

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT: XXXV

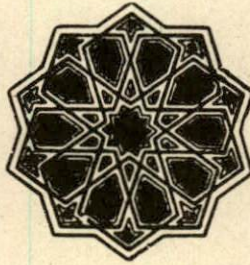


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT: XXXV



*Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.*

ISBN 975-482-326-X

ISSN 1301-0522

---

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1996

## İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>Müslümanın Günlüğü - I</i> .....	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Kültürlerarası Hafta ve V. Nürnberg Forumu</i> .....	61
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ <i>Munkız'ın Bilgileri Işığında Gazzalî ve Felsefe</i> .....	91
Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK <i>Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu</i> .....	117
Doç. Dr. Nesimi YAZICI <i>Lonca Sisteminin İşsizlik Sigortasıyla İlgisi Üzerine Bazı Düşünceler</i> .....	155
Doç. Dr. Mevlüt GÜNGÖR <i>Kur'an-ı Kerim'de Hz. Lokman</i> .....	167
Doç. Dr. Hasan ONAT (Çev.) <i>İmâmet Risâlesi, Nasîruddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî</i> .....	179
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>İmâm-ı Rabbani ve Mektûbâtı</i> .....	193
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>İspanya Krallığı'nın XVI. Yüzyılda Endülüslü Müslümanlarını Hristiyanlaştır- ma Politikası</i> .....	243
Doç. Dr. İrfan AYSAN <i>Câhız ve Emevi Tarihine Mutezîlî Bir Yaklaşım</i> .....	285
Doç. Dr. İbrahim SARIÇAM <i>Emevilerin Fâtımülere Karşı Bir İktidar Denemesi</i> .....	309
Doç. Dr. Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU <i>F. Almanya'daki Türk Çocuklarının Okul Öncesi ve Temel Eğitim Problemleri Üzerine</i> .....	321
Doç. Dr. Recep KILIÇ <i>Olgu ve Değer Problemi</i> .....	355

Ar. Gör. Dr. Ömer ÖZSOY (Çev.) <i>İspanya Müslümanları Arasında Şuûbîlik</i> .....	403
Ar. Gör. Dr. İlhami GÜLER (Çev.) <i>Maturidiye Göre Akıl ve Dinî Tasdik</i> .....	425
Ar. Gör. Dr. Mehmet KATAR (Çev.) <i>Din Fenomenolojisi</i> .....	437
Ar. Gör. Dr. Sönmez KUTLU (Çev.) <i>Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi ...</i>	467
Ar. Gör. Bayram AKDOĞAN <i>Hüccetü's-Sema Adlı Mûsikî Resâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı</i> .....	477
Ar. Gör. Şaban Ali DÜZGÜN <i>The Idea of Universalism And Its Reflections in The Islamic World</i> .....	507
Ar. Gör. Şaban Ali DÜZGÜN <i>Evrensellik Düşüncesi ve İslâm Dünyasındaki Yansımaları</i> .....	521
Ar. Gör. Mustafa AŞKAR (Çev.) <i>Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları</i> .....	535
Ar. Gör. M. Akif KOÇ <i>John Burton'un "Kur'an'da Gramer Hataları" "Adlı Makalesinin Tenkidi</i> .....	553
Ar. Gör. Seyfettin ERŞAHİN <i>Rusya'da Müslümanlar: Tatar Kavimlerinin Tarihçesi</i> .....	561

## OLGU VE DEĞER PROBLEMİ

Doç. Dr. Recep KILIÇ

### GİRİŞ

**Olgu ile değer ya da olan ile olması gereken** arasında kabul edilen ayırım, felsefe tarihinin eski metafizik ayırımlarından biridir. Sözüünü ettiğimiz bu ayırımın temelinde, ontolojik olarak değerlerin farklı bir yapıya sahip oldukları ön kabulü bulunur. Buna göre değerler; taşların, ırmakların, ağaçların, kısaca "**kaba**" olguların dünyasında bulunmazlar. "Çünkü eğer bulunmuş olsalardı, değer olma özelliklerini kaybederler; en azından kaba olgular dünyasının basit başka bir kısmı olurlardı"<sup>1</sup>.

Felsefe tarihinde sözüünü ettiğimiz ayırım ile ilgili problemlerden birisi, ayırımın değişik şekillerde formüle edilmiş olması ve bunların birbirleriyle son derece farklılık göstermesidir.

Olgu'dan değer'e geçişteki anlaşılmasızlıktan bahsettiği **Treatise**'deki meşhur pasajıyla **Hume**, bazı düşünürler tarafından bu ayırımı kısaca dile getirmiş olarak kabul edilir. Adı geçen pasajda Hume şunları söyler:

"Bu zamana kadar karşılaştığım her ahlâk sisteminde, her zaman dikkatimi çeken husus şu olmuştur: Yazar, belli bir süre standart akıl yürütme metodunu takip ederek bir Tanrı'nın varlığını ortaya kor veya beşerî faaliyetlerle ilgili bazı gözlemlerde bulunur. Fakat birden bire "*dir*" ve "*değildir*" gibi hüküm ekli olgusal önermeler yerine "*malı*" veya "*mamalı*" gibi eklerle ifade edilen değer yüklü önermelerle karşılaşmak beni şaşırtır. Bu değişiklik farkedilemeyen türden bir değişiklik de olsa nihaî sonuç böyledir. Bu "*malı*" veya "*mamalı*" gibi ekler, yeni birtakım ilişki ve tasdikleri ifade ettiği için, bu durumun gözlemlenmesi ve açıklanması zorunluluk

1. John R. Searle, *Speech Acts An Essay In The Philosophy Of Language*, Cambridge 1969, s.175.

arzeder. Aynı zamanda, bütünüyle anlaşılabilir görünen şey için olduğu kadar, birbirinden tamamen farklı karakterde olan iki şey arasında kurulan bu yeni ilişkinin, nasıl bir dedüksiyon (deduction) olabileceği konusunun da izah edilmesi gereklidir..."<sup>2</sup>

Görüldüğü gibi Hume burada olgu ile değer ya da olgusal bir durumu tasvir eden önermeler ile değer yüklü önermeler arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve olgusal önermelerden yapılan mantıkî bir çıkarımdan bahsetmektedir. Ayrıca, dedüksiyon (deduction) kavramını kullandığı bu mantıkî çıkarımın nasıl yapıldığının bütünüyle anlaşılabilir gözüktüğünden söz etmektedir.

İşte olgu ile değer ya da olgusal önermeler<sup>3</sup> ile değer yüklü önermeler arasındaki ilişki meselesi, Hume'dan sonra pek çok filozofun meşgul olduğu bir problem halini almıştır.

Sözünü ettiğimiz filozoflardan bazıları, problemi sadece ahlâkî değer ile ilgili bir problem olarak gördüler. Bunlar, esas olarak, ahlâkî olmayan öncüllerden ahlâkî sonuçların çıkarılıp çıkarılamayacağını sorguladılar. Bunu yaparken A.J. Ayer, Nowell-Smith ve R.M. Hare gibi filozoflar, konuyu Hume'u yorumlayarak ele aldılar. Oysa daha önce G.E. Moore, aynı işi Hume'a hiç atıfta bulunmadan yapmıştı.

Bu filozoflar Hume'u şu şekilde anladılar: *"Olgu", "değer"i mantıken zorunlu olarak gerektirmemektedir. Bu sebepten olgusal*

2. Hume, A Treatise of Human Nature, ed.by. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978, III, i; s.469-70. İleride bu pasaj üzerinde oldukça fazla durulacağı için İngilizce metnin verilmesinde fayda görüyoruz. Hume'un kendi ifadeleriyle pasaj şudur:

*"I cannot forbear adding to these reasoning an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality I have always remark'd that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I'm surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relation of objects, nor is perceiv'd by reason."*

3. Bu yazıda sıkça kullanacağımız "olgusal önerme" ile, olan birşeyi veya durumu tasvir eden deskriptif önermeleri kastediyoruz.

*herhangi bir önerme veya önermeler dizisinden dedüksiyon yoluyla değer hükmüne geçmek imkansızdır. Ahlakî hükümlerle tabii veya tabiat üstü olgusal önermeler arasında aşılması imkansız mantikî bir kopukluk vardır. İşte "iyi'nin tarif edilemeyeceğinden bahsederken Moore'un işaret ettiği şey ile tavırlarla inançların arasını ayırdığında Stevenson'un zihnindeki şey ve kural koymak için (to prescribe) hiçbir tasvirin kullanılamayacağını iddia ettiği zaman Hare'in ifşa ettiğini savunduğu şey, bu mantikî kopuktan"<sup>4</sup> başka bir şey değildir.*

Problemi Hume çerçevesinde ele alan ve Hume'u tamamen farklı şekilde yorumlayan başka filozoflar da vardır.<sup>5</sup> Bunlar arasında bizim dikkat çekeceğimiz iki filozof A.C. MacIntyre ve Geoffrey Hunter'dir. Bunlara göre ise Hume "olgü" ile "değer" arasında, diğer ahlak filozoflarının açıklamaktan âciz kaldıkları mantikî bir bağın olduğunu iddia eder ve bunu başarıyla açıklar.

Bazı filozoflar ise, olgu değer problemini ahlakî değer ile sınırlandırmaksızın çok daha geniş bir perspektiften ele aldılar. Bunlar arasında üzerinde genişçe durmayı düşündüğümüz J.R. Searle; "değer" kavramını, değer hükümlerinin bütün formlarına uygulanacak bir şekilde ele aldı. Sözünü ettiğimiz diğer filozoflar problemi ahlak felsefesinin sınırları içinde ele alırken, Searle çok daha geniş bir çerçeveden konuya yaklaştı.

Bu çalışmada biz önce, olgu değer problemini Hume'dan hareketle ele alan düşünürlerin görüşleri üzerinde duracağız. Bu çerçevede ilk önce olgu'dan değer'e geçişin imkansızlığını yani ahlakî olmayan önermelerden dedüksiyon yoluyla ahlakî hükümlere geçilemeyeceğini savunan düşünürlerin görüşlerini ele alacağız.

İkinci olarak Hume'dan hareket etmekle beraber, olgu'dan değer'e geçişin imkanını savunan filozofların görüşlerini inceleyeceğiz. Bunlar arasında MacIntyre ve G. Hunter'in Hume'u yorumlayış tarzları üzerinde özellikle durmamız gerektiğini düşünüyoruz.

Üçüncü olarak probleme daha geniş bir çerçeveden yaklaşan Searle'ü ele alacağız. Son olarak da problem hakkındaki kendi değerlendirmemizi sunacağız.

4. W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, s.251.

5. Bu filozoflar hakkında bkz.: *The Is-Ought Question A Collection of papers on the central problem in moral philosophy*, ed. by. W.D. Hudson, London 1969, 271 s.



Bu çalışmada cevabını arayacağımız esas soru ya da sorularımız şunlar olacaktır. **Tasvir edici olgusal önermelerden değer hükümlerini dedüksiyon yoluyla çıkarmamız mümkün müdür, değil midir? Eğer böyle bir çıkarım mümkünse, bu nasıl mümkün olmaktadır, değilse niçin mümkün değildir?** Başka bir söyleyişle; olgu ile değer arasında aşılması imkansız mantıkî bir kopukluk var mıdır? Böyle bir kopukluk varsa, bunu aşmanın mümkün olduğu durumlar söz konusu mudur?

**Değer hükümleriyle tabii veya tabiatüstü tasvir edici olgusal önermeler arasındaki ilişkinin mantıkî statüsü nedir? Bu iki tür önermeler arasında, geçerli mantıkî bir çıkarım mümkün müdür? Mümkünse, bu nasıl mümkün olmaktadır; mümkün değilse niçin mümkün değildir?** gibi sorular cevabı aranan diğer sorulardır.

Yukarıda formüle ettiğimiz sorulara cevap arayacağımız çalışmamıza, problemin anahtar terimlerinden olan "olgu" ve "değer" kavramlarına, mümkün olabildiğince açıklık getirmeyi deneyerek başlamayı uygun görüyoruz.

### OLGU VE DEĞER KAVRAMLARI

Olgu ile genellikle, tecrübe dünyamızda duyularla algılanan; olması gereken değil de olan, gözlemlenilmekte olan durumlar; dış dünyada gerçekliği olan; olup bitmekte olan şeyler anlaşılır. Olgu'yu "veya gerçek olanı; muhtevalı olması, tecrübe ile kavranabilmesi, doğrudan doğruya bilgide verilmiş ve hazır bulunması vasıflarıyla"<sup>6</sup> tanırız.

Değer kavramının niteliğini açığa kavuşturmak, olgu kavramına göre daha zordur. Çünkü felsefe tarihinin farklı devirlerinde değer kavramına farklı anlamlar yüklendiği gibi, farklı filozoflar da değer kavramını farklı şekillerde anlamışlardır. Bu sebepten değer kavramı üzerinde biraz daha geniş bir şekilde durmayı uygun görmekteyiz<sup>7</sup>.

İlkçağ filozoflarında "bugün kullandığımız anlamda bir 'değer' (value) terimine rastlamasak bile"<sup>8</sup> felsefî bir problem olarak değer

6. Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s.155.

7. Değer kavramını açıklığa kavuşturmak için, "Ahlakın Dini Temeli, Ankara 1992" isimli eserimizden geniş ölçüde yararlanacağız.

8. Encyclopedia Britannica, ed.by. Walter Yust, vol.22, London 1953, s.961.

probleminin ortaya çıkışını "Sofistler ve Sokrat'a kadar"<sup>9</sup> geri götürmemiz mümkündür. Değer felsefesine en fazla önem veren ilk filozof olan Eflatun<sup>10</sup>dan itibaren filozoflar, değer problemini 'iyi', 'kötü', 'gaye', 'doğru', 'fazilet', 'hakikat' ve 'geçerlik' (validity) gibi değişik başlıklar altında tartıştılar.

Ondokuzuncu yüzyılda bütün bu problemlerin aynı türden olduğu anlayışı ortaya çıktı. "Çünkü bütün bu kavramlar; 'olgu' ile veya 'şimdi olan', 'geçmişte olmuş' ya da 'gelecekte olacak olan' şeylerle değil ve fakat 'olması gereken' veya 'değer' ile ilgiliydi. Bu anlayış, Franz Brentano'nun Avusturyalı iki takipçisi olan Alexius Meinong ve Christian Von Ehrenfels'in 1890'lardaki yazılarında olgunlaştı. Bu iki filozof, Max Scheler ve N. Hartmann gibi filozoflar aracılığı ile Latin Amerika ve Kıta Avrupa'sında, genel bir değer teorisi fikri ile popüler oldu."<sup>11</sup>

Frankena değer kavramının felsefi kullanımını soyut ve somut olmak üzere önce iki kısma ayırır<sup>12</sup>. Soyut bir kavram olarak değer'in: a. Sadece iyi, arzu edilir veya değerli gibi terimlerin tam olarak ifade ettiği şeyi içine alacak şekilde dar manada; b. her türlü doğruluk, yükümlülük, fazilet, güzellik, hakikat gibi terimleri kapsayacak şekilde daha geniş manada kullanıldığını söyler.

Soyut bir kavram olarak en genel kullanımında değer, tasvir edici (descriptive) yüklemle zıd olarak, her türlü lehte ve aleyhte bir tutum bildiren tenkid edici yüklem için kullanılır. Bu durumda 'varoluş' veya 'olgu' ile tezdad teşkil eder.

Frankena'ya göre somut bir kavram olarak ise değer; değerlendirilen, değerli olduğuna hükmedilen, iyi veya arzu edilir olduğu düşünülen şey için kullanılır. "O insanın değerleri" veya "Onun değer sistemi" gibi ifadeler, bir insanın iyi olarak düşündüğü şeye işaret ettiği gibi, insanların doğru veya yükümlü olduklarını düşün-

9. Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ankara, tarihsiz, Kürsü yayınları, No: 8, s.202.

10. Eflatun: Symposium'da aşk'ı, Menon'da fazilet'i, Kritas ve küçük Hippias'da ahlak değerini, Lysis'de dostluk'u, Lakhes'de cesareti, Phaidros'da güzellik'i inceler. Timaios'da bütün değerleri bir manevi âlem içinde toplamaya çalışır. Parmenides gibi diyaloglarında ideleri ve değer problemini ele alır. Geniş bilgi için bkz.: H. Z. Ülken, Bilgi ve Değer, s.202-209.

11. W.K. Frankena, "Value and Valuation", Encyclopedia of Philosophy içinde, vol.III, London, 1967, s.229.

12. Bknz: Frankena, "Value and valuation", s.229-230.

dükleri şeye de işaret eder. "Bu geniş kullanımın arkasında, hiçbir şeyin objektif değeri olmadığı görüşünün üstü kapalı bir kabulü de yatar"<sup>13</sup>. Çünkü bu kullanımda değer; insan zihninin bir ürünü olarak düşünüldüğünden, kişiye ve ait olduğu kültüre göre değişiklik gösterir.

Fakat değer terimi, iyi veya değerli olarak kabul edilen şeye zıd olarak, değeri olan şeyi ifade etmek için de kullanılır. Bu durumda değerler; değeri olan şeyleri ifade ettikleri gibi, doğru, güzel ve hakiki olan şeyleri de ifade ederler. Bu anlayışta ise değerler, suje'den bağımsız bir şekilde varolan bir varlık türü olarak düşünülür.

Özellikle Scheler ve Hartmann'dan etkilenen bazı filozoflar ise değer'i; kırmızı veya yeşil'e benzer, daha özel değer yüklemelerini kapsayan "renk" gibi genel bir kavram olarak düşündüler. Bu filozoflara göre, "nasıl 'bir renk' tabiri, 'rengi olan' bir şeyi değil de 'kırmızı' veya 'yeşil' gibi belirli bir rengi ifade ediyorsa, 'bir değer' tabiri de 'değeri olan' bir şeyi değil de, 'cesaret' gibi belirli bir değer türünü ifade etmektedir"<sup>14</sup>.

Görüldüğü gibi bu filozoflara göre değer; tecrübî verilerden elde edilen zihni bir soyutlama değil ve fakat doğrudan doğruya muhtevalı bir nitelik durumundadır. Scheler'e göre "bir objenin güzelliğini veya bir hareketin iyiliğini kavrarken, biz kendi duygumuzu değil, fakat bu objede veya harekette bulunan değer maddesini kavırıyoruz."<sup>15</sup>

N. Hartmann'a göre de değerler; a priori bir sezgiyle suje tarafından kavranabilen, kendi kendine karakterli ideal objeler veya müstakil özler, bir başka ifadeyle de "metafizik yapılar"<sup>16</sup>dan ibarettir. Dolayısıyla değer'i belirleyen; değerler şuru değil, aksine, değerler şuurunu belirleyen değer'in bizatihi kendisi olmaktadır.

Görüldüğü gibi değer; kişinin obje ile bağlantısında beliren bir şey olarak gözükmektedir. A.E. Taylor<sup>17</sup> değeri, suje olarak kişinin yarattığı değil ama keşfettiği bir şey olarak anlar.

13. Frankena. "Value and Valuation", s.230.

14. Frankena, a.e., s.230.

15. H.Z. Ülken, Ahlâk, İstanbul 1946, s.98.

16. H.Z. Ülken. Ahlâk, s.107.

17. A.E. Taylor, The Faith of a Moralist. Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews 1926-28, Series I: The Theological Implications of Morality, London 1930, s.44.

Değerler, insan dışındaki "içkin ve aşkın bütün varlıklarla insanın münasebetinde meydana gelmektedirler. Bunun için de onların 'icad' edilmiş olmadan önce 'keşfedilmiş' olduklarını söylemeliyiz. Her değer varlıklar alanının hazır olmayan (absent) objesine ait bir keşiftir ve ondan sonra da insanın duyu verileri ve hazır olan (present) muhtevası ile ifade edildikçe bir icad haline gelir... Hiçbir değer sırf insanın, hele ferdin ruhi icadı, fiction'u değildir, onlardan herbiri belirli bir varlık derecesinin aşkınlığından doğan bir eserdir: Madde olmasa teknik değer olamaz. Madde ve hayat olmasa sanat değeri olamaz. Bütün varlık derecelerine ait gerçek kavramlar olmasa fikir değeri olamaz. İnsani varlık ve kişiler arası aşkın münasebetler olmasa ahlakî değer olamaz. İnsanın sonlu varlığının ötesi düşünülme dinî değer olamaz."<sup>18</sup>

H. Ziya Ülken değer kavramının tarifini "ihtiyaç" kavramına müracaat ederek yapar. "Değer deyince, bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şeyi anlarız."<sup>19</sup> İnsan kendi dışındaki bir şeye, herhangi bir objeye yönelmedikçe, onda ihtiyaçtan söz edilemez. "Madem ki ihtiyaç, hazır olmayan bir şeyin araştırılması, bir şeyin istenmesidir, o halde ihtiyaç, kendi başına (en soi) objeye çevrilen şuurun eylemidir. Onun yöneldiği obje de değerdir."<sup>20</sup>

Anlaşıyor ki değer, şura göre aşkındır. Dolayısıyla şuurun kaybolması halinde bile, o varoluşunu korur. "Şu halde her değerde üç farklı alan görüyoruz: 1. Aşkın ve kendi başına obje alanı ki, ihtiyacın yöneldiği, bulunmayan, kendisinden yoksun olduğun, belirlenmemiş şeyden ibarettir. 2. Bulunmayan objeyi zaman içinde gerçekleştiren bütün şuur verileri, arzular, burada değer muhtevasını teşkil ederler. 3 Ben, yani objeye yönelen subjektif güç alanı."<sup>21</sup>

Buna göre **değer**; şura göre aşkın bir varlık, **değerlendirme** ise, bu aşkın varlığın tesbitidir. Dolayısıyla **değerlendirme** "şuuru aşan ve şuurla âlem arasındaki diyalektik ilişkide meydana çıkan bir süreçte"<sup>22</sup> gerçekleşir.

18. Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s.110-111.

19. H.Z. Ülken, Bilgi ve Değer, s.218.

20. H.Z. Ülken, a.e., s.229; Değerler, Kültür ve San'at, İstanbul 1965, s.10; Varlık ve Oluş, s.332.

21. H.Z. Ülken, Bilgi ve Değer, s.230.

22. H.Z. Ülken, a.e., s.289.

Değer ile birlikte ödev ve yükümlülüğün de ortaya çıkmasının sebebi, değerdeki bu aşkınlık ilkesinde aranmalıdır. Çünkü "her yükümlülük, aşkın varlıkla sujenin ilişkisinde, ikincisinin hamlesi ve birincinin daveti ile meydana gelir ve gelişir"<sup>23</sup>. İşte olgu değer problemi, olgu ile değer arasındaki bu ontolojik farkdan kaynaklanır.

Tasvir edici karakterdeki olgusal bir önerme; şimdi olan, geçmişte olmuş ya da gelecekte olacak olan bir olguyu tasvir, bir durumu tesbit eder. Bu karakterdeki bir önerme, yükümlülük içermediğinden beraberinde yükümlülük de yüklemmez. Oysa değer yüklü bir ifade, yükümlülüğü zımnen içerdiğinden beraberinde yükümlülük de yükler, böylece insana ödevinin ne olduğunu gösterir. Bu durumda bütünüyle tasvir edici olgusal karakterde olan öncüllerden, değer hükmünü dedüksiyon yoluyla çıkarmak nasıl mümkün olacaktır? Çünkü dedüksiyonda öncüller sonucu zımnen içermek zordur. Öncüllerde sonuç zımnen bulunduğundan dolaydır ki, sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkarılır. Oysa burada farklı bir durum söz konusudur.

Adı geçen durumu açıklığa kavuşturmak için tabî ve tabiatüstü iki olgusal önermeden hareketle iki örnek verelim.

Birinci örneğimiz, tabiat üstü olgusal önermeden yapılabilecek çıkarımla ilgili olsun:

**Öncül:** Tanrı hırsızlığı yasaklamaktadır.

**Sonuç:** O halde hırsızlığı yapmamalıyım.

İkinci örneğimiz, tabî nitelikteki olgusal önermeden yapılabilecek çıkarıma örnek olsun:

**Öncül:** X, insana haz vermektedir.

**Sonuç:** O halde X'i yapmalıyım.

Yapılan bu tür çıkarımlarda problem teşkil eden husus şudur: Her iki örnekte de öncüller, bir durumu tesbit etmektedir. Mesela "Tanrı hırsızlığı yasaklamaktadır" öncülünde, Tanrı ile ilgili bir durumun tesbiti vardır. Oysa bu öncülden çıkarılan sonuç; durumu

23. H.Z. Ülken, a.e., s.316.

tesbit etmekten ziyade, ya yükümlülük bildirmekte, ya da ödev yüklemektedir. Yani bu çıkarımda, öncülden tamamen farklı karakterde bir sonuç önermesine geçilmektedir.

Bu şekilde yapılan çıkarımlar geçerli midir değil midir? sorusuna verilecek cevap, "olgu değer problemi"ne bakış tarzına göre değişecektir. Olgu ile değer arasında mantıkî bir kopukluk gören, olgu'dan değer'in çıkarılamayacağını savunanlara göre, yukarıdaki çıkarımlar geçersizdir. Çünkü öncülümüz, bütünüyle durum bildiren tasvir edici karakterde olgusal bir önermedir, değeri içermektedir. Bu yüzden de böylesi bir öncülden değer yüklü bir sonucu çıkarmak, geçersiz bir çıkarımdır.

Olgu ile değer arasında mantıkî bir uçurum görmeyenlere göre ise, yukarıki çıkarımlarımız geçerlidir. Çünkü olgu ile değer arasında şu veya bu şekilde kurulabilecek mantıkî bir bağ vardır. Bu sebepten hertürlü olgusal ifadelerden olmasa da, hiç değilse bazı olgusal ifadelerden dedüksiyon yoluyla değer hükümlerini çıkarmak mümkün olabilmektedir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### OLGU'DAN DEĞER'İ MANTIKEN ÇIKARMANIN İMKANSIZLIĞINI SAVUNANLARIN GÖRÜŞLERİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, olgu'dan değer'e geçişin imkansızlığını savunan düşünürlerden Moore, bu işi Hume ile irtibatlandırmadan yapmıştı. Fakat Moore'u takip eden *H.A. Prichard*, "değer hükümlerinin kendine özgü olduklarını savunan" tezini, Hume'dan hareket ederek temellendirmeye çalışmıştı.<sup>24</sup>

Duygucu (Emotivist) ahlâk teorisinin savunucusu olan *A.J. Ayer* ise, Hume'un sözünü ettiğimiz ifadelerini kastederek<sup>25</sup>, kendi ahlâk teorisinin Hume tarafından önceden zaten keşfedilmiş olan tutarlı ve kuvvetli mantıkî bir noktaya dayandığını iddia etmişti. Hume tarafından daha önceden keşfedildiğini söylediği bu tutarlı ve mantıkî nokta ise, "değer" in "olgu" dan dedüksiyon yoluyla çıkarılamayacağı hükmü idi.<sup>26</sup>

24. H.A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford 1949, s.89; W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, s.250'den nakil.

25. 2 numaralı dipnotta verdiğimiz pasaj.

26. A.J. Ayer, *Logical Positivism*, Glencoe, III, 1959, s.22; W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*. s.250'den nakil.

Kural koyucu ahlâk teorisi (prescriptivism)'nin önde gelen ismi *R.M. Hare*, "olgu"dan "değer"in dedüksiyon yoluyla çıkarılmasının imkansızlığından "*Hume'un kanunu*"<sup>27</sup> olarak bahseder ve kendisini bu kanunun samimi bir taraftarı ve cesur bir savunucusu olarak takdim eder.

Görüldüğü gibi sezgici ahlâk teorisinin savunucuları olduğu kadar duygucu ve kural koyucu ahlâkın temsilcileri de, Hume'dan hareket ederek Olgu'dan değer'in çıkarılamayacağı tezini savunmaktadırlar.

Aynı tezi savunan Nowell-Smith ise olgu değer problemini sezgici ahlâk teorilerini tenkid ederken ele alır. O, sonuç itibariyle sezgiciler ile aynı tezi savunmuş olsa bile, problemin ele alınış tarzı açısından aralarında fark olduğunu, sezgicilerin problemi yanlış vaz ettiklerini şu cümleleriyle dile getirir:

"Bu ve takip eden bölümde sezgici (intuitionist) teoriyi eleştireceğim. Fakat maksadım; sezgici teorinin ya da onun tabiatçının yanlışlığına olan hücumlarının, tamamen yanlış olduğunu göstermek değildir. Aksine maksadım; sezgicinin, tabiatçının aleyhine işaret etmiş olduğu noktaların doğru olduğunu fakat onun bu noktaları ortaya koyma tarzının olduğu gibi, delillerini şekillendirdiği mantikî terminolojinin de, tabiatçı teorilerinki kadar yanlış olduğunu göstermeğe çalışmak olacaktır.

Sezgici; ahlâkî olan söylem ile tecrübî söylem arasında, önemli farklara işaret etmiştir. Fakat o, bu farklara yanlış bir tarzda işaret etmiştir"<sup>28</sup>.

Görüldüğü gibi Smith, Moore ve onu takip eden sezgicilerin ulaştığı sonuçlara katılmakta ve savundukları tezi esas itibariyle benimsemektedir. Fakat problemi çözüm tarzlarının yanlış olduğunu ileri sürmektedir.

N. Smith'e göre sezgiciliğin gücü, ahlâkın otonom olduğu konusundaki tavizsiz ısrarında yatar. Sezgiciliğin bu konudaki ısrarını N. Smith şöyle ifade eder: "Ahlâkî söylemin sadece bir kısmını oluşturduğu pratik söylem; ne başka bir söyleme indirgenebilir, ne de onunla özdeşleştirilebilir. Ahlâkî cümleler, Moore'un çok açık

27. R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1961, s.108, 186.

28. P.H. Nowell-Smith, *Ethics*, London 1954, s.36.

bir şekilde gösterdiği gibi, psikolojik, metafizik, ya da teolojik cümleler değildir. Neredeyse önceki teorilerin hepsi, ahlâkî kavram ve cümleleri, başka türden cümlelere indirgeme eğilimi göstermişlerdir. Bu da, genellikle psikolojik olmuştur; onlar, "iyi" ve "yükümlülük" gibi kelimeleri, mesela haz ve acı'nın ya da arzu'nun tatmini olarak tarif etmeyi denemişlerdir. Bu tür teşebbüslere karşı sezgiciler, Hume'dan çıkardıkları güçlü bir delil geliştirmişlerdir"<sup>29</sup>.

Smith bu ifadeleriyle olgu'dan değer'i çıkarmanın imkansızlığını savunan düşünürlerin üzerinde ittifak ettikleri hususları da dile getirmiş olur. Buna göre; ahlâkî önermelerin de dahil olduğu pratik önermelerin tamamı, otonomdurlar. Bunlar, kendilerinden başka türden bir önermeye ne indirgenebilir ne de onlarla özdeşleştirilebilirler. Dolayısıyla ahlâkî cümleler; psikolojik, metafizik veya teolojik cümlelerden farklıdır. İşte bu tezi temellendirmek üzere müraaat edilen Hume'un meşhur pasajını N. Smith şöyle yorumlar:

"Modern terminolojiye serbestçe tercüme edersek, Hume'un söylemek istediği şudur: Her ahlâk sisteminde biz, buyruk ya da değer hükümleri olmayan belirli olgusal önermelerden hareket ederiz. Bu olgusal önermeler, ahlâkî kelimeleri ihtiva etmez. Onlar; genellikle, Tanrı hakkında ya da insan tabiatı hakkındaki önermelerdir, yani onlar, insanların ne olduğu ve gerçekte ne yaptıkları hakkındaki ifadelerdir. Bu durumda bize, bu şeyler böyle olduğu için bizim de şöyle şöyle (şu tarzda) hareket etmemiz gerektiği söylenir. Pratik soruların cevapları, durum bildiren (olan şey hakkındaki) olgusal önermelerden çıkarılmış ya da türetilmiştir. Akıl yürütmenin sonunda ulaşılan sonuç, öncüllerde bulunmayan bir şeyi içerdiğinden, bu geçersiz bir akıl yürütme (illegitimate reasoning) olmalıdır. Çünkü öncüllerde, yükümlülük bildiren bir ifade yoktur"<sup>30</sup>.

İşte Smith'in Hume'u yorumlayışının özeti şudur: *Akıl yürütmenin sonucunda ulaşılan sonuç, öncüllerde bulunmayan yeni bir şey içermektedir. Bu sebepten bu tür bir akıl yürütme geçersiz olmalıdır.* Bilindiği gibi dedüksiyon'da sonuç, öncüllerde zımnen bulunmak zorundadır.

Sezgici okulun temsilcileri de Hume'u aynı şekilde yorumlamışlardır. Bu yoruma göre insan, belirli bir eylemin, Tanrı'yı mem-

29. N. Smith, a.e., s.36.

30. N. Smith, a.e., s.37.



nun edeceğini veya kendi hazzını artıracığını ya da mümkün olduğu kadar çok insana mümkün olduğu kadar çok mutluluk vereceğini bilebilir. Fakat bu, tamamen bir şeyin (durumun) ne olduğunun ya da ne olacağını bilgidir. Bu durumda insanın, bu eylemi yapmasının gerekip gerekmediğini sorması hala anlamlıdır.

Prichard, bir şeyi yapıp yapmamaya ilişkin bir buyruk ile olguyla ilgili önermeleri birleştirecek bir bağa ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. İhtiyaç duyulan bu bağ; Smith'in terminolojisinde, "teorik bir soruya verilen cevap ile pratik olana verilen cevabı birbirine birleştirecek bağ"<sup>31</sup>dır.

Olgudan değer'e geçilemeyeceğini savunanlar, olgusal önermeler ile değer yüklü önermeler arasında mantıkî bir kopukluğun olduğunu ve bu kopukluğu kapatacak bir bağa ihtiyaç duyulduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak olgu ile değer arasında sözünü ettiğimiz kopukluğu kapatacak bu bağ temin etme konusunda ihtilafa düşerler. Mesela Smith, bu konuda sezgicilerin getirmiş olduğu teklifi reddeder. Ona göre sezgiciler, olgu ile değer arasındaki kopukluğu kapatma konusunda tabiatçı seleflerinden daha iyi bir konuda gözükseler bile, aslında hiç de öyle değildirler.

"Önceki ahlâkçılar, yükümlülük ifade eden önermeleri başka türden önermelerden çıkarmayı denediler. Fakat bir sezgici için, yükümlülük bildiren değer hükümleri aklî istidlale lüzum duyulmaksızın doğrudan doğruya bilinirler ve dedüksiyona ihtiyaç duymazlar. Bu sebepten "değer"i "olgu"ya bağlayan bir akıl yürütme veya bir köprü aramak anlamsızdır. Çünkü biz doğrudan doğruya "değer"lerle karşılaşırız."<sup>32</sup>

Olgu ve değer problemine sezgicilerin getirdiği bu izah tarzı, Smith'e göre, sahte bir izah tarzıdır. Şimdi Smith'in tenkid etmiş olduğu sezgicilerin izah tarzını biraz daha yakından görelim. Bunun için sezgici ahlak teorisinin önde gelen ismi Moore'a müracaat etmemiz daha doğru olacaktır.

Moore'a göre değer yüklü bir önermeyi değer ifade etmeyen başka türden önerme ya da önermeler dizisinden çıkarmaya kalkışmak, "**tabiatçının yanılışına**" (naturalistic fallacy)<sup>33</sup> düşmek

31. N. Smith, a.e., s.38.

32. N. Smith, a.e., s.38.

33. G.E. Moore, Principia Ethica, Cambridge 1978, s.10, 59; Ayrıca bkz.: P.H. Nowell-Smith, Ethics, s.180-82.

demektir. "Tabiatçının yanlışlığı demek, iyi gibi basit bir kavramı, başka kavramlarla aynileştirmek hatasına düşmek demektir."<sup>34</sup> Mesela iyi'yi "haz" olarak tarif edenler, iyi ile hazzı aynileştirirlerse, ki öyle yapmaktadırlar, bu yanlışlığa düşmüş olurlar. Buradaki esas yanlışlığı, "iyi ile ifade edilen biricik (unique) ve tanımlanamaz bir niteliği ayırt edememe başarısızlığıdır"<sup>35</sup>.

Moore'un olgu ve değer ile ilgili görüşünü açıklığa kavuşturmak için "tabiatçının yanlışlığı" ifadesine açıklık getirmemiz; bunun için de Moore'un genelde "değer", özeldede "ahlâkî değer" ile ilgili görüşleri üzerinde durmamız gerekecektir.

Moore'a göre değer'i sezgi yoluyla doğrudan doğruya kavrarız. Değer'i sezgi yoluyla doğrudan doğruya kavrama yetisi, her insanda kuvve halinde mevcuttur. Belirli davranış türlerinin doğruluğu yanlışlığı, iyiliği kötülüğü sadece sezgi yoluyla apaçık bir şekilde (self-evidently) bilinir. İşte sezgi yoluyla bilinen ahlâkî değerler, "tabiî olmayan" (non-natural), fitrî, basit (simple) ve apaçık olarak bilinme vasıflarına sahiptirler. Bu sebepten de herhangi aklı bir doğrulamaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü Moore'a göre ahlâkî bir değer olan iyi'yi tarif etmek mümkün değildir. Bu durum ahlâkî değer olan iyi'nin esrarengiz, gaybî ve idrak edilemez bir nitelik olmasından değil, fakat "sarı renk" gibi basit bir kavram olmasından ileri gelir.

Bu konuda Moore şunları söyler: "Vurgulamak istediğimiz nokta; iyi'nin 'sarı' gibi basit bir kavram olması hususudur. Nasıl sarı rengini bilmeyen birine, bu rengi herhangi bir şekilde açıklamak imkansız ise, aynı şekilde iyi'yi bilmeyen kimseye de onu tarif etmek mümkün olmaz. Bir objenin gerçek tabiatının tanımı, adı geçen objenin ancak bileşik (complex) olmasıyla mümkündür. Bir atın tanımını yapmak mümkündür. Çünkü tek tek sayılabilecek, basit pek çok özellik ve nitelikleri vardır. Bu basit terimlere indirgeyerek atı tanımlamamıza rağmen, adı geçen basit terimleri artık tanımlamayız. Bunlar; idrak ettiğimiz veya hakkında düşünce yürüttüğümüz."

34. Moore, a.e., s.58; W.D. Hudson, Modern Moral Philosophy, s.69-73.

35. Moore, a.e., s.59. Kısaca, "tabiatçının yanlışlığına düşmek demek, Moore'a göre iki hatayı birden işlemek demektir. Bunların birincisi, tabiatı gereği tanımlanamaz olan bir niteliği tarif etmek; ikincisi de tabiî- olmayan bir niteliğin tanımını tabiî nitelikler ile yapmaya kalkışmaktır." G.J. Warnock, Contemporary Moral Philosophy, London 1967, s.62; Tabiatçının yanlışlığı hakkında ayrıca bkz. W. Lillie, An Introduction to Ethics. s.113-116.

müz basit kavramlardır ve bunları idrak edemeyen hiç kimseye, herhangi bir tarif ile onları anlatmak imkansızdır. İşte iyi de, tanımlanmaya müsait bileşik bir kavram değildir. Bu sebepten tanımlanamaz."<sup>36</sup>

Görüldüğü gibi bir değer terimi olan "iyi" kavramı, tahlil ve tarif edilemeyen basit bir kavramdır. Bu sebepten iyi'yi kendinden başka bir kavrama irca ederek tarif eden, ya da onu başka bir kavramla aynileştiren her filozof, Moore'a göre, tabiatçının yanlışlığına düşecek demektir. "Mesela haz'dan farklı bir şey saymadığımız müddetçe, 'iyi, hazdır' demek"<sup>37</sup>, yanlışlıktan başka bir şey değildir. Bu yanlışlığın "tabiatçının yanlışlığı" diye isimlendirilmesi ise, iyi'nin tabii bir nitelik olmamasından dolayıdır.

Tabiatçının yanlışlığına düşen ahlâk teorilerini Moore, iki grupta inceler. "İyi'yi tecrübenin verisi olan bir obje ile tarif edenlere 'tabiatçı ahlâk teorileri'; duyularüstü bir dünyada varolduğu düşünülen bir obje ile tarif edenlere de 'metafizik ahlâk teorileri'<sup>38</sup> adını verir. Bu iki teori türünün tek müşterek yanı, aynı yanlışlığa düşmüş olmalarıdır. Tabiatçı ahlak teorilerine örnek olarak H. Spencer, Darwin, J. Bentham ve J.S. Mill'in; metafizik teorilere de Spinoza, Kant ve Hegel'in teorilerini gösterir.

Burada işaret edilmesi gereken bir nokta da şudur: Moore'a göre bir değer olarak "iyi, tabii objelerin bir niteliğidir ama tabii bir nitelik değildir."<sup>39</sup> Sözüünü ettiğimiz bu niteliği insan, ahlakî sezgisi ile doğrudan doğruya kavrar. Bu sebepten, özelde ahlâkî önermeler, genelde ise değer yüklü önermeler apaçık olmalıdır. "Apaçık olmak tabiri, bu şekilde isimlenen bir önermenin, kendinden başka bir önermeden istidlal edilerek değil de, sırf kendinden dolayı doğru olması anlamına gelir. Bir önerme apaçıktır demekle, onun bize o şekilde gözükmesini, doğru olmasının sebebi olarak görmeyiz. Çünkü apaçık bir önermenin doğruluğunu göstermek için mantıkî bir sebep aramamıza lüzum yoktur."<sup>40</sup>

36. Moore, a.e., s.7-8; Ayrıca bkz: Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, s.45.

37. Moore, a.e., s.14. Ayrıca bkz.: Iris Murdoch, a.e., s.44.

38. Moore, a.e., s.38-39.

39. Moore, a.e., s.41.

40. Moore, a.e., s.143.

İşte N. Smith'in "sahte bir izah tarzı"<sup>41</sup> diyerek itiraz ettiği, Moore ve arkadaşlarının savunduğu bu tezdır. Buna göre yükümlülük bildiren değer yüklü önermeler, aklî istidlale lüzum duyulmaksızın doğrudan doğruya bilinirler. Bu sebepten de "değer"i "olgu"ya bağlayan bir akıl yürütme veya bir köprü aramak anlamsızdır. Çünkü insan, doğrudan doğruya "değer"le karşılaşmaktadır.

"Olgu"dan "değer"in mantiken çıkarılmasının imkansızlığından "Hume'un kanunu" olarak bahseden R.M. Hare, bu konuda şunları söyler: "Eğer biz, insanın seçimlerini yönetme ya da düzenlemeyi yani 'ne yapacağım?' şeklindeki soruların cevabını içermeyi ahlâkî bir hükmün fonksiyonunun bir parçası olması gerektiğini kabul edersek, bu durumda hiçbir ahlâk hükmünün sırf olgusal bir önerme olamayacağı son derece açık hale gelir. Bunu az önce ifade ettiğimiz kuralların ikincisinden çıkarırız<sup>42</sup>. Hume'un olgusal önermeler dizisinden değer yüklü bir önerme çıkarmanın imkansızlığı hakkındaki meşhur gözleminin temeli de, sözünü ettiğimiz bu mantık kuralında bulunur."<sup>43</sup>

Görüldüğü gibi Hare de, olgu ile değer arasında mantikî bir kopukluğun olduğunu; olgusal önermelerden değer hükümlerine mantiken geçişin mümkün olmadığını savunur. Tezini bir mantık kuralıyla temellendirmeyi denerken, Hume'un da aynı mantık kuralından hareket ettiğini söyler. Yani Hare de, Hume'u kendi tezini destekleyecek şekilde yorumlar. Ancak Hume, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, bu konuda bütün düşünürlerce aynı şekilde yorumlanmaz. Şimdi Hume'u farklı şekilde yorumlayanları görelim.

## İKİNCİ BÖLÜM

### OLGU'DAN DEĞER'İ MANTIKEN ÇIKARMANIN MÜMKÜN OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Olgu'dan değer'e geçilebileceğini savunan düşünürler arasında MacIntyre ve G. Hunter'in, Hume'u kendi tezlerini destekleyecek şekilde yorumladıklarını daha önce belirtmiştik.

41. N. Smith, *Ethics*, s.38.

42. Sözünü ettiği ikinci kural şudur: "*Buyruk ifade eden hiçbir sonuç, en azından bir tane olsun buyruk içermeyen öncüller dizisinden mantiken geçerli bir şekilde çıkarılamaz.* (No imperative conclusion can be validly drawn from a set of premises which does not contain at least one imperative.)" R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1967, s.28.

43. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1967, s.29.

### A.C. MACINTYRE VE OLGU DEĞER PROBLEMİ

Olgu'dan değer'e geçilemeyeceğini savunan düşünürler; Hume'un pasajındaki "deduction" kelimesini "mantıken zorunlu olarak gerektirme" (entailment) anlamına gelecek şekilde anladılar. Hume'un "bütünüyle anlaşılmaz gözükyor" ifadesini de istihza anlamına gelecek şekilde yorumladılar.

Her iki açıklamaya da itiraz eden MacIntyre, sık sık sözü edilen pasajda kullandığı "*deduksiyon*" (deduction) kelimesini Hume'un sadece "*aklî çıkarım*" (inference) anlamında kullandığı düşüncesindedir. Bu görüşünü temellendirmek için 18.nci asırda "*deduksiyon*" kavramının hertürlü *istidlâlî* (*discursive*) akıl yürütme için kullanıldığını; Hume'un diğer birtakım yazılarında bizim bugün "*tümevarım*" (induction) diye isimlendirdiğimiz kavrama *deduksiyon* dediğini, bizim *deduksiyon* dediğimiz kavrama da "*ispat edici delil*" (*demonstrative argument*) dediğini iddia eder.

"Olgusal önermeler ile ahlâkî hükümler arasındaki ilişki meselesinin, son zamanlardaki ahlakî tartışmanın merkezinde mütemadiyen bahis konusu olan bir mesele olduğunu"<sup>44</sup> söyleyen MacIntyre, bu ilişkinin tabiatı üzerinde durur. Bunun için "Olgusal önermeler ile ahlâkî hükümler arasında su götürmez bir şekilde kesin fark olduğu" iddiasını tahlil eder.

Olgu değer problemini tartıştığı yazısında MacIntyre, Hume'un yanlış yorumlandığını şu cümleleriyle dile getirir: "Hume'un pasajının standart yorumu; Hume'u, ahlâkla ilgili olmayan öncüller dizisinin ahlâkî bir sonucu zorunlu olarak gerektirmediğini iddia eder, bir konuma getirir. Bu sebepten bu yorumdan Hume'un "ahlâk için ahlâkî olmayan bir temel bulma teşebbüsü"nü karşısında olduğu sonucu çıkarılır. Bu yoruma göre Hume, ahlâkın otonomluğunu savunan biri olur ve en azından bu konuda Kant'a benzer. Bu yazıda ben, adı geçen bu yorumun eksik ve aldatıcı olduğunu göstermek istiyorum"<sup>45</sup>.

Olgu değer problemi ile sadece tarihsel bir yorum meselesi olarak ilgilenmeyecek olan MacIntyre, takip edeceği çizgiyi şu şekilde belirler:

44. A.C. MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'", *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems of Moral Philosophy*, London 1969 içinde, s.35.

45. A.C. MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'", s.36.

"1. Bu şekilde yorumlanmak suretiyle Hume'a gösterilen yoğun ilginin şaşırtıcı olduğunu ispat edeceğim. Çünkü o, çağdaş mantıkçıların Hume'un İndüksiyon (induction) hakkında ileri sürdüğü belirli argümanlara gösterme eğiliminde oldukları hoşnutsuzluk ile köklü bir şekilde uyumsuzluk gösterir.

2. Eğer Hume'un "olgu" (is) ve "değer" (ought) ile ilgili görüşlerinin mevcut yorumu doğru olmuş olsa, bu durumda Hume'un konununun ilk ihlalinin bizzat Hume tarafından yapılmış olacağını göstermeyi deneyeceğim. Yani Hume'un kendi ahlâk teorisinin gelişmi, onun olgu ve değer hakkında ileri sürdüğü farzedilen iddia ile uygun düşmez.

3. Hume'un mevcut yorumunun yanlışlığını gösteren delili teklif edeceğim.

4. Son olarak Hume'a getireceğim yeni yorumun, ahlâk felsefesindeki mevcut tartışmalara ne kazandırdığına işaret etmeye çalışacağım."<sup>46</sup>

Olgu'dan değer'e geçilebileceği kanaatinde olan MacIntyre, Hume'un da aynı şekilde düşündüğünü iddia eder. Bunun için Hume'un adalet kavramını nasıl açıkladığının anlaşılması gerektiğini söyler. Çünkü O'na göre adalet kavramının izahında Hume'un bizzat kendisi, olgu'dan değer'e geçmektedir.

"Mesela Hume'un adalet konusundaki görüşünü gözden geçirelim: Bir iş'i âdil ya da gayr-i âdil diye isimlendirmek, onun bir kurala bağlı olduğunu söylemek demektir. Tek bir adalet işi, ya bireysel ya toplumsal menfaate ya da her ikisine birden aykırı olabilir."<sup>47</sup> MacIntyre Hume'un şu cümlelerine başvurur:

*"Fakat tek tek adalet işleri, ya bireysel ya da kamu menfaatine nasıl aykırı olabiliyorsa, bütün plan ya da şemanın toplumun desteklenmesine ve her bireyin refahına son derece yüksek oranda katkı sağlayacağı kesindir. İyi insan ile kötü olan arasını ayırmak imkansızdır. Mülkiyet, genel kurullarla sabit hale getirilmiş olmalıdır.."* (Treatise, III, ii, 2. p.497).

46. A.C. MacIntyre, a.e., s.36.

47. A.C. MacIntyre, a.e., s.39.

MacIntyre'in burada sorduğu soru şudur: Hume, bu ifadelerinde ahlâkî bir konuyu mu tesbit etmektedir, sosyolojik bir ilişkinin varlığını mı ileri sürmektedir yoksa mantıkî bir noktayı mı tesbit etmektedir? MacIntyre'a göre Hume'un yaptığı şey; hem ahlâkî, hem sosyolojik, hem de mantıkîdir.

MacIntyre, Hume'un açık bir şekilde, adalet kurallarının doğrulanmasının, o kurallara uymanın herkesin uzun vadedeki menfaatine olduğu gerçeğinde yattığını; kurallara uymamız gerektiğini çünkü kurallara uyan herkesin uymayandan daha kazançlı olduğunu iddia ettiğini söyler. Bunu söylemek ise doğrudan doğruya, olgu'dan değer'i çıkarmak demektir.

"Buraya kadar söylediğim şey, Hume'un bizzat kendisinin adalet kavramını izah ederken olgu'dan değer'i çıkardığıdır. Bu durumda o, meşhur pasajdaki kendi doktrini ile tutarsızlığa mı düşmüştür? Bir insan çıkıp Hume'un tutarsızlığını, *adalet konusunda olgu'dan değer'i çıkarmak, zorunlu bir gerektirme şeklinde değildir. Zaten Hume'un inkar ettiği şey, olgusal ifadelerin değer yüklü olanları gerektirebileceği iddiasıdır, bu durumda adalet konusundaki tutumu doğrudur* şeklinde savunmayı deneyebilir. Fakat bunu söylemek, adı geçen pasajı yanlış anlamak demektir. Çünkü şimdi ben bu pasajın zorunlu gerektirme konusu ile hiç alakasının olmadığını savunacağım."<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi MacIntyre; adalet kavramını açıklarken Hume'un olgu'dan değer'i mantıken çıkardığını savunmaktadır. Bu durumda cevabı aranması gereken soru şu olacaktır: Hume değer'in olgu'dan mantıkî çıkarımını nasıl gerçekleştirmiştir? Bu sorunun cevabını verirken MacIntyre, "isteme" kavramına dikkat çeker.

"Olgu'dan değer'e geçiş, 'isteme' kavramıyla yapılır... Aristot'un pratik kıyasları, *uygundur veya memnun eder* gibi bazı terimleri içeren bir öncüle sahiptir. 'Olgu' ve 'değer' arasında birtakım ara kavramları şekillendirebilecek terimlerin uzun bir listesini verebilirdik. İstemek, ihtiyaç duymak, arzu etmek, zevk, mutluluk, sağlık gibi terimler, sözünü ettiğimiz terimlerin sadece birkaçıdır"<sup>49</sup>.

MacIntyre'in Hume'u yorumlayışı şöyledir: "Olgu değer konusunun ele alındığı pasaja benim getirdiğim yorumu şöyle ifade ede-

48. A.C. MacIntyre, a.e., s.42.

49. A.C. MacIntyre, a.e., s.46; Ayrıca bkz. W.D. Hudson. *Modern Moral Philosophy*, s.258.

bilirim: Bu pasajda Hume, ahlâkın otonomluğunu ileri sürmez. Çünkü o, buna inanmaz. Olgu ile değer arasındaki zorunlu olarak gerektirme hususunda da herhangi bir tesbitte bulunmamıştır - çünkü o buna işaret etmez. O, ahlâkın olgusal temelini ahlâkla ilgisinin nasıl kurulduğu meselesinin esas mantıkî problem olduğunu; bunun üzerinde düşünmenin bir insanı, nasıl içinde mantıkî geçişin mümkün olduğu metodların ve mümkün olmadığı metodların varlığını farketmeye sevkettiğini ileri sürer. Bir insan, bunların ne olduğunu anlamak için pasajın ötesine geçmek zorundadır. Böyle yaptığı takdirde bu insan, olgularla değer'i birbirine, Hume'un tutku (passions) başlığında topladığı kavramlarla, benim de isteme, ihtiyaç duyma gibi kavramlarla bağlayabileceğimizi kolayca anlar.<sup>50</sup>

Demek ki MacIntyre'in yorumuna göre Moore, Hare, Ayer ve Smith'in iddia ettiği gibi Hume, ahlâkın otonom olduğunu ileri sürmez. Aynı şekilde onların iddialarının aksine Hume, olgu ile değer arasındaki mantıken zorunlu olarak gerektirme ilişkisi üzerinde de durmaz. Hume için esas mantıkî problem, olgusal temelini ahlâk ile ilgisinin nasıl kurulacağı meselesidir. Bu ilişki üzerinde düşünen insan, olgu'dan değer'e geçişin mümkün olduğu metodları farkedecektir. Ancak bunu farkedebilmek için, Hume'un tek bir pasajıyla sınırlı kalmamak gerekir. MacIntyre bunun için adalet kavramı üzerinde durmuştur.

MacIntyre'in Hume'a getirmiş olduğu bu yorum, değişik açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştiriler arasında MacIntyre'in düştüğü bir tutarsızlığa dikkat çekilir, ki bu konuda W.D. Hudson şunları söyler: "Hume'un, delillerin ya tam ya da eksik olduğunu önceden farzedilen *tümevarım* (induction) hakkında şüpheleri vardı. Olgu'dan değer'e geçme meselesinde eğer bunların aralarındaki ayrılığı inkar ederse, bu durum oldukça şaşırtıcı olmaz mı? MacIntyre'in Hume'u yorumlarken yaptığı işte budur. Söylemesi tuhaftır ama MacIntyre, modern filozofların delilleri, ya tam ya da eksik farzedilen olgu/değer pasajının klasik yorumundan memnun olduklarına oysa Hume'un tümevarım hakkındaki şüphelerinden rahatsız olmalarını şaşırtıcı bulur. O, madem ki modern filozoflar, bir durumdaki ayrılığı reddetmişlerdir, öyleyse diğer durumda da aynı şeyi yapmalıdırlar, diye düşünür. Fakat bu, iki durum arasındaki farkı gözardı etmek demektir. İlimde veya genel olarak tecrübî bir olgunun açıklanması

50. A.C. MacIntyre, a.e., s.47-48; Ayrıca bkz. W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, s.259.



sırasında "akıl yürütme" demek, geçmiş tecrübelerden hareketle gelecek hakkında fikir yürütmek demektir. Fakat ahlâkî bir delilde akıl yürütmeden kastedilen şeyin olgu'dan değer'e geçiş olduğu kesinlikle söylenemez. Böylece ben, tümevarım'ın mantıken kabul edilebilir olduğunu söyleyip fakat olgu'dan değer'e geçişin kabul edilebilirliğini inkar etmekte tutarsızlık olduğunu düşünmüyorum."<sup>51</sup>

### G.F. HUNTER VE OLGU DEĞER PROBLEMİ

Olgu değer konusunda G.F. Hunter de MacIntyre gibi Hume'un yanlış yorumlandığı düşüncesindedir. Hunter, "acaba Hume adı geçen pasajda, insanların yapmaları gereken şey ile ilgili önermelerin, sırf olgusal önermelerden bütünüyle farklı olduklarını mı iddia etmektedir? Değer yüklü önermelerin herhangi bir olgusal önerme tarafından zorunlu olarak asla gerektirilemeyeceğini mi ima etmektedir?" diye sorar. Bu soruların cevabı Hunter'e göre "Hare, N. Smith, Ayer, ...'e rağmen hayırdır"<sup>52</sup>.

Hunter'e göre Hume, değer yüklü önermeler ile olgusal önermelerin farkı üzerinde durmadığı gibi, birinin diğerini zorunlu olarak gerektirip gerektirmediği meselesi üzerinde de durmaz. Bunun için Hume'un sıkça iktibas edilen pasajından hemen önceki paragrafa dikkat çeker. Hunter'in dikkat çektiği bu paragrafta Hume, şunları söylemektedir: *Herhangi bir eylem veya karakterin kötü olduğunu ilan ettiğiniz zaman, onun üzerinde derin düşünceden doğan bir ayıplama duygusunu kendi tabiatınızda bulduğunuzu ifade etmekten başka bir şey yapmazsınız.* (Treatise III. i, I, p.469).

Hume'un burada söylediği şey Hunter'e göre şudur: "*Bu eylem kötüdür*"ün anlamı, bu eylem üzerindeki derin düşünce, bende bir ayıplama duygusunun doğmasına sebep olur, demektir.

"Şimdi '*bu eylem üzerindeki derin düşünce, bende bir ayıplama duygusunun doğmasına sebep olur*' ifadesi, Hume'un klasik yorumcularının anladığı anlamda '*olgusal bir ifadedir.*' Ve Hume, buna benzer bir tahlilin, ahlâkî yükümlülük bildiren ifadeler de dahil her türlü ahlâkî hüküm için geçerli olduğunu düşünür."<sup>53</sup>

51. W. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, s.259.

52. Geoffrey Hunter, "Hume on is and ought", *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems of Moral Philosophy*, London 1969 içinde, s.59.

53. Geoffrey Hunter, "Hume on is and ought", s.59.

Görüldüğü gibi Hunter, Hume'un olgusal bir önermeden değer yüklü bir önermeyi rahatlıkla çıkardığını düşünmektedir. Bu düşüncesini temellendirebilmek için, Hume'un şu pasajlarına da başvurur:

*"Hertürlü ahlâkîlik, duygularımıza dayanır... Bir eylemi ihmal etmek ya da icra etmemek belirli bir tavırdan sonra canımızı sıkar. Böylece onu icra etmek yükümlülüğü altında bulunduğumuzu söyleriz." (Treatise, III, ii, 5, p.517)"*

*"Biz bir karakterin faziletli olduğunu, bize hoş görüldüğü için aklen istidlal etmeyiz. Fakat belirli bir tavırdan sonra bu karakter bizde hoş bir duygu uyandırır ve neticede biz onun faziletli olduğuna hissederiz" (Treatise, III, ii, 2, p.471)<sup>54</sup>*

Hunter, Hume'un sisteminde ahlâkî hükümlerin birer olgu ifadeleri olduğu fikrindedir. Hatta bu durumun Hume'un sisteminin merkezi olduğunu düşünür. Burada olgu ifadeleri derken, klasik yorumcuların anladığı anlamda bir "olgu ifadesi" anlar. Yani Hume'a göre "insanın birtakım gerçek ya da hayalî durumları üzerinde düşünmesi ile belirli duyguları ya da hisleri arasında bir sebeplilik ilişkisi vardır."<sup>55</sup>

Hunter'in anlayışına göre Hume, değer yüklü önermeleri olgusal önermelerin yani belirli türden hislerin sebepleri hakkındaki olgusal önermelerin bir alt-tabakası yapar. Çünkü o, değer yüklü önermelerin belirli olgusal önermelere mantıken eşit olduğunu düşünür. "Olgusal bir önermenin kendi kendine değer yüklü bir önermeyi zorunlu olarak gerektiremeyeceğini ya da olgusal bir ifadenin kendi kendine ahlakî bir hükmü zorunlu olarak gerektiremeyeceğini ifade eden bir görüşü Hume'a atfetmek saçma olur."<sup>56</sup>

Bu sebepten Hunter'e göre, olgu ve değer hakkındaki Hume'un adı geçen pasajı, son on yıldır yapılanlardan çok farklı bir şekilde yorumlanmalıdır. Olgu ve değer hakkındaki bu pasaj hakkında en az iki tane yorum mümkün görünmektedir. Hunter'in sözünü ettiği yorumların birincisi şudur:

54. Geoffrey Hunter, "Hume on is and ought", s.59-60.

55. Hume, Treatise, p.472.

56. Hunter, a.e., s.60.

"Değer yüklü önermelerin olgusal önermelerden çıkarılması gerektiği anlaşılabilir gözükür. Fakat gerçekte o anlaşılabilir değildir. Hume "*anlaşılabilir*" değil de "*anlaşılabilir gözükür*" diye yazmaktadır."<sup>57</sup>

Bu yoruma göre; Hume'un önceki yazarların yazılarında itiraz ettiği şey, değer ile olgu arasında kurulan ilişkiyi izah etmekteki başarısızlıklarıdır. O, değer olgu'dan çıkarılamaz dememektedir. Söylediği şey sadece, önceki yazarların bu dedüksiyonun nasıl mümkün olduğunu açıklamakta başarısız olduklarıdır. Bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamaya bizzat Hume'un kendisi koyulmuştur.

Görüldüğü gibi Hunter'in bu yorumuna göre Hume, içinde olgu'dan dedüksiyon yoluyla değer'in çıkarıldığı teorileri kesinlikle reddetmez; çünkü kendi teorisi de, bu türden bir teori durumundadır.

Hunter'in Hume'a getirdiği ikinci yorum ise şöyledir: Değer yüklü önermeler, olgusal önermelerden asla dedüksiyon yoluyla çıkarılamazlar. Fakat bunun sebebi, değer yüklü önermeleri ifade eden cümlelerin, olgusal önermeleri ifade eden belirli cümlelerin açıklamaları olmasıdır. Açıklama yapmak ise, dedüksiyon yapmak değildir. Bir açıklama getirmek, herhangi bir deduktif işlem ya da çıkarım değildir, sadece aynı şeyi başka bir şekilde tekrar söylemektir.

Eğer Hume'un bu yorumu doğru ise, onun "*değer*" "*olgu*"dan dedüksiyon yoluyla çıkarılamaz demesinin sebebi, klasik yorumcularının iddia ettiği gibi olgusal önermelerle değer yüklü önermeler arasında sabit büyük bir kopukluğun olması değil de şudur: "Değer yüklü önermeler belirli olgusal önermeler ile aynı karakterde olduğu için, birinden öbürüne herhangi bir çıkarımsal hareketten söz etmek saçmadır."<sup>58</sup>

Hunter'e göre her ne kadar Hume'u iki şekilde yorumlamak mümkünse de, bu yorumların doğru olanı ikincisi değil birincisidir. Esasen ona göre, sözü edilen pasajı bu iki yorumdan farklı şekillerde yorumlamak da mümkündür. Fakat Hume'u "*ahlâkî hükümler*

57. Hunter, a.e., s.60.

58. G. Hunter, a.e., s.61.

*olgu hükümleri değildir" veya 'herhangi bir olgu ifadesiyle ahlâkî bir hüküm arasında mantikî bir uçurum vardır" şeklindeki bir görüşün sahibi gibi gösteren yorumlar, "bütünüyle imkansız gibi gözük-  
mektedir."<sup>59</sup>*

## J. SEARLE VE OLGU DEĞER PROBLEMİ

"Olgu değer problemi" ile ilgilenen düşünürler arasında Searle'ün özel bir yeri vardır. Bir kere Searle, problemi birinci derecede ahlâk felsefesinden daha çok dil felsefesinin bir problemi olarak görür. Bu konuda o şunları söyler: "Biz değer ile ilgileneceğiz ama ahlâkî değer ile değil. Böyle bir ayırımı kabul eden insan, benim ahlâk felsefesindeki bir tez ile değil de, dil felsefesine ait bir tez ile ilgilendiğimi söyleyebilir. Bana göre de, gerçekten, olgudan değere geçişin mümkün olup olmadığı probleminin ahlak felsefesiyle ilgisi vardır, ama ben bunu, karşı örneklerimi sunduktan sonra tartışacağım"<sup>60</sup> Ayrıca Searle, problem hakkında geliştirilen tezlerin tarihî süreç içinde ne gibi değişiklikler gösterdiğine dikkat çekmekle beraber, Hume'un problemi ele alış tarzı ile ilgilenmez.

Searle; Hume'u olgu'dan değer'in çıkarılamayacağı tezini savunan bir filozof olarak yorumlayanların görüşlerini, yeteri kadar açık bulmaz. "Sık sık olgu'dan değer'in çıkarılamayacağı söylenir. Hume'un *Treatise*'indeki meşhur pasaj'dan gelen, olması gerektiği kadar da açık olmayan bu tezin esası, ana hatlarıyla şudur: Değer ifadeleri türünden mantıken farklı olan bir olgusal ifadeler türü mevcuttur. Bu olgusal ifadeler dizisi, kendi başına herhangi bir değer ifadesini mantıken gerektirmez. Daha modern terminoloji ile bu tezi şöyle ifade edebiliriz: Hiç değilse bir tane değer ifade eden öncül ilave edilmeksizin tasvir edici ifadeler dizisinin hiçbiri, değer yüklü herhangi bir sonucu mantıken gerektiremez. Aksini düşünmek, tabiatçının yanılması diye isimlendirilen hataya düşmek demektir"<sup>61</sup>. İşte Searle, anahtarlarıyla dile getirdiği bu tezi nakzeden karşı bir tez geliştirmeyi deneyecektir.

Searle'ün geliştireceği "karşı tez"e geçmeden önce, onun itiraz ettiği klasik tezi hangi noktalardan tenkid ettiğini görmekte fayda vardır. Öncelikle belirtilmelidir ki Searle, olgu ile değer arasındaki

59. G. Hunter, a.e., s.61.

60. J. Searle. *Speech Acts*. s.176-177.

61. J. Searle. "How to derive "ought" from "is", s.120.

ayırım konusunda Moore ile Moore'un takipçileri arasında gözardı edilmemesi gereken bir farklılık görür. Olgu ile değer arasındaki sözünü ettiğimiz ayırımı Moore, "sarı" gibi "tabii nitelikler ile "iyilik" gibi "tabii olmayan" adını verdiği nitelikler arasındaki farkda görüyordu. Oysa daha sonra Moore'un takipçileri; bu metafizik ayırımı, dildeki mantıken zorunlu gerektirme ilişkisi (dedüksiyon) hakkında bir tez olarak algılamışlardır. Böyle anlaşılınca da Moore'un takipçilerinin elinde "olgu değer problemi", tasvir edici olgusal önermelerin, değer yüklü önermeleri zorunlu olarak gerektiremeyeceğini dile getiren bir tez haline gelmiştir.

Moore'un takipçilerinin metafizik karakterdeki bir ayırımı, mantıken zorunlu gerektirme ilişkisi hakkındaki bir tez olarak görmelerini Searle, son derece tuhaf karşılar. Ona göre dil, "olgudan değer çıkarılmaz" tezini nakzeden örneklerle doludur. Çünkü "bir akıl yürütme için 'geçerlidir' demek, onu zaten değerlendirmek demektir. 'O geçerlidir' önermesi, onun hakkındaki birtakım tasvir edici olgusal önermeleri takip etmiştir. 'Geçerli bir akıl yürütme', 'ikna edici bir akıl yürütme', 'güzel bir akıl yürütme' kavramlarının bizzat kendileri değer yüklüdürler. Kısaca tuhaflık şurdadır: Tezin içinde açıklandığı terminolojinin bizzat kendisi (mantıkî gerektirme, anlam ve geçerlik), tezi önceden yanlışlamaktadır. Mesela 'p, q'ü gerektirir" önermesi, p'nin doğruluğunu iddia eden herkesi q'nun doğruluğunu da kabul ettiği sonucuna götürür. Aynı şekilde p'nin doğruluğu bilinince, q'nun doğru olduğu sonucunu çıkarırsan da doğrulanır."<sup>62</sup>

Görüldüğü gibi Searle; 'değer' ile 'olgu' arasında bir ayırım yaparak bu ayırımı, tasvir edici olgusal önermelerin değer ifade eden önermeleri mantıken gerektirmeyeceği şeklinde formüle eden düşünürlerin mantıkî bir tutarsızlığa düştükleri kanaatindedir. Searle'e göre 'olgu değer problemini' hem bir dil meselesi olarak görüp hem de tasvir edici olgusal önermeler dizisinden değer yüklü önermelerin çıkarılamayacağını savunmak, mantıkî bir tutarsızlıktır. Çünkü ona göre herhangi bir önerme hakkında "geçerlidir" ya da "geçersizdir" gibi bir hüküm bildirmek, adı geçen önermeyi zaten değerlendirmek demektir. Bu sebepten Searle, tasvir edici olgusal önermeler dizisinden değer ifade eden önermelerin çıkarılmasının imkansızlığı iddiası üzerinde derinliğine duracaktır. O, bu iddiayı

62. J. Searle, *Speech Acts*, s.176.

nakzeden karşı bir tez geliştirerek, olgu değer konusunda ileri sürülmüş olan klasik tez<sup>63</sup>'in tutarsızlığını göstermeyi dener.

"Olgu değer problemi" ile ilgili olarak klasik tezi nakzeden karşı bir tez geliştirme teşebbüsünde Searle'ün göz önünde bulundurduğu noktalardan birisi şudur: Sözüünü ettiğimiz nakzedici karşı örnek, "klasik tezi savunan herhangi bir insanın sırf olgusal ya da tasvir edici olarak kabul edeceği ifade ya da ifadeleri ele almalı ve onların, yine bu tezi savunan insanların açıkca değer ifade ettiğini kabul edeceği bir ifade ile mantıken nasıl ilişkili olduğunu göstermelidir."<sup>64</sup>

Searle esasen, önermeler hakkında sıkça kullanılmakta olan "*değer ifade eden*" ya da "*tasvir-edici*" gibi terimlerin açık seçik terimler olmadığı düşüncesindedir. Ama başlangıçta bunların "yeteri kadar açık olduğunu farzederek işe başlayıp, sonunda bu kavramlarda hangi açıdan bir karışıklığın olduğunu"<sup>65</sup> göstermeyi deneyecektir.

Olgu'dan değer'i çıkarmanın imkansızlığını savunan tez Searle'e göre, kelimeler ile dünya arasında kurulan ilişki tarzının belirli bir tasavvuruna dayanır. İşte Searle'ün esas iddiası, sözüünü ettiği bu tasavvurda önemli bir yanlışın olduğudur. "Bir kere bu tasavvur, farklı türdeki tasvir edici olgusal önermelere uygun bir açıklama getirmekten acizdir."<sup>66</sup> Searle'ün olgu'dan değer'e ya da olgusal önermelerden dedüksiyon yoluyla değer yüklü önermelere geçişin imkanını nasıl gösterdiğini anlayabilmek için, klasik tezin temeli olduğunu söylediği tasavvuru ve bu tasavvurdaki eksikliğin ne olduğunu görmemiz gerekecektir. Searle'ün bu konudaki fikirlerini "Speech Acts" isimli eserinden hareketle tesbit etmeyi deneyeceğiz.<sup>67</sup>

Olgu ile değer, ya da olgusal önermeler ile değer ifade eden önermeler arasında kesin bir ayırım kabul ederek birinciden ikinci-

63. Olgu'dan değer'i ya da tasvir edici olgusal önermelerden değer yüklü önermeleri dedüksiyon yoluyla çıkarmanın imkansız olduğunu savunan tez bazı düşünürlerce klasik tez olarak isimlendirilmektedir. Biz de, aynı anlamda kullanıyoruz.

64. J. Searle, "How to derive" "ought" from "is", s.120-21.

65. J. Searle, a.e., s.121.

66. J. Searle, a.e., s.130.

67. Bakınız: J. Searle, Speech Acts, s.182-184.

ye geçişin imkansızlığını savunan tez, kelimeler ile dünya arasında kurulan ilişki tarzının belirli bir tasavvuruna dayanır. Searle bu tasavvura "klasik tasavvur" adını verir.

Bu klasik tasavvura göre ilk olarak tasvir-edici olgusal önermeler diye isimlendirilen "*Benim arabam saatte 80 mil hız yapar*", "*Jones 6 feet boyundadır*", "*Smith'in saçlarının rengi kahverengidir*" gibi önermeler yapılır. Bunlar, değer ifade eden önermeler diye isimlendirilen "*Benim arabam iyi arabadır*", "*Jones Smith'e 5 dolar ödemelidir*", "*Smith çirkin bir adamdır*" gibi önermeler ile karşılaştırılır. Bu önermeler arasındaki fark, herkes tarafından farkedilebilecek karakterdedir.

Örneklerini verdiğimiz türden tasvir edici olgusal önermeler ile değer ifade eden önermeler arasındaki fark şu şekilde ifade edilebilir: "Tasvir edici önermelerin doğruluk ya da yanlışlığı meselesi objektif olarak karar verilebilecek bir meseledir. Çünkü tasvir edici açıklamaların anlamını bilmek demek, bu açıklamaları içeren önermelerin, tahkik edilebilir hangi objektif şartlar altında doğru ya da yanlış olduğunu bilmek demektir."<sup>68</sup>

Fakat değer ifade eden önermelerde durum oldukça farklıdır. Değer ifade eden açıklamaların anlamını bilmek, bu açıklamaları içeren önermelerin hangi şartlar altında doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için kendi başlarına yeterli değildir. "Çünkü konuşan insanın verebileceği herhangi bir doğrulama, esas olarak ya aldığı tavırlara, ya değerlendirmede kabul ettiği kriterlere ya da kendi hayatını yaşamak ve başkalarını yargılamak için seçmiş olduğu ahlak prensiplerine müracaatı ihtiva eder."<sup>69</sup>

Böylece klasik tasavvurdaki tasvir-edici önermeler objektif, değer ifade eden önermeler subjektif olarak kabul edilir. Aralarındaki fark, kullanılan farklı türdeki kavramların bir sonucu olur. Bu farklılıkları ortaya çıkaran sebep; değer ifade eden önermelerin, olgusal önermelerden bütünüyle farklı bir görev icra etmesinde aranmalıdır.

Buna göre değer ifade eden önermelerin görevi, dünyanın herhangi bir özelliğini tasvir etmek değil, konuşan insanın duygularını,

68. J. Searle, *Speech Acts*. s.183.

69. Searle a.e., s.183.

tavırlarını açığa vurmak, övmek veya yermek, methetmek ya da hakaret etmek, tavsiye etmek, nasihat etmek, emretmek ve benzeri durumlardır. Searle'e göre bir kere iki tür ifadenin sahip olduğu farklı "*illocutionary*"<sup>70</sup> güçleri görürsek, bunların arasında mantıklı bir ayırım olması gerektiğini anlarız.

Değer ifade eden önermeler kendi işlerini yapabilmeleri için tasvir edici olgusal önermelerden farklı olmalıdırlar. Çünkü eğer onlar objektif olsalardı, değer olma özelliklerini kaybederler ve dünyanın sadece başka bir parçası olurlardı.

"Meseleyi formel tarzda şöyle ifade ederiz: Bir insan değer ifade eden kelimeleri, olgusal kelimelerle tarif edemez; tarif ettiği takdirde değer ifade eden kelimeyi sadece tasvir etmek için kullanmaya gücü yeter, tavsiye etmek için kullanmaya gücü yetmez.

Aynı konuyu başka bir açıdan şöyle dile getirebiliriz: Olgu'dan değer'i çıkarmak için harcanan gayret, bir zaman israfı olmalıdır. Çünkü bu gayret başarılı olmuş bile olsa, olgu'nun gerçek bir olgu değil, sadece kılık değiştirmiş bir değer olduğunu ya da değer'in gerçek bir değer değil de sadece kılık değiştirmiş bir olgu olduğunu göstermekten başka bir şey yapmaz."<sup>71</sup>

Searle'ün itiraz ettiği bu klasik tasavvur, değer ifade eden önermeler ile olgusal önermeler arasındaki ilişki konusunda birtakım modeller ortaya koyar. Bu modele göre olgusal önerme ya da önermeler dizisinden, değer ifade eden önermeye yapılan bir çıkarımın "geçerli" olabilmesi için, her zaman değer ifade eden ilave bir önerme tarafından ortalımalıdır. Bu tür akıl yürütmelerin rasyonel bir inşası, şu formu alır:

"Değer ifade eden büyük önerme: Bir insan sözünde durmalıdır.

Tasvir edici küçük önerme: Jones X'i yapma sözü verdi.

70. "Illocutionary" kavramı, Searle'ün Austin'dan aldığı teknik bir terimdir. "Austin, beyan etme, sual sorma, emir verme, taahhüt etme gibi konuşma eylemlerine illocutionary eylemler adını verdi. Bundan sonra ben de bu terminolojiyi kullanacağım. Illocutionary eylemlere işaret eden fiillerin bazıları şunlardır: Beyan etmek, tasvir etmek, iddia etmek, ikaz etmek, işaret etmek, rica etmek, özür dilemek. Austin İngilizce'de böyle bin tane ifadenin olduğunu iddia etti." Searle, *Speech Acts*, s.23. Illocutionary terimi hakkında geniş bilgi için bkz.: J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962, s.148 vd.; J. Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", *Essays on J.L. Austin*, by I. Berlin..., Oxford 1973 içinde, s.141-159; J. Searle, *Speech Acts*, s.54-71.

71. J. Searle, *Speech Acts*, s.184.



Değer ifade eden sonuç:

Bu sebepten Jones X'i yapmalıdır."<sup>72</sup>

Searle klasik tezin kelimeler ile dünya arasında kurduğu ilişki tasavvurunu bu şekilde belirledikten sonra, bu tasavvura itirazlarını yöneltecektir. Searle itirazını, klasik modelin olgular ya da olgusal önermeler arasında herhangi bir ayırım yapmaması noktası üzerinde yoğunlaştırır. Ona göre, "*Kedi sedir'in üzerindedir*" önermesi ile "*Ahmet evlendi*" önermelerinin ikisi de tasvir edici olgusal önermelerdendir. Buna rağmen bu iki önermede işaret edilen olgular birbirinden farklı karakterdedir. Bunlardan birinci tür olgulara **kaba**; ikinci tür olgulara da **kurumlaşmış olgular** adını verir. İşte Searle'ün esas vurgusu, klasik modelin kurumlaşmış olgularla ilişki kurmakta yetersiz olduğu noktasıdır. Ona göre de "bir insanın belirli yükümlülüklerinin, taahhütlerinin, haklarının ve sorumluluklarının olduğu bir olgu meselesidir; ama bu, kaba bir olgu değil kurumlaşmış bir olgu meselesidir."<sup>73</sup>

Searle'ün olgular ya da tasvir edici olgusal önermeler ile ilgili görüşlerini "How to derive ought from is" isimli makalesinden takip edelim.<sup>74</sup>

"Bu klasik tasavvurdaki yanlış nedir?" sorusunu Searle şu şekilde cevaplandırır: Yanlışlardan birisi, bu tasavvurun **taahhüt, sorumluluk ve yükümlülük** gibi kavramlara uygun bir izah getirememesidir.

Bir kere bu tasavvur, farklı türdeki tasvir-edici önermelere uygun bir açıklama getirmekten acizdir. "Benim arabam saatte 80 mil hız yapar", "John'un boyu altı feet'tir", "Smith'in saçları kahverengidir" gibi önermelerin yanında "Jones evlendi", "Smith söz verdi" türünden ifadeleri de klasik tasavvur, tasvir edici olgusal önermelerden kabul etti. Oysa "*evlendi*", "*söz verdi*" gibi yükümler ihtiva eden türden önermeler, sırf tecrübî karakterde olan tasvir edici olgusal önermelerden oldukça farklı gözükmektedir.

Bu önermelerin arasında ne gibi farklar vardır? sorusunu Searle şu şekilde cevaplandırır: Her iki tür önermeler objektif olguları ifade ederlerse de, "*evlendi*", "*söz verdi*" gibi yükümler ihtiva eden önermeler; varlıkları, belirli kurumların varlığını önceden farzedilen

72. Searle, a.e., s.184.

73. Searle, a.e., s.184-185.

74. J. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.130-131.

olguları ifade ederler. "*Bir insanın beş doları var*" önermesi, para kurumunun varlığını önceden farzeder. Bu kurumu çekip alırsanız, elinizde geriye, yeşil mürekkepli dikdörtgen şeklinde kağıt parçasından başka bir şey kalmaz.

Aynı şekilde "bir insan evlendi" ya da "bir taahhütte bulundu" önermeleri, yalnızca evlilik ve taahhüt etme kurumları içinde bir anlam ifade ederler. Bu kurumlar olmadan, bu önermeleri söyleyen insanın yaptığı bütün şey, bazı kelimeleri söylemek, ya da jest-mimik hareketleri yapmaktır. Bu tür olguları Searle; kurumlaşmış olgular, diğerlerini kaba olgular diye isimlendirir. "İşte klasik tasavvur, kaba olgular ile kurumlaşmış olanlar arasındaki farkı izah etmekten acizdir."<sup>75</sup>

Görüldüğü gibi Searle, olgu'yu "kaba" ve "kurumlaşmış" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sisteminin iyi anlaşılabilmesi için, Searle'ün hem bu kaba ve kurumlaşmış olgulardan ne anladığı, hem de niçin böyle bir ayırım yapma ihtiyacı duyduğu hususu üzerinde, biraz daha durmamız gerekecektir.

### **Kaba (Brute) ve Kurumlaşmış (İnstitutional) Olgular<sup>76</sup>**

Searle'e göre dünyayı meydana getiren şeyler ve dünya hakkındaki bilgiyi oluşturan şey hakkında sahip olduğumuz belirli bir tasavvur vardır. Bu tasavvuru kavramak kolay, fakat anlatmak zordur. Sözü edilen klasik tasavvur, kaba olgulardan müteşekkil bir dünya tasavvuru ve kaba olguların bilgisini gerçek bilgi kabul eden bir bilgi tasavvurudur.

Searle'ün anlatmak istediği şey kısmen şudur: Belirli bilgi modelleri (paradigms) vardır. Bu dünya ve bilgi tasavvurunda, belirli bilgi modellerinin, her türlü bilgi modelini şekillendirdiği kabul edilir. Bu modeller son derece değişkendir. "Bu taş öbür taşın yanındadır"dan tutunuz da "bir tarafım ağrıyor"a kadar değişik türleri vardır. Ancak bu modellerin taşıdıkları ortak özellikler de söz konusudur. Bir insan, bilgiyi meydana getiren kavramların esas olarak fizikî olmalarını veya dualistik açıdan bu kavramların ya fizikî ya

75. Searle, a.e., s.131.

76. Searle'ün kaba ve kurumlaşmış olgular ile ilgili fikirlerini. *Speech Acts* isimli eserinin aynı başlığı taşıyan bölümünden takip edeceğiz. Bknz: J. Searle, *Speech Acts*, s.50 vd.

da zihnî olmalarını, bilgi modellerinin müşterek yanı olduğunu söyleyebilir. Bu tür sistematik bilgi için model, tabîî bilimlerdir. Bu türden her türlü bilginin temelini, genellikle duyu tecrübelerini kaydeden ampirik gözlemler olduğu farzedilir.

Bu tasavvurda ahlâk ve estetiğe ait önermelerin yerinin olmadığı kolayca anlaşılmaktadır. Zaten bu tasavvuru kabul eden fizoloflar, ahlâkî ve estetik önermelerin; ya hiç önerme olmayıp sadece heyecanların bir ifadesi olduğunu kabul etmişler, ya da Hume'un dediği gibi, psikolojik türden otobiyografik önermeler olduğunu söylemişlerdir. Ahlâk ve estetik saha ile bu şekilde ilgilenmenin mantıksızlığı, bunların popüler olmasına engel olmamıştır.

Son derece tartışmalı olan ahlâkî ve estetik önermelerin statüsü meselesini bir tarafa bıraksak bile, bu dünya ve bilgi tasavvuru ile bağdaşması imkansız denecek kadar zor olan bir sürü olgu türü vardır. Bu olguların hiçbiri; kesinlikle duygusal, heyecan türünden veya kişiye bağlı olgular değil, açıkca objektif olgulardır. Herhangi bir gazetede aşağıdaki türden olgulara her zaman rastlanır: "Mr. Smith, Miss Jones ile evlendi", "Kongre bütçeyi kabul etti". Adı geçen klasik tasavvurun bu tür olguları izah etmesi, Searle'e göre kesinlikle kolay değildir. Yani sözünü ettiğimiz tasavvurda bu türlü olgulara ait basit önermeler dizisi yoktur. Bir evlilik merasimi, bir futbol maçı, bir kongre, bir hukukî eylem, bir dizi fizikî hareket, durum ve doğal duyguları içerir. Fakat bu fizikî olaylardan birinin bu tür terimler içinde hususi olarak tayin edilmesi, artık onun bir evlilik merasimi, futbol maçı veya hukukî bir eylem olarak tahsis edilmesi demek olmaz. Fizikî olaylar veya kaba duygular, bu tür olayları ancak parçalar halinde izah edebilir.

İşte Searle bu tür olguları **kurumlaşmış olgular** olarak isimlendirir. Onlar; gerçekte olgudurlar, ama kaba olguların aksine onların varlığı belirli beşerî kurumların varlığını önceden varsayar. Çünkü ancak evlilik kurumu sayesinde belirli davranış formları Mr. Smith'in Miss Jones ile evliliğini teşekkül ettirebilir. "Hatta daha basit seviyede olmak üzere, para kurumu sayesinde elimdeki beş dolarlık kağıt para, bir değer ifade etmektedir. Para kurumunu bir tarafa bırakırsanız, elinizde sadece belirli renkteki bir kağıt parçası olacaktır."<sup>77</sup>

77. J. Searle, *Speech Acts*, s.51.

"Sözünü ettiğimiz bu durumlar, **inşa edici kuralların** sistemleridir. Her kurumlaşmış olgunun temelinde bir kural mevcuttur. "*Bir dili konuşmak, kurallara göre eylemde bulunmaktır*" hipotezimiz, bir insanın belirli bir konuşma eyleminde bulunması olgusunun, kurumlaşmış bir olgu olduğu hipotezini kabule götürmektedir. Bu sebepten bu tür olguların tahlilini, kaba olgular açısından yapmaya niyetli değiliz."<sup>78</sup>

Searle, kaba olguları esas alan dünya ve bilgi anlayışının, kurumlaşmış olguları izahta yetersizliğini somut örneklerle göstermek niyetindedir. Bunun için, kurumlaşmış bir olguyu, kaba olgusal terimler içinde tarif etmenin nasıl bir şey olacağını tahayyül etmemizi ister. Verdiği örneklerden birisi de Amerikan futboludur.

"Amerikan futbol maçının sadece kaba olgusal önermelerle tarif edildiğini düşünelim. Bu yolla yapılacak bir tarifte, belirli renkte forma giyen insanların olduğu, bu insanların belli periyodlarla bir araya geldikleri.. tesbit edilebilir. Ama bu şekilde Amerikan futbolu tarif edilmiş olmaz. Bu tür bir tarifte; 'touchdown', 'offside', 'maç' gibi bir oyunu futbol maçı yapan kavramlar atlanmış olur. Daha kesin bir ifadeyle, sahadaki fenomeni bir futbol maçı olarak tarif eden bütün önermeler, atlanmış olmaktadır. Kaba olguların tarifleri, kurumlaşmış olgular ile yapılabilir. Fakat kurumlaşmış olguların tarifleri, ancak temellerinde bulunan inşaî kurallar vasıtasıyla yapılabilir."<sup>79</sup>

Kurumlaşmış olgular ile Searle, ne türden kurumları anlamaktadır? Bu soruya cevap vermek için Searle'ün arasını ayırdettiği farklı türden iki kural ya da uylaşım üzerinde durmamız gerekecektir. Bu kurallar, "*tanzim edici*" ve "*inşa edici*" kurallardır.

### **Tanzim edici (regulative) ve İnşa edici (constitutive) kurallar**

Tanzim edici kurallar ile inşa edici kurallar<sup>80</sup> arasındaki fark kısaca şöyledir: Tanzim edici kurallar, önceden var olan davranış

78. J. Searle, *Speech Acts*, s.52.

79. Searle, a.e., s.52.

80. Searle, kurallar arasında yaptığı bu ayrımı Kant'tan istifade ederek yapmıştır. Bu konuda şöyle der: "Yapmaya çalıştığım bu ayrım; tanzim edici ve inşa edici prensipler arasında önceden Kant tarafından yapılmıştır. Onun terminolojisini kullanarak kendi ayrımımızı tanzim edici ve inşa edici kurallar arasındaki ayrım olarak tanımlayalım." (J. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.131).

formlarını düzene koyarlar. Mesela görgü kurallarını ele alalım: "Pek çok görgü kuralı, bu kurallardan bağımsız olarak mevcut olan beşerî ilişkileri düzenlerler."<sup>81</sup> Yine yemek yeme âdâbı, yemek yeme eylemini düzenler. Fakat yemek yeme işinin kendisi, bu kurallardan bağımsız olarak önceden mevcuttur.

Oysa inşa edici kurallar, sadece birtakım davranış formlarını düzenlemekle kalmazlar, aynı zamanda yeni davranış formları yaratır, ya da tarif ederler. Mesela satranç veya futbol kurallarını düşünelim. Bu kurallar, daha önce mevcut olan futbol ya da satranç oyunu diye isimlendirilen bir faaliyet türünü sadece düzenlemekle kalmazlar. Bunlar, satranç veya futbol adı verilen faaliyetin ya imkanını yaratırlar ya da bu faaliyetin tanımını yaparlar. "Futbol veya satranç oynama faaliyetleri, bu kurallara uygun olarak yapılan eylem ile inşa olunurlar"<sup>82</sup>. Sözüünü ettiğimiz inşa edici kurallar olmaksızın satrancın veya futbolun bir oyun olarak varoluşa geçmesi düşünülemez.

"*Tanzim edici kurallar*, bu kurallardan bağımsız olarak var olan faaliyetleri düzenler; *inşa edici kurallar* ise, varoluşları mantıken bu kurallara bağımlı olan faaliyet formlarını inşa ederler; aynı zamanda da düzenlerler"<sup>83</sup>.

Demek ki Searlû'nün "kurumlaşmış olgular" derken sözüünü ettiği kurumlar; inşa edici kuralların sistemleri olmaktadır. Evlilik, para ve taahhüt kurumları, bu tür inşa edici kurallar ya da uyuşmaların sistemleri olmaları açısından futbol ya da satranç kurumları gibidir. "Kurumlaşmış olgular diye isimlendirdiğim olgular, bu tür kurumları önceden farzeden olgulardır"<sup>84</sup>.

Görüldüğü gibi değer'i olgu'dan çıkarmaya teşebbüs ederken Searle'ün müracaat ettiği olgular; kaba olgular değil, kurumlaşmış olgulardır. Şimdi olgu'dan değer'i çıkarmak için ne gibi bir yol takip ettiğini görelim. Bunun için Searle; önce bir insanın, belirli kelimeleri söylemesi olgusu ile işe başlar. Sonra bir kuruma müracaat eder. Bu müracaatı; kurumlaşmış olgular vücuda getirip bunlarla, bir yükümlülük olarak bir insanın diğerine beş dolar ödemesi ge-

81. J. Searle, *Speech Acts*, s.33.

82. Searle, a.e., s.33.

83. Searle, "How to derive"ought" from "is", s.131.

84. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.131.

rektiği sonucuna ulaşacak tarzda yapar. Bunu nasıl yaptığını görmek için "aşağıdaki önermeler dizisini gözden geçirelim:

1. Jones; *Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum* kelimelerini söyledi.
2. Jones Smith'e beş dolar ödeyeceğine söz verdi.
3. Jones kendini Smith'e beş dolar ödeme yükümlülüğü altına koydu.
4. Jones Smith'e beş dolar ödeme yükümlülüğü altındadır.
5. Jones'in Smith'e beş dolar ödemesi gerekir (ödemelidir).<sup>85</sup>

Searle'e göre burada herhangi bir önermeyle ardından gelen önerme arasındaki ilişki, her ne kadar her aşamada mantiken zorunlu bir gerektirme ilişkisi olamasa da, bütünüyle olumsal bir ilişki de değildir. Bu ilişkiyi mantiken zorunlu bir gerektirme ilişkisi yapmak için gerekli olan ilave önermelerin ve belirli düzeltmelerin değer yüklü önermeler, ahlak ilkeleri veya bu türden herhangi bir şey içermelerine lüzum yoktur.

Şimdi Searle yukarıdaki çıkarımı yaparken nasıla bir yol izlemiştir onu görelim. Burada önce cevabını arayacağımız soru, birinci önermenin ikinci önermeye nasıl bağlandığı sorusudur.

Belirli şartlar altında, "*Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum*" kelimelerini söylemek, bir söz verme eyleminde bulunmak demektir. Çünkü '*söz veririm*' yüklemi, söz verme eylemini dile getirmek için kullanılır.

Bu tecrübî olguyu, ilave bir öncül formu içinde ifade edelim:

"1a. Belirli şartlar altında (ş) '*Smith sana 5 dolar ödeyeceğime söz veriyorum*' cümlesini söyleyen herhangi biri, Smith'e 5 dolar ödemeye söz vermiş olur"<sup>86</sup>.

"Belirli şartlar" ifadesi, neleri içermektedir? Bir insanın karşısındakine herhangi bir konuda söz vermiş olabilmesi için sadece

85. J. Searle, *Speech Acts*, s.177.

86. J. Searle, *Speech Acts*, s.177-178.

"söz veririm" demesi yeterli değildir. Söz verme eyleminin gerçekleşebilmesi için Searle; söz veren, kendisine söz verilen ve kullanılan kavramlarla ilgili olarak dokuz şartın tamam olmasını gerekli görür<sup>87</sup>.

İlave bir öncül olarak, bu şartların tamam olduğunu dile getiren bir başka önermeyi ilave edelim.

*1b. Şartlar (ş) tamamdır.*

"Böylece 1, 1a ve 1b'den, 2.nci önermeyi çıkarırız."<sup>88</sup>

Bunu şu şekilde gösterebiliriz:

**Birinci öncül:** Jones "*Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum*" kelimelerini söyledi.

**İkinci öncül:** Belirli şartlar altında (ş) 'Smith sana 5 dolar ödeyeceğime söz veriyorum' cümlesini söyleyen herhangi biri, Smith'e 5 dolar ödemeye söz vermiş olur.

**Üçüncü öncül:** Bütün şartlar (ş) tamamdır.

**Sonuç:** O halde Jones Smith'e beş dolar ödeyeceğine söz vermiş olur.

Şimdi de 2.ci önermenin 3.cü önermeye nasıl bağlandığını; 2.ci önerme ile 3.cü önerme arasındaki ilişkinin, ne türden bir ilişki olduğunu görelim. Söz verme, tarifi gereği, insanın kendisini bir yükümlülük altına koyması eylemidir. Bu sebepten "bana göre ikinci önerme üçüncü önermeyi mantıken zorunlu olarak tereddütsüz gerektirir. Fakat herhangi biri şu totolojik öncülü ilave etmek isterse itiraz etmem:

*2a. Her türlü söz verme, kişinin kendisini söz verilen şeyi yapma konusunda bir yükümlülük altına koyma eylemidir.*"<sup>89</sup>

Eğer bir insan kendisini bir yükümlülük altına koyarsa, yükümlü kılma ânından itibaren o kişi bir yükümlülük altındadır. Bu Sear-

87. Bu şartlar konumuzla direkt ilgili olmadığı için, bunlar üzerinde durmuyoruz. Geniş bilgi için bkz: Searle, *Speech Acts*, s.57-61.

88. J. Searle, *Speech Acts*, s.178.

89. Searle, a.e., s.178-179.

le'e göre totolojik ya da analitik bir doğrudur. Bu da üçüncü önermenin dördüncü önermeye nasıl bağlandığını göstermektedir. Ancak 3 ile 4 arasına da şöyle ilave bir öncül ilave edilebilir:

*"3a. Kendilerini bir yükümlülük altına koyan insanlar, o ândan itibaren bir yükümlülük altındadırlar"*<sup>90</sup>.

Searle, 3 ve 4. önermeler arasındaki ilişkiyi açıklayan totolojiye benzer bir durumun 4 ile 5.ci önermelerin arasında da olduğu kanaatindedir. Yani eğer bir insan birşey yapma yükümlülüğü altında ise, o insan yapmakla yükümlü olduğu şeyi yapmalıdır.

İşte böylece "biz olgu'dan değeri'i çıkarırız. Çıkarımın normal işleyebilmesi için ihtiyaç duyduğumuz ilave öncüllerin hiçbiri, ah-lâkî ya da değer ifade eder karakterde değildir. Onlar tecrübî farazi- yer, totolojiler ve kelime kullanım tasvirlerinden ibarettirler"<sup>91</sup>.

Searle yaptığı bu çıkarımın, tutarlı gözükse bile bazı insanları tatmin etmeyeceğinin farkındadır. Bu sebepten şunları söyler: "Bu zamana kadar söylediklerimi doğru kabul ettiğimizde bile, modern felsefe okurları belirli bir rahatsızlık hissedeceklerdir. Onlar; bir yerlerde, ince bir hilenin olması gerektiğini düşüneceklerdir. Onların duydukları rahatsızlığı şöyle ifade edebiliriz: *"Bir insanın belirli sözleri söylemesi ya da söz vermesi gibi, bir insan hakkında kabul ettiğimiz bir olgu, o insanın birşeyi yapması gerektiği sonucuna beni nasıl götürür?"*<sup>92</sup>

Buraya kadar söylediklerimizden de anlaşıldığı gibi Searle'ün göstermeye çalıştığı şey kısaca, *"tasvir edici olgusal önermeler dizisinden değer yüklü bir önermeyi dedüksiyon yoluyla çıkarmak imkansızdır"* tezinin, kurumlaşmış olguları izah etmekte yetersiz kaldığı hususudur. Searle'ün olgu'dan değer'i çıkarmak için müracaat ettiği "söz verme" eylemi, kaba bir olguya değil kurumlaşmış bir olguya işaret etmektedir.

Searle'ün geliştirdiği karşı tez bütünüyle, inşa edici kural'a yapılan müracaata dayanır. Buna göre taahhütte bulunmak, bir yükümlülük altına girmek demektir ve bu kural tasvir edici kelime olan "söz verme (promise)"nin bir anlam kuralıdır (a meaning rule).

90. Searle, a.e., s.179.

91. Searle, a.e., s.181.

92. Searle, a.e., s.182.



Yine, "bir insan çalmamalıdır" önermesi, "bir şeyin başkasının mülkü olarak farkedilmesi, o kişinin o şeyi kullanmaya hakkı olduğunu farketmeyi, zorunlu olarak içerir" şeklinde ifade edilebilir. Bu özel mülkiyet kurumunun inşaî bir kuralıdır.

"İnsan yalan konuşmamalıdır" önermesi de, "bir iddiada bulunmak, doğru konuşma yükümlülüğü altına girmeyi zorunlu olarak içerir" demektir. Bu da, başka bir inşaî kuraldır.

"İnsan borçlarını ödemelidir" cümlesi, "bir şeyi bir borç olarak kabul etmek, onu ödeme yükümlülüğünü zorunlu olarak kabul etmek demektir" şeklinde kurulabilir.

Bu durumda önceden dile getirilen *"en azından bir tane değer ifade eden öncül ilavesi olmaksızın tasvir edici önermeler dizisinin hiçbirisi, değer ifade eden bir sonucu mantıken gerektirmez"* yerine şu hükmü koyabiliriz. *"Kaba olgusal önermeler dizisinin hiçbirisi, en azından bir tane inşaî kural ilavesi olmaksızın kurumlaşmış bir olguyu gerektiremez."* "Bu sonuncu hükmün doğruluğundan emin değilim ama doğru olduğunu düşünüyorum."<sup>93</sup>

Görüldüğü gibi Searle, klasik tezi nakzeden karşı bir tez geliştirirken, tanzim edici kuraldan değil de inşa edici kuraldan hareket etmektedir. Aynı zamanda inşa edici kuralların şekillendirdiği kurumlaşmış olguları, kaba olgulardan ayırmaktadır. Böylece, kurumlaşmış bazı olgulardan hareketle, olgusal önermelerden dedüksiyon yoluyla değer yüklü önermeleri çıkarmanın mümkün olduğu sonucuna ulaşır. Searle'ün ulaştığı sonuçlar, maddeler halinde şunlardır:

"1. Klasik tasavvur, kurumlaşmış olguları açıklamaktan acizdir.

2. Kurumlaşmış olgular, inşa edici kuralların sistemlerinde mevcuttur.

3. İnşa edici kuralların bazı sistemleri; yükümlülükleri, taahhütleri ve sorumlulukları içerir.

4. İlk çıkarım modelinde olduğu gibi, bu sistemlerin bazılarının içinde, olgulardan değerleri çıkarabiliriz"<sup>94</sup>.

93. Searle, a.e., s.185.

94. Searle, a.e., s.186.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### OLGU DEĞER PROBLEMİ'NE GETİRİLEN ÇÖZÜMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

#### a. Hume Yorumcularının Değerlendirilmesi

Daha önce ifade edildiği gibi analitik felsefe geleneğine mensup filozoflar; olgu'dan değer'in çıkarılamayacağını iddia eden tezlerini savunurlarken, Hume'dan hareket etmişlerdi. Sözünü ettiğimiz bu düşünürler Hume'un da aynı tezi savunduğundan o kadar emindilerdi ki, Hume'un gerçekten öyle düşünüp düşünmediğini tartışma konusu yapma ihtiyacı bile duymamışlardı. Mesela R.M. Hare, "*Freedom and Reason*"da olgudan değer'in çıkarılmasının imkansızlığı görüşünden "Hume'un Kanunu"<sup>95</sup> olarak söz ediyordu. A.J. Ayer, H.A. Prichard ve P.H. Nowell-Smith "olgu değer" konusunda Hume'dan bahsederken, Hare gibi bir kanun'dan bahsetmeseler bile, tartışma götürmeyecek bir şekilde, Hume'un olgu'dan değer'in çıkarılamayacağını savunduğunu düşünmüşler ve kendi tezlerini Hume ile temellendirmişlerdir. Bunu yaparken Hume'un özellikle tek bir pasajından hareket etmişlerdi.

Oysa "olgu değer problemi" ile ilgilenen filozoflardan A.C. MacIntyre ve G.F. Hunter, sözünü ettiğimiz filozofların Hume'u yanlış yorumladıklarını düşünüyorlardı. Onlara göre Hume, kendi ahlak felsefesinde olgu'dan değer'i değişik vesilelerle zaten çıkarıyordu. Bu sebepten olgu'dan değer'in çıkarılması meselesi, Hume için bir problem bile değildi.

MacIntyre, Hume'un adıgeçen pasajda kullandığı dedüksiyon kavramını, bugünkü teknik anlamda kullanmadığını ileri sürer. Ona göre Hume, dedüksiyon terimiyle bugün anladığımız anlamda belirli bir akıl yürütme biçimini değil de, sıradan aklî bir çıkarım (inference)'i kastedmektedir.

Bu görüşünü desteklemek üzere MacIntyre, 18. asırda dedüksiyon kavramının hertürlü akıl yürütme faaliyeti için kullanıldığını iddia eder. Hume'un yazılarında bizim bugün tümevarım (induction) dediğimiz akilyürütme biçimi için dedüksiyon; dedüksiyon dediğimiz akilyürütme biçimi için de "ispat edici delil" dediğini öne

95. R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1961, s.108, 186.

süren MacIntyre'in bu iddiasının tahkiki, özel bir çalışmayı gerektirir. Bu sebepten MacIntyre'in bu iddiasını sadece tesbit etmekle yetiniriz.

Söz konusu iddiasının tahkiki için gerekli olan özel çalışmada cevabı aranması gereken iki soru vardır. Bu sorulardan birincisi şudur: Dedüksiyon kavramı 18.ci asırda, iddia edildiği gibi gerçekten hertürlü akılyürütme biçimi için kullanılmakta mıydı? Cevab aranacak ikinci soru da şu olmalıdır: Hume, yazılarında bugün tümevarım (induction) adını verdiğimiz çıkarım biçimi için dedüksiyon; dedüksiyon için de "ispat edici delil" (demonstrative argument) kavramını kullanmış mıdır? Cevabımız olumlu ise, nerede kullanmıştır? Bu soruların cevabı açık bir şekilde verilmeden MacIntyre'in iddiasının doğrulanıp yanlışlanması mümkün olmayacaktır.

Hume'un klasik yorumlanışına MacIntyre'in itiraz ettiği noktalardan birisi de; bu yorumun Hume'u, Kant gibi ahlâkın otonomluğunu savunur bir konuma getiriyor olmasıdır. MacIntyre bu itirazında haklıdır. Çünkü ahlâkın otonomluğu konusunda Hume'u Kant gibi anlaşılacak şekilde yorumlamak; gerek Kant'ın, gerekse Hume'un ahlâk felsefelerini yanlış değerlendirmek olur.

Öncelikle belirtilmelidir ki Hume, '*ahlâk felsefesi*' terimini "insan tabiatının ilmi"<sup>96</sup> anlamında kullanır. Bu sebepten de eylemlerin kaynağı olarak kabul ettiği insan tabiatının duygusal yönünü tahlil etmeye büyük önem verir. Oysa Kant'a göre ahlâk metafiziği "aklımızda a priori olarak bulunan pratik prensiplerin kaynağını"<sup>97</sup> araştırmakla ilgilenmelidir. Dolayısıyla Kant'a göre ahlâk filozofunun görevi, ahlâkî bilgimizdeki a priori unsurları ayırmak ve onların kaynağını göstermektir, ki Kant'a göre bu ahlâkî prensiplerin kaynağı pratik akıldır. Hume'un ahlâk alanında çürütmeye çalıştığı tez de budur.

İnsan eylemleri konusunda Hume'a göre akıl, olsa olsa tutkuların kölesi olabilir. Kant'ın ahlâk prensiplerinin kaynağı olarak gör-

96. David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1975, s.5.

97. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, (translated by H.J. Paton). New York 1964, s.57.

düğü aklın, Hume'a göre "tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka bir yeti gibi davranması alsa mümkün değildir."<sup>98</sup> Görüldüğü gibi insanı herhangi bir eylemde bulunmaya sevk eden esas saik, Hume'a göre, insan tabiatındaki birtakım tutku, duygu ve heyecanlardır.

Hume, insanın eylemlerinde aklın rolünü tamamen yok farzetmez, ama akli esasen tutkuya tabi kılar. Böylece insan, tutku ve duygularını en iyi şekilde nasıl tatmin edeceği hususunda akıl yürütebilecek, ama bu tutku ve duygularının akli olup olmadığını sorgulayamayacaktır. Filozofa göre karakter ve eylemleri ahlâken övülür ve yerilir kılan nihai karar, "tabiatın bütün türlerde evrensel kıldığı duygu üzerine dayanır."<sup>99</sup>

Hume'un sisteminde eylemlerin ahlâkîliğini belirleyen, Kant'ın aksine, akıl değil duygudur. Çünkü akıl Hume'a göre; ya olgular, ya da ilişkiler hakkında hüküm verir. Başka bir ifadeyle insanın anlama yetisinin faaliyeti, fikirleri mukayese etmek ve olgular arasında istidlal yapmak şeklinde ikiye ayrılır. "Eğer fazilet, anlama yetisince keşfediliyorsa bu, zikredilen iki faaliyetten biri tarafından yapılıyor demektir. Çünkü fazileti keşfetmek için, anlama yetisinin üçüncü bir faaliyeti yoktur."<sup>100</sup>

Ahlâkî iyilik ve kötülüğün akıl ile keşfedilemeyeceğini göstermek için Hume, meseleyi önce olgular sonra da ilişkiler açısından inceler. Olgular seviyesinde, '*kasten işlenmiş adam öldürme*' eylemini örnek olarak verir. Ona göre, adam öldürme eylemi, ister adli bir hükümden sonra haklı gösterilebilir bir şekilde, isterse bir cinayet tarzında gerçekleşsin; her iki durumda da fiziki bir olgu olarak aynı şeydir. Aklın bu iki olgudan birine iyilik, diğerine kötülük atfetme selahiyeti yoktur. Ahlâkî iyilik ve kötülüğü insan, akli ile değil fakat izlenimleri, duyguları ve tutkuları vasıtasıyla kendi içinde hissederek kavrar. "Düşünceyi kendi gönlümüze çevirip, bu eyleme karşı içimizde doğan beğenmeme duygusunu buluncaya kadar, aradığımız olguyu asla bulamayız."<sup>101</sup>

98. Hume, a.e., s.415.

99. Hume, Enquiries., s.171-173.

100. Hume, Treatise, s.463.

101. Hume, Treatise, s.468-469.

Netice olarak şunları söyleyebiliriz: MacIntyre, "olgu değer" konusunda Hume'un doğru yorumlanabilmesi için tek bir pasaj ile yetinilmeyip, Hume'un ahlâk felsefesinin bütününün gözönünde bulundurulması gerektiğini vurgular. Hume'un ahlâk felsefesinin bütünlüğü gözönüne alındığında, MacIntyre'in haklılığı ortaya çıkmaktadır.

G.F. Hunter'in problemi ele alış tarzı da MacIntyre ile paralellik arzeder. O da, Hume'un ahlâk felsefesinin bütünü gözönünde bulundurulduğu zaman, klasik tezin yanlışlığının ortaya çıkacağını dile getirir. Bu görüşünü desteklemek üzere müracaat ettiği Hume'un ifadelerinden birisi şudur: "Herhangi bir eylem veya karakterin kötü olduğunu ilan ettiğimiz zaman, onun üzerinde derin düşünceden doğan bir ayıplama duygusunu kendi tabiatınızda bulduğunuzu ifade etmekten başka bir şey yapmazsınız" (Treatise II, i, 1. p.469).

Hume ile Kant'ın ahlâk felsefeleri arasındaki farka dikkat çekebilmek için işaret ettiğimiz "kasten işlenmiş adam öldürme" eyleminin izahında da Hume, kanaatimce, olgu'dan değer'i çıkarmaktadır. Çünkü "bu eyleme karşı içimizde doğan beğenmeme duygusunu buluncaya kadar, aradığımızı asla bulamayız" demek, **kendi içimizde tesbit edeceğimiz olgu'dan hareketle ahlâkî kötülüğü tesbit edebiliriz** demektir. Bu da olgu'dan değer'in çıkarılabileceğinin başka bir ifadesidir.

Bütün bunlar gözönünde bulundurulunca, klasik tezi savunanların işaret ettikleri pasaja MacIntyre ve Hunter'in getirmiş oldukları yorum daha anlamlı gözüktür. MacIntyre bu pasajla ilgili olarak Hume'u şöyle yorumluyordu: Bu pasajda Hume, ahlâkın otonomluğunu ileri sürmez. Çünkü o, buna inanmaz. Olgu ile değer arasındaki zorunlu olarak gerektirme yani dedüksiyon hususunda da herhangi bir tesbitte bulunmaz. O, ahlâkın olgusal temelini ahlâkla ilgisinin nasıl kurulduğu meselesinin, esas mantıkî problem olduğunu; bunun üzerinde düşünmenin bir insanı, içinde mantıkî geçişin mümkün olduğu metodların ve mümkün olmadığı metodların varlığını nasıl farketmeye sevkettiğini ileri sürer. Bir insan, bunların ne olduğunu anlamak için pasajın ötesine geçmek zorundadır.

Hunter de adı geçen pasaj ile ilgili olarak şu yorumu getirmekteydi: Değer yüklü önermelerin olgusal önermelerden çıkarılması gerektiği anlaşılmasa da gözükür ama aslında anlaşılmasa da değildir. Çünkü Hume "anlaşılmasa da" değil de "*anlaşılmasa da gözükür*" demiştir. Hunter bu yorumuyla Hume'un dikkat çektiği şeyi; değer ile olgu

arasında kurulan ilişkiyi izah etmekte önceki düşünürlerin düşüklere başarısızlık olarak tesbit eder. Hunter'e göre Hume, değer olgu'dan çıkarılamaz dememişti. Söylediği şey sadece, önceki yazarların bu deduksiyonun nasıl mümkün olduğunu açıklamakta başarısız olduklarıdır. Bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamaya bizzat Hume'un kendisi koyulmuştur.

Olgu ve değer problemine Hume'un ahlâk felsefesinin bütünlüğü açısından bakıldığında, MacIntyre ve Hunter'in savundukları tezin daha doğru olduğu sonucuna varmaktayız. Bunun için MacIntyre'in kısaca işaret ettiği Hume'un adalet kavramını nasıl açıkladığını, biraz daha genişçe görmemiz gerekir.

Bu konuda öncelikle hatırlamamız gereken konu, Hume'un ahlâkî iyilik ve kötülüğün ölçütü olarak haz ve acı duygularını esas aldığıdır. Ahlâkî hükmün kendisi de Hume'a göre, bu hükmü veren kişinin, beğenme veya beğenmeme duygusunu ifade eder. İnsanın beğenme ya da beğenmeme duygusunu belirleyen âmil de, " faydalı olma" ilkesidir. Ona göre faydalı olma hoştur, beğenimizi de cezbeder. Bu gündelik gözlemlerle de doğrulanan bir husustur. Fakat kim için faydalı olan? Sadece kendi menfaatimizin esas alınması doğru olmaz. Çünkü bizim menfaatimiz, aynı zamanda dışımızdakileri de ilgilendirir. Bu sebepten eğer faydalı olma, ahlâkî duygunun bir kaynağı ise ve bu, her zaman kişinin kendi açısından düşünülmecekse, buradan toplumun mutluluğuna yardım eden herşeyi tercih edeceğimiz sonucu çıkar. Başkalarıyla niçin aynı duyguları paylaşıyoruz, diye sormak lüzumsuzdur. Çünkü "insan tabiatında bunun prensip olarak tecrübe edilmiş olması, başkalarıyla aynı duyguları paylaşmamızın sebebini anlamak için yeterlidir."<sup>102</sup>

Hume'a göre kamu menfaati, "adalet" in yegane temelidir.<sup>103</sup> Kendi başına zaruri ihtiyaçlarını bile karşılayamadığının farkına varan insan, kişisel menfaati sebebiyle topluma girme lüzumunu hisseder. Fakat adalet'in ortaya çıkması için sadece bu yeterli değildir. Çünkü mülkiyet haklarını düzenleyen uyuşmalar (conventions) olmadığı takdirde, toplumda sıkıntılar ortaya çıkar. Bu sebepten mülkiyet haklarını sabitleştirmek için, toplumun bütün üyelerinin kabul edeceği bir uyuşma ihtiyacı vardır. Başka insanların servetine dokunmama hakkı üzerinde bir kere uyuşma sağlanınca, "orada derhal adalet ve adeletsizlik fikirleri doğar."<sup>104</sup>

102. Hume, *Enquiries*, s.219-220.

103. Hume, *Enquiries*, s.183.

104. Hume, *Treatise*, s.489.

Görüldüğü gibi Hume'a göre adalet fikri, insan hayatındaki belirli eksiklikleri gidermek için varılmış bir uyuşumdan doğmuştur. Bizi şahsen mağdur etmeyen bir adaletsizlikten bile etkilenir, rahatsız oluruz. Çünkü onu topluma zarar veren bir şey olarak düşünürüz. Başkalarının rahatsızlığını, sempati vasıtasıyla paylaşıyoruz. Rahatsızlık doğuran eylemleri beğenmez, ahlaken kötü diye isimlendirirken, memnunluk veren eylemleri de ahlaken iyi diye isimlendiririz. "Bu sebepten adaleti tesis etmenin esas saiki, kişisel menfaat olur. Fakat adalete bitişen ahlâkî beğenmenin temeli, kamu menfaatine duyulan sempatidir."<sup>105</sup>

Hume'un "adalet" ile ilgili olarak ifade ettiğimiz bütün bu görüşleri, bize göre, olgu değer konusunda klasik tezi savunan filozofların Hume'u yorumlayış tarzlarının eksik olduğunu göstermek için yeterlidir. MacIntyre ve Hunter, Hume'un yorumu konusunda daha tutarlı gözükmektedirler.

### b. Searle'ün Değerlendirilmesi

Olgu ve değer probleminde Searle'ün önemli bir yeri vardır. Problemi tek bir filozof ile sınırlamayan, sadece ahlâk felsefesinin konusu olarak da görmeyen Searle; klasik tezi savunan filozofların düşükleri tutarsızlıkları tesbit etmiş, kullandıkları anahtar kavramları tahlile tabi tutmuştur. Yapmış olduğu bu tahlillerle problemin aşılması yolunda ciddi katkılarda bulunmuştur.

Searle'ün klasik tez'de tesbit ettiği tutarsızlıklardan birisi şuydu: Bu tezi savunanlar olgu değer problemini bir dedüksiyon ilişkisi olarak görerek, konuyu bir mantık problemine indirgemişlerdi. Oysa mantıkta herhangi bir akılyürütme için "geçerlidir" veya "geçersizdir" gibi bir değerlendirilmede bulunmaya itiraz etmiyorlardı. Herhangi bir çıkarım için "geçerlidir" veya "geçersizdir" gibi bir hükümde bulunmak, klasik tezi savunanların anladığı manada olgu'dan değer'e geçmek demektir. Bu konuyu Searle, şöyle dile getirmişti: "Bir akıl yürütme için '*geçerlidir*' demek, onu zaten değerlendirmek demektir. '*O geçerlidir*' önermesi, onun hakkındaki birtakım tasvireci olgusal önermeleri takip etmiştir. *Geçerli bir akıl yürütme*', '*ikna edici bir akıl yürütme*', '*güzel bir akıl yürütme*' kavramlarının bizzat kendileri değer yüklüdürler. Kısaca tuhaflık şurdadır: Tezin içinde açıklandığı terminolojinin bizzat kendisi

105. Hume, *Treatise* s.499-500; P. Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford 1972, s.25-26; J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London 1980, s.4-5.

(mantıkî gerektirme, anlam ve geçerlik), tezi önceden yanlışlamaktadır."<sup>106</sup>

Olgu değer probleminde Searle'ün önemi, olguları ciddi bir tahlile tabi tutup, onları "kaba" ve "kurumlaşmış" olmak üzere ikiye ayırmasında aranmalıdır. Kısaca Searle; klasik tezin sadece "kaba" olgular için açıklayıcı olabileceğini, "kurumlaşmış" olguları izah etmekte bu tezin son derece yetersiz kaldığını düşünür.

Olgu'dan değer'i çıkarmanın imkansızlığını savunanların çıkmazı, olgular arasında herhangi bir ayırım yapmamış olmalarında aranmalıdır. Klasik tez'e göre "*bahçede çimler yeşerdi*", "*hava karardı*", "*A, B ile evlendi*", "*C, D'ye yardım edeceğine söz verdi*" gibi önermelerin hepsi aynı karakterdedir ve genel olarak olgusal önermeler diye isimlendirilir. Buna göre, olgu değer'i içermediğinden "*C, D'ye yardım edeceğine söz verdi*" gibi olgusal bir önermeden "*C, D'ye yardım etmelidir*" gibi değer yüklü bir sonuç önermesini dedüksiyon yoluyla çıkarmak imkansızdır. Yapılan bu tür bir çıkarım her zaman geçersizdir.

Oysa Searle'e göre "**çimler yeşerdi**" önermesi ile "**C, D'ye yardım edeceğine söz verdi**" önermesi arasında köklü bir fark vardı. Birinci önerme bütünüyle, tecrübî karakterdeki "yağmur yağmaktadır", "su akmaktadır" türünden bir önermedir. Oysa, "*C, D'ye yardım edeceğine söz verdi*" önermesi, "yardımlaşma" ve "söz verme" gibi belirli beşerî kurumlara işaret eder. Bu beşerî kurumların varlığı gözardı edilirse, bu tür önermeler anlamlarını bütünüyle kaybederler. Searle, böylesi kurumlara işaret eden önermelere "**kurumlaşmış olgusal önermeler**" adını vererek, onları diğerlerinden ayırır.

"Kurumlaşmış olgusal önermeler" başlığı altında topladığı önermelerin referans verdiği kurumlar, inşafî kurallar tarafından oluşturulmuş kurumlardır. Bu kurumların varlığı, inşa edici kurallar ile mümkündür. Mesela satranç kuralları olmaksızın satranç oyunundan, futbol kuralları olmaksızın futbol maçından bahsedebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla inşa edici kurallar, "varoluşları mantıken bu kurallara bağımlı olan faaliyet formlarını inşa eden"<sup>107</sup> kurallardır.

106. J. Searle, *Speech Acts*, s.176.

107. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.131.



İşte bir insanın hem satranç oyunu oynamak isteyip hem de satranç kurallarına uymak istememesi, nasıl mantıkî bir çelişki ise, kurumlaşmış olgusal bir önermeyi dile getirip de gereğini yerine getirmemek, aynı şekilde mantıkî bir çelişki demektir.

Searle'ün verdiği örnekten hareket edersek, Smith'e beş dolar vereceğine söz veren Jones'un bu parayı Smith'e ödemesi gerekir. Çünkü "*söz veriyorum*" kelimelerini söylemek, söz verme kurumunun gereklerini yerine getirmeyi zımnen içerir. Bu tıpkı "*satranç oynayacağım*" demenin, "*satranç kurallarına uyacağım*" demeyi zımnen gerektirmesi gibidir. Çünkü bu "taahhüt" kurumunu gözardı edersek, "söz veriyorum" kelimelerini söylemenin hiçbir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla "Jones 'Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum' kelimelerini söyledi" olgusal önermesinden "Jones'in Smith'e beş dolar ödemesi gerekir (ödemelidir)" değer yüklü önermesine yapılan çıkarım, geçerli bir çıkarım olur.

Özet olarak Searle, bazı kurumlaşmış olgulardan değer'e, dedüksiyon yoluyla geçmenin mümkün olduğu ve klasik tezin kurumlaşmış olguları açıklayacak yetkinlikte olmadığı sonucuna ulaşır.

### c. Ahlâk Felsefesi Açısından Olgu Değer Probleminin Değerlendirilmesi

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Searle'ün tesbitleri, olgu değer probleminin aşılması yolunda çok önemli katkılar sağlamıştır. Ancak olguları "kaba" ve "kurumlaşmış" olmak üzere ikiye ayıran Searle'ün, kurumlaşmış olgular arasında herhangi bir ayırım yapmaması, kanaatimizce önemli bir eksikliktir. Bize göre kurumlaşmış olgular da, referans verdikleri kurumlara göre sınıflandırılmaya tabi tutulmalıdır. Yapılabilecek mümkün bir sınıflamaya göre kurumlar önce, "**beşerî**" ve "**dinî**" olmak üzere ikiye ayrılır.

Din kurumuna referans veren olgusal önermelerin önemi; ödev bildiren, yükümlülük yükleyen değer yüklü önermelere geçişde kendisini gösterir. Yani olgu değer problemini ahlâk felsefesinin bir problemi olarak ele aldığımızda, din kurumuna işaret eden önermeler özel bir önem kazanırlar.

Klasik tezi savunanlara göre "ahlakî ödev"in, "ahlâkî olmayan kavramlar" ile tarif edilmesi mümkün değildir. Bu tezi savunan düşünürler; ahlâkî ödevi tarif ettiğimiz kavramlar "*haz*" gibi psikolojik ya da "*kamu yararı*" gibi sosyolojik kavramlar olursa, buna "ta-

biatçı ahlâk teorisi" adını vermişler, "*Tanrı'nun emri*" gibi dinî kavramlarla tarif edilirse buna da "teolojik tabiatçılık"<sup>108</sup> adını vermişlerdi. Her iki teoriye de aynı gerekçelerle karşı çıkmışlardı.

Buna göre; "*X, haz vermektedir, o halde X'i yapmalıyım*" çıkarımı geçersiz olduğu gibi, "*Tanrı X'i emretmektedir, o halde X'i yapmalıyım*" çıkarımı da aynı şekilde geçersizdir. Burada "**X, haz vermektedir**" ve "**X, Tanrı tarafından emredilmiştir**" önermelerinin ikisi de herhangi bir ayırım yapılmaksızın aynı karakterde olgusal önermeler olarak kabul edilmektedir. Ancak Searle'ün yaptığı esas ayırımı dikkate alırsak, bu önermelerden birincisinin referans verdiği herhangi bir kurum yok iken, ikincisinin Tanrı merkezli bir din kurumuna referans verdiğini görürüz.

İşte olgusal önermeler arasında herhangi bir ayırım yapmayan düşünürlerden olan N. Smith, ahlâkî ödevin tesbiti konusunda şunları söyler: "Jones'in 'yapacaksın' emri, Smith'in 'yapacağım' cevabını gerekli kılmadığı gibi; Tanrı'nın 'yapacaksın' buyruğu da 'yapacağım' cevabını gerektirmez. Bir şeyi yerine getirmek için, onun Tanrı tarafından emredilmesi olgusu, kriket antrenörünün sizden bir şeyi yapmanızı istemesi olgusundan daha fazla bir sebep teşkil etmez."<sup>109</sup> Burada klasik tezi savunanların düştükleri yanılgı; *Tanrı'nın buyurması* ile bir *antrenör'ün buyurması* durumlarında "buyruk" olgusuna takılıp kalmaları, her iki durumdaki buyrukların kaynaklarındaki farkı görmezden gelmeleridir.

Görebildiğimiz kadarıyla Searle de; olgu değer konusunda yaptığı tesbitlerin mantıkî sonuçlarını, ahlâk felsefesinde sonuna kadar götürmemiştir. Geliştirdiği karşı-tezi ile ilgili olarak sorduğu soruya doyurucu bir cevap verememesi de bu sebeptendir. Sözüünü ettiğimiz soruyu Searle, şöyle dile getirmişti: "Belirli sözleri söylemesi ya da söz vermesi gibi, bir insan hakkında kabul ettiğimiz bir olgu, o insanın bir şeyi yapması gerektiği sonucuna beni nasıl götürür?"<sup>110</sup> Searle'ün geliştirdiği sistemde bu sorunun cevabı yoktur. Çünkü bir insanın "söz veririm" dediği halde sözünde durmaması, mantıkî bir çelişki oluşturmamaktadır. **İnsanın sözü ile eylemi arasındaki uyum problemi; bir mantık problemi değil, öncelikli bir ahlâk problemidir.**

108. D.A. Rees, "The Ethics of Divine Commands", Proceedings of Aristotelian Society, içinde, vol.LVII, London 1957, s.83.

109. P.H. Nowell-Smith, Ethics, s.192-93.

110. Searle, Speech Acts, s.182.

Bu sebepten ahlâk alanında, Searle'ün kurumlaşmış olgular adını verdiği olgulara işaret eden önermeleri de ikiye ayırmak gerekir: a) **Beşerî bir kuruma referans veren olgusal önermeler;** b) **dini bir kuruma referans veren olgusal önermeler.** Beşerî kurumlara referans veren olgusal önermelerden, her zaman ödev bildiren değer yüklü sonuç önermelerini çıkaramayabiliriz. Ama din kurumuna referans veren olgusal önermelerde durum tamamen farklıdır. Çünkü bu önermelerde olgu ile değer boyutları, birbirlerinden kolayca ayrılmayacak şekilde içiçe bulunmaktadır.

N. Smith'in örnek olarak verdiği kriket antrenörü ile Tanrı'nın bir şeyi buyurması olgularını ele alalım: "*Antrenör X'i buyurmaktadır*" ile "*Tanrı X'i buyurmaktadır*" önermelerinin ikisi de birer kuruma referans verirler. Searle'ün ifadesiyle ikisi de kurumlaşmış olgusal önermelerdendir. Ama birincisi beşerî bir kurum olduğundan, bu kurumdan gelen bir buyruk ahlâkî ödevi her zaman belirlemeye bilir. Yani antrenörün herhangi bir emri karşısında bir oyuncunun; "*antrenör bu konuda yanılıyor, onun bu emrini yerine getirmesem de olur*" demesinde mantikî bir çelişki yoktur.

Oysa ikinci durumda emir Tanrı'dan gelmektedir. İnanan insan için, Tanrı'nın emrettiği bir konuda O'nun yanılıyor olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü vahye dayalı din kurumunda Tanrı terimi ile, Zâtından ayrı düşünülemeyen sıfatları bulunan, ezeli ve ebedî olan, irade eden, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde hazır olan bir varlığa işaret edilmektedir.

Ayrıca Tanrı, din kurumunda sadece bilen, irade eden, güç, kudret sahibi aşkın bir otorite değil, aynı zamanda esirgeyen, bağışlayan, gazaplanan, seven, sevindiren, korkutan, müjdeleyen, zâlimden mazlumun intikamını alan, hilelere cevap veren, vahyeden, peygamber gönderen, kısaca âlem ve insanlık ile her an canlı bir ilişki halinde olan bir Zâttır. Dolayısıyla O, yalnızca aşkın değil, fakat insana şah damarından da yakın olması anlamında kendini her yerde hissettirendir.

Tanrı'nın beşeriyet ve evren ile olan bu canlı ilişkisi, O'nu Zât ve ahlâkî bir varlık olarak düşünmemizi gerekli kılar. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz sıfatlar, Tanrı'yı ancak Zât ve ahlâkî bir varlık olarak düşündüğümüzde anlam ifade ederler. Ahlâkî özellikleri olmayan bir Tanrı'nın, hiçbir dinî değerinin olmayacağı açıktır. Meh-

met Aydın'ın da işaret ettiği gibi<sup>111</sup>, dinî ibadetlerin özünde korku değil isteyerek ve severek bağlanma yatar. Böyle bir bağlanmada ise Tanrının iyiliği esas unsurdur.

Bütün bunlar, din kurumundaki "Tanrı" teriminin sadece tasvir edici olgusal bir terim olmadığını, aynı zamanda bir değer terimi de olduğunu gösterir. Olgusal olduğu kadar aynı zamanda değer yüklü bir terim olması demek, Tanrı teriminin kullanıldığı her yerde ahlâkî iyiliğin de hatıra gelmesi demektir. Çünkü tanrı gereği Tanrı, ahlâkî iyiliği zaten içermektedir.

Tanrı dışında hiçbir varlık için aynı durumun söz konusu olmadığını vurgulamakta yarar vardır. Mesela bazı davranışları yüzünden bugün iyi dediğimiz bir insana, başka bir gün kötü dememizde mantıkî bir çelişki olmamasına karşılık, din kurumunda "Tanrı adını verdiğimiz Varlık için "iyi değildir" hükmü açık bir çelişki olur"<sup>112</sup> Bu sebepten bir oyuncunun, *"antrenör bu konuda yanılıyor, onun bu emrini yerine getirmesem de olur"* demesinde mantıkî bir çelişki olmaz. Fakat din'in Tanrısına inanan bir mü'min'in, *"Tanrı X'i buyuruyor ama, bu konuda yanılıyor, onun bu buyruğunu yerine getirmesem de olur"* demesi, mantıkî bir çelişki olur.

## SONUÇ

Bu çalışmada cevap aradığımız esas soru şuydu: Tasvir edici olgusal önermelerden değer hükümlerini dedüksiyon yoluyla çıkarmanın mümkün müdür, değil midir? Eğer böyle bir çıkarım mümkünse; bu nasıl mümkün olmaktadır, değilse niçin mümkün değildir?

Bu soruya müsbet ya da menfî cevap verebilmek için, soruda geçen "olgusal önerme" kavramının açıklığa kavuşturulması gerektiğini gördük. Yukarıki soruya menfî cevap verenler; sonu *"dır/dir"* ile biten hükümlerin adeta bütünü "olgusal önerme" olarak kabul etmişlerdir. Mesela *"X, insana haz vermektedir"* önermesiyle *"Tanrı hırsızlığı yasaklamaktadır"* önermelerinin ikisini de olgusal kabul edip; birincisine "tabî", ikincisine de "tabiat üstü" olgusal önerme adını vermişler; aralarında nitelik olarak herhangi bir ayırım yapma ihtiyacı duymamışlardır. Böyle bir ayırım yapmadıkların-

111. Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s.115.

112. M. Aydın, a.e., s.120.

dan, olgu ile değer arasında kapatılması imkansız bir kopukluk görmüşlerdir.

Oysa Searle'ü incelerken gördük ki, klasik tezi savunanların "olgusal önerme" olarak isimlendirdiği önermeler, kendi içinde en az iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı belli bir kuruma referans vermektedir ve bir anlam ifade etmeleri, ancak bu kurumlar ile mümkün olmaktadır. İşte bu tür kurumlara referans veren olgusal önermelerden, dedüksiyon yoluyla değer yüklü önermelere geçiş mümkün olmaktadır. Bu, olgu değer probleminin mantıkî ya da dil felsefesi ile ilgili boyutudur. Meselenin bir de ahlâk felsefesini ilgilendiren boyutu vardır.

Ahlâk alanında Searle'ün "kurumlaşmış olgular" adını verdiği önermelerden değer ifade eden sonuçlara dedüksiyon yoluyla geçmek her zaman mümkün olmamaktadır. Çünkü beşerî kurumlara referans veren her olgusal önermeden, her zaman, değer yüklü sonuç önermelerini çıkaramayabiliriz. Yani antrenör'ün herhangi bir emri karşısında bir futbolcunun; *"antrenör bu konuda yanılıyor, onun bu emrini yerine getirmesem de olur"* demesinde mantıkî bir çelişki yoktur.

Bu sebepten biz; dikkatleri, *"din kurumuna referans veren"* önermelere ve özellikle Tanrı terimine çektik. Vahye dayalı bir din'in Tanrısına inanan bir mü'min'in; *"Tanrı X'i buyuruyor ama, bu konuda yanılıyor, onun bu buyruğunu yerine getirmesem de olur"* demesi mantıkî bir çelişkidir. Çünkü vahye dayalı din kurumunda Tanrı terimi ile, ezeli ve ebedî olan, irade eden, her şeyi bilen, herşeye gücü yeten, her yerde hazır olan bir ulûhiyet "kurum"una işaret edilmektedir. Bunun için inanan insan için, Tanrı'nın emrettiği bir konuda O'nun yanılıyor olabileceğini düşünmek mümkün değildir.

Din kurumuna referans veren önermelerde olgu ile değer, birbirlerinden ayrılmayacak şekilde içiçe bulunur. Başka bir ifadeyle bu tür önermelerde olgu ile değer arasında aşılması imkansız mantıkî bir kopukluktan bahsetmek mümkün değildir. Aynı şeyi, beşerî kurumlara işaret eden önermeler için her zaman söylemek mümkün olmaz.