. Thedore, P.P. Sheldon, *Great Traditions in Ethics*, American Book Company, 1953, s. 331-332

55 A.J. Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1984, s. 96

56 Charlesworth, *age*, s. 139

da bulunuyor ve bunu ahlâki olarak onaylamadığımı bildiriyorum. Bunu yaparken de sesime özel bir tiksinme tonu vermiş ya da ünlem imleri ekliyorum. Aslında bunlar cümlenin gerçek anlamına bir şey katmaz ama konuşana belli duyguların eşlik ettiğini gösterirler.[57]

Zira Ayer'e göre etik terimler yalnızca hisleri ifade etmeye yardımcı olmazlar. Onlar hisleri uyandırmak ve eylemi oluşturmak için de etkili olurlar.[58] Onların işitende benzeri tutumları ortaya çıkaracakları, böylece etik önermelerin olgusal muhtevaya da sahip olabilecekleri kabul edilmektedir.[59]

Ayer bu görüşleri ile ahlâki önermeleri anlamsızlıktan kurtarmış ama bir tutumun diğerine tercih edilmesindeki ahlâki tavrın tam manasıyla irrasyonel olması gerektiğine dair bir sebep gösterememesi nedeniyle eleştirilmiştir. Yani ahlâki yargı ile tutum veya duygu arasındaki ilişkiyi yeterince açıklayamama ve ahlâki tutumları diğerlerinden ayıracak herhangi bir ölçüt sağlayamamakla suçlanmaktadır.

---

57 Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 107

58 A. J. Ayer, *Language Truth and Logic*, Dover Publication Inc., New York, 1946, s. 107

59 *Age*, s. 107-108

C. L. STEVENSON EMOTİVİZMİ

C. L. STEVENSON EMOTİVİZMİ

"Gündelik yaşamdaki etik söylemlerin"[60] kendi düşüncesinin çıkış noktası olduğunu belirten Stevenson, etik soruların öncelikle "bu veya şu iyi midir?" veya "bu şık şundan daha mı iyidir?" biçiminde ortaya çıktığını ifade etmektedir.[61]

Bu sorular cevaplandırılması güç sorulardır. Zira ona göre ne aramamız gerektiğini bilmiyoruz. Bu nedenle de yapılması gereken ilk şey, etik soruları açık kılmak olmalıdır.

Açık hale getirme ya soruların dile getirildikleri terimleri tanımlayarak ya da bulunabilecek başka herhangi bir yöntemle olabilir.

"X iyi midir?" sorusuna cevap bulmak için onun yerine koyabileceğimiz çok anlamlılık ve belirsizlikten uzak bir soru arayan Stevenson, yerine konulan soru ile ilk soru arasında uygunluk olması gerektiğini düşünmekte ancak "iyi" teriminin çok kaypak ve çok anlamlı bir şekilde kullanılması sebebiyle bir değil, birden fazla tanımlanmış anlam kümesinin ilk anlama uygun olabileceğini ifade etmektedir.[62]

"İyi"nin uygun tanımını vermek için üç koşul belirleyen Stevenson, bir şeyin "iyi" olması için;

Görüş ayrılıkları olmasını kimsenin yadırgamaması;

"İyiliğin" deyime çekiciliği olması yani x'i "iyi" olarak tanıyan bir kimsenin bundan ötürü bu nesneden yana davranma konusunda normal durumda olduğundan daha kuvvetli bir eğilim kazanması;

Herhangi bir şeyin "iyiliğinin" sadece bilimsel yöntem ile doğrulanabilir olması yani "etikin psikoloji olmaması" gerekir demekte ve etik çözümlemenin de bu belirlenimler doğrultusunda yapılabileceğine dair ipuçları vermektedir.

---

60 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven and London: Yale University Press, 1967, s. 13

61 N. Arat; "Etik Terimlerin Duygusal Anlamı" *Felsefe Arkivi*, İstanbul, 1975, 19, s. 113

62 *Age*, s. 114

Bu çerçeve ile uyumlu olarak biz de Stevenson'un görüşlerini; uyuşma ve uyuşmazlık, etik yargıların anlamı ve etik çözümlemenin bölümleri ile ilgili üç ana başlık altında incelemeye çalışacağız.

Etik Uyuşma ve Uyuşmama

İnsanlar bir şeyin değeri hakkında görüş ayrılığına sahip olduklarında onların uyuşmazlığı hangi tartışma veya araştırma yöntemi ile çözülebilir?

O, bilimin yöntemi ile çözülebilir mi? Başka bir yönteme mi ihtiyaç vardır? Ya da hiç bir rasyonel çözüme açık değil midir?

Bu ve benzeri soruları cevaplandırmadan önce soruların açıklanması gerektiğini düşünen Stevenson, işe etik uyuşma ve uyuşmamanın doğasını incelemekle başlar. Zira o ilgisiz gibi görünen bu noktanın aslında konunun can alıcı noktası olduğuna inanmaktadır. O halde, "etik uyuşma ve uyuşmamanın doğası nedir?"

Burada öncelikle "uyuşmazlık" kelimesinin açıklanması gerektiğini düşünen Stevenson'a göre, "uyuşmazlık"ın iki geniş anlamı vardır. Bunlardan ilki "inançtaki", diğeri "tutumdaki" uyuşmazlıktır.[63]

"İnançtaki uyuşmazlık" **A**'nın **p**'ye inanıp, **B**'nin **p**'ye inanmadığı ya da **p**'ye zıt bir şeye inandığında açığa çıkmaktadır. Burada "inanç" herhangi bir şey hakkında sahip olunan fikir anlamındadır. Örneğin; doktorlar bir

hastalığın nedeni hakkında uyuşamayabilirler ya da arkadaşlar buluşma tarihi hakkındaki inançta uyuşamayabilirler.

İkinci anlamdaki "tutumdaki uyuşmazlık" ise **A**'nın birşeye karşı lehte tutumu olup, **B**'nin o şeye karşı lehte tutumu olmadığında veya aleyhte tutumu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda kişiler ayrı tercihlere sahiptir ve her biri diğerine kendi tercihini salık vermektedir. Örneğin; iki arkadaş yemeğe çıkmayı planlıyorlar. Bunlardan biri Çin lokantasına gitmek isterken diğeri İtalyan lokantasına gitmek istiyor. Yaşanan bu durum Stevenson'a göre, tutumda uyuşmazlığın basit bir ifadesi olabilmektedir.

Burada "tutum" kavramını Perry'nin "ilgi" (interest) kavramı ile aynı anlamda kullandığını belirten Stevenson için "tutum" varlı-

---

[63] C. L. Stevenson, *Fact and Values: Studies in Ethical Analysis*, New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 1 ve *Ethics and Language*, s. 2

ğın bir şey için ya da bir şeye karşı herhangi bir psikolojik halini göstermektedir.[64]

Burada Ayer'den farklı olarak duyguyu değil tutumu vurgulayan Stevenson'un tutum kuramı, duygusal kuramdan daha güçlü olarak ortaya çıkmaktadır.[65]

Şimdi öncelikle Stevenson'un tutum kavramını belirginleştirmek daha sonra da uyuşmazlık türlerinin ilişkilerinin incelenmesi gerekmektedir.

Sosyal psikoloji açısından, bizim hoşlanma, hoşlanmama, onaylama, onaylamama, çekicilik, iticilik gibi hislere veya düşüncelere sahip olmamız bir şey ya da bir kişiye karşı tutumumuzun olması demektir.

Ayrıca "tutum" teriminin imalarına baktığımızda, onun sübjektif deneyimler olduğu, basitçe, dış uyarıcıların sebep olduğu duygusal tepkiler olmadığı, değerlendirici boyuta dayalı değerlendirici yargıları ihtiva edebileceği, bir objeye karşı farklı tutumlara sahip olan insanların bu obje hakkında doğru ya da yanlış inanca sahip olabilecekleri ve sosyal davranışla ilgili olabileceğini görmekteyiz.[66]

Buna dayalı olarak tutum ifadeleri diğer betimsel ifadelerden ayrılmalıdır. Zira o bir tür değer yargısı ima etmekte ve fertlerin dış dünyalarını algılama, yorumlama ve değerlendirmelerini ihtiva etmektedir.

Biz Stevenson'un "tutum" kavramını da bu çerçevede değerlendirebiliriz. Ancak onun "varlığın psikolojik hali" ile neyi vurguladığını biraz daha belirginleştirmek gerekmektedir.

Yani "tutum"un kapsamı nedir? O davranış mıdır? Davranıştan farklı mıdır? Davranıştan farklı ise "tutum", etkisini ahlâki davranış üzerinde nasıl göstermektedir? Davranıştan farklı değilse içeriği nedir?

Şayet tutum davranış ile aynı bağlamda değerlendirilirse ve davranış organizmanın hisleri, tutumları ve zihinsel süreçleri, diğer bir deyişle doğrudan gözlenemeyen tüm içsel olayları gözlenebilen

---

64 Stevenson, *Fact and Values*, s. 2

65 J. J. Smart, *Ethics Persuasion and Truth*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984, s. 39

66 J. R. Eiser, *Social Psychology: Attitudes, Cognition and Social Behavior*, Cambridge University Press, 1986, s. 11-12

dış olaylarını kapsayacak şekilde tanımlanırsa[67] kişinin davranışlarındaki her tür değişiklik onun tutumundaki değişikleri de gösterecektir. Yani ahlâki bir "tutum" değişikliği aynı zamanda ahlâki davranışın da değişmesi anlamına gelecektir.

Ama şayet, bazı kuramcıların da iddia ettikleri gibi tutum ile davranış farklı ise ve tutum zaman zaman davranışı belirliyorsa bu durumda tutum ile davranış arasında nasıl bir ilişki olacaktır?

Konu ile ilgili kuramlardan biri, tutumların duyguları, bilişi ve davranışı etkilediğini ifade etmektedir. Howland ve Rosenberg'in (1960) ileri sürdüğü bu kurama göre tutum duygu, biliş ve davranış gibi farklı sahaları etkilemesi sebebiyle oldukça geniş bir etkileme sahasına sahiptir.[68]

Bir başka kuram olan Fishbein ve Ajzen'in (1980) kuramı, tutumun davranış üzerindeki etkisinin "niyet" aracılığıyla gerçekleştiğini iddia etmektedir. Buna göre tutumun davranıştan ziyade "niyeti" öncelikle etkilediği ifade edilmekte ve tutum-davranış ilişkisi rasyonel bir iradenin ürünü olarak görülmektedir.[69]

Benzer bir kuramın sahibi olan Bentler ve Speckart (1979) da aynı şekilde, tutum ile davranış arasındaki ilişkiyi "niyet"e bağlı olarak değerlendirmekle birlikte, tutumun sübjektif norm ve davranış arasındaki karmaşık bir ilişkinin ürünü olarak ortaya çıktığını düşünmektedirler.[70]

Burada vurgulanması gereken şey, bu ve benzeri kuramların tutum ile davranışı birbirinden farklı gördükleri ve tutum ile davranış arasında bir ilişkinin mevcut olduğudur. Dolayısıyla tutumdaki bir değişiklik ahlâki davranışı da etkileyecektir. Davranış ise daha olgusal ve daha geniş kapsamlı bir yansımadır.

Bu durumda Stevenson'un "tutum" kavramı ilk sorumuzda da vurguladığımız gibi davranış ve tutum ayırımı yapmayıp geniş kapsamlı olarak ele almakta ve bu kapsamlılığın belirsizliğini ve karmaşıklığını da ihtiva etmektedir.

---

67 C. T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Yay. Sor. S. Karakaş, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara, 1991, s. 6

68 J. R. Eiser, *Attitudes Chaos and Connectionist Mind*, Blackwell, Oxford, 1995, s. 21

69 *Age*, s. 22

70 Eiser, *Social Psychology*, s. 66

O belki de Eiser'in tutum tanımı ile şöyle belirginleştirilebilir: Eiser tutumu düşüncenin bir alışkanlığı olarak görmektedir. Biz bu alışkanlığı zaman ve mekândaki deneyim örüntülerini tanıma yolu ile elde ederiz. Tutum şeylerin objektif özellikleri ile değerin bir birliği olup, bir şeyin iyi ya da kötü olarak hatırlanmasıdır.[71]

O halde Stevenson'un "tutum" kavramının bir tür değer yargısını bünyesinde barındırmakta olduğu ve alanı oldukça geniş olarak çizilen psikolojik hallere dayalı olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Öte yandan "tutum" kavramı Stevenson için etik yargıların ifade ettiği şey olmaktadır. Yani etik yargılar "tutum"ları dile getirmektedir. Bu nedenle uyuşmazlığın incelenmesi gerekmektedir.

Stevenson'a göre, inançtaki ve tutumdaki uyuşmazlık arasındaki temel fark, ilkinde her ikisi de doğru olmasa da inançların karşıtlığının; ikincisinde her ikisi de tatmin edilmese de tutumların karşıtlığının bulunmasıdır. Buna göre ilki konuların nasıl doğru olarak tasvir edileceği ve açıklanacağı ile ilgili iken; ikincisi onların nasıl lehte ve aleyhte olacağı ile ilgili olmaktadır. Örneğin; **A**, önerilen vergi tasarısının pek çok seçmen tarafından onaylanacağına inanmaktadır. **B** ise onunla aynı fikirde değildir. İlk bakışta buradaki uyuşmazlık türünün inançtaki uyuşmazlık olduğu düşünülebilir. Ancak dikkat edilirse burada tutumda bir uyuşmazlık var gibi gelmektedir. Yalnız özellikle ayırt edilmesi gereken şey **A** ve **B**'nin tutumlarında uyuşmazlık olmadığıdır. Yani aslında **A**'nın ve **B**'nin seçmenlerin tutumları hakkındaki inançlarında uyuşmazlık vardır. Buna bağlı olarak **A** ve **B** karşıt tutumlara sahip olmaksızın tutumlar hakkındaki inançlarında karşıttırlar. Böyle bir durum inanç ile tutumun birlikte yer aldığı inançtaki uyuşmazlığın özel bir türü olmaktadır.

Zira ona göre, tutumlar çoğunlukla inançların fonksiyonlarıdır. Ve bir şey hakkındaki inancımız değiştiğinde tutumlarımız da değişmekte ya da tutumdaki uyuşmazlık ortadan kalktığında inançtaki uyumsuzluk da belli oranda ortadan kalkar. Çünkü tutumlar genellikle fikirlerin fonksiyonudurlar ve inançtaki uyum psikolojik bir olgu olarak insanları tutumda da uyuşmaya yönlendirmektedir.[72]

O halde Stevenson için inançtaki ve tutumdaki uyuşmazlığın kesin sınırlarla ayrılmasına imkân yoktur. Aksine bu iki tip uyuş-

---

71 Eiser, *Attitudes Chaos and Connectionist Mind*, s. 153

72 Stevenson, *Fact and Values*, s. 4

mazlık arasında bir ilişki vardır ve zaman zaman inançlarımız tutumlarımızı, zaman zaman da tutumlarımız inançlarımızı etkilemektedir. Yani istediğimiz bir şey onun hakkında önceden sahip olduğumuz fikrimizi değiştirirken, hakkındaki fikrimiz değiştiğinde ona karşı olan tutumumuz da değişebilmektedir.

Tutumlarımız ve inançlarımız arasında nedensel olmaktan çok karşılıklı, mantıksal olmaktan çok olgusal bir ilişki olduğunu kabul eden Stevenson, birinin varlığını diğerine dayandırarak uyuşmazlık durumunda birinde değişiklik oluşturarak diğerinde de değişiklik oluşacağını ve uyuşmanın sağlanabileceğini belirtmektedir: "Varsayalım ki, **A** ve **B**, **x**'in varlığı hakkında karşıt tutumlara sahiptirler. Zira **A** ve **B, x** hakkında karşıt inançlara sahiptirler. Bu durumda oluşabilecek bir tartışma ile **A, B**'nin ya da **B**, **A**'nın fikrini değiştirerek, **x**'e karşı olan tutumun değişmcsine ve tutumda bir uyuşmanın oluşmasına yol açabilecektir."[73]

Peki, bu durumu etike uyarlarsak insanlar etikte nasıl uyuşur ya da uyuşmaz olurlar?

Etikin sahip olduğu kuramlarda tutumlarla ilgili fazla bir şey olmadığını ifade eden Stevenson, konu ile ilgili I. A. Richards'ın öncelikle estetikle ilgili olan ve değer kuramı ile de ilişkilendirilen kuramından hareket etmektedir.

Richards'ın "bir şey bir isteği tatmin edecekse değerlidir" şeklindeki değerlendirmesini etik uyuşmazlığa uygulamaktadır. **X**'in değeri hakkındaki argümanların tanım gereği "hayal kırıklığına uğratmaktan ziyade, fazla isteği tatmin etmesi" ile ilgili olacağını belirtmekte ve Richard'ın tutumdaki uyuşmazlığı değil, tutumlar hakkındaki inançtaki uyuşmazlığı vurguladığını ifade etmektedir.[74]

Bunun dışında konuyu ahlâk kuramcıları açısından da inceleyen Stevenson, onların tartıştıkları uyuşmazlığın inançta mı yoksa tutumda mı olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre ahlâk kuramcılarını büyük bir bölümü inançta uyuşmazdırlar. Örneğin, doğalcılar, etik yargıları bilimsel yasalar gibi gördükleri ve normatif etiki de bilimin bir dalı gibi değerlendirdikleri için etik yargıların da bilimsel yargılar gibi inançtaki uyuşmazlığa sahip olduklarını kabul etmektedirler.

Bununla birlikte, tutumdaki uyuşmazlığı vurgulayan doğalcı kuramcıların da olduğunu ifade eden Stevenson, onların bile inançtaki uyuşmazlığı göz ardı etmediklerini ve tutumlar hakkındaki

---

73 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 6

74 *Age*, s. 10

inançtaki uyuşmazlığı vurgulayarak hem inançtaki uyuşmazlığın bir türünü ifade ettiklerini hem de tutumdaki uyuşmazlık ile aynı şey olmadıklarını iddia etmektedir. Zaten ona göre, tutumdaki uyuşmazlığı vurgulayan çözümlemeler de oldukça seyrektir.[75]

Öte yandan uyuşmazlıklarla ilgili olarak saptamamız gereken son nokta ise onların çözümünde kullanılabilecek yöntemin tespiti olmalıdır. Örneğin bilimin yöntemi uyuşmazlıkların çözümünde kullanılabilir mi?

Stevenson'a göre, şayet uyuşmazlıklar inançtaki uyuşmazlıklar ile sınırlı olursa böyle bir durumda bilimin yöntemlerinin çözüm için uygun olduğu düşünülebilir.[76] Ancak gördük ki, uyuşmazlıklar sadece inançtaki uyuşmazlıklar ile sınırlı değildir, tutumda da uyuşmazlıklar olabilir. Ayrıca inançlar ile tutumlar arasında da bir ilişki vardır. Bu durumda bilimin yöntemleri sadece inançtaki uyuşmazlık için elverişli ancak tutumdaki uyuşmazlıklar için elverişsiz olacaktır. Bundan başka tutumdaki uyuşma ancak inançtaki uyuşmanın sonucuna bağlı olacaktır ki, bu noktada, inançlar ile tutumlar arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu söyleyen Stevenson'un görüşüne zıt bir tablo oluşacaktır.

Dahası sırf bu nedenden ötürü normatif etikin bilimin bir dalı olmadığı ve onun bilimin özellikle uzaklaştığı tutumdaki uyuşmazlık tipi ile ilişkili olduğu sonucu da çıkarılabilecektir.

İşte bu nedenle Stevenson, insanların inançlarını değiştirme yolu ile tutumlarını değiştirmeyi amaçlayan etikin bilimlerden ilham aldığını ancak tutumların yeniden yönlendirilmesinde bilimden farklı bir yola girdiğini, bu yolun da bilimin rasyonel yöntemlerinin dışında yer alan rasyonel-olmayan yöntemler ile aydınlatılabileceğini kabul etmektedir.

Stevenson'un uyuşmazlık hakkındaki bu çözümlemelerinin geldiği nokta etik terimlerdeki uyuşmazlığın nasıl olduğudur. O bunu görmek için etik terimlerin anlamlarının aydınlatılması gerektiğini düşünmektedir.

Ona göre, etik terimlerin anlamını vermeye çalışan tanımlar, bilimsel tanımlardan daha farklı bir şeye ihtiyaç hissederler. Bu durum etik ifadeleri diğer ifade biçimleri ile karşılaştırılarak rahatlıkla görülebilmektedir. Örneğin; "**ülkeni savunmak zorundasın**" ifadesi ile "**ülkeni savun**" ifadesi arasında farklılıklar olmak-

---

75 Stevenson,*Fact and Values*, s. 3

76 *Age*, s. 6

la birlikte benzerlikler de vardır. Burada ilk ifadenin etik cümle, ikincisinin emir cümlesi formunda olması nedeniyle Stevenson; "Hem emir cümleleri hem de etik cümleler insanların amaçlarını ve tavırlarını değiştirmek, onları heyecanlandırmak için kullanılırlar. Her ikisi de bilimsel ifadelerden farklıdır. Ve tıpkı etik yargılar gibi emirler de tutumda uyuşmazlıklar ihtiva eden kanıtlar arasında yer alırlar"[77] demektedir.

Tutumda uyuşmazlığın olduğu bir örneği emir kipine uygu-
ladığımızda;

A: Akşam yemeği için saat 7'de Gleenwood'da benimle buluş.

B: Müzikli bir restorana gitmeyelim. Benimle Ambassador'da buluş.

A: Ama ..... vs.

Burada bir tartışma başlayabilir. Tutumdaki uyuşmazlık da hem ikinci şahsa yönelik ifade biçiminde hem de birinci şahsın çoğul biçiminde görülebilir.

Benzer durumun etik ifadelere de uygulanabileceğini savunan Stevenson'a göre konu ile ilgili olarak pek çok tanımlayıcı çalışma modeli (working model) kullanılabilir. Aynı zamanda onun ilk çözümleme modelleri olan bunların en kullanışlıları ise şöyle tespit edilmiştir:

1. "**Bu yanlıştır**" ifadesi, "**Ben bunu onaylamıyorum; sen de öyle yap**" demektir.

2. "**O bunu yapmak zorundadır**" aslında "**Ben onun bunu yapmayı terk etmesini onaylamıyorum; sen de öyle yap**" demektir.

3. "**Bu iyidir**" ise; "**Ben bunu onaylıyorum; sen de öyle yap**" anlamındadır.[78]

Stevenson bu ifadelerde tanımlayanların (deficiens) iki kısma ayrıldığını belirtir. Bunlardan ilki, "**Ben onaylıyorum**" (I approve) ya da "**Ben onaylamıyorum**" (I do not approve) biçiminde olan ve konuşanın tutumlarını betimleyen bildirsel (declarative) ifadedir.

---

77 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 21

78 *Age*, s. 22

İkincisi ise "**sen de öyle yap**" (do so as well) biçimindeki işitenin tutumlarını değiştirmeye ya da kuvvetlendirmeye yönelik olan buyruksal (imperative) ifadedir.

Her ikisi tutumda uyuşma veya uyuşmamayı sağlarlar.

Bu formları etik önermelerdeki uyuşma ve uyuşmamaya uygulayan Stevenson bunu değişik örneklerde şöyle gösterir:

A: **Bu iyidir**.

B: Tamamen katılıyorum. O gerçekten iyidir.

Biçimindeki uyuşmaya yukarıdaki 3. modeli uyguladığımızda bu ifade şu şekle bürünür:

A: **Ben bunu onaylıyorum; sen de öyle yap.**

B: Onu onaylamada seninle tamamen aynı fikirdeyim; sen de öyle yapmaya devam et.[79]

Bu örnekte bildirsel kısımlar etik uyuşmayı göstermede yeterlidir. Ancak tek tek alındıklarında tutumların yalın birer tasvirini (description) ima etmektedirler ve ifade edilen onayın devamı için birer delil değildirler. Buradaki asıl etki buyruksal kısım ile temsil edilmektedir.

Aynı şekilde bir de uyuşmazlık örneği veren Stevenson;

A: **Bu iyidir**.

B: Hayır, **bu kötüdür.**

uyuşmazlık örneğine yukarıdaki uygun modelleri uyguladığında;

A: **Ben bunu onaylıyorum; sen de öyle yap**.

B: Hayır, **ben bunu onaylamıyorum; sen de öyle yap**.[80]

biçimine dönüşmektedir. Burada kişilerin zıt tutumlara sahip olduğunu, bildirsel kısımlarla rahatlıkla anlayabiliyoruz. Zira biri onaylıyor, diğeri onaylamıyor. Aslında burada ilginç olan buyruksal kısımlardır. Çünkü onlar kişilerin tutumlarını yeniden yönlendirmelerini tavsiye ediyor.

---

79 *Age*, s. 22

80 *Age*, s. 22

"Tutumdaki uyuşmazlık"ta karşıt tutumların varlığına dikkat çekilmekte ve onları yeniden yönlendirme çabası ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar incelenen modellere dikkat edilirse onların tutumdaki uyuşma veya uyuşmamayı göz önüne aldıkları görülür. Oysa uyuşmazlık ya da uyuşma tutum açısından değil, inanç açısından da incelenmelidir. Zira Stevenson uyuşmazlığa ikici (dual) bir doğa yüklemiştir.

Bu bağlamda **4.** bir model uygulayan Stevenson için;

(4) "Bu iyidir" demek; "**Ben bunu onaylıyorum ve senin de öyle yapmanı istiyorum**" demektir.[81]

Modeli incelediğimizde bunun **3.** modelden yalnızca buyruksal ifadenin bildirsel ifade ile yer değiştirmesi bakımından farklı olduğunu görmekteyiz. Ancak "**senin de öyle yapmanı istiyorum**" ifadesinde buyruksal bir etkinin olabileceği de kabul edilmelidir. Ayrıca konuşanın kişisel beyanı olması ve onun isteklerini betimlemesi nedeniyle onlar hakkındaki inançlarını bildirdiği de düşünülebilir.

Bu nedenle **4.** modelin öncelikle tutumlar hakkındaki inançları ifade etmede kullanılabileceği varsayılmaktadır. O tutumdaki uyuşma ve uyuşmamadan ziyade inançtaki uyuşma ve uyuşmamaya yönelik olarak düşünülmektedir. Ancak etik yargıların inançtan ziyade tutuma yönelik olmaları ve herhangi bir karışıklığa yol açmamaları sebebiyle **3.** modelin **4.** modele tercih edilebileceği de hesaba katılmalıdır. Zira **3.** modelin buyruksal kısımları yalnızca tutumlar hakkındaki inançlara yönelik olmayıp, bizzat tutumların kuvvetlendirilmesi, değiştirilmesi ve rehberlik etmesi amacıyla da kullanılabilmektedir.

Aynı şekilde **4**. Modele uygun bir uyuşmazlık örneği ele alınırsa;

A: **Ben bunu onaylıyorum ve seninde öyle yapmanı istiyorum. (Bu iyidir.)**

B: Hayır. **Ben bunu onaylamıyorum ve senin de öyle yapmanı istiyorum. (Bu kötüdür.)**[82]

Burada tamamıyla iç gözlemsel beyanların olduğunu ve her kişinin kendi ruh durumunu betimlediğini söyleyebiliriz. Nitekim

---

[81] *Age*, s. 24
[82] *Age*, s. 25

her ikisinin ruh durumu da doğru olabilir. O halde diyebiliriz ki, aslında **4.** modele göre, insanlar neyin "iyi" neyin "kötü" olduğu hakkında gerçekten uyuşmaz değildirler. Çünkü her biri kendi iç gözlemlerini dile getirmektedirler.

Ancak "**senin de öyle yapmanı istiyorum**" ifadesinin buyruksal bir etkiye sahip olduğu kabul edilirse, bu durumda da **4**.model **3**.model ile değiştirilebilir. Ayrıca buyruksal anlamın etik yargıların ayırıcı özelliği olduğu da ifade edilebilir.

Bu modelleri doğrulamanın mümkün olup olmadığını da araştıran Stevenson, "**bu iyidir**" ifadesinin **(a)** "**Ben bunu onaylıyorum**" **(b)** "**sen de öyle yap**" şeklindeki iki kısımdan oluştuğunu kabul ederek bu kısımları doğrulamak istemiştir. **(a)** ve **(b)** nin tek tek doğrulanıp doğrulanamayacağını araştırarak o, tek tek doğrulamalardan hareket ederek birlikte doğrulanabileceklerini düşünmüştür.[83]

Burada **(a)** cümlesi konuşanın ruh durumu hakkındaki bir iddiayı dile getirmektedir ve herhangi bir psikolojik ifade gibi gerek davranışçı gerekse içebakışçı yöntemle bir anlamda deneysel doğrulamaya açıktır. **(b)** cümlesi ise buyruksal olması sebebiyle ispata açık değildir.

Bu durumda "**bu iyidir**" ifadesinin ancak yarısı doğrulanmaya açıktır ve kısmen doğrulanabilmektedir. Buradan hareketle varılabilecek bir sonuç etik yargıların ancak kısmi ispatının mümkün olduğudur.

Peki, acaba buyrukları doğrulamak mümkün değilse bile en azından destekleyecek sebepler bulmak mümkün müdür? Çünkü şayet bu gerçekleştirilirse, doğrulama daha sağlam bir temel üzerine oturtulabilir.

Stevenson'a göre, bu sorunun cevabı çok zor değildir. Çünkü buyruklar beraberlerinde "**niçin**?" sorusunu da taşımaktadırlar. "**Niçin**?" ise sebep sorar, destek arar. Bunlar buyruğu ispatlamazlar ama desteklerler.

Stevenson buyrukların işiten üzerinde etki oluşturmak, böylece onun tutum ve aksiyonlarını değiştirmek için kullanıldıklarını kabul eder. Şayet işiten "**niçin**?" sorusunu sorarsa itaat için tereddüdü vardır. "**Niçin**?" sorusu sorulduğunda verilen destekleyici (supporting) sebepler ya buyruğun beraberinde getirdiği durumu

---

[83] *Age*, s. 26

ya da değiştirmeye çalıştığı yeni durumu betimlerler. Şayet yeni durum işitenin arzularının çoğunluğunu tatmin edecek olursa işiten de itaat eder.[84]

O halde Stevenson, sebeplerin buyruklara, işitenin itaatini sağlayabilmek için inançları değiştirerek katkıda bulunacaklarını ve böylece işitenin tutumlarının değişebileceğini kabul etmektedir.

Şimdi bu durumu Stevenson'un bir örneğine bakarak görelim:

A: Jones aslında iyi bir insandır.

B: Niçin öyle düşünüyorsun?

A: Onun sert görünüşü yalnızca bir kılıf. Onun altında çok müşfik bir kalbi var.

B: Şayet doğru ise bu çok ilginç. Ancak o bu yönünü hiç hareketlerinde gösteriyor mu?[85]

Burada, birinci cümlede **A**'nın, Jones hakkında bir iddiası var. Aslında bu yargı; **(a)** "**Ben Jones'i onaylıyorum**." **(b)** "**sen de öyle yap**" biçimindeki bir çözümlemeyi gerektirmektedir. Yani Jones'i onaylayan **A**'nın iddiası ile **B**'nin de öyle davranmasını ve aynı tutumlara sahip olmasını isteyen yarı buyruksal iki kısımdan oluşmaktadır.

İkinci cümle ile **B**'nin, **A** gibi düşünmediği, tutumda bir uyuşmazlık olduğu yani **B**'nin Jones'i onaylamadığı kolaylıkla görülebilmektedir.

Üçüncü cümle, Jones'in **B**'nin bilmediği ancak **A**'nın bildiği özelliğini belirterek **A**'nın, **B**'nin tutumunu değiştirme çabasını yani yarı-buyruksal ikinci kısmı sebeplerle desteklemeye çalışmasını göstermektedir.

Dördüncü cümle **B**'nin, **A**'nın yargısını kabul etmek için verdiği sebebi yetersiz bulduğunu, daha doğrusu onun doğruluğu hakkında şüphesi olduğunu göstermektedir.

Bu durumda inançta bir uyuşmazlık açığa çıkmaktadır. Ancak bu uyuşmazlık tutumdaki uyuşmazlık ile yakından ilişkili bir uyuşmazlıktır. Sonuçta ya **A** ve **B** Jones'in iyi olduğunda anlaşacaklar ve uyuşmazlık ortadan kalkacak ya da **A**'nın, **B**'nin tutumuna

---

[84] *Age*, s. 26

[85] *Age*, s. 29

bağlı inancını ortadan kaldıracak sebepleri yani destekleri çoğaltması gerekecektir.

Bu örnek aslında etik yargıların da sebeplerle desteklendiğinde uyuşmazlıkların ortadan kaldırılmasında etkili olduğunu göstermektedir. Onların asıl etkisi inançları etkileyerek etik uyuşmaya sağladıkları katkıda görülmektedir.

İlk çözümleme denemelerini çalışma modelleri üzerinde gösteren Stevenson, onların bazı yetersizlikleri olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu modellerin en büyük eksikliğinin etik yargının nasihat verici ve yüreklendirici kısmı olan buyruksal kısmın beklenen etkiyi oluşturmada yeterince kuvvetli olmadığını düşünmektedir.

Ayrıca bu modellerin buyruksal kısmının tek taraflı bir etkiyi göz önüne alıp, buyruksal etkinin sahasını daraltığını da kabul etmektedir.[86]

Bu eksikliklerin giderilebileceğini de iddia eden Stevenson özellikle buyrukların duygusal anlamlarını göz önüne alarak çözüm önermiş ve buyruk terimlerinin duygusal anlamlarının çözümlenmesi ile ilişkilendirmiştir. O asıl etkiyi etik terimlerin duygusal anlamlarında aramış, insanların bu etkileme gücünün etkisi ile tutumlarını değiştirdiğini kabul etmiştir.

Bunu, etik yargıların kullanımında dinamik bir reaksiyon oluşması, bu reaksiyonun ise etik terimlerin duygusal anlamından kaynaklanması ile açıklar.[87]

Etik terimlerin bilimin terimleri gibi değerlendirilemeyeceğini ifade eden Stevenson'a göre en büyük fark etik terimlerin duygusal anlamı ve buna dayalı yarı buyruksal işlevleridir.

O, bir kelimenin duygusal anlamını, onun duygusal durumlarla ilgili geçmişi göz önüne alınarak kazandığı bir güç olarak görür ve tutumları dolaysız etkileme gücüne sahip olarak kabul eder.[88]

Ona göre etik terimler akli değildirler. Onlar hisleri açığa çıkarır, harekete geçirirler.[89]

---

86 *Age*, s. 32

87 L. G. Lombardi, *Moral Analysis*, State University of New York Press, 1988, s. 30

88 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 33

89 J. Trusted, *Moral Principles and Social Values*, Routledge and Kegan Paul, London, 1987, s. 29

Nitekim duygusal anlama sahip olan etik yargıların da asıl görevi olgulara işaret etmek değil, bir etki yaratmaktır.[90]

Onlar insanların ilgilerini yalnızca betimlemez, bu ilgileri değiştirir veya şiddetlendirirler. Onlar insan ilgilerinin karmaşık etkilerinde kullanılan araçlardır.

Etik Yargıların Anlamları

Etik yargılar ile insan tutumları ve davranışları arasında bir bağ olduğunu düşünen Stevenson, onların insanları etkileme gücünün taşıdıkları anlamlarla ilişkili olduğunu göstermek istemiştir. Nitekim çalışma modelleri ile ilgili incelemede de ortaya çıkan önemli sonuç, etik terimler ile yargılarının diğer yargılardan, örneğin bilimsel yargılardan, farklı bir anlam taşıdığıdır.

Etik terimler ve yargıların iki tür anlamı olduğunu iddia eden Stevenson; "... bizi dili kullanmaya iten iki ayrı amaç vardır. Bir yandan biz, sözcükleri (bilimde olduğu gibi) inançları kaydetmek, aydınlatmak ve başkalarına bildirmek için kullanırız. Obür yandan, biz sözcükleri duygularımızı açığa vurmak (ünlemler), ruh halleri yaratmak (şiir) veya insanları bazı davranış veya tavırlara kışkırtmak (hitabet) için kullanırız. Sözcüklerin birinci kullanımına "betimleyici", ikincisine "dinamik" kullanım diyeceğim" demektedir.[91]

Buna bağlı olarak, bir insan "hidrojen bilinen en hafif gazdır" dediğinde amacı kendi inandığı bir şeye karşısındakini de inanmasını sağlamak iken; bir yerini kesen insanın "Allah kahretsin!" demesinin amacı bir inancı başkalarına aktarıp onların da inanmasını sağlamak ya da bilgi vermek değildir. Burada birinci tip kullanımda sözcükler tasvir etmek amacı ile kullanılırken, ikinci kullanımda dinamik amaçlı olarak kullanılmıştır.[92]

Dolayısıyla dinamik kullanım, betimsel kullanımdan farklı olup, kullanan kişinin ses tonuna, jestlerine, mimiklerine, sözü söylerken bulunduğu şartlara göre anlam kazanabilir. Şu halde sözcüklerin dinamik kullanımları ile onların anlamları arasında bir ilişki olduğu da düşünülebilir.

Birinci tip anlamın yani betimsel anlamın çalışma modellerindeki her bir bildirsel cümlede açıkça görülebileceğini ifade eden

---

90 Stevenson, *Fact and Values*, s 118

91 Arat, *age*, s. 120-121

92 *Age*, s. 121

Stevenson; ikinci tip anlamı yani duygusal anlamı ise buyruksal kısımdan türetmektedir.

Buyrukların insanların amaçlarını ve tavırlarını değiştirmek, yeniden yönlendirmek veya kuvvetlendirmek için kullanılmaları sebebiyle Stevenson, etik terimlerin ve yargılarının da kısmi olarak sahip oldukları bir anlamı kullanarak bunu gerçekleştirdiklerini kabul etmektedir. Ona göre, etik terimler ve yargılardaki bu anlam "duygusal anlamın en ince biçimidir."[93]

Etik yargılar tutumları, buyruklarda olduğu gibi kendi-şuurundaki çabalara müracaat ederek değil, bu anlam türüne dayalı telkinin (suggestion) daha esnek mekanizmasına müracaat ederek değiştirmektedir.[94]

Ancak bunun anlaşılabilmesi için çalışma modellerinin bildirsel (betimsel) kısımları ile dinamik (duygusal) kısımlarının daha ayrıntılı incelenmesi gerekir. Zira etik terimler "belirsiz", "kapalı" ve "esnek"tir.[95]

Stevenson'a göre, bir etik yargı betimsel ve duygusal anlamın bir birleşimi olmaktadır. Yani her iki anlamın doğasının etik yargının doğasına olan katkısı vurgulanmaktadır. Onların doğalarına ilişkin bir incelemeye genel olarak anlamın doğasını incelemekle başlayan Stevenson, "anlamı, bir sözcüğün söylendiği anda işe karışan bütün psikolojik neden ve etkilerle tanımlayacağımız yerde, onu bunlardan aralarında bir ilişki kurmaya eğilim duyduklarımızla tanımlamamız gerekir" demektedir.[96]

Bu eğilimin özel türden bir eğilim olmasını ve dili kullanan herkesin bu eğilimi fark edebilmesini, sürekli olmasını ve sözcüğün kullanıldığı belirli şartlardan az ya da çok bağımsız olarak kavranılabilmesini ilave etmektedir.

Bu fikirleri ile o, psikolojik bir anlam kuramını kabul etmektedir. Bu kurama göre anlam, bir ifadenin işitende veya konuşanda karşılıklı olarak, belirli zihinsel süreçler veya durumlara yol açma eğilimi olmaktadır.

---

93 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 33
94 *Age*, s. 33
95 *Age*, s. 34-35
96 Arat, *age*, s. 122

Yani bir imin (sign) işitilmesi ile ime verilen reaksiyon ilişkilidir ve bu, imin eğilimsel bir özelliğidir.[97]

Stevenson'a göre, bir sözcüğün anlamı, onu duyanda oluşan tepke veya davranış eğilimi olduğu kadar ve belki de bundan daha çok olmak üzere, sözcüğün bu tepkeyi oluşturma eğilim ya da gücüdür. Belirli bir sözcüğün anlamı onun oluşturabileceği tepkilerin bir fonksiyonudur.[98]

Bu nedenle bir imi kullanan veya işiten ile onların psikolojik süreçleri arasındaki ilişki nedenseldir ve kaçınılmazdır. Ancak buradaki nedensellik, imin anlamının zaman ve kişiden kişiye değişebileceğine işaret etmez. Aksine tüm bu karışıklıkların ötesinde imlerin anlamları değişmemelidir.

Kısaca anlam, bir imin eğilimsel özelliğidir, onu kullanan kişilerin eğilimsel özelliği değildir.[99]

"Stevenson nedensel modelde bir değişiklik yapmıştır. O, anlamı artık bir bireyin davranış eğilimi olarak değil, imin, onu algılayan bireyler üzerinde belli etkiler oluşturma eğilimi olarak görmektedir."[100]

Bu durumda betimsel anlam, bilişsel mental süreçleri üreten ifade ya da terimin eğilimi iken duygusal anlam, terimlerin insanlarda duygusal tepkiler doğurma eğilimi olmaktadır.[101]

Terimin betimsel anlamını onun bilişsel süreçler üretme eğilimi olarak belirleyen Stevenson, bilişseli de genel anlamıyla, inanma, düşünme, varsayma, farzetme vb. mental işlevler olarak almaktadır. Biliş ile eylem arasındaki bağların varlığını kabul ederek o, eğilimin eyleme referans olduğunu da ifade etmiştir.

Ancak bilişin bir ayırımını vermenin pek kolay olmadığını da ifade ederek betimsel anlamın bir imin bilinci etkileyen eğilim olduğunu söylemekle yetinmektedir.

Bir terimin betimsel anlamını açıklamak için sembollerin birbirleriyle ilişkilendirildiği "dilbilimsel kurallar" düşüncesini, kendi fikirlerini desteklemek için kullanan Stevenson, bu kurallara

---

97 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 54
98 A. Denkel, *Anlamın Kökenleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1984, s. 81-82
99 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 62
100 A. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 36
101 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 62

dayanarak bir terimin anlamının ne olduğu ile yaklaşık olarak neyi ima ettiğini ayırabileceğimizi düşünür.[102]

Çünkü onun için "dilbilimsel kurallar, bir sembolden diğerine giden mekanik bir biçimde yazılmış referans tablosu veya bellek tarafından mekanik bir biçimde kurulmuş sabit işlemlerdir."[103] Onlar tüm "a-priori" ifadeler ve tanımların bütün biçimlerini göz önüne almamıza yardımcı olurlar. Böylece hem bir imin ne anlama geldiği ile neyi ima ettiği arasında kesin bir ayırım oluşturmak hem de bir imin zaman içindeki kullanımına dayalı değişimlerini daha rahat ölçmek amacıyla kullanılabilirler.[104]

Stevenson bir imin ne anlama geldiği ile neyi ima ettiği arasındaki ayırımın betimsel olduğunu bir örnek ile açıklamaktadır:

"John olağanüstü bir atlettir" cümlesi, insanların pek çoğunun John'un uzun boylu olduğunu düşünmelerine yol açabilecek bir eğilime sahip olabilir. Çünkü atletlerin çoğu uzun boyludur.

Aslında biz bu cümlenin boy uzunluğu hakkında bir şey ifade etmediğini söyleyebiliriz. Burada imin anlamı ile ima ettiği arasındaki ayırım görülebilir.

"Atlet" ile "uzun" kelimeleri dilbilimsel olarak bağlantılı olmadığından "atlet" kelimesinin eğilimi, "uzun" kelimesininkinden farklı olmakta, böylece "atlet" kelimesinin anlamı onun ima ettiğinden ayrılmış olmaktadır.[105]

Dilbilimsel kuralları kullanarak kesin betimsel anlamların mümkün olabileceğini bu şekilde gösteren Stevenson, bir ifadenin betimsel anlamını şöyle tanımlamaktadır:

Bir ifadenin eğiliminin bilişi etkilemesi, iletişimde imin kullanımı ile oluşan şartlanmanın süreçlerinin sebep olduğu eğilim ile dilbilimsel kurallar tarafından sabitleştirilen eğilim ile sağlanır.[106]

Öte yandan terimlerin insanda duygusal tepkiler doğurma eğilimi olan duygusal anlam, Ogden ve Richards'ın da işaret ettikleri gibi, bir sözcüğün kullanıla kullanıla kazandığı, insanlarda duygusal tepkiler doğurma eğilimi olmaktadır.[107]

---

[102] *Age*, s. 68
[103] *Age*, s. 68
[104] *Age*, s. 68-71
[105] *Age*, s. 69
[106] *Age*, s. 70
[107] Arat, *age*, s. 123

Ogden ve Richards nedensel/davranışçı bir kuram oluşturmuşlardır. Onların çıkış noktası koşullandırma modelidir. Örnek olarak kibrit çakma olayını aldığımızda, birçok kez kibrit çakılıp kibrit üzerinde ateşin belirdiğini görmüşüzdür. Onlar kibrit çakılıp ateşin belirmesi olayının birkaç kez yinelenen gözleminin beyinde bir "engram" oluşturduğunu söylüyor, "engram"ı da bir "anı izi" olarak tanımlıyorlar. Engram oluştuktan sonra her kibrit görüşümüzde bu engramın canlanıp beyinde "kibrit+çakılma+ateş" gözlemine benzer bir tepke meydana gelir.[108]

Stevenson'a göre duygusal anlam da onun duygusal durumlardaki geçmişine dayanarak kazandığı gücüdür. Bu güç tutumları belirler, canlandırır. Kelimelerin duygusal anlamı onların koşullanma ile oluşan duygusal eğilimleri olmaktadır.[109]

Aslında kelimelerin duygusal anlamları ya dolaysız olarak davranışsal ifadelerde ya da onları kanıtlayan hislerde (feeling) ortaya çıkmaktadırlar. Örneğin; "gülme" dolaysız bir duygusal ifade iken, dilin bir parçası olan ünlem, dolaylı bir duygusal ifade olmaktadır.

Ayrıca "Ya!", "Oh!", "Ay!" vb. dilde yer alan duygusal kelimeler gündelik yaşamda kolayca belirlenebilirler. Onlar konuşan açısından da önemlidirler. Hem konuşanın hislerini bildirmesine hem de işitenin hislerin canlandırmasına vesile olurlar.[110]

Stevenson duygusal anlam ile ilgili olarak iki tanım vermektedir. İlki, işiten açısından bir tepki (response) ya da konuşan açısından bir etkiyi (stimulus) içeren duyguların tanzim ettiği bir anlam olması; ikincisi ise, kelimenin duygusal durumlardaki geçmişi ile kazandığı, tutumları canlandırma veya dolaysız olarak ifade etmedeki gücü olmasıdır.[111]

Bu tanımların her ikisi de Stevenson'un genel psikolojik anlam kuramı ile ilintilidir. İlkinde duyguların, ikincisinde tutumların önemi vurgulanmaktadır.

Stevenson, iki ifadenin birbirine karıştırılabileceğinin farkındadır. Duygu teriminin zamana dayalı boyutunun olduğunu belirterek zaman içinde duygu teriminin "his" veya "tutum" ile yer değiştirebileceğine dikkat çekmiştir.

---

108 Denkel, *Anlamın Kökenleri*, s. 71
109 Stevenson, *Ethics and Language*, s. 33
110 *Age*, s. 38
111 *Age*, s. 33

"His" terimini dolaysız olarak iç gözleme aracılık eden bir duygu durumu olarak ele alırken, "tutum"u daha karmaşık olarak görmektedir. "Tutum" aslında mizaca ait özelliklerin karmaşık bir birliği olup, tutumun objesi olarak adlandırılan şeyi destekleyen ya da engelleyen şey ile ilgili uyarıcı ve tepki ile gösterilmektedir. Onun kesin tanımını vermenin mümkün olmadığı, "istek", "arzu", "onaylama" vb. farklı isimleri de tutumlarla ilgili olarak değerlendirilmesinin de mümkün olduğu ifade edilmektedir.[112]

Nitekim tutum kavramının belirsizliğine daha önceki bölümde de dikkat çekilmiş ve tartışılmıştı.

Bundan başka Stevenson, dolaysız hislerin tutumlardan daha temel olduğunu vurgulamakta ve tutumlar ile karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir.

Bu durumda bir imin duygusal anlamının tutumları canlandırma eğilimi olduğu düşünülürse, bu eğilimin ikinci dereceden bir eğilim olduğu, ancak hisleri oluşturması durumunda birinci dereceden eğilim olduğu kabul edilir.

Duygusal anlamın, dolaysız içe bakışçı ruh durumuna dayanmasına rağmen sabit olabileceğini de düşünen Stevenson, böylece hem uyarıcıya verilen değişik tepkilerden daha az etkileneceğini hem de içe bakışçı ruh durumlarındaki değişime daha fazla tolerans sağlanabileceğini ifade etmektedir.[113]

Betimsel ve duygusal anlamlar etik bir yargıda bulunabilen anlamlar olduğuna göre bunlara sahip bir ahlâki ifade hem bilişi hem de hisleri ya da tutumları etkileme eğilimini taşımaktadır. Ayrıca dildeki betimsel ve duygusal eğilimlerin gelişimi de iki farklı süreç olarak görülmez, aralarında sürekli bir etkileşim vardır.

Aslında betimsel ve duygusal anlamın psikolojileri ortaktır, her ikisi de koşullanmanın ince bir sürecini taşırlar. Ancak gördük ki Stevenson için betimsel ve duygusal anlamlar arasında önemli bir fark da vardır.

Bu farkın temelinde de betimsel anlamın bilişsel eğilim taşıması, duygusal anlamın duygusal eğilim taşıması yatmaktadır.

Yine buna bağlı olarak betimsel anlam, bir anlatımın ne anlama geldiği ile neyi ima ettiği arasında yapılabilecek bir ayırıma

---

[112] *Age*, s. 59
[113] *Age*, s. 60

dayalı "dilbilimsel kurallar"ı ihtiva ederken, duygusal anlam, ne bu "dilbilimsel kurallar"ı ne de bir anlatımın duygusal olarak ne anlama geldiği ile neyi ima ettiği arasındaki bir ayırımı ihtiva eder. Duygusal kelimeler ima ettiklerinin ötesinde bir anlam taşımazlar. Bu nedenle de imanın esnek mekanizması içinde işlerler. Yani betimsel anlam hem dilbilimsel kurallar hem de şartlanma süreçleri ile ilgili iken duygusal anlam yalnızca şartlanma süreçleri ile ilişkili olarak düşünülmektedir.

Etik terimlerin iki anlamını belirledikten sonra iki tür anlamın birbirleri ile olan ilişkisini inceleyen Stevenson bununla ilgili üç olasılık belirlemiştir:

Bunlardan ilki duygusal anlamın, betimsel anlama bağlı olduğudur; yani ikincideki değişiklikler anında birinciye yansır.

Burada terimin duygusal anlamını, terimin kullanımında ona eşlik eden bilişsel psikolojik durumların sebep olduğu tepki modeline bağlıdır. Bilişsel psikolojik durumlarda bir değişiklik oluştuğunda, terimin kullanımına eşlik eden duygusal durumlarda da aynı değişiklik oluşacaktır.

İkincisi duygusal anlamın belli oranda betimsel anlamdan bağımsız olabileceğidir. Örneğin, "yaşa", "böö" gibi ifadeler betimsel anlamlarındaki tüm bağlantılarından bağımsız duygusal anlamlara sahiptirler, tek anlama bağlı değildirler. Bu noktada betimsel anlamda oluşan bir değişiklik duygusal anlama yansımayabilir.

Üçüncü ihtimal ise duygusal anlamın betimsel anlama yarıbağımlı olması durumudur. Böyle bir durumda duygusal anlam kesin betimsel anlamından ziyade Stevenson'un "birimin bilişsel imaları" olarak adlandırdığı şeye dayalı olmaktadır. Örneğin; "Bu adam eşektir." ifadesinde "eşek"in duygusal anlamı, onun kesin betimsel anlamına değil, ancak insana metamorfik olarak ima ettiğine dayanmaktadır. [114]

Aslında şayet etik yargılar tutum ve tavrı etkiliyorsa, duygusal anlam tamamıyla betimsel anlama bağlı olamaz. Ama Stevenson, duygusal anlamın "büyük bir kısmının" betimsel anlama dayandığını söylemekte,[115] duygusal ve betimsel anlamın hem kaynağı hem de uygulaması itibariyle oldukça sıkı bir işbirliği içinde

---

[114] *Age*, s. 75
[115] *Age*, s. 87

olduğunu ve ayrımda görülebilecek parçalar değil, bütün durumun ayrılabilen unsurları olduğunu da ifade etmektedir.[116]

Oysa duygusal anlamın bir kısmının betimsel anlamdan bağımsız olması önemlidir. Nitekim bir kelimenin duygusal anlamının betimsel anlama bağlı olduğu ve anlamını betimsel anlam yoluyla elde ettiği iddia edilirse; bunun tersini iddia etmek de mümkün olmaktadır. Yani kelimenin duygusal anlamının önce kurulup, betimsel anlam üzerinde etki oluşturma kapasitesine sahip olması mümkün olabilir.

Bu durumda böyle bir karışıklıktan kaçınmalı ve duygusal anlamın kısmen betimsel anlamdan bağımsız olduğu kabul edilmelidir.

Aslında Stevenson'un duygusal ve betimsel anlamlar arasında yaptığı ayırıma genel olarak baktığımızda onun bazı belirsizlikleri ihtiva ettiğini görmekteyiz. Bu belirsizliklerin ilki, duygusal ve betimsel eğilimlerin geçerliliği, ikincisi ise hem betimsel hem de duygusal anlamın ima ile olan ilişkisi hakkındadır.

Duygusal ve betimsel eğilimlerin dilin kelimelerinde mevcut olduğu fikri onun psikolojik anlam görüşü ile ilintilidir. Ancak dilin anlamının doğası incelendiğinde, böyle bir psikolojik eğilimi açıklamanın zorluğu ve bunun ne kadar fayda sağlayacağı konusunda da şüpheler olduğu göz önüne alınmalıdır.

İkincisi ise hem betimsel anlamın hem de duygusal anlamın ima ile ilişkili olması ve bunun da psikolojik koşullandırma ile gerçekleştirildiğinin ifade edilmesidir. Ayrıca bir terimin betimsel anlamının, duygusal anlamının imasından ayrılabileceğinin de düşünülmesidir.

Ancak iki anlam arasındaki ayırımın bile yeterince belirgin olarak ortaya konulamadığı bir düşüncede bu anlamların imalarının ayrılabileceğini ve bunun yine psikolojik mekanizma ile ilintili olarak açıklanabileceğini düşünmek konuyu daha belirsiz bir biçime dönüştürmektedir.

---

[116] *Age*, s. 76

ETİK YARGILARIN ÇÖZÜMLENMESİ

ETİK YARGILARIN ÇÖZÜMLENMESİ

Etik söylemlerin esnekliğinden kurtulmanın yolunun etik terimlerin anlamlarını belirginleştirmekten geçtiğini düşünen Stevenson, bunun da çözümleme ile gerçekleştirileceğine inanmaktadır.

Çözümleme ile ilgili düşüncelerini ve uygulamalarını iki kısma ayıran Stevenson, çözümlemenin birinci kısmında etik terimlerin anlamını belirginleştirmeye çalışırken, ikinci kısımda tanımlarını vermeye çalışmaktadır.[117]

Daha önce, etik uyuşmazlık konusunda ilk örneklerini verdiğimiz çözümlemenin birinci kısmında, etik terimlerin anlamları konuşanın tutumları ile sınırlandırılmaktaydı. İkinci kısımda ise, etik terimlerin anlamları betimsel referanslarının elverdiği tüm ihtimallerle birlikte tanımlanmak istenmektedir.

Çözümlemenin Birinci Kısmı

Stevenson'a göre çözümlemenin birinci kısmının özelliği terimin anlamının, konuşanın tutumları ile sınırlandırılmasıdır.

"İyi" terimini konuşanın tutumlarına dayalı olarak belirginleştirdiğimizde;

"**Bu iyidir**." ifadesi,

"**Ben bunu onaylıyorum**; **sen de öyle yap**" biçimine dönüşmektedir.

Etik uyuşmazlıklar konusunda da değinildiği gibi, bu ifadede iki kısım bulunmaktadır: İlk kısım betimsel anlamı, ikinci kısım ise duygusal anlamı vermektedir.

Yani "**Ben bunu onaylıyorum**" ifadesi yargıya, muhtemel bir betiksel anlam yüklemekte iken; "**sen de öyle yap**" ifadesinin tutumları etkileyen duygusal bir anlam taşıdığı iddia edilmektedir. Duygusal anlam bu etkiyi tutumları ya kuvvetlendirerek ya da yeniden yönlendirerek yapmaktadır.

---

[117] *Age*, s. 89

Aslında etikteki duygusal dilin en önemli görevi de tutumları aydınlatmak değil başka insanları ikna etmektir.[118]

O halde "**sen de öyle yap**" ifadesi aslında tavsiye edilen şeyin onaylanmaya layık olduğunu belirtmektedir. Ve "**Bu iyidir**" ifadesi duygusal olarak "**Bu onaylanmaya layıktır**" ifadesine dönüştürülebilir.

Ancak "iyi" teriminin duygusal anlamını tamamen bağımsız bir biçimde oluşturabilmek imkânı da olmadığından onun betimsel anlama dayandırılmaya ihtiyacı vardır. Bu da tutum ile ilişkilendirilerek verilmeye çalışılmaktadır.

"**Ben bunu onaylıyorum**" ifadesi kişinin "iyi"terimini kendi tutumu ile ilişkilendirdiğini ve konuşanın tutumunun "iyi"nin ölçüsü olduğunu göstermektedir. Bu durumda "**X iyi midir**?" sorusu işitende etik yargıyı harekete geçiren bir işaret olmakta ve "**Sen x'i onaylıyor musun**?" biçimine dönüşmektedir.[119]

Yargının betimsel anlamının konuşanın tutumları ile sınırlandırıldığı bütün birinci kısım çözümlemelerde sorulabilecek bir soru, konuşanın tutumlarının zamana ait özelliği ile ilgilidir. Yani betimsel anlamın konuşanın yalnızca konuşma anındaki tutumları ile mi ilgili olduğu, yoksa konuşanın o yargı ile ilgili tüm tutumları ile mi ilgili olduğu sorusudur.

Stevenson bu soruya, konuşanın konuşma anındaki tutumları ile sınırlıdır cevabını vermekte ve bunu şöyle bir örnek ile belirginleştirmektedir:

"Kral John kötüydü" ifadesi, betimsel olarak, "Ben Kral John'u onaylamıyorum" demektir. Geçmişte, "Ben Kral John'u onaylamadım" demek değil, aksine konuşanın Kral John ile ilgili konuşma anındaki tutumlarının ifadesidir.[120] Burada ilk cümledeki fiilin zamanı konuşanın tutumun belirttiği anı değil, yargılananın zamanını göstermektedir. Aynı şekilde betimsel anlamın beraberinde getirdiği duygusal anlam da işitenin tutumlarını "şimdi" etkilemektedir.

Ancak bir yargının betimsel anlamının, konuşanın "şimdiki" tutumlarına dayanması, tutumların zaman içinde değişebileceği

---

[118] W. Lillie, *An Introduction to Ethics*, Methuen & Co Ltd. London, 1966, s. 320

[119] Stevenson, *Ethics and Language*, s. 92-93

[120] *Age*, s. 93

tehlikesini de ortaya çıkarabilir. Bu tehlikeye karşı Stevenson, tutumda kalıcılığın esas olduğunu belirtmekte ve konuşanın tutumlarının kalıcı olması durumunda bir yargının çözümlenebileceğini iddia etmektedir.

Öte yandan Stevenson, "iyi" teriminin etik çözümlemesinde konuşanın onayından başka bir referansının olmamasının, yani "iyi"nin ölçüsünün kişinin onayı olması durumunun yanlış yorumlara yol açabileceğine de işaret etmektedir. "İyi"nin kişinin onayına bağlı olması durumunun "**Neyi onaylarsam o iyidir**" biçiminde değerlendirilebileceğini ve bunun da sanki analitik bir kesinliğe sahipmiş gibi algılanabileceğine dikkat çekmektedir.

Oysa onu analitik bir ifade gibi görmek, Stevenson'a göre, hem çözümlemenin birinci kısmının imkânını ortadan kaldırmak hem de sübjektivizme yol açmaktır.[121]

Ayrıca burada benim onaylamama bağlı olan bir egoizmin varlığı da düşünülebilir.

Böyle bir durumda bu ifadeyi biraz değiştirir ve "**Her kim neyi onaylarsa o iyidir**" biçimine dönüştürürsek, bu durumda da "iyi"nin anlamına yeni bir şey katılmamakta, o yine konuşanın tutumlarına dayalı bir betimsel anlama sahip olmaktadır.

Yani her ne şekilde olursa olsun "iyi" ile "onay" arasında bir ilişki kurulmalıdır. Ancak burada belki, "iyi" ile "onay" arasında bahsedilen ilişkinin olmadığı durumların varlığına işaret edilerek bu ilişkiye itiraz edilebilir. Ya da "iyi" ile "onay" arasında kurulan bu ilişkide, "iyi" kelimesi duygusal olarak güçlü bir etkiye sahipken, "onay" ın aynı duygusal etkiye ve eğilime sahip olmadığına işaret edilebilir.[122]

"İyi" terimi dışındaki diğer etik terimleri de çözümlemenin birinci kısmına uyarlayan Stevenson, onların anlamlarını da konuşanın tutumlarına betimsel referans ile belirginleştirmeyi denemiştir. Bu çerçevede; "doğru" (right) terimi ile "iyi" terimini karşılaştıran Stevenson, bazı kuramcıların bu iki terim arasında ayırım yaptıklarını belirtmektedir. Bu ayırıma dayalı olarak da, insanların eylemleri yargılarken "doğru" terimini, insanlar ve şeyler hakkında konuşurken "iyi" terimini kullandıklarını ifade eder. Böyle bir durumda da "doğru" konuşanın lehte tutumunu göstermekte ve işitenin tutumunu da aynı biçimde etkileme gücünü taşımaktadır.

---

[121] *Age*, s. 104

[122] *Age*, s. 105

Bir insana eyleminin "doğru" olduğunu söylediğimizde onun eylemine karşı lehte tutumumuz olduğunu göstermekte ve bu ifade ile onu eylemi ile ilgili olarak cesaretlendirmekteyiz.

Ya da eyleminin "yanlış" olduğunu söylediğimizde onun eylemine karşı aleyhte tutumumuz olduğunu göstermekte ve duygusal olarak onun davranışını ortadan kaldıracak bir etkiyi oluşturmaya çalışmaktayız.[123]

Aynı şekilde, "ödev", "zorunluluk" "... meli, ... malı" (ought) terimlerinin de konuşanın tutumuna dayalı betimsel referans ile belirginleştirilebileceklerini savunan Stevenson, onların da eylemler üzerinde benzer etkiyi oluşturabileceklerini ifade etmektedir. Bu nedenle de duygusal renkleri birbirlerinden farklı da olsa bu terimlerin zaman zaman birbirlerinin yerlerine kullanılabileceklerini belirtmektedir.

Etik terimlerin anlamlarını konuşanın tutumlarına dayalı olarak belirginleştirme esasına dayanan birinci kısım çözümleme yönteminin bir taslağını çıkaran Stevenson'a göre, aslında birinci kısım çözümlemenin yöntemi oldukça basittir: Konuşanın herhangi bir konu hakkında tutumlarını değiştirmek için uygun bulduğu ifadesi etik bir yargıya lehte veya aleyhte destek olarak gösterilebilir. Bu sebep yargıyı ister desteklesin ister desteklemesin işitenin ona inanıp inanmamasına dayalı olarak onun tutumlarında değişiklik oluşturacaktır; ancak kabul edip etmemesine de bakmaksızın o uygun bir sebep olarak adlandırılacaktır.[124]

Yani yöntem, tutumları değiştirmede yargılara destek olan sebebin çözümlenmesi, bir anlamda inanç ile tutum arasındaki ilişkinin niteliğinin tespit edilmesidir.

Aslında bir yargının etkisi işitenin ona inanıp inanmamasına bağlıdır. Stevenson'a göre inancın tutumları değiştirebileceği gerçeği ne şüphe kaldırır ne de yakın zamana ait bir keşiftir.

Spinoza, Etika'nın **III.** ve **IV**. kitaplarında bu ilişkiyi tartışmakta, **IV**. kitabın **VII.** önermesinde ilişkiyi şöyle dile getirmektedir:

---

[123] *Age*, s. 98
[124] *Age*, s. 114

"Bir duygulanış ancak karşıt bir duygulanış ile ve azaltılacak duygulanıştan daha kuvvetli olan tarafından azaltılabilir ya da kaldırılabilir."[125]

O halde bir inanç bir tutumu lehte ya da aleyhte yeni objelerin ortaya çıkarılması ile ya güçlendirilmekte ya da zayıflatılmaktadır.

Bu durum bize, niçin aynı inancın tutumlar üzerinde değişik etkileri olduğunu düşündürür ki, Stevenson'a göre, bunun nedeni inanan kişilerin mizaçlarının farklı olmasıdır.

Oysa mizaç ile ilgili bir değerlendirme şu aşamada pek mümkün olmadığı için, bunun yerine etik yöntemlerin dış unsurlarını araştıran Stevenson, konuyu örneklerle açıklamış ve örneklerdeki etik terimleri özellikle birinci kısım çözümleme ile uyumlu olarak düşünmüştür.

I. Grup

Bu gruptaki örnekler, etik yöntemleri olgusal yöntemlere benzetmekte ve etik yargıların sebeplerle psikolojik olarak desteklenebileceği durumlara örnek teşkil etmektedirler.

(1) **A**: Sözünden dönmek daima kötüdür.

B: Düşünmeden konuşuyorsun. En ufak bir onaylama olmaksızın bakabileceğin bu türden pek çok olay var.

Burada **B**'nin cevabı ampirik bir iddiadır. Ancak **A**'nın yargısı ile çelişmektedir. Ama mantıksal olarak da onunla ilişkilidir. Bir uyumun gerçekleşebilmesi için **A**, ya **B**'nin iddiasını reddedecek ya da etik yargısına son verecektir.[126]

(2) **A**: Onların arkadaşlarının hepsi ahlâksız.

B: Hepsini tanımadan bu kapsamlı hükme varmamalısın.

A: Onların çoğunu tanıyorum. Örneğin, **C**, **D** ve **E**.... Onların ahlâksız olduğunu biliyorum ve bu benim yargıma zayıf bir destek değil.[127]

Bu örnek gündelik kullanımına uygun olarak seçilmiştir. Burada **A**, **C**, **D** ve **E**'nin ahlâksız olduğu fikrinden hareketle, onların ait olduğu grubun tümünün ahlâksız olduğu fikrine ulaşmaktadır.

---

[125] Spinoza, *Etika*, s. 228
[126] Stevenson, *Ethics and Language*, s. 116
[127] *Age*, s. 117

Ve bu yargı tutumda açık bir uyuşmazlık oluşturuyor. Bu örnek ile indüktif bir yöntemin etik yargılardaki yeri gösterilmek istenmektedir.

II. Grup

Bu gruptaki örnekler, etik yargının kendi ile psikolojik ilişkili sebeplerle desteklendiği durumlardan oluşmaktadır. Buradaki örnekler başlangıçtaki yargının betimsel doğruluğunu sorgulamaz. Yargı yalnızca konuşanın mevcut tutumlarını betimlemektedir. Onların çabası ya tutumları güçlendirmek ya da inançları değiştirerek tutumları değiştirmektir. Onlar insanı, değiştirilen inançlar sonucu değiştirilen tutumlara ve böylece farklı etik yargılar oluşturmaya yönlendirirler.

(3) A: Önerilen vergi tasarısı tamamıyla çok kötü.

B: Hakkında çok az şey biliyorum, ancak yüksek verginin, ek borçlanmaya tercih edildiği bir zeminde tasarı kabul edilebilir.

A: O pek çok ihtiyaç maddesine satış vergisi getirip gelir vergisi muafiyetini de inanılmaz ölçüde düşürmektedir.

B: Ben böyle anlamamıştım. Tasarıyı inceleyeyim ve sonra belki de ona karşı olmada seninle hemfikir olabilirim.[128]

Burada **A**, yargısını **B**'nin yargısı ile desteklemektedir. Zira **B**, karşı olduğu bir şeye karşı tutumunu değiştirebilmektedir. Şayet **B**, söylenenleri onaylamamış olsaydı bu bir tartışmaya yol açabilirdi. Ancak sebepler psikolojik olarak tutumu güçlendirmeye yönelik olduğu için burada, **B**, tutumunu **A**'nın tutumu doğrultusunda değiştirebileceğini ifade etmektedir.

III. Grup

Bir önceki grupta olduğu gibi bu grupta da etik yargı ile psikolojik ilişkili ampirik sebepler vardır. Ancak bu sebepler yargılamadaki dolaysız sonuçlar ve onun tabiatı ile sınırlı değildir. Onların bazıları bir başka kaynağın sonuçları ile ilintili iken bazıları da bu sonuçlar ile az ya da çok ilişkilidir ya da hiç bir ilişkileri yoktur.

(4) A: **C**'nin yaşlı arkadaşına olan hürmeti takdire şayandır.

B: Yaşlı arkadaşının işyerinde onu küçük düşürdüğü bir duruma nasıl sinirlendiğini bilmiş olsan belki bundan daha az emin olurdun.

---

[128] *Age*, s. 118

A: Evet, bu konuya başka bir boyut kazandırır.[129]

Burada **B**, **C**'nin nezaketinin gerçek ya da doğal sonuçlarını değil, ona eşlik eden motifleri göstermektedir. **A**'nın bu motiflere olan tutumu onun tutumlarını **C**'nin nazik hareketlerine çevirir ve onun yargılarını etkiler ve **A**, baştaki yargısını terk eder.

Stevenson'a göre, aslında ahlâkçılar motiflere her zaman dikkat çekerler. Bunun sebeplerinden biri oldukça basittir. Bir insanın motifleri pek çok şeyin de ipuçlarıdır. O, onun hareketlerinin belirleyicisi veya sonucu olabilir. Bu nedenle ahlâkçıların büyük bir kısmı bundan etkilenerek yargılarında motiflerin etkisini hissettirmişlerdir.[130]

IV. Grup

Bu gruptaki örneklerde **B**, tutumdaki uyuşmazlığın çözümü ile daha az ilgilidir.

(5) A: Gençliğini tembellikle boşu boşuna harcıyorsun.

B: Benzer şeyleri gençliğinde sen de yaptın.

A: Gerçekten de, ve başarısız kariyerim bana ders oldu.

Burada **B**, bir karşı hücumda bulunmakta, ancak etkili olamamaktadır. Onun karşı hücumunun başarısı dirençten ziyade karşısındakinin utançtan kaçınmasına dayanacaktır. Bu noktada psikolojik etkiyi görmek mümkündür.

Etik yöntem ile ilgili bu listeyi uzatmanın mümkün olduğunu belirten Stevenson, asıl vurgulanması gerekenin etik akıl yürütmenin kısa ve özlü bir işlem olmadığı ve inançlar ile desteklenebileceğidir. Üstelik bu desteklerin, tarih, sosyoloji, psikoloji ya da ekonomi gibi çok farklı sahalardan getirilebileceğidir.[131] Onların asıl işlevi, inançlar ışığında tutumların güçlendirilmesi ya da yeniden yönlendirilmesine vesile olmaktır.

Öte yandan bu etik yöntem etikin yalnızca kişiler arası boyutuyla da ilgili değildir. O etikin kişisel kararlar ile ilgili boyutunu da ihtiva eder. Bu yöntem insanların etik kararlarını verme aşamasında da etkilidir. Yani insanlar yalnızca karşılarındaki insanın tutumlarını değiştirmek için değil, kendi tutumlarını oluştururken de bu sebeplerle karşı karşıya kalırlar. Normal olarak bu konu psikoloji-

---

[129] *Age*, s. 121
[130] *Age*, s. 129
[131] *Age*, s. 129

nin sahasına girmekle birlikte psikologlar yalnızca karar aşamasındaki çatışmaları anlamaya çalışırlar.

Oysa bir insan etik bir karar verirken anlaşılmaktan daha farklı bir şeylere ihtiyaç hissedir. Örneğin, inançlarını duygusal hayatını yeniden yönlendirmede kullanır.[132] Bu ise psikolojinin yaklaşımının ötesinde bir yaklaşımı gerektirir ki, bu da felsefededir.

Aslında etikin kişisel ve kişiler arası unsurları arasında yakın bir paralellik vardır. Yoğun olarak kişiler arası boyutun incelenmesi, kişisel unsurun daha az önemli olmasından değil, çoğunlukla kişiler arası boyutu vurgulayan geleneksel teorilerdendir.

Stevenson'a göre insan ahlâki kararlarında, kişiler arasındakinden farklı olarak kendi düşüncelerini gerçekleştirmektedir. Neyin iyi veya kötü, doğru ya da yanlış olduğuna, o başkaları ile konuşarak değil, kendi zihnini kullanarak ulaşır.[133]

Ahlâki bir karar verme durumunda olan insan, Stevenson'a göre, tutumları, düşünceleri ya da inançlarından ziyade öncelikle gerçekten neyi onayladığına karar vermek durumundadır.

Kişi, tutumlarında çatışma olduğunda düşünmeye zorlanır. Zira düşünceleri ve tutumları arasında yakın bir ilişki vardır. Düşüncelerindeki bir değişim aynı şekilde tutumlarında da bir değişimi ortaya çıkarır ve özellikle de aynı şekilde tutumlarda varolan değişme, güçlenme veya zayıflama çatışmayı en aza indiren unsurlardır.

Etikteki kişisel karar da bu bilişsel unsurlarla ilişkili olarak kavranabilir. Onlar herhangi bir bilime değil, bilimlerin tümüne dayanırlar. İlk anda psikoloji ile yakından ilişkili gibi algılanabilir ama onun dışında pek çok bilimlerle ilişkilidir.[134]

Stevenson'a göre, kişilerin ahlâki kararlarında bilişsel unsurlarla birlikte suçluluk hissi, pişmanlık, öfke gibi iç güçler de etkili olurlar. Kişi, ahlâki bir onay ile hareket ettiğinde bu iç güçler ile uyumlu bir karara ulaşılmış olur, onay olmadığında ise, iç güçler ile bir çatışma ortaya çıkacaktır. Ki, bu iç güçleri harekete geçiren etki, kelimelerin bilişsel anlamları dışındaki duygusal anlamlarından kaynaklanmaktadır.

---

[132] *Age*, s. 134
[133] Stevenson, *Fact and Values*, s. 55
[134] *Age*, s. 58

O halde, kişisel karar vermede, bir insan şayet dikkatli bir biçimde incelerse sebepleri bulmaya, belirli bir düzeye kadar çelişkisini çözmeye ve böylece de belirli bir yargıya ulaşmaya yatkındır.[135]

Buraya kadar olan yöntem incelemelerinden şunu çıkarabiliriz ki, etik bir yargının çözümlenmesi, tutumdaki uyuşmazlığın çözümlenmesine bağlıdır. Uyuşmazlığın çözümü ile tutumların tümü ya da bir kısmının değiştirilebileceği kabul edilmektedir.

Yine gördük ki, tutumları değiştirmenin temel yolu, öncelikle inançları değiştirmektir. Yani etiki rasyonel yöntem ile ilişkilendirmektir. Ancak rasyonel yöntemin yegâne yöntem olmadığı ve tutumları değiştirmede onun dışında yöntemlerin olduğu da bir gerçektir.

Stevenson'a göre, tutumları değiştirmenin bir diğer yolu da akli-olmayan (non-rational) yöntemlerdir. Bu yöntemlerin en önemlisi ve etik için özellikle önemli olanı ise "ikna edici" (persuasive) yöntemlerdir.

İkna kelimelerin ince ve dolaysız duygusal etkisine dayanmaktadır. Duygusal anlam, retorik ahenk, uygun eğretileme, güçlü, uyarıcı veya yalvaran bir ses tonu, dramatik bir yüz ifadesi, konuşan ve işiten arasında kurulan dostluk vb. iknanın etkileme gücü içinde sayılabilirler.[136]

Elbette ki, etik yargının bizzat kendisi "ikna edici" bir araçtır. Ancak baştaki bir yargının etkisi "ikna edici" yöntemlerin kullanımı ile yoğunlaştırılır ve artar. İşitenin tutumlarını yeniden yönlendirmesinde yalnızca rasyonel olarak inancının değişmesinin değil, rasyonel-olmayan biçimdeki heyecanın etkisi de vardır. Bu etkinin kelimelerin duygusal anlamları ile ilişkili olduğunu göstermek isteyen Stevenson, bu amaçla, şu ana kadar oluşturduğu rasyonel yöntemden farklı olarak rasyonel-olmayan yöntemlerle ilişkili olan **V.** grup örnekleri oluşturmuştur.

V. Grup

Bu örnekler, destekleyici bildirimlerin öncelikle duygusal bir etkiye sahip olması ile diğerlerinden ayrılmaktadırlar.

(6) A: Ona itaat etmemen ahlâki olarak yanlıştır.

B: Kesinlikle reddediyorum.

---

[135] *Age*, s. 69

[136] *Age*, s. 139

A: Ama itaat senin temel ödevin. Sırf ahlâki zorunluluk sebebiyle ona itaat etmelisin.[137]

Burada "ödev", "...meli, ...malı", "ahlâki zorunluluk" ve "ahlâki olarak yanlış" gibi etik terimlerin bir tekrarının ötesinde, ilave bir bilgi verilmemekte ancak terimlerin duygusal vurgusu ile **B**'nin tutumları üzerinde güçlü bir etki oluşturulabilmektedir.

(7) A: Bize danışmadan hareket etmeye hakkı yoktu.

B: Yine de o bir başkan.

A: Evet, ama diktatör değil. O demokratik süreci ihlal etti.[138]

Bu örnekte **A**'nın yönteminin rasyonel olduğu görülebilir. Ancak "diktatör" ve "demokratik" kelimelerinin yalnızca betimsel işlevleri yoktur. Onlar, betimsel işleve dayalı, duygusal anlam da taşımaktadırlar. Dolayısıyla **A**'nın yöntemi "ikna edici" bir yöntem olarak görülebilir.

Zaten Stevenson'a göre, rasyonel-olmayan ve rasyonel yöntemlerin karışık olduğu bu tip kanıtlar daha yaygındır. Sırf ikna edici yöntemler nadir görülmektedirler. Zira sadece duygusal anlama sahip olup, betimsel anlamı olmayan pek az kelime bulunmaktadır.

(8) A: Konuşma özgürlüğü bizim elden alınmaz hakkımızdır.

B: Yalnızca belirli sınırlarda.

A: Sınırsız. Doğruluğun hizmetçisi popüler görüşün gri duvarları arasına mı hapsedilmiştir?[139]

Bu örnekte ikna, bir eğretileme ile verilmektedir. Buradaki "hizmetçi", "gri duvarlar arasına hapsedilme" elbette ki, gerçek anlamında anlaşılmamalıdır. Bu terimler, duygusal anlamları betimsel anlamları ile yoğunlaştırılmış olarak etkileme gücüne sahiptirler. Bu sayede onlar konuşma özgürlüğü konusunda **B**'nin onayı için güçlü bir etki oluşturmaktadırlar.

Tıpkı rasyonel yöntemlerin incelenmesinde olduğu gibi, rasyonel-olmayan yöntemlerin incelenmesinde de sadece kişiler arası değil, kişisel boyuta da dikkat çeken Stevenson, "ikna edici" yöntem

---

[137] *Age*, s. 141
[138] *Age*, s. 141
[139] *Age*, s. 142

ile ilgili olarak "kendi-kendini ikna"dan (self-persuasion) bahsetmektedir.

Yani kişinin etik meseleler hakkında karar verirken iknayı nasıl kullandığı, zihninde bir çatışma oluştuğunda kendi-kendini ikna motiflerinin çatışmayı nasıl sonuçlandırdığını incelemektedir.

Kendi-kendini iknanın bir tür aklileştirme mekanizması gibi değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini soran Stevenson, onun aklileştirmeden (rationalisation) farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, aklileştirmede kişinin rahatsız olduğu fikirlerden, farklı bir kimliğe büründürerek uzaklaşması söz konusu iken, kendi-kendini iknada zihindeki uyuşmazlığın iknayı kullanarak çözülmesi söz konusudur.[140]

Kendi-kendini iknanın, kendini kandırmadan da farklı olduğunu düşünen Stevenson, kişinin kendini kandırmada yanlış fikirleri kullanabileceğini ama kendini iknada yanlış fikirlerin kullanılmadığını ifade etmektedir.

Çözümlemenin İkinci Kısmı

Etik yargıların çözümlemesini iki kısma ayırmış olan Stevenson'un birinci kısım çözümlemesini incelememizin sonunda gördük ki, etik terimlerin anlamını konuşanın tutumu ile sınırlandıran birinci kısım çözümleme terimin anlamını belirlemede yeterli değildir. Zira bir terimin anlamını belirlemede birden fazla alternatif göz önüne alınmalıdır. Ancak birinci kısım çözümleme buna imkân vermemektedir.

Daha geniş bir çözümleme modeline ihtiyaç olduğunu belirten Stevenson, ikinci kısım çözümlemenin bu sorunu çözeceğine inanmaktadır. Ona göre, ikinci kısım çözümleme, birinci kısım çözümleme gibi, terimin betimsel referansını yalnızca konuşanın tutumları ile sınırlamayıp, daha farklı alternatifleri göz önüne alarak daha karmaşık etik terimleri bile kolaylıkla tanımlayabilme imkânını sağlamaktadır. Böylece, "**Bu iyidir**" şeklindeki bildirimin, birinci kısım çözümlemede neyi "ima ettiği" belirlenirken, ikinci kısım çözümlemede ne "anlama" geldiği önemli olmaktadır.

Stevenson, etik bir yargının çözümlenmesindeki ikinci kısmı şöyle ifade eder:

---

[140] *Age*, s. 150

"**Bu iyidir**" demek; "**Bu X, Y, Z.... ilişkilerine veya niteliklerine sahiptir**" demektir. Burada "iyi"nin konuşanın onayını ifade etmesine izin veren duygusal bir anlama sahip olmasının yanı sıra işitenin onayını da canlandırma eğilimi taşımasının dışındaki bir özelliği verilmektedir.[141]

Ona göre bu ifadede göze çarpan özellikler şunlardır:

(1) Duygusal anlam, her zamankinden farklı ve aynı olarak karakterize edilmek zorundadır.

(2) Burada ilk kısımda oldukça önemli olan, konuşanın tutumlarına referans yapılmasıdır.

Burada "iyi"nin bir tanımı verilmemekte, daha ziyade tanımların bütünü için formel bir şema oluşturulmaktadır. X, Y, Z,...gibi değişkenler kelimelerle yer değiştirdiğinde birbirinden farklı tanımlar elde edilmektedir. Ancak sabit kelimeler şemadaki değişkenler ile yer değiştirdiğinde bir "iyi" tanımına ulaşılabilir ve "iyi" belirsizlikten kurtulabilir.[142]

Stevenson, ikinci kısım çözümleme şemasının bize çok sayıda tanım yapma imkânı sağladığına inanmakta, bununla ilgili olarak gündelik kullanımdaki bir "iyi" tanımına ulaşılabileceği gibi, etik anlamda bir "iyi" tanımına da ulaşılabilmektedir.

Örneğin, bir kolej idarecisi hakkında gündelik kullanımdaki "iyi" tanımını yukarıdaki şemaya uygun olarak oluşturduğumuzda;

"**Bu kolej idarecisi iyidir**" ifadesi, "**O, çalışkan bir idareci, dürüst ve incelikli bir yönetici, ileriye dönük amaçları ve hâkimiyeti olan bir amirdir.**" biçiminde olabilecektir.[143]

Ancak böyle bir tanım "iyi"yi yalnızca "sınırlı" ve "geçici" bir tanım olarak belirlemektedir.

Aynı şekilde, etik kullanımda bir "iyi" tanımı için şemaya uygun değişkenleri yerleştirdiğimizde, "iyi" **çok fazla sayıda, çok fazla miktarda mutluluğa yol açan**" olarak tanımlanabilmektedir.[144]

---

[141] *Age*, s. 207
[142] *Age*, s. 207
[143] *Age*, s. 208
[144] *Age*, s. 209

O bu tanımı, şu prensip ile ilişkilendirmektedir: "**Bir şey yalnızca çok sayıda, çok fazla miktarda mutluluğa yol açtığı sürece iyidir**."

Bu uygulamalar şunu göstermektedir ki, "dilbilimsel uygunluk" sınırları içinde, ikinci kısım çözümleme ile pek çok farklı tanım mümkündür.

Ayrıca ikinci kısım çözümlemenin önemi yeni etik içerikler oluşturması değil, dilin yeni karmaşalarını açığa çıkarmaktadır. Zira terimlerin betimsel anlamlarını düzenleyen "dilbilimsel kurallar" kesin ve değişmez değildir. Onlar yalnızca kullanım ile "keşfedilebilen" bazı genel kurallardır. Ama terimleri çözümlemek istediğimizde bu kurallara da uymak zorunda kalmaktayız.[145]

Steveson'a göre, ikinci kısım çözümlemenin en önemli işlevi "ikna edici tanımlar" (persuasive definition) oluşturabilmesidir. Böylece terim, değişebilen ortak kullanımın sınırlarından kurtarılmış olur. Zira kabul edilen standart veya ölçütler olmaksızın "iyi" herhangi bir betimsel anlama sahip olamaz. Dönemden döneme, toplumdan topluma ve durumdan duruma değişebilir. Yine aynı şekilde duygusal anlam da kaybedilebilir.

Stevenson'un çözümlemesinin birinci kısmında tutumlar, şeylere yöneltilmiş onaylama ve onaylamama ile değişirken, ikinci kısımda, "ikna edici" tanımlar ile değiştirilebilirler. Bu tanımlar bu nedenle, Stevenson'un çalışmasındaki temel değer olmaktadırlar. Onlar betimsel ve duygusal anlamı birleştirir ve tutumları yönlendirir ve güçlendirirler.

Çünkü etik tanımlarda duygusal ve betimsel anlamlar, tutumların kuvvetlendirilmesi veya yeniden yönlendirilmesinde etkilidirler. Bu nedenle bir tanımın seçilmesinde, kelimenin duygusal olarak kuvvetli olması bir sebep olarak savunulmaktadır.[146]

Stevenson, "ikna edici tanım"ı şöyle tanımlamaktadır: "İkna edici bir tanımda, terim, hem betimsel anlamı hem de güçlü duygusal anlamı bilinen bir başka terim ile tanımlanır. Bu tanımda, tanımın anlamı, terimin betimsel anlamını değiştirir, belirsizlik içinde ona bir kesinlik verir, ancak terimin duygusal anlamında herhangi bir önemli değişiklik oluşmaz.[147]

---

[145] *Age*, s. 89
[146] *Age*, s. 210
[147] *Age*, s. 210

Bu noktada vurgulanması gereken şey, aslında bu tanımın, mantık açısından tanım özelliğini taşımadığıdır. Bir şeyi diğerine dayalı olarak tanımlamada, tanımlama sonsuza kadar gidebilir. Dolayısıyla bu tanım sözlük tanımı olabilir.

Biz daha önce de gördük ki, Stevenson'a göre, etik terimlerin betimsel ve duygusal anlamları arasında psikolojik ve olgusal bir bağ mevcuttur. Onlar bir arada bulunurlar. Betimsel ve duygusal anlamlar arasındaki bu karşılıklı etkileme ile insanların tutumları yeniden yönlendirilir.

Şimdi şunu ifade etmeliyiz ki, "ikna edici tanımlar" ile anlamlar arasındaki olgusal ve psikolojik ilişkiye normatif bir ilişki eklenmektedir. Böyle bir ilişki de bizzat "ikna edici tanımlar" ile tayin edilmektedir.

İşte bu noktada, Stevenson tarafından, etik yargıların değerlendirici özelliği olduğu kabul edilmekte, çözümlemenin birinci kısmında sahip olunan betimsel ve duygusal ilişkiden farklı bir boyut olarak normatif ilişki eklenmektedir. "İkna edici tanımlar"ın gücü de bu özellikle ilintili olarak değerlendirilmektedir. Çünkü birinci kısımda tanım tarafından belirlenen betimsel ve duygusal anlamın belirli bir birleşimi bulunmaktadır.

O halde, betimsel ve duygusal anlamlar arasındaki bu bütünleşme sayesinde insanların tutumları değişmekte ve yeniden yönlenmektedir.

Stevenson, "ikna edici tanımlar" ile ilgili bu görüşlerini önce kültür kelimesinin tanımı üzerinde daha sonra da konu ile ilgili bir örnekte somutlaştırmakta bunun için, ortak arkadaşları hakkında konuşan iki arkadaşın konuşmalarını ele almaktadır:

"Kültür kelimesinin tanımını örnek olarak alalım ve onun kavramsal anlamına sahip bir toplum olduğunu varsayalım. Ve onun duygusal gelişiminin de bir taslağını yapalım. Varsayılan bu toplumda önceleri kültürlü kavramı yaygın olarak sanat ile ilgili ve ondan haber veren anlamında kullanılmaktadır. Zamanla bu nitelikler yüksek bir kabul görmüş ve kelime güçlü bir duygusal anlam kazanmıştır. Dolayısıyla yalnızca kavramsal anlamı nedeniyle değil, dolaysız olarak duyguları harekete geçirmesi nedeniyle de kabul edilmiştir. Zamanla kelimenin duygusal anlamı daha belirgin olarak ortaya çıkarken, kavramsal anlamı daha belirsiz hale gelmiş ve bu hali ile insanların ilgilerini yeniden yönlendirmede etkili olmuştur. Hatta zamanla kelimenin duygusal anlamı eski kavramsal ana-

lizi kolayca değiştirmiştir. Çünkü o metaforik kullanımla belirsizleşmiştir. Böylece tanımın duygusal anlamı kavramsal anlamdaki değişimi etkilemiştir"[148]

Bu örneğe dayalı olarak şunu söyleyebiliriz ki, geleneksel anlamdaki tanım "ikna edici tanım" olarak adlandırılabilir. O, hem ayırıcı niteliklerini kabul ettirmede hem de onları başkasına kabul ettirme aşamasında iki kere ikna edici olmaktadır.

Öte yandan örnekte ele alınan kültür kelimesi gibi yüzlerce kelime vardır ve bunların "ikna edici" tanımları da mümkündür.

Stevenson, bu konu ile ilgili olarak iki arkadaşın konuşmasını ele almaktadır:

A: Konuşmalarında da açıkça görüldüğü gibi o az eğitim almıştır. Onun cümlelerinin referansları açık değil, düşünceleri de karışık. O, kesinlikle kültürsüz.

B: Söylediklerinin çoğu doğru ama biz ona yine kültürlü diyelim.

A: İfade ettiğim özellikler kültür teriminin kesin anlamına zıt değil mi?

B: Elbette ki hayır. Sen kültürün dış kabuğunu, dış formunu vurguluyorsun. Aslında kültür teriminin tam anlamında "yaratıcı duyarlık" ve "orijinalite" anlamı vardır. O, sahip olduğu bu niteliklerle, eğitimde daha fazla avantajı olmuş pek çoğumuzdan biraz daha fazla derin kültürden uzaktır.[149]

Bu örnekte, **B**, kültürü tanımlamada ne bazı tespitler yapıyor ne de terimin yaygın anlamını açığa çıkarmaya uğraşıyor. Onun asıl amacı, **A**'nın tutumlarını etkileyebilmek, yeniden yönlendirebilmektir. Bunu da "ikna edici tanımlar" ile yapmaya çalışıyor. Pek çok "ikna edici tanım"da olduğu gibi bunu da duygusal anlamdan faydalanarak yapmak istiyor. Yani betimsel anlam ile duygusal anlamın birbirini tamamlayan etkisinden yararlanmak istiyor.

O halde diyebiliriz ki, "ikna edici tanımlar"ın etkisi, betimsel ve duygusal anlamların birlikte kullanılmasından kaynaklanmaktadır.[150]

---

[148] C. L. Stevenson; "Persuasive Definitions", *Fact and Values*, s. 32-34
[149] *Age*, s. 211
[150] *Age*, s. 227

Ancak şu da ifade edilmelidir ki; duygusal anlam bir dereceye kadar hem betimsel anlama dayanmak hem de ondan bağımsız olmak durumundadır. Betimsel anlama dayalı olduğu durumda, betimsel anlam değiştiğinde, duygusal anlam da etkilenmekte ve değişebilmektedir.

Ama ikinci durumda, yani duygusal anlam betimsel anlamdan bağımsız olduğunda, betimsel anlamda oluşan değişiklikler duygusal anlamın gücünü etkilemezler.

Stevenson'a göre, "ikna edici tanımlar"ın etkili ve mümkün olduğu haller, bir kelimenin duygusal anlamının güçlü, betimsel anlamının belirsiz olduğu hallerdir. Tıpkı yukarıda örneğini verdiğimiz ve dilde aynı duygusal güce ve betimsel belirsizliğe sahip "kültür" gibi yüzlerce kelimenin durumu gibi.[151]

Öte yandan, felsefede "ikna edici tanımlar"ın hiç de olağanüstü olmadığını düşünen Stevenson, Sokrates'in "adalet", Spinoza'nın "Tanrı" ya da Mantıkçı Pozitivistlerin "anlam" tanımlarının buna örnek olarak verilebileceğini ifade etmektedir.[152]

Etik terimlerin anlamlarını belirginleştirmede birinci kısım çözümlemeye destek ve alternatif bir model olarak Stevenson tarafından önerilen ikinci kısım çözümlemeye genel olarak baktığımızda onun bu rolü yeterince gerçekleştiremediğini ve modelin yeterince açık olmadığını söyleyebiliriz.

Hatta onun birinci kısım çözümlemedeki çalışma modellerindeki çözümlemenin pek ötesine gidemediğini belirtebiliriz. Çünkü etik terimlerin anlamlarını vermek ile birinci kısım çözümlemedeki ima yolu ile tutumları değiştirmek arasında çok büyük bir fark oluşturmamaktadır.

Onlar sonuçta, konuşanın tutumlarının birer anlatımı olmaktan öteye gidememektedirler.

Stevenson'a göre, ikinci kısım çözümleme ile çok farklı tanımlar elde etmek mümkündür. Bu noktada bir bağımsızlık vardır. Ancak bu bağımsızlık hakkında bir takım sorular da mevcuttur.

Bir kişiden bir etik terim ile ilgili olarak ikinci kısım çözümlemesi ile ilgili bir tanım istediğimizde, şayet o kişinin psikolojik durumu hakkında yeterli bilgimiz de varsa, prensip olarak onun

---

[151] *Age*, s. 213-214

[152] *Age*, s. 224-226 ve *Facts and Values*, s. 41-48

vereceği cevabı tahmin edebiliriz. Ancak onun cevabının doğru ya da yanlış olduğu hakkında bir şey söyleyemeyiz. Şayet onun cevabı bizi tatmin etmemişse onu değiştirmek isteriz ama onun yanlış olduğunu ne söyleyebiliriz ne de gösterebiliriz.

O halde ikinci kısım çözümleme ile elde edilecek her tanım yine söyleyen kişi ile ilgili olmaktadır. "ikna edici" tanımlar ve ikinci kısım çözümler bir yerde konuşanın tutumlarının anlatımlarıdırlar. Bizim bu çözümleme veya tanımı kabul etmemize yardımcı olacak herhangi bir standardımız veya referansımız yoktur.

Oysa Stevenson, çözümlemenin ilk kısmında böyle bir standardın varlığını kabul ediyordu. Bu standart "dilbilimsel kurallar"dı.[153] Ancak onun da sıkıntısı terimin anlamının konuşanın tutumlarına dayandırılması idi. Terim yalnızca konuşanın onu onaylayıp onaylamamasına tekabül ediyordu.

Bu durumda diyebiliriz ki, ikinci kısım çözümleme, birinci kısım çözümlemeden daha öteye gidememiştir. İkinci kısım çözümlemede de, birinci kısım çözümlemede olduğu gibi konuşanın tutumları ya da onayı geçerli olmaktadır.

Öte yandan Stevenson, ikinci kısım çözümlemede mevcut X, Y, ve Z gibi değişkenleri sebebiyle onu ret ya da kabul etmenin daha kolay olacağı düşünmüştür.

Ancak, şayet bu değişkenlere verilen anlamlar kişinin tutumları ile ilgili olursa bunu doğrulamak ya da eleştirmek şansı da ortadan kalkmaktadır.

Ya da şayet etik terimlerin betimsel anlamları kişinin tutumlarına dayandırılmadan oluşturulmuşsa, bu durumda ahlâk yargısının, mantıksal akıl yürütme ile desteklenmesi, dolayısıyla doğrulanması mümkün olmaktadır.

Yani, belirli bir objenin X, Y,Z ilişkileri veya özelliklerine sahip olduğu öncülü verildiğinde, ikinci kısma göre, iyi teriminin anlamına uyuyorsa, siz buradan objenin iyi olduğu sonucunu çıkarabilirsiniz. Ama şayet ikinci kısım çözümleme tutuma dayandırılmışsa bu durumda çıkarımın geçerliliği ancak tutumların doğruluğuna bağlı olacaktır.

İşte bu nokta, Stevenson'un ikinci kısım çözümlemesindeki belirsizliklerden biri olup, ikinci kısım çözümlemenin tutuma da-

---

[153] *Ethics and Language*, s. 96

yandırılması ya da dayandırılmaması ile ilgili olarak ortaya çıkan doğrulama problemidir.

Bu problemle ilgili olarak, Stevenson'a göre, ahlâki akıl yürütmede indüktif ve dedüktif yöntemlerin dışında bir yönteme ihtiyaç vardır. Çünkü bu yöntemler ahlâki akıl yürütmedeki olgusal veya betimsel unsurlara dayanırlar ve Stevenson'un düşüncesi için yeterli değildirler. Zira Stevenson için etik bir yargıda yalnızca betimsel unsurlar yoktur. Duygusal unsurlar da işe karışmaktadır ve bu yöntemler ile doğrulanma şansları da yoktur.

Bu duygusal içerik ile ilgili olarak düşünülen, Stcvenson tarafından ahlâki bir söylemde bulunduğu kabul edilen "ikna" bunlardan biridir. "İkna" işitenin tutumlarını istenilen yönde değiştirmek için nedensel veya psikolojik güce sahip duygu yüklü kelimelerin kullanımında açığa çıkmaktadır.

Yine aynı bağlamda düşünülen bir diğer unsur ise, "sebepler bulma" olarak adlandırılmakta ve işitenin tutumlarını değiştirip verilen ahlâk yargısını kabul etmesi eğiliminde olan bildirimler veya inançlardan meydana gelmektedir.

"Şayet biz etik argümanı formel mantığa uygularsak mantıktaki geçerli veya geçerli olmama anlamında geçerli veya geçersiz olur. Şayet ampirik sebepleri kullanırsak ampirik anlamda geçerli veya geçersiz olur. Öte yandan, "ikna edici yöntemler"deki geçerlilik ise karmaşıktır. Çünkü ikna'nın geçerliliği ya da geçersizliği sonuçta etkinin görülüp görülmemesine bağlıdır."[154]

Bundan çıkarılan sonuç şudur ki, ahlâki bir yargının betimsel kısmının doğru veya yanlış olmasından bahsedilebilir ama duygusal kısmın doğruluğu ya da yanlışlığından bahsedilemez. Bu kısım bir tür buyruk gibidir ve normatiftir. Dolayısıyla ne geçerlidir ne de geçersizdir. Ancak buradaki buyruksal unsur Kant'ın ifade ettiği gibi kategorik değil, hipotetiktir.

"İkna" ve "sebepler bulma"nın kendi mantıkları vardır. Onlar kullanımlarının sonuçlarına göre geçerli ve geçersiz olarak adlandırılırlar. Bu ise diğer yöntemlerin özelliklerinden farklı bir özelliktir.

Ayrıca "ikna"nın ve "sebepler bulma"nın gücü işitenin bunları kabul edip etmemesine ya da o şeyi isteyip istememesine de bağlıdır. Burada konuşanın onayından çok işitenin istekleri veya kabulü etkili olmaktadır.

---

[154] *Age*, s. 152-153

Bundan başka "ikna"nın ahlâk felsefesinin bir konusu olmadığı da açıktır. Aynı şekilde "sebepler bulma"nın da iknanın başka bir türü olarak kabul edilebilmesi sebebiyle bu onun için de geçerli sayılabilir. Onlar daha çok psikoloji ile ilintilendirilirler.

"İkna" ve "sebepler bulma"nın psikolojik alandan uzaklaşması, Stevenson tarafından, duygusal anlamın betimsel anlamla ilintilendirilmesi ile sağlanmak istenmişse de gerek bu ilişkinin düşünce içinde yeterince açıklanamaması gerekse betimsel ve duygusal anlamların sınırlarının yeterince açık verilememesi sebebiyle, bu noktada bir takım belirsizlikler olduğu da ifade edilebilir.

STEVENSON EMOTİVİZMİ ÜZERİNE GÖRÜŞLER

STEVENSON EMOTİVİZMİ ÜZERİNE GÖRÜŞLER

Etik tartışmalarına uyuşmazlıklar ile başlayan Stevenson, etik yargılarda tutumların dile getirildiğini ve bu yargıların, özellikle sahip oldukları duygusal anlam ile tutumları değiştirme ve yeniden yönlendirme yeteneğine sahip olduğunu savunmaktadır.

Bu nedenle onun duygusal anlam düşüncesi tamamıyla nedensel izler taşımaktadır. Bir kelime sahip olduğu duygusal anlamın gücü ile tutumları canlandırır ya da değiştirir. Yani kelimenin duygusal gücü tutumlarda değişime neden olmaktadır.

Böyle bir düşüncenin ilk iması "değerlendirici bir dil"in (evaluative language) Stevenson tarafından kullanılması ve kabul edilmesidir.

Ancak emotivistler her ne kadar kendileri kabul etse de, onların değerlendirmeye yer vermedikleri ve emotive anlamı "değer terimi" olarak adlandırmanın mümkün olmadığını düşünenlerin olduğu da bu noktada vurgulanmalıdır.[155]

Stevenson'un değerlendirici dil kullandığı düşüncesine gerekçe olarak, etik yargılarda o şeyin değeri ile ilgili bir ifade dile getirildiği, gösterilmektedir.

Çünkü dilin duygusal anlam nedeniyle dinamik bir anlam yükleneceği ve bu dinamizm ile işitenin tutumlarının değiştirileceği iddiası ortaya atılmaktadır.

Ancak bu değerlendirici dil, konuşan ile ilişkilendirildiğinde bu dinamizm olmayacak, kişiyi (konuşanı) yönlendirmeyecektir. Birisine bir biçimde hareket etmesi gerektiğini söylemek o hareket hakkında konuşanın lehte tutumu olduğu sonucunu size verirken, konuşanın (onun) öyle hareket ettiği sonucunu bize vermeyecektir.

O halde Stevenson'un değerlendirici dili, konuşanın değil, işitenin tutumlarını değiştirmede daha ağırlıklı bir rolü üstlenmektedir. Zira Stevenson'a göre, etik yargılar olgu durumlarını açıklamazlar ya da olguların doğruluk veya yanlışlıklarından bahsetmezler. Onlar sahip oldukları manyetik etki ile başkalarının tutum ve

---

[155] M. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 76

hisleri üzerinde özel bir etki oluştururlar. Burada konuşanın, işitenin lehte veya aleyhteki tutumlarına manyetik bir çekim uygulaması esastır. Bu anlamda da etik kelimelerin şartlanmaya bağlı etki oluşturduğu kabul edilmektedir.

Ancak manyetik etkiyi etik terimlerin temel ve önemli bir fonksiyonu olarak görmek ve bu karmaşık durumu açıklamak konusunda bir takım şüpheler de mevcuttur.

Stevenson'un görüşündeki önemli noktalardan biri de onun inançtaki ve tutumdaki uyuşmazlıktan bahsetmesi ve onları birbirlerinden ayırmasıdır.

Olgusal uyuşmazlıkların inançtaki uyuşmazlık ile ilişkili olduğunu düşünen Stevenson, asıl olarak tutumdaki uyuşmazlığı görmektedir. O etik uyuşmazlığın inançtan ziyade tutumda gerçekleştiğini iddia etmektedir. Ancak bu iddia doğrulanmaya yeterince açık değildir.

Zira "**x yanlıştır**" anlatımının "**Ben x'i onaylamıyorum**" demek olmasında bir formülasyon hatası göze çarpmaktadır. Çünkü benim ahlâk yargım benim onaylamam hakkında değildir, o benim onaylamamı ya da onaylamamamı anlatır. Olgusal yargımın inancımı anlatması gibi, ahlâk yargım da ahlâki onayımı anlatmaktadır.[156]

O halde yanlış ile onaylamama arasındaki ilişki bir izdüşüm vc örtüşme beklenmemelidir.

Öte yandan etik uyuşmazlığın temelde tutumdaki uyuşmazlık olduğunu ve etik yargılardaki uyuşmazlıklara duygusal anlam aracılığıyla etki ettiğini kabul etmesi sebebiyle Stevenson terminolojisinde tutum ve duygu terimleri anahtar terimleri olmaktadır.

Ancak Urmson'un da belirttiği gibi tutumlar ile duygular arasındaki ilişki Stevenson'un onlara yüklediğinden daha farklıdır. Onlar hem birbirlerinden hem de inançtan farklıdırlar.

Urmson'a göre bir insanın tutumu ile duygusu çatışabilir. Ya da duygusal ilişkisi olmadığı bir objeye karşı bir tutumu da olabilir. Ayrıca tutumdaki ya da inançtaki uyuşma ve uyuşmamayı tartışmak mümkün değildir. Dolayısıyla duyguların tutumları etkilediği-

---

[156] G. Harman, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York, 1977, s. 28

ni inkâr etmemekte bu ilişkiye dikkat etmek ve ayırımı daha iyi koymak gerekmektedir.[157]

Bundan başka, Stevenson'un ahlâki onayı Ayer'in aksine duygu yerine tutuma dayandırmasının bir avantaj olduğu düşünülmekle birlikte, onun tutum kavramı hakkında bir takım çelişkileri olduğu muhakkaktır.[158]

O, zaman zaman duyguyu tutuma tercih etmekte, duyguyu his veya tutum ile değiştirerek kullanmaktadır. Ayrıca tutumların uyarıcı ve tepkinin bir konusu olması sebebiyle konu yeterince açıklanamamakta aralarındaki fark da yeterince verilemektedir.[159]

Bunların dışında, Stevenson'un etik yargıların bilişsel ve duygusal eğilimlerinin geçerliliği hakkında da bir takım şüpheler mevcuttur.

Psikolojik anlam teorisi ile ilişkili olarak düşünülen betimsel ve duygusal anlamın açıklanmasında; betimsel anlamda hem dilbilimsel hem de şartlanma kuralları etkili olurken, ikincisinde (duygusal anlam) yalnızca şartlanma kuralları geçerli olmaktadır ve bu durum yeterince açıklanamamaktadır.[160]

Etik yargılarla ilgili çözümlerini iki kısma ayıran Stevenson'un çözümlemenin kısımları hakkındaki ifadelerinde tutarsızlıkların olduğu iddiası Stevenson'un düşüncesinin eleştirilen yönlerinden bir diğeridir. Konu ile ilgili olarak iki çelişkiden bahseden Urmson; Stevenson'un birinci tip çözümlemede "**Bu iyidir**"in saf betimsel anlamını "**Ben bunu onaylıyorum**" şeklinde verdiğini belirtmektedir.

Oysa Urmson'a göre, "**Ben bunu onaylıyorum**" veya "**Ben bunu onaylamıyorum**" gibi ifadeler tamamıyla betimsel ifadeler olarak ele alınmamalıdırlar. Onlar tutumlarla ilişkilidir ve tutumdan bağımsız değildirler. O halde Stevenson bu noktada tutarsızdır. Yani inanç ile tutum arasındaki ilişkiyi net olarak verememiştir.

---

157 J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson & Co Ltd. London, 1968, s. 41

158 Mabbott, *age*, s. 78

159 Urmson, *age*, s. 46

160 G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1966, s. 51

Ayrıca Stevenson'un "**Ben bunu onaylıyorum**" ifadesinde ifade edilemeyen bir gücü olduğunu ve bunun da duygusal anlam olduğunu düşünmesi de eleştirilmektedir.

Urmson, "**Ben bunu onaylıyorum**" ifadesinde duygusal bölümün bulunmadığını ve bu gücü taşıdığını iddia etmenin çelişkili olduğunu belirtmektedir.[161]

Stevenson'un etik terimleri belirsizlikten kurtarmak amacıyla gerçekleştirdiği ikinci tip çözümlemenin de aynı şekilde tutarsızlıklar taşıdığını iddia eden Urmson'a göre, Stevenson, "iyi"nin "anlamını" belirleme ile onun uygulamasındaki "ölçütün" ne olduğunu açıklamada başarısızdır.

Çünkü Stevenson, "iyi"nin kullanımındaki "ölçütün" sınırsızca (kişilere göre) değişebilmesine rağmen "anlam"ın aynı değişime paralel olarak değişebileceğine inanmaktadır ve uygulamaların sınırsız olduğu durumları da yeterince açıklayamamıştır.

Urmson'a göre, o, "iyi"yi belirsizlikten kurtarmaya çalışırken ikinci tip çözümleme ile belirsizliği daha da yoğunlaştırmıştır.[162]

---

[161] Urmson, *age*, s. 54
[162] *Age*, s. 78-79

EMOTİVİZMİN VE STEVENSON'UN ETİKTEKİ YERİ

EMOTİVİZMİN VE STEVENSON'UN ETİKTEKİ YERİ

Genelde emotivistlerin özelde Stevenson"un yüzyılımız etik dilinin yorumu ile ilgili çalışmalar içindeki yerini belirlemek istediğimizde, işe emotivist kuramın temel özellikleri ile başlayabiliriz.

Yüzyılımız doğalcı ve sezgici etik yorumlarının arasında bir alternatif olarak görülen emotivist kuramın ilk tezi, etik cümlelerin kişiyi motive eden tutumları kuvvetlendirme, zayıflatma ve yeniden yönlendirme kapasitesine sahip olarak değerlendirilmektedir.

İkinci iddia, etik cümlelerin yalnızca betimsel anlama dayalı olarak anlaşılamayacağıdır. Bazı emotivistler, örneğin Ayer, etik cümlelerin gerçekte hiç bir betimsel anlamının olamayacağına inanır. Stevenson gibi düşünen emotivistler ise etik cümlelerin temelde betimsel anlamı olabileceğini kabul etmektedirler.

Üçüncüsü, etik cümlelerin temelde betimsel olmadıkları için, doğruluk ya da yanlışlıklarından bahsedilemeyeceğidir. Çünkü hiç bir etik ifadenin aklî olarak doğrulanabilmesinden bahsedilememektedir. Onların ispatından ziyade ikna etmesi yani "geçerli" olması önemlidir.

Dördüncüsü ise, etik uyuşmazlıkların inançtan ziyade tutum hakkında olmasıdır. Çünkü onlar temelde betimsel olmadıklarından bir uyuşmazlık olduğunda kişi diğeri ile mantıksal olarak çelişkili değildir. Uyuşmazlık tutumdan kaynaklanır ancak inançtaki uyuşmazlık da inkâr edilememektedir.[163]

Bu temel tezlerle ortaya çıkan emotivizmin etikin epistemolojisine bir takım katkılar sağladığı da muhakkaktır.

Emotivistler etik cümlelerin yalnızca betimlemeler olmadığını vurgulayarak ona yeni bir yön vermiş, yeni boyutlara dikkat edilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.

Ayrıca mevcut anlam kuramından daha geniş bir anlam kuramına ihtiyaç olduğunu idrak etmişlerdir. Daha önceki kuramların

---

[163] C. Wellman, *The Language of Ethics*, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961, s. 89-91

tüm anlamlı cümleleri betimlemeler olarak kabul etmeleri sebebiyle öncelikle betimsel cümleler ve onların mantıksal ilişkileri ile ilgilenilmişti. Oysa emotivist kuram etik cümlelerin betimlemelerden daha ayrı bir kipe dayanması gerektiğini düşünerek daha geniş bir anlam kuramı oluşturma yolundaki çalışmalara katkı sağlamışlardır.

Aynı çerçevede yeni bir anlam açıklama modeline giriş yapılması ise bir diğer katkı olarak görülebilir. Bu metodun kullanımı yeni anlam kuramı arayışı ile ilişkili olarak değerlendirilmelidir. Zira geleneksel anlam açıklama yöntemleri betimsel dilin açıklanmasında başarılı iken duygusal anlamı açıklamada yeterli olamamıştır.

Emotivistler duygusal ifadeleri kesin tanımlarını vermek yerine, onun anlamını betimlemiş, kelimelerin kullanıldığı durumdaki herhangi bir özelliği onun anlamını açıklamada kullanmışlardır.

Emotivistlerin bir diğer katkısı, tutumların etik dilin çözümlenmesinde temel olduğunun fark edilmesidir. Onlara göre tutumları anlatan etik cümlelerin içeriği olgusal inançtan daha fazla ölçüme sahiptir. Ancak zorunluluk yargılarının bir şekilde tutumları ifade edip etmediğinde şüpheler de mevcuttur.[164]

Kısaca emotivist kuramın daha önce kabul edilen anlam kuramlarının ve çözümleme yöntemlerinin yetersiz olduğunu kabul ederek çözümlemenin amacının etik terimlerin kesin tanımlarını vermek olduğunu reddetmek yoluyla etike katkıda bulunmuş olduğu söylenebilir.

Ancak emotivist kuramın bu olumlu katkılarının yanı sıra bazı noktalarda bir takım yetersizliklere sahip olduğu da düşünülmektedir.

Emotivist kurama yapılan ilk itiraz, akıl yürütmenin alışılmış çizgisiyle kurulmamış olmasınadır.

Doğalcılık ile sezgicilik arasında bir yol önerdiği kabul edilen emotivizmin bir ikileme sahip olduğu da inkâr edilememektedir. Onlar etik cümlelerin betimlemeler olmadığını kabul ediyorlar. Ancak betimsel-olmayan anlama sahip oldukları tezinden hareketle duygusal anlamları da olduğunu nasıl iddia ettikleri konusunda belirsizlik vardır.

---

[164] *Age*, s. 91-95

Öte yandan, etik dildeki emotivist açıklamanın yetersiz olduğu da iddia edilmektedir. Buna göre emotivist kuram tüm dillerin ya bilişsel ya da duygusal anlamı olduğunu iddia etmektedir. Oysa böyle bir düşünüş dilin gerçek doğasının temel kategorilerini fazlaca basitleştirmektedir.

Ancak kuramın kaynağı düşünüldüğünde böyle bir sonuç hiç de sürpriz olmamaktadır. Çünkü emotivizm pozitivizmin bir yan ürünü olarak işe başlamıştır. Cümlelerin anlamlılığının ya analitik ya da ampirik olarak doğrulanması ile belirlendiğini iddia eden bu görüşe etik cümleler ne ampirik ne de analitik olarak doğrulanabilirler. Onlar bilişsel-olmayan bir anlama sahip olabilirler. Oysa etik cümleleri bilişsel-olmayan olarak sınıflamak onları tamamıyla olumsuz bir biçimde karakterize etmektir ki; bu da onların felsefî olarak kabul edilen cümlelerle aynı tür bir anlama sahip olmaları demektir.[165]

Dolayısıyla emotivist yaklaşımda etik cümlelerin bilişsel ve bilişsel-olmayan anlamlarının yeterince belirgin olmadığı düşünülebilmektedir.

Bunların dışında emotivizmin yeni bir sübjektivizm doğurduğu ve bir tür ahlâk anarşisine yol açtığı da düşünülmekte ve bu nedenle eleştirilmektedir. Onlar ahlâksal duyguları öznelci bir form içinde ele alır, ahlâksal bakımdan doğru ya da yanlış olan şey, her zaman tek tek bireylerin duygularıyla belirlenmektedir[166] derler.

Bu nedenle de sübjektivizme ve rölativizme yol açmakla suçlanmaktadırlar.[167]

Onların etik terimleri konuşanın psikolojik bilgisine dayandırmalarının böyle bir tehlike oluşturduğu ifade edilmektedir. "**X iyidir**" i , "**Ben x'i seviyorum**" biçiminde düşündüğümüzde, konuşanın duygusuna dayalı bir iyi anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Nitekim Stevenson'un çözümlemelerinin birinci kısmında, "**Ben x'i onaylıyorum, sen de öyle yap**" biçimindeki çözümlemesi ile onun, "etik yargıların asıl amacının olguları göstermek

---

[165] *Age*, s. 103

[166] D. Harald, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Der. D. Özlem, İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 352

[167] W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Anchor Books, New York, 1970, s. 134

değil, etkiler oluşturmak olduğunu"[168] ifade etmesinde bu tehlike sezilmiştir.

Ayrıca bu çözümlemeyi bir adım daha ileri götürüp, "Her kim neyi onaylıyorsa o şey doğrudur" biçiminde düşündüğümüzde de rölativizme yol açabileceği rahatlıkla görülebilmektedir.

Bu yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreği boyunca hız kazanan etik dilin yorumu üzerindeki çalışmalar sonucunda ortaya çıkan doğalcı ve sezgici yorumların aralarındaki yoğun uyuşmazlığa rağmen etik cümlelerin bir bakıma betimsel olması gerektiği düşüncesinde uyuşmaları önemlidir. Diğer taraftan epistemolojik gelişme sonucunda da bazı cümlelerin betimsel-olmayan anlama sahip oldukları ihtimali ile ortaya çıkan emotivizmin en büyük özelliği ise etik cümlelerin anlamlarının öncelikle duygusal olduğu görüşüdür.

Emotivizmin kurucusu olarak kabul edilen C. L. Stevenson, gündelik yaşamdaki etik söylemleri düşüncesine hareket noktası yapmakta ve etki uyuşmazlıkların konunun can alıcı noktası olduğuna inanmaktadır.

Uyuşmazlığı, inançtaki ve tutumdaki uyuşmazlıklar arasında fark olmakla birlikte, birbirleri ile bağlantılı olduğunu da kabul etmekte birinde oluşabilecek değişikliğin diğerini etkileyebileceğini düşünmektedir. Bu etkileme sürecinde etik terimlerin anlamlarının önemli bir payı olduğunu düşünerek etik terimlerin anlamlarını aydınlatmaya çalışmaktadır. Etik yargıların ise, temelde iki kısma sahip olduğunu belirten Stevenson, birinci kısmın bildirsel kısım, ikinci kısmın ise buyruksal kısım olarak adlandırılabileceğini ifade etmektedir.

Bildirsel kısmın betimsel anlamı içerdiğine dikkat çekerek, onun dilbilimsel kurallarla ilintili olarak çözümlenebileceğini düşünmektedir. İkinci kısım olan buyruksal kısmın ise, temelde duygusal anlam taşıdığını, zira etik terimlerin asıl etkileme gücünü duygusal anlamlarından aldığını iddia etmektedir. O, etik terimlerin duygusal anlamları vasıtasıyla insanların tutumlarını değiştirdiklerini veya kuvvetlendirdiklerini kabul etmektedir.

Etik yargıları betimsel ve duygusal anlamın bir birleşimi olarak değerlendirerek o, genel olarak anlam ile ilgili incelemeler yapmış ve fikirlerini psikolojik anlam kuramı ile ilişkilendirmiştir.

---

[168] Stevenson, *Fact and Values*, s. 11

Ancak böyle bir psikolojik eğilimi açıklamanın güçlüğü ile de karşı karşıya kalmıştır.

Etik söylemlerin belirsizliğinden kurtulmak için etik terimlerin anlamlarını belirginleştirmek isteyen Stevenson, bunu etik çözümleme modelleri ile gerçekleştirmek istemiştir.

Çözümlemenin birinci kısmında terimin anlamını konuşanın tutumlarına dayandıran Stevenson, etik terimin anlamını konuşanın tutumları ile sınırlandırmıştır. Konuşanın bir şeyi onaylayan ya da onaylamayan tutumunu dile getiren anlam çözümlemelerinin en büyük güçlüğü sübjektivizm ve rölativizme kapı açacak bir yapıyı önermesidir. Nitekim bu yönü ile de eleştirilmiştir.

Etik yargıları konuşanın tutumları ile sınırlayan betimsel çerçeve ile sınırlı kalmasından çözümlemenin ikinci kısmı ile uzaklaşabileceğini düşünen Stevenson, ikinci kısım çözümlemede terimin anlamını yalnızca konuşanın tutumları ile sınırlandıran birinci kısım çözümlemeden farklı olarak, aynı bir terimi daha değişik alternatiflerle yorumlayarak etik terimleri tanımlayabilme imkânını sağladığına inanmaktadır. O bu yolla "ikna edici tanımlar"a ulaşabileceğini iddia etmekte ve böylece terimin değişebilen ortak kullanım sınırlarından kurtarılacağını düşünmektedir.

Ayrıca "ikna edici tanımlar" ile anlamlar arasındaki, daha önce belirtilen, olgusal ve psikolojik ilişkiye normatif bir ilişkiyi eklediğini de kabul etmektedir.

Ancak birinci kısım çözümlemenin eksikliklerini tamamlamak üzere önerilen ikinci kısmın normalde birinci kısımdan daha öteye gidemediğini aksine konunun daha da karmaşık bir biçime büründürüldüğünü de söyleyebiliriz.

Kısaca Stevenson etik yargıların çözümlemesi ile ilgili olarak ileri sürdüğü bu düşüncelerindeki bazı noktaları yeterince aydınlatamadığı, duygular ve tutumlar arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla yansıtamadığı, şartlanma esasına dayalı nedensel ve psikolojik bir anlam teorisi kabul ettiği, çözümlemelerinde tutarsızlıkların olduğu ve bu düşünceleri ile de sübjektivizm ve rölativizme kapı açtığı düşünüldüğü için eleştirilmektedir.

Bununla beraber onun düşüncelerinin doğalcı ve sezgici ahlâk görüşleri arasında bir alternatif olması etik cümlelerin yalnızca betimsel anlama dayalı olarak anlaşılamayacağına dikkat çekmesi ve etik yargıların inançtan ziyade tutuma dayalı olarak değerlendirilebileceğini belirtmesi ile etikin epistemolojisine ve etik ile ilgili

çalışmaların muhtevasına da olumlu katkılar sağladığı da unutulmamalıdır.

Her ne kadar kendisi de bir pozitivist olsa da ve iddialarını yeterince açık bir şekilde ortaya koyamamış olsa bile Stevenson, etik ve dolayısıyla insan ile ilgili düşünceleri dar pozitivist kalıplardan çıkarmaya zorladığı, beşeri bir aktivite olarak gördüğü etiki kendi karakteristik fonksiyonlarına ve etik problemlerin çözüm yöntemlerine sahip olarak değerlendirdiği ve alışılmış bakışın ötesine taşımaya çalıştığı için etik için önemli bir köşe taşı olarak değerlendirebilir.

KAYNAKÇA

Albert E. M., Thedore C. D., Sheldon P. P.; *Great Traditions in Ethics*, American Book Company, 1953

Arat N.; "Etik Terimlerin Duygusal Anlamı" *Felsefe Arkivi*, İstanbul, 1975, 19

Aristoteles, *Retorik*, Çev. M. H. Doğan, YKY, İstanbul, 1995

Aristoteles, *Anima / Ruh Üzerine I* , Çev. C. Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Z. Özcan, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2000

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. S.Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997,

Aurelius Marcus, *Düşünceler*, Çev. Ş, Karadeniz, YKY, Istanbul, 2002,

Aydın M., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1991

Ayer A. J.; *Dil Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1984

Ayer A. J.; *Language Truth and Logic* , Dover Publication Inc., New York, 1946

Batuhan H., "Etik Önermelerin Çözümü" *Felsefe Arkivi* V,I,

Beauchamp T. L.; *Philosophical Ethics*, Mc Graw-Hill, Inc., 1991,

Billington R.; *Felsefeyi Yaşamak: Ahlâk Düşüncesine Giriş*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı, 1997

Borchart D. M., Stewart D.; *Exploring Ethics*, Mac Millan Publishing Company, New York, 1986,

Brandt R. B., *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1959

Cevizci A., *Felsefe*, Sentez Yayın, İstanbul, 2007

Cevizci A., *Felsefe Ansiklopedisi* V, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007

Charlesworth M. J.; *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquesne University, Netherland, 1959

Cicero, *Dostluk Üzerine*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Afa Yay., İstanbul, 1994

Cuvilier A., *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, Çev. M. Yakupoğlu, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1995

Denkel A., *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996,

Denkel A., *Anlamın Kökenleri* , Metis Yayınları, İstanbul, 1984,

Eiser J. R., *Social Psychology:Attitudes, Cognition and Social Behavior*, Cambridge University Press, 1986,

Eiser J. R.; *Attitudes Chaos and Connectionist Mind*, Blackwell, Oxford, 1995,

Harald D., "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Der. D. Özlem, İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1997,

Harman G., *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York, 1977,

Hudson W. D., *Modern Moral Philosophy*, Anchor Books, New York, 1970,

Hume D.; *The Philosphical Works*, T. H. Green and T. H. Grose (Ed. Darmstadt: Scientia Verlay Aalen, 1964, Vol. II,

Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. S. Evrim, MEB, İstanbul, 1986

Hume,*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997

Kerner G. C., *The Revolution in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1966,

Lillie W; *An Introduction to Ethics*, Methuen & Co Ltd. London, 1966,

Lombardi L. G., *Moral Analysis*, State University of New York Press, 1988,

Mabbott J. D.; *An Introduction to Ethics*, Anchor Books, New York,

Maggee B.; *Yeni Düşün Adamları*, Çev. Mete Tunçay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979,

Moore G. E., *Principia Ethica*, The University Press, Cambridge, 1978,

Morgan C. T., *Psikolojiye Giriş*, Yay. Sor. Sirel Karakaş, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yay., Ankara, 1991

Onart. A; "Ahlâk felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?" *Felsefe Arkivi*, 20

Pap A.; *Elements of Analytic Philosophy*, Hafner Publishing Com. Inc., New York, 1972

Smart J. J., *Ethics Persuasion and Truth*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984

Spinoza B., *Etika*, Türkçesi, H. Z. Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984

Stevenson C. L.; "Persuasive Definitions", *Fact and Values: Studies in Ethical Analaysis*, New Haven and London: Yale University Press, 1963

Stevenson C. L.; *Ethics and Language*, New Haven and London: Yale University Press, 1967, s.13

Stevenson C. L.; *Fact and Values: Studies in Ethical Analysis*, New Haven and London: Yale University Press, 1963

Thomas G.; *An Introduction to Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993

Trusted J., *Moral Principles and Social Values*, Routledge and Kegan Paul , London, 1987

Urmson J. O., *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson & Co Ltd. London, 1968

Warnock G. J.; *Contemporary Moral Philosophy*, Mac Millan and Co Ltd. London, 1969

Wellman C., *The Language of Ethics*, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961

Zeller E., *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. A. Aydoğan, İz Yay. İst. 2001

NURTEN GÖKALP

Duygu ve Etik

İnsan hayatının önemli bir kısmını oluşturan ahlâk ve onun temelleri hakkındaki felsefi düşünüş insanlık tarihi kadar eskidir. Felsefedeki ahlâk teorileri insan ilişkilerinin düzenlenmesinde etkili olan ahlâkı değişik açılardan değerlendirmektedir.

İnsanların birbirlerinin davranışlarına yönelik olarak oluşturduğu ahlâk yargıları ahlâk ilkelerinin uygulanması ve yaygınlaşmasındaki en etkili araç olmaktadır. Ahlâk yargılarının sahip olduğu duygusal etkiyi çözümlemeye çalışan bir eğilim olan duygucu etik teorisi üzerine odaklanan bu kitapta duygu-ahlâk ve dil ilişkisi ele alınmaktadır.

Duygusal bir varlık olan insanın ahlâki yaşantısına da yansıyan bu özelliğini felsefi bir gözle değerlendirmeye çalışan bu yaklaşımı derinlemesine incelemeye yönelik olarak kaleme alınan bu kitap ile ülkemizdeki felsefe çalışmalarına bir katkı sağlamak amacı güdülmektedir.

978-9944-446-69-3

9 789944 446693

Mithatpaşa Caddesi Nu.: 74
Kocatepe Kültür Merkezi
Kızılay - Ankara
Telefon: +90 312 418 20 10
Belgeç: +90 312 418 30 20
Web: http://www.ebabilyayinlari.com
e-posta: ebabil@ebabilyayinlari.com