

PROKOPTON

Undergraduate Philosophy Journal of Bilkent University

Issue # 2 | April 2021



PROKOPTON

Undergraduate Philosophy Journal of Bilkent University

Prokopton is an annual online journal. It is first of its kind in Turkey as a refereed international journal of philosophy for undergraduate students. 'Prokopton', as a Greek term used by Stoics, means making progress toward truth or being a student of wisdom.

prokopton.bilkent.edu.tr

Faculty Supervisor

Dr. Tufan Kıymaz

Managing Editorial Board

Berk Celayir

Gamze Büşra Kaya

S. Can Sağlam

Associate Editors

Alican Başdemir

Barış C. Kaştaş

Cansu İrem Meriç

F. Zehra Vural

Hasan Ayer

Onur Göksel Yokuş

Issue Designer

Damla Belemir Aydın

Web Designer

Mete Han Gencer

Table of Contents

How to Know the World in Opposition to Skeptical Approaches (ENG)	1
<i>Burak Arıcı Boğaziçi University</i>	
Bilim-Felsefe Karşıtlığı Çerçevesinde Özgür İrade Deneyleri (TUR)	15
<i>İbrahim Çelik İstanbul 29 Mayıs University</i>	
Time Dependence of Chance (ENG)	25
<i>İbrahim Hansu Boğaziçi University</i>	
Bias in Artificial Intelligence (ENG)	31
<i>Gamze Büşra Kaya Bilkent University</i>	
An Investigation on the Nature of Definitions in Aesthetics (ENG).....	38
<i>Uğur Parakoz Middle East Technical University</i>	
On Feser’s Aristotelian Argument and Hierarchical Causation (ENG).....	45
<i>Deniz Saraç Middle East Technical University</i>	
Moral Education in Plato’s Laws & Sophocles’ Antigone (ENG)	57
<i>Ceren Sevin Boğaziçi University</i>	
Historical Injustice And Immigration (ENG)	63
<i>Nuryezdan Pekmezci / Bilkent University</i>	
Çeviri: Soru Paradoksu N. Markosian	76
<i>Meltem Alkur Hacettepe University</i>	
Çeviri: Soru Paradoksu Üzerine T. Sider.....	78
<i>Meltem Alkur Hacettepe University</i>	
Çeviri: Çokkültürcülük Kadınlar için Kötü müdür? S. M. Okin.....	82
<i>Eren Aslı Tekin, Faruk Tayyip Yalçın Bilkent University</i>	
Kitap İncelemesi: Bir Hayatı Kurtarmak: Dünyadaki yoksulluğu sona erdirmek için üzerinize düşeni nasıl yapmalısınız?	99
<i>Meltem Alkur Hacettepe University</i>	
Book Review: Revising The Land Ethic After 30 Years: J. Baird Callicott’s “In Defense of the Land Ethic”	102
<i>Efe Aytekin Bilkent University</i>	
Interview: Sandrine Berges (ENG).....	105
Söyleşi: Sandrine Berges (TUR)	109

How to Know the World in Opposition to Skeptical Approaches: The Possibility, Inference, and Theoretical Position of Scientific Knowledge Within the Popperian-Lakatosian Framework After the Construction of Reality

Burak Arıcı | Boğaziçi University

Abstract

This philosophical study focuses on the possibility, inference, and theoretical position of scientific knowledge with a critique of Popperian and Lakatosian ideas in regards to the scientific procedure, after a comprehensive investigation of the fundamental skeptical arguments of philosophy having the potential to undermine the establishment of scientific knowledge along with a threat to human knowledge altogether. Albeit the Agrippan Problem, at first, seems to threaten the possibility of not only scientific knowledge, but human knowledge entirely, it can be solved in concur with the examination of Cartesian skepticism through the constitution of an ontological ground upon which reality is constructed; this allows to set basic beliefs—human knowledge is possible. Subsequently, espousing realist and materialist scheme of reality, in parallel with basic beliefs posed by the scheme, renders the survey of scientific knowledge possible, by virtue of the reliance upon sensory experience. Nevertheless, the attack of inductive skepticism against the scientific methodology by repudiating inductive inferences in science casts a shadow over the possibility and inference of scientific knowledge. Yet, the existence of certain, verified, and irrefutable hypotheses evidently shows the possibility of and by the use induction to some extent, revealing the impossibility of falsifiability and applying deductive reasoning demonstrate the inference of scientific knowledge. Furthermore, within a theoretical framework wherein verified hypotheses —scientific knowledge— are positioned in the hardcore and updatable hypotheses are located in the protective belt, more systematic and comprehensive inferences and more accurate predictions can be made.

Keywords: Knowledge, The Agrippan Problem, Cartesian Skepticism, Inductive Skepticism, The Falsifiability Principle, Scientific Knowledge, Hypothesis, Theory, Hard Core, Protective Belt

If we glance at the history of science, it becomes conspicuous that science has changed our lives drastically over the course of human history. It has been systematically and scrupulously performed for many centuries by people dedicating themselves to deciphering abstruse enigmas of reality and that has led humanity to numerous groundbreaking discoveries.

It is always thought that science is a product or even a branch of philosophy, but peculiarly, there are also some philosophical arguments, specifically, skeptical theses implying that science, in fact, cannot be performed and therefore, scientific knowledge is impossible on the grounds that not only is the knowledge of the world impossible, but we can never know *anything* whatsoever. Moreover, even if, the skeptical argumentation follows, we can know, making a judgment about the certain and general principles of the world to explain how phenomena take place is impossible. Nonetheless, if we assiduously examine those skeptical strategies, it can be argued that scientific knowledge, in the end, is possible and inferable; and its theoretical positioning with the critique of certain frameworks in the philosophy of science concerning the scientific procedure can provide more structured and extensive inferences and more reliable predictions can be made within the context of scientific theories.

Can we really know?

To begin our quest, first and foremost, we should introduce the skeptical arguments that we are going to challenge. There are two fundamental philosophical skeptical problems: *Agrippan* and *Cartesian*, each rooted in a distinctive pattern of argument and the former has an epistemological character, concerning what and how we know, whereas the latter has a metaphysical or ontological attribute, dealing with the nature of being.

The Agrippan Problem, which has a very long history and can be traced back to Pyrrhonist philosopher Sextus Empiricus, questions the possibility of “any” knowledge with a universal attitude through five modes which are argumentative strategies for inducing suspension of judgment in the justification of knowledge. The modes can be epitomized as follows (Williams, 2001):

1. **Discrepancy:** People can disagree about anything.
2. **Relativity:** Claims can be relative in any discussion.
3. **Infinity:** To pursue the justification chain of a claim (Infinite regress).
4. **Assumption:** To cease the pursuit of justification (Dogmatic assumption).
5. **Circularity:** To repeat the same assertion (Circular reasoning).

Knowledge, in the philosophical sense, is simply defined as true justified belief and certain understanding, as opposed to mere opinion. This is why justification is of great importance in a claim put forward as knowledge and that is exactly what the Agrippan Problem deals with: Trying to see whether or not a belief can be justified or knowledge is possible at all. If we dissect these modes so as to assess them in detail, it can be, then, realized that the first two modes of the problem are not included in the search of understanding whether knowledge exists since their examination field is not related to this, but they, in lieu, try to give best reasons to claims with the presumption of the existence of knowledge beforehand. The last three modes, in contrast, create the genuine issue in our investigation by unveiling challenges in the sense of having foundational knowledge (This is one of the reasons that the Agrippan Problem is also known as *the Agrippan Trilemma*). Once someone makes a claim, asking its rationale or why he or she puts forward this claim is surely a natural and necessary behavior in a discussion. The real difficulty for *the mode of Infinity* starts at this point. If the person who makes the claim gives his or her reason, asking the reason of the reason becomes ineluctable as a further questioning. If we have an answer to this question, the same happens once more: asking the reason of the reason of the reason. This questioning process, as it can be seen, has the potential to continue forever. As a result, that we cannot have the ultimate justification of an assertion does not allow us to know anything whatsoever. In comparison, *the mode of Assumption* has a completely different feature. It suggests putting an end to the process of infinite regress in order for an ultimate justification to be possible by means of an assumption, but we encounter another problem: Statements offered in the justification chain of a claim must themselves be justified since a justification cannot be based on mere assumptions. This mode, therefore, cannot be held either as an option giving us knowledge. Lastly, *the mode of circularity* offers to justify an assertion by itself. However, reasoning in a circle, indeed, states poor reasoning due to the fact that a statement, simply, cannot support itself. This mode, hence, is also eliminated. After all, one who scrutinizes this problem may come to the conclusion that knowledge is impossible and that this situation, in fact, encompasses human knowledge altogether. When these modes are analyzed one by one, as we have just done, the Agrippan Problem may seem quite reasonable against the possibility of knowledge. Yet, we should continue our inquiry to see if this is conclusive evidence to be a skeptic.

The Agrippan Problem seems to establish the conclusion that knowledge is impossible. Quite the contrary, this conclusion brings about a paradox or contradictory situation that prevents stability in the defense of the argument: We, now, have the knowledge that knowledge is impossible, which, in turn, makes us withdraw the claim

that knowledge is impossible, but again, an investigation on knowledge like this leads us to the conclusion that knowledge is impossible ... and so on. Consequently, the idea that knowledge is impossible becomes untenable, and this result, as a matter of fact, shows that *knowledge is necessarily possible*. Nonetheless, it is not possible to abstain from the Agrippan Problem, because the concept of knowledge is intrinsically associated with justification; the Agrippan Problem reckons all the ways of justification. In summary, we, somehow, know that we know, but we do not know how we know; because we do not know how we can justify our beliefs. We are, correspondingly, enforced to base knowledge upon one of the modes in the problem, particularly one of the last three (the trilemma), since the modes in the trilemma are not compatible with each other to be held together. When it comes to how to use the trilemma, finding this requires further research which is inextricably connected to the Agrippan Problem. We must do an ontological investigation on the grounds of the inseparable connection between knowledge and reality: We try to justify our beliefs in a world. This is not simply a language game, and our beliefs correspond to things in reality. Besides, how the reality in which we live is related to how beliefs are tried to be justified in accordance with suitable methods. For that reason, we must shed light on the nature of reality through ontological research.

How this reality is real?

The way we do this research is associated with our next skeptical approach: *Cartesian skepticism*. This type of skepticism was introduced by French mathematician and philosopher René Descartes (1641) whose aim was to construct the absolute reality by using doubt as much efficaciously as he could. The reason that he valued doubt a lot was that he thought the absolute reality needs certain ground and cannot depend upon doubtful phenomena. Cartesian skepticism essentially holds that the knowledge of the external world is impossible. We cannot even know whether or not the external world exists. Human beings may be deceived by an evil demon in a way that they cannot distinguish the real world and the world in which they live. There are also different versions of the same argument, such as the dream argument and, as a modernized version, the brain-in-a-vat argument. We may be, in fact, in a dream and not be aware of this situation or we may be brains in a vat which were removed from our bodies by a mad scientist making us think that we experience the real world through connecting the neurons of our brains to a supercomputer which simulates the reality that we experience (Putnam, 1981). Therefore, we cannot genuinely know anything about the external world. The argument has seemed compelling so far, but it is far from the whole story. Once we ponder upon the argument attentively, it can be comprehended

that Descartes puts forward this problem from the internalist perspective in which one looks at the world only by the consideration of one's own vista. This perspective, however, leads to solipsism—the idea that one can only be sure of one's own existence. That results in a predicament from which we cannot escape, but fortunately, the opposite approach of the internalist perspective, as an alternative, can help us constitute reality: The externalist approach wherein one looks at the world from a broader view in relation to the external world. The focal point of this strategy is that in the case of finding an inseparable and common connection between the internal and external elements, a transition from the certain to the doubtful area can be made with the increment of certainty in the doubtful field. In other words, in lieu of being stuck in the internal world that includes certitude in terms of being sure of one's own presence without any knowledge as to the external world, we can come to know the external world by a transition from the internalist to the externalist perspective. Luckily, we *do* have this sort of connection. It is evident that when some changes occur in the brain, we see a relation between the inner state (thoughts, feelings, perceptions, behaviors, and so on) and the brain that is connected to the external world which is independent of our existence and has a material structure, as we experience by common sense. Conversely, one can affect his or her brain by his or her actions. Yet, consciousness and the sense of the self, moreover, can wither away with the damage or demise of the brain. This situation indicates that consciousness and the self are located in and generated by the brain and that since the external world plays an essential role in our existence we can make a direct transition from the internalist to the externalist approach through reducing “mental states and consciousness” to “material phenomena” -the results of material interactions- without appealing to supernatural, immaterial factors: We live in a material reality that exists independently of our existence—*materialist* and *realist* understanding of reality.

When we construct reality within this materialist and realist scheme and see the place of the self, finding a solution to Cartesian skepticism becomes possible with eschewing solipsism. On the other hand, it is closely wedded to the Agrippan Problem in respect of the possibility of knowledge, regardless of the constitution of different ontological structures. That is to say, even if reality were established within a different scheme, the questions of the possibility of knowledge would remain and become a subject of the epistemic inquiry operated through the Agrippan Problem with regards to how beliefs are justified in a different scheme. If, as we saw in the course of analyzing the Agrippan Problem, knowledge is possible, then we are eventually forced to depend on knowledge upon the Agrippan Trilemma so as to determine how knowledge appears because these three modes are the ultimate ways of finding a

justification for a belief to be knowledge. On the contrary, if knowledge is possible and we are obliged to depend on the trilemma; without using the simple paradox that makes us withdraw the claim that knowledge is impossible through which we come to “know” that knowledge is impossible, how can we possibly reach the conclusion that knowledge is possible (or any knowledge) by using one of the modes of the trilemma which do not provide the possibility of knowledge? At this point, we must realize the fundamental reason behind the Agrippan Problem and along with that, change our attitude toward the mode that paves the way for justification. The Agrippan Problem, specifically the trilemma, is the consequence of not adopting an ontological scheme. When, in other words, there is no ontological ground, as an anchor, upon which reality is constructed, this situation, basically, causes, as a whole, an endless questioning process (the mode of Infinity) by not allowing to establish basic beliefs through regarding those as dogmatic assumptions (the mode of Assumption) that cannot support themselves (the mode of Circularity) and knowledge, consequently, becomes impossible. Yet, when we have an ontological scheme by the acceptance of *the mode of Assumption* in a way that the endless search of justification can be forgone by virtue of non-inferentially credible or self-evident basic beliefs that do not need to be justified, knowledge can be established. In our case, once the realist and materialist scheme is espoused, the belief that things in reality exist independently of our existence and comprehension and that matter is the fundamental content in reality is a self-evident basic belief (or knowledge) on which the rest of human knowledge is built.

When it comes to how we expand our knowledge, this scheme, necessarily, suggests, that the most basic way to learn things in the world is surely our sensory experience on the grounds of the fact that this is the way we interact with reality, but our bare sense organs do not help us all the time in the context of more sophisticated investigations such as scientific research. Since sensory experience is used to collect data from the world, the fundamental tools of science (or the scientific method) are observation and experiment. Within scientific research, in order to establish scientific knowledge that stems from an elaborate procedure, in short, hypotheses (basically proposed views in the purpose of explanation with limited evidence as a beginning point for further examination), firstly, are constituted about phenomena tried to be explained and then, a lot of observations and experiments (if possible, data from different fields of science is used) are performed to see whether or not the results of those are compatible with each other and what is predicted in hypotheses. Causes and effects of investigated subjects and general rules of the universe, in this way, are tried to be demonstrated.

Is science still possible?

Everything, so far, has seemed great in the inquiry of scientific knowledge. Firstly, we started showing that knowledge is possible by examining the Agrippan Problem—which holds the opposite view—and later on, after our realist and materialist construction of reality, we attempted to solve Cartesian skepticism—leading to dark solipsism—in virtue of non-inferentially credible, basic beliefs that present the ultimate solution to the Agrippan Problem. We, then, reached the conclusion that within our ontological framework, the way we know the world is our sensory experience, but our bare sense organs are not adequate for complicated scientific research and that the scientific method, in this case, is used to establish scientific knowledge that is inextricably connected to causality discovered through observations and experiments to explain how things happen. Yet, Scottish philosopher David Hume (1740), at this point, objects to the last aforementioned statement by arguing that induction does not exist, implying that cause and effect relationships cannot be founded. He states as follow:

“The only connexion or relation of objects, which can lead us beyond the immediate impressions of our memory and senses, is that of cause and effect; and that because it is the only one, on which we can found a just inference from one object to another. The idea of cause and effect is derived from experience, which informs us, that such particular objects, in all past instances, have been constantly conjoined with each other: And as an object similar to one of these is supposed to be immediately present in its impression, we thence presume on the existence of one similar to its usual attendant. [...] [P]robability is founded on the presumption of a resemblance betwixt those objects, of which we have had experience, and those, of which we have had none; and therefore it is impossible this presumption can arise from probability” (p. 150).

What he, basically, expresses is that we create cause and effect relationships by using our past experiences. Suppose, for example, that there are two separate billiard balls on a billiard table and that one of which is moving and hitting the other one. What would we expect before this happens? Sure, we say, the ball hit by the other one will move too, but why does it move after this collision? What is the reason behind this prediction? As a response to it, we also say that it moves, because there is a cause and effect relationship: This is a natural result. Hume, however, would claim that we, in fact, do not know whether this will happen, but instead, we assume causality between them by relying upon past situations we observed in which the ball hit by the other moved every single time. By contrast, that we *assume* this causality does not obliterate the probability of that situation and the very problem as to this probability emerges at

this point: It is *probable*, not certain, and correct predictions that come with probability does not count as *knowledge* (true, justified belief and certain understanding, as opposed to opinion). This problem causes *inductive skepticism* (also known as *the problem of induction*) that seems to be against the possibility and inference of scientific knowledge and this is our last type of skepticism after Agrippan and Cartesian. Inductive skepticism comprises two general cases (Henderson, 2020): The first one is what we have just delineated: Causality. The second case is generalizing about the features of objects by dint of some number of observations. The most classic example explaining this kind is the inference that all swans are white, by means of the observation that all the swans that have been seen so far, by an observer making this inference, were white. The problem concerning the matter of this case of induction is basically the same: It is *probable* that the inference that all swans are white is true. We do not have certainty about it, because observation of a swan that has a different color can obviously refute it. If induction (inference of a generalized conclusion from particular instances) is impossible, then how can science be performed in a way of reaching general and absolute conclusions about the world? Can we not have scientific knowledge at all?

On this occasion, Austrian-born British philosopher Karl Popper (1963) takes to the stage and attacks induction by claiming that “Induction, i.e. inference based on many observations, is a myth. It is neither a psychological fact, nor a fact of ordinary life, nor one of scientific procedure” (Popper, p. 53) and champions the view that science can be maintained *without* induction. Popper’s main concept around which he constitutes his philosophy, in contrast, is *the Falsifiability Principle*. According to Popper, scientific hypotheses and theories have only the potential to be refuted, in lieu of being confirmed. If a hypothesis is put to severe testing and is not falsified, then it is said to be, in Popper’s terminology, *corroborated*. Notwithstanding the positivity of the term “corroboration” and its evident lexical proximity to the word “confirmation”, he insists on the idea that corroboration is not a confirmation. Even if a hypothesis or theory were corroborated one million times, we could not say that it is confirmed and this does not give us the reason to think that corroborated hypotheses or theories have better future predictive success, because if it were the case, it would mean induction (Salmon et al., 1999). In a nutshell, the veracity of scientific hypotheses and theories cannot be known. If so, how do we reach conclusions in scientific research? He proposes that “The actual procedure of science is to operate with conjectures: to jump to conclusions” (Popper, 1963, p. 53). At that point, the question that we should ask is: If scientific hypotheses and theories that include propositions about reality cannot be verified, can we then really know anything by means of science? Popper asserts that

we jump to the conclusion with conjectures, but this sort of conclusion is, indeed, not knowledge, but *an unjustified assumption* in the absence of confirmation. We, after all, are left with nothing to say about how nature is with certitude. Therefore, it is clear that within the Popperian framework, scientific knowledge does not seem possible. When it is argued that induction includes probability and that propositions inferred through induction have the potential to be falsified, considering that knowledge contains certainty, this makes sense that induction alone cannot be used as the chief source of the scientific procedure, because all scientific propositions posed by this method, in the end, would depend only on probabilities and that would cause instability and chaotic situation in science in the absence of certainty. Hence, we need further explanations for the scientific methodology and at this stage, a different viewpoint can provide a way for an explanation.

Even though we have concluded that scientific knowledge is not possible within the Popperian framework, it can still be held by reason of its main concept: the Falsifiability Principle. Since verification is impossible, we cannot be certain about the truth of scientific hypotheses and theories, but in regards to the falsity of those, we can emphatically be certain. If, in parallel, we have a hypothesis or theory that does not have the possibility to be rebutted, then the statement that it is absolutely true cannot be made. In opposition, if a hypothesis or theory could not be falsified by any means, how would we react to it? Some people, especially proponents of the Popperian framework, would say that it is impossible, but it is obviously far from the truth. Some examples, briefly, could be the best way to construe this issue. Consider the fact, from biology, that all humans have a common ancestor with chimpanzees (Nick Patterson, Daniel J. Richter, Sante Gnerre, Eric S. Lander & David Reich, 2006). As another similar example, all humans are primates (Kimbel & Martin, 2013). Here is a more straightforward one: The Earth is round. Likewise, the universe is older than six thousand years. These are some examples over which there is no (genuine) doubt about their veracity and these will never change at all. The question is now: How can we be that certain? As we have indicated, we cannot conclude a scientific hypothesis or theory only by finding evidence for it due to the problem of induction and at the same time, we must put it to severe testing to see whether or not it can be refuted. The confirmation of a hypothesis (not theory) lies at the heart of this step. If a scientific hypothesis (that can be tested through observation and experiment) has *no* potential to be falsified at all, then it is regarded as a certain, confirmed hypothesis which becomes scientific knowledge. In the scientific procedure, induction, at first, is used in the constitution of hypotheses to make probable predictions and if hypotheses are confirmed, then deduction (the certain way of reasoning without probability) takes

place to constitute certain conclusions with the use of a confirmed hypothesis. Take our first example to explain this: All humans have a common ancestor with chimpanzees. Suppose that after an examination a scientist finds out that the person he or she examined has a common ancestor with chimpanzees. Then, the scientist continues his or her research by examining more and more people and reaches the same conclusion. Afterward, he or she proposes that all humans have a common ancestor with chimpanzees. What the scientist does here, surely, is to use induction. However, critically, we should ask whether this is a hasty generalization. At this point, some requirements, namely, the *independency* (conducting research independently of different researchers to see whether reaching the same results is possible), *reliability* (being able to see whether research is done by experts), *transparency* (being able to learn how research is done from its beginning to its end to see whether there is a manipulation), and *retestability* (being able to repeat a test to see whether reaching the same results is possible) of scientific research become crucial. There is no a decisive formula of ascertaining when a hypothesis that has evidence can be reckoned as that which cannot be falsified and turn out to be scientific knowledge, but over the course of time, after hypotheses are rigorously tested by scientific communities all around the world (that have, all the time, highly critical manners to hypotheses and theories; especially when there is a new one), those are verified and become scientific knowledge in such a natural process. As such, the knowledge that all humans have a common ancestor with chimpanzees is a product of this sort of process. There are numerous studies demonstrating evidence from various fields like phylogenetics, anatomy, paleontology, and so on (Nathan M. Young, Terence D. Capellini, Neil T. Roach, & Zeresenay Alemseged, 2015), and after a long critical research process, scientists came to the conclusion that this hypothesis cannot be falsified; therefore, it is certain. In doing so, we, in a sense, *infer* scientific knowledge —that is not self-evident — from self-evident, basic beliefs by means of observations and experiments and indeed, this shows that knowledge we infer stems from reality like basic beliefs and we do not invent it, but *discover* it. This is why scientific knowledge is certain, unfalsifiable, and unchangeable.

With regards to how deduction takes place for drawing certain conclusions with the use of inferred knowledge in science, a deductive argument as an example wherein the knowledge that all humans have a common ancestor with chimpanzees is used can simply epitomize the situation:

- 1) All humans have a common ancestor with chimpanzees.
- 2) Socrates is a human.

∴ Socrates has a common ancestor with chimpanzees.

Deduction is the reasoning system where if the premises of an argument are true, then the conclusion must be true. In our example, we now know that all humans have a common ancestor with chimpanzees. Instead of examining everybody to see if this is the case, we have a true premise that tells us so. As a result, knowing that Socrates is a human proves that he has a common ancestor with chimpanzees. It can be argued, by way of conclusion, that we are not circumscribed by probabilities and that we can make certain inferences in science. However, being able to reach certitude does not mean that we should relinquish hypotheses that contain probable conclusions. These are of great significance for the inference of scientific knowledge in the scope of theories.

How scientific knowledge and hypotheses are located in theories

So as to grasp the value of hypotheses in theories, first and foremost, we should clearly understand the difference between a hypothesis and theory. A hypothesis is an assumption aiming to explain a particular phenomenon or a reasoned prediction of a possible causal relation, whereas a theory is a set of explanations that includes verified and supportive components. An example, in order to elucidate this distinction, can be given, and to provide integrity for clearer understanding, we can use a related theory to the knowledge that all humans have a common ancestor with chimpanzees: The theory of evolution. This theory, fundamentally, posits that changes in the characteristics of organismal lineages occur over generations, in accordance with inheritable genetic variations that result in biodiversity and speciation —that is, living beings change and evolve (Scheiner & Mindell, 2020). These are some main tenets of the theory. Establishing such tenets (or discovering such principles) requires comprehensive, fastidious, meticulous, and congruent studies that lead to the fact that it is unfalsifiable. On the other hand, there are also probable and falsifiable, but consistent assertions in a theory, known as hypotheses. For instance, a few years ago, it was thought that the oldest humans (*homo sapiens*) lived in Eastern Africa approximately 200.000 years ago, but more recent studies concerning fossil records have shown that humans lived also in Northern Africa, at least, about 300.000 years ago (Hublin, J., Ben-Ncer, A., Bailey, S., et al., 2017). As it can be discerned, the former hypothesis cannot be confirmed, due to the fact that it is falsifiable (and falsified) and this is also valid for the latter hypothesis because of the same reason. In this sense, we can define these as *updatable hypotheses*. Nonetheless, these sorts of hypotheses are still substantial for us in theories, since albeit we cannot completely rely on them, they help us come close to the truth and strengthen our predictive power through consistency and suggestiveness. Within the context of these hypotheses, we can now, for example,

put forward that homo sapiens may have lived much earlier in subdivided populations across the continent, not only in Eastern Africa in one population (Eleanor M. L. Scerni, et al., 2018). Conversely, there can also be *verifiable hypotheses* that become scientific knowledge like our example that all humans have a common ancestor with chimpanzees. Hence, it can be said that scientific knowledge is a *verified hypothesis*. However, how can we classify or locate these two different types of hypotheses in theoretical structures to have a more comprehensive and systematic apprehension of the explanation of phenomena?

Hungarian philosopher Imre Lakatos (1980), at this point, presents a feasible solution by the introduction of a novel concept: *Research program*. He, clearly, describes what a research program is as follows:

“[T]he typical descriptive unit of great scientific achievements is not an isolated hypothesis but rather a research programme. [...] Newton's theory of gravitation, Einstein's relativity theory, quantum mechanics, Marxism, Freudianism, are all research programmes, each with a characteristic [*hard core*] stubbornly defended, each with its more flexible [*protective belt*] and each with its elaborate problem-solving machinery” (Lakatos, p. 4-5).

The main concepts that we are going to take into account are, specifically, the “*hardcore*” and “*protective belt*”. According to Lakatos, the hard core consists of its basic assumptions or axioms that are unfalsifiable cardinal principles, whereas the protective belt surrounds the hardcore and comprises flexible assumptions open to criticism. Besides, the hardcore of a research program cannot be forsaken without abandoning the program entirely. Yet, the problem is that if the hardcore includes unfalsifiable central tenets, then by giving up the research program, that which is done is to abandon verified and certain assumptions —knowledge. If it were done, the hardcore would not consist of unfalsifiable and certain elements. In that case, being certain and reaching any scientific knowledge could not be guaranteed. Therefore, a scientific theory should be diligently established in a way that the hardcore includes only unfalsifiable, certain, and verified assumptions and falsifiable and updatable hypotheses should be located in the protective belt as consistent, suggestive, and supportive components. When, in this way, inconsistent or contradictory evidence is found against an assumption in a theory, the theory can be updated by way of the revision of hypotheses in the protective belt. Thus, the possibility of the inference of scientific knowledge can be guaranteed. Furthermore, we can claim, as a result, that theories can be neither confirmed nor falsified. We cannot confirm, because assumptions in the protective belt can be refuted; and we cannot falsify, since assumptions in the hardcore cannot be confuted. As it is the case in our example, the

finding that the oldest homo sapiens lived, at least, 300.000 years ago, instead of 200.000 years, does not falsify the theory but causes a revision as to hypotheses in the protective belt concerning human evolution. Likewise, as a completely consistent and predicted hypothesis, confirming, by an exhaustive examination, that all humans have a common ancestor with chimpanzees does not verify the theory either. This confirmed hypothesis, rather, turns out to be scientific knowledge through its certain inference after research and becomes a part of the hardcore to perpetually consolidate the theory and allow different inferences within its theoretical framework.

References

- B. T. Shea, et al. in: William H. Kimbel, Lawrence B. Martin (eds.) (2013). *Species, Species Concepts and Primate Evolution*. Springer Science+Business Media, New York.
- Descartes, René. (1641). *Meditations on first philosophy: in which the existence of God and the distinction of the soul from the body are demonstrated* (3rd ed.). Indianapolis: Hackett Pub. Co., c1993.
- Henderson, Leah. (2020) "The Problem of Induction", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/induction-problem/>
- Hume, David. (1740). *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Auckland, New Zealand: Floating Press. c.2009.
- Lakatos, Imre. (1980). *The methodology of scientific research programmes*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. edited by John Worrall and Gregory Currie.
- Lexico. (n.d.). *Knowledge*. In Lexico.com dictionary. Retrieved May 17, 2020, from: <https://www.lexico.com/en/definition/knowledge>
- Merriam-Webster. (n.d.). *Induction*. In Merriam-Webster dictionary. Retrieved May 18, 2020, from: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/induction>
- Merrilee H. Salmon, et al. (1999). *Introduction to the philosophy of science: a text by the members of the Department of the History and Philosophy of Science of the University of pittsburgh*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- Patterson, N., Richter, D., Gnerre, S. et al. (2006). "Genetic evidence for complex Speciation of humans and chimpanzees." *Nature* 441, 1103–1108. <https://doi.org/10.1038/nature04789>
- Popper, Karl Raimund, Sir. (1963). *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge* (5th ed.). London; New York: Routledge, 1989.

- Putnam, H. (1981). *"Brains in a vat" in Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press; reprinted in DeRose and Warfield, editors (1999): *Skepticism: A Contemporary Reader*, Oxford UP.
- S.M. Scheiner, D.P. Mindell, (2020). *The Theory of Evolution: Principles, Concepts, and Assumptions*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Williams, Michael. (2001) *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Young, Nathan M. et al. (2015). *"Fossil hominin shoulders support an African ape-like last common ancestor of humans and chimpanzees."* *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112.38: 11829-11834. Web. 19 May. 2020.

Bilim-Felsefe Karşıtlığı Çerçevesinde Özgür İrade Deneyleri

İbrahim Çelik | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başını kapsayan döneme kadar özgür irade tartışmaları tamamen felsefi bir zeminde yapılmaktaydı. Ancak teknolojinin ve özellikle nörobilimin gelişmesiyle bu tartışmalar farklı bir zeminde daha tartışılır hale gelmiştir. Beyin üzerine yapılan araştırmaların artması, daha önce felsefi argümanlarla tartışılan birçok meselenin artık bilimsel olarak da tartışılmasına yol açmıştır. Örneğin, zihin-beden ilişkisi üzerinden ilerleyen bilinç çalışmalarının, zihinsel temsil ve algı gibi konuların, bilimsel bir yöntemle dayanan psikoloji ve nörobilim gibi alanlarda sıklıkla çalışıldığı gözlenir. Aynı şekilde, özgür irade meselesi için de bu durumun artık geçerli olduğu ifade edilebilir.

Özgür irade problemi, felsefenin ve pratik hayatın birçok meselesiyle derinden irtibatlı olduğu için bu konuya dair üretilecek her fikir, farklı düşünce sahalarını da etkileyecektir. Örneğin, insanın özgür olduğu düşünüldüğünde buna uygun bir siyaset teorisi de kurulabilir. Ancak özgür irade problemi felsefe tarihinde çokça tartışılmasına rağmen, bu problem hakkında bir ilerleme kaydedildiği, savunulan bir görüş değildir (Searle 2020, s.78). Bu sebeple özgür irade probleminin düşünce tarihinin en zor problemlerinden biri olduğu söylenebilir. Genellikle bu gibi problemlerde ilerleme kaydedilememesinin sebebi iki kutup arasında bir seçim yapamamaktır. Özgür irade meselesinde bir taraftan doğal fenomenlerin belirlenimci açıklamalara sahip olduğunu düşünürken -yani her olay ve olgunun belirli nedensel sebepleri ve zorunlu sonuçları olduğuna inanırken- diğer taraftansa bir özgürlük deneyimine sahip olduğumuzu düşünürüz. Ancak özgürlük deneyimine sahip olma duygusu doğal fenomenler karşısında belirlenimci açıklamalar getirmeyi imkânsız kılmaktadır (Searle 2020, s.78). Peki nasıl olur da hem özgür olduğumuza inanır hem de doğada zorunlu nedenselliğin olduğunu varsayabiliriz?

Söz konusu özgür irade olduğunda karşılaştığımız bir diğer problem ise, bilim devriminden günümüze kadar geçen sürede bilimin yükselen itibarı ve buna bağlı olarak günümüzde bilimsel olmayan hiçbir çalışmanın neredeyse geçerli ve faydalı olarak görülmemesidir. Bilimin bu ilerlemesinden dolayı felsefenin konumu bir noktada sorgulanır hale gelmiştir. Dahası, bu durum bir bilim-felsefe çatışması ortaya çıkarmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, artık felsefi meseleler olarak görülen birçok mesele aynı zamanda bilimin de konusu haline gelmiştir. Özgür irade problemi de bu durumun görüldüğü örneklerden biridir. Bu sebeple bu çalışmada, özgür irade

üzerine yapılmış bilimsel araştırmalar üzerinden bilim ve felsefe çatışması tartışılacaktır. Ele alınacak deneylerden bir tanesi 1983 yılında dizayn edilen Benjamin Libet deneyidir. İkincisi ise 2008 ve 2011 yıllarında John Dylan Haynes ve arkadaşları tarafından tasarlanan deneylerdir. Bu doğrultuda, birinci bölümde Benjamin Libet'in deneyi incelenirken ikinci bölümde John Dylan Haynes ve arkadaşları tarafından oluşturulmuş deneyler incelenecektir. Üçüncü bölümde ise, bu deneylerin sonuçlarına özgür irade problemi çerçevesinde getirilen eleştiriler ele alınacaktır. Son olarak, özgür irade deneyleri üzerinden bilim ve felsefe çatışması tartışılacaktır.

1. Benjamin Libet

Benjamin Libet, 1983 yılında oluşturduğu deneyi ile felsefi bir zeminde tartışılan özgür irade problemini farklı bir zeminde daha tartışmayı mümkün kılmıştır. Ancak, deney felsefe ve bilim çevreleri tarafından sert şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur. Fakat yine de bu eleştiriler Libet'in özgür irade problemine farklı bir yön getirdiğini yadsıyamaz. Deneyin sonucunda ortaya şaşırtıcı bir sonuç çıkmıştır. Bu sonuçların bir yorumuna göre insan eylemlerinin özgür iradenin sonucu olarak ortaya çıkmadığı iddia edilmiştir. Diğer bir deyişle bu deney, insanın her şeye özgürce karar veren bir özgür iradeye sahip olmadığını söyler. Libet'in yorumuna göre, özgür irade istemli bir fiil başlatamaz, fakat ortaya çıkan fiili istemli şekilde kontrol edebilir.

1.1. Libet Deneyi

Libet, kurduğu basit bir düzenekle katılımcıları deneye kabul etmiştir. Katılımcılardan istenen tek şey istedikleri bir anda parmaklarını ya da bileklerini oynatmalarıdır. Objektif bir veri elde edebilmek için katılımcıların parmaklarına EMG (elektromiyografi) cihazı takılmıştır. Bu cihaz katılımcının parmağının hareketlerini ölçmek için kullanılmıştır. Deneyin parçası olan diğer bir cihaz ise saat benzeri bir kadrandır. Katılımcının karşısına konulan bu kadranda üzerinde hızlı bir şekilde hareket eden bir siyah nokta bulunmaktadır. Bu siyah nokta bir tam devrini 2560 milisaniyede tamamlamaktadır. Katılımcılardan istenen, siyah noktayı önlerindeki düğmeye basarak sabitlemeleridir. Ayrıca düğmeye basmaya karar verdikleri anda siyah noktanın nerede olduğunu beyan etmeleri de istenmiştir. Bu beyan aslında katılımcıların bir harekete karar verme anı olarak alınmaktadır. Deneyin üçüncü parçası ve cihazı EEG'dir (elektroensefalogram). Bu cihaz katılımcının kafasına takılır ve beyindeki elektriksel aktivite değişimini kaydeder. Katılımcı düğmeye basmaya karar verdiği an beyinde elektriksel bir değişim meydana gelir (Libet 2002, s.557). Deney başladığında ilk farkedilen şey, katılımcının düğmeye basmaya karar vermesiyle eylemi gerçekleştirmesi arasında 200 milisaniyelik bir fark olduğudur.

Ancak bu zaten öngörülen bir durumdur. Daha ilginç olan kısım şudur: Katılımcı düğmeye basma kararı vermeden 350 milisaniye önce beyinde bir elektriksel değişim meydana geldiği görülmüştür ve katılımcı bunun farkında değildir. Bu aktivite beynin tamamlayıcı motor alanında (supplementary motor area) görülmüştür (Soon 2008, s. 543). Beynin bu bölgesinde önceden ortaya çıkan değişim olgusuna “hazır olma potansiyeli” (readiness potential) denmiştir. Deneyin tartışmalı noktası da burasıdır. Deneyden çıkarılan temel sonuca göre, bir eyleme karar verilmesinden 350 milisaniye önce o eylem için karar beyinde halihazırda alınmış olmaktadır. Diğer bir deyişle, bilinçli bir eylemi gerçekleştirmek için beyin önce bilinçsiz bir karar alıyor ve bu kararın bilince aktarılması yaklaşık 350 milisaniye sürüyor. Daha sonra da bu kararı bilinçli olarak yaklaşık 200 milisaniyelik bir zaman diliminde gerçekleştiriyor.

1.2. Libet Deneyinin Sonuçları ve Özgür İrade

Libet’in deneyden çıkardığı sonuç şudur: Özgürce verildiği düşünülen bilinçli bir karar daha önce beyinde gerçekleşen bilinçsiz bir karar tarafından belirlenmiş olmaktadır. Bu sebeple birey bilinçli ve istemli bir fiil başlatmamış olur. Ortaya çıkan eylemin asıl başlatıcısı beyinde daha önce ortaya çıkan bilinçsiz aktivitedir. Böyle bir sonuç ilk bakışta bizi özgür iradenin reddine götürebilir. Bunun sebebi ise, bilinçli verildiğini sandığımız bir kararın daha önceden belirlenmiş olduğunu farketmemizdir. Öte yandan, deneyin sonucu özellikle hukuki bağlamda sorumluluğun açıklanmasını bir çıkmaza soktuğu için tepki almıştır. Fakat Libet’in kendisi de bu tehlikelerin farkındadır. Bu sebeple özgür iradeyi tamamen iptal etmek istememiştir. Sadece ona farklı bir görev vererek hayatta tutmuştur. Ona göre, her ne kadar özgür iradenin bilinçli bir eylem başlatmadığı sonucuna ulaşırsak da, ortaya çıkan beyinsel aktivasyonu kontrol etmek bilinçli bir süreçtir. Başka bir ifadeyle, eylemi başlatmak özgür iradenin bir sonucu olmayabilir, ancak onu kontrol etmek bilinçli bir karar gerektirir. Özgür iradenin temel görevi bu bilinçsiz şekilde başlayan eylemleri kabul etmek ya da veto etmektir. Bu sebeple, böyle bir anlayış hukuki manada bir sorumluluk problemi ortaya çıkarmayacaktır.

2. John Dylan Haynes ve Arkadaşları

Benjamin Libet’in çalışması hem bilim dünyasında hem de felsefe dünyasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Çalışmaya her ne kadar sert eleştiriler gelse de bazı kişiler tarafından benimsenmiş ve tekrar edilmiştir. Tekrar edilen bu çalışmaların en meşhur olanlarından bir tanesi John Dylan Haynes ve arkadaşları tarafından 2008 yılında yapılmıştır. Daha sonra Haynes ve arkadaşları bu deneyi biraz daha farklılaştırarak 2011 yılında tekrar etmişlerdir ve 2008 yılındaki çalışmayla benzer sonuçlar elde

etmişlerdir. Bu çalışmaları, Libet'in çalışmasından ayıran temel fark ise yine aynı düzeneğin biraz daha karmaşık bir düzeyde sunulması ve modern tekniklerin kullanılmasıdır. Daha önce EEG cihazı ile beyindeki elektriksel değişimler ölçülürken, bu deneyde daha modern ve daha iyi bir görüntü elde edilebilen fonksiyonel manyetik rezonans (fMRI) cihazı kullanılmıştır. Libet'in deneyinde eleştirilen noktalardan biri EEG cihazının sınırlı bir alanda aktivasyon ölçümü yapabilme kapasitesiydi. Haynes bu eleştiriden fMRI kullanarak sıyrılmaya çalışmıştır. Ancak yine de tam olarak bu tür bir eleştiriden kaçamamıştır.

2.1. John Dylan Haynes Deneyi

2008 yılında gerçekleştirilen deneyde, katılımcılar bir ekranın önüne oturtulmuştur. Aynı zamanda katılımcıların önüne iki tane buton konulmuştur. Katılımcılardan, bu butonlardan bir tanesinin üzerine sağ işaret parmağını, diğerine ise sol işaret parmağını koyması istenmiştir. Katılımcılardan asıl istenen ise istedikleri herhangi bir anda herhangi bir butona basmalarıdır. Bu esnada önünde oturdukları ekrandan bazı harfler 500 ms aralıklarla katılımcılara gösterilmiştir. Katılımcılardan istenilen bir diğer şey ise bilinçli bir şekilde hangi butona basacaklarını karar verdikleri an ekranda bulunan harfi akıllarında tutmalarıdır. Bütün bu süreçler esnasında katılımcıların beyin aktiviteleri fMRI cihazı ile gözlemlenmiştir.

Haynes ve arkadaşlarının bu çalışmadaki temel amacı karar verme süreçlerinde etkin olan beyin alanlarını daha net bir şekilde tespit etmektir. Ayrıca, Haynes beyindeki aktiviteleri beynin kendisine ait bir tür kod olarak görmektedir (Haynes 2013). Bu sebeple fMRI ile yakaladığı aktivitelerin şifresini çözmek istemektedir. Eğer bu şifre çözme süreci başarılı olursa herhangi bir beyin aktivite filmine bakılıp kişinin ne tür bir karar aldığı anlaşılabilir. Ancak beynin aktivitelerinin şifresini çözme meselesi şuan için çok basit bir düzeyde yapılabilmektedir. Bu sebeple, şimdilik, bu teknikle Haynes ve arkadaşları beynin hangi alanlarının karar verme sürecinde etkin olarak rol aldığını gözlemlemeye çalışmışlardır. İlk olarak katılımcının verdiği kararın ve eyleminin sonucunun kodlandığı alanı tespit etmişlerdir: Birincil motor korteks (primary motor area) ve tamamlayıcı motor korteks (supplementary motor area).

Çalışmanın bir diğer amacı ise herhangi bir beyin bölgesinin katılımcının kararını önceden kodlayıp kodlamadığını göstermektir. Sonuç olarak katılımcının sağ veya sol butonu seçme kararının, bilinçli bir şekilde karar vermeden önce beyinde iki alanda kodlandığına ulaşılmıştır. İlk alan "frontopolar korteks" olarak adlandırılır. Bilinçli bir şekilde karar verilmesinden 7 saniye önce bu alanda aktivasyon gerçekleşmiştir. İkinci beyin alanı ise parietal lobun bir parçası olan "precuneus" alanıdır.

2.2. Haynes Deneyi ve Özgür İrade

Çalışmanın sonuçları ise şöyle özetlenebilir: Beynin belli motor alanlarında bilinçli bir karar verebilmek için hazırlıklar olmaktadır. Beynin özellikle frontopolar korteks ve parietal korteksinde motor hareketi gerektiren bir karar alınmadan ortalama 7 saniye önce belli değişimler gerçekleşmektedir. Bu değişimler fMRI cihazı kullanılarak gösterilmiştir. Buradan da şu sonuç çıkarılabilir; özellikle frontopolar cortex, verilecek bir kararın bilinç seviyesine ulaşmadan önce onu kodlayan beyin bölgesidir (Bode 2011). Özetle, Haynes deneyinin sonuçları Libet deneyinin sonuçlarıyla benzer çıkmıştır.

Bu deneyin özgür iradenin mahiyeti hakkında bize neler söylediği dikkatlice incelenmelidir. Sadece bu deneyden yola çıkarak kesin bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Özellikle ufak sayıda birkaç deneyin 2.500 yıldır tartışılan özgür irade problemine bir çözüm getireceğini düşünmek makul bir inanç olmayacaktır. Ancak en azından, Haynes'e göre, özgür iradenin yapısı hakkında yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Bu çalışmalar bu yeniden düşünmeyi destekleyecek olan başlangıç noktaları olabilirler. Ayrıca, Haynes'e göre, özgür irade problemi tarih boyunca felsefi, teolojik ve kriminolojik birçok spekülasyona uğramıştır. Yapılması gereken ise salt bilimsel verilerle desteklenen ve en az 20 yıl yürütülmesi gereken çalışmalardır. Bu sürenin sonunda ise filozoflar, teologlar ve kriminologlar laboratuvara çağırılacak ve deneylerin sonuçları onlara gösterilecektir. Ona göre özgür irade meselesi böyle bir yöntemle çözüme kavuşturulabilir (Haynes 2013).

3. Deneylere Yöneltilen Eleştiriler

Bilimsel yöntemlerle yapılan bu deneylerin sonuçlarının özgür iradenin mahiyeti hakkında tam olarak neler söylediği bir tartışma konusudur. İlk bakışta, bu çalışmalar bize özgür iradeyi yadsıyıp deterministik bir dünya algısı sunuyor gibi gözükse de, bu deneylere hem bilim camiasından hem de felsefe camiasından farklı eleştiriler getirilmiştir. Getirilen bu eleştiriler iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi, deneylerin bilimselliğine yöneltilir ve kullanılan deneysel yöntemlerin zayıflıklarına vurgu yapar. İkincisi ise, deneylerin sonuçlarının özgür iradenin mahiyetiyle ilişkisine yapılan eleştirilerdir. Diğer bir ifadeyle, ortaya çıkan bu sonuçlar nasıl olur da özgür iradenin özüne dair bize bir şeyler söyleyebilir?

Öncelikle Libet'in çalışması teknik anlamda birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Kullandığı tekniklerin ve araçların deneyin geçerliliği için yeterli olmadığı iddia edilmiştir. Örneğin, kullandığı saat benzeri kadranın katılımcı için dikkat dağıtıcı olması deneyin geçerli sayılması açısından büyük bir sorundur. Diğer taraftan, bilinçli karar alma anının tespiti için bireyin beyanının kullanılması, deneye getirilen en

önemli eleştiri sayılabilir, çünkü bireyin beyanı çok öznel bir durumdur ve kontrol edilebilecek bir olgu değildir. Haynes ise her ne kadar bu teknik kısımları geliştirip daha modern yollarla bir deney dizayn etse de benzer eleştirilerden tam manasıyla kaçamamıştır. Haynes, çalışmasında karar verme anından önce beyinde oluşan değişimle katılımcının hangi butona basacağını %60 oranında tahmin edebildiğini iddia etmişti. Bu oran her ne kadar fazla gibi görünse de, birçok uzman tarafından yeterli görülmemiştir. Örneğin, felsefe ve nörobilim uzmanı olan Adina Roskies'e göre bu oran beynin bilinçsiz bir şekilde karar aldığına dair yeterli bir delil sunmaz. Sadece karar verme anından önce bir takım fiziksel değişimlerin olduğunu gösterir (Smith 2011, s.24). Anlaşılabileceği üzere, söz konusu deneyler yöntemsel olarak yeterli olmadıkları için özgür irade hakkında bize yeterli miktarda bilgi sunamazlar.

Deneylere getirilebilecek bir diğer eleştiri ise özgür irade kavramının tanımıyla ilgilidir. Buna göre, deneyleri yapan kişiler özgür irade kavramını yanlış anlamışlardır. Bu yanlış anlamamanın sonucu olarak deneylerin sonucunda özgür irade yokmuş gibi bir mana ortaya çıkmıştır. Çıkarım yapmak gerekirse Libet ve Haynes'in perspektifinde bir eylemi özgür kılan öğeler şunlardır: "eylemi yapmaya karar vermek, eylemi gerçekleştirmek için 'irade gücü kullanmak' gibi bir zihinsel eylemin ortaya çıkması ya da içebakış (introspection) yöntemiyle bu zihinsel eylemin farkında olmak" (Sarıhan 2020, s.78). Bu üç öğeden herhangi birini içeren bir olgu özgür iradeyi de içerir. Ancak özgür irade farklı şekillerde de tanımlanabilir. Örneğin, yukarıdaki tanıma eleştiri olarak şöyle bir tanım verilebilir: Özgür irade eğer kişi kendi istek, düşünce ve amaçlarına uygun olarak hareket ederse ortaya çıkar. Dolayısıyla, bir eylem baskı altında yapılmadığı¹ ya da öznenin düşünce ve istekleriyle bir bütün olarak uyduğu sürece özgür bir eylemdir (Sarıhan 2020, s.78). Görüldüğü gibi bu iki tanım arasında ciddi farklar vardır. Esas alınan tanıma göre deneylerin sonuçları farklılık gösterecektir. Bu sebeple, deneylerden yola çıkıp birtakım sonuçlara ulaşmadan önce özgür iradenin tanımı hakkında bir uzlaşmaya varılmalıdır.

Deneylere getirilen başka bir eleştiri ise bu deneylerin sonuçlarının farklı bir perspektiften de yorumlanabileceğidir. Örneğin evrimsel bir perspektiften yorumlandığında özgür iradenin reddi söz konusu olamaz. Bu yoruma göre, bilinçli bir karar verme anından önce beyinde ortaya çıkan aktiviteler beynin evrimsel gelişiminin bir sonucudur. İnsan beyni evrimsel gelişim sürecinde karşılaşacağı her türlü olay için hızlı karar alma mekanizmaları geliştirmiştir. Bu sebeple karar almadan

¹ Oluşturulan deneylerin ne kadar özgür bir ortam oluşturduğu ya da katılımcılar üzerinde bir baskı oluşturup oluşturmadığı deneylere getirilebilecek eleştirilerdir. Ancak, Haynes çalışmasında ısrarla katılımcıların rahatlatıldığını ve özgür bir şekilde karar aldıklarını vurgulamıştır (Bode 2011, s.543). Diğer bir ifadeyle, laboratuvarında özgür bir ortam sağladıklarını iddia etmiştir.

önce çıkan elektriksel aktivite beynin hızlı karar almasına yönelik bir hazırlanmadır. Bu hızlı karar alma mekanizması, özgür iradeyi devre dışı bırakacak bir olgu sayılamaz (Can ve Kılınç 2019, s. 392).

Bir başka yorum ise ruh-beden ikiliğini savunan kişiler tarafından ortaya atılabilir. Bu eleştiriye göre, bilinçli bir karar almadan önce ortaya çıkan aktiviteler ruhun tasarrufundadır. Bu sebeple bu aktiviteler bilinçsiz bir yapıdadır. Diğer taraftan, bu görüşe göre, bilinçli karar alma anı ise bedenın tasarrufundadır. Sonuç olarak, her ne kadar bilinçsiz bir şekilde karar alma anından önce bir aktivite varsa da, bu bizi belirlenimci bir yoruma götüremez. Bu açıklama her ne kadar kendi içinde tutarlı olsa da, yukarıda bahsedilen deneyler ruh-beden ikiliğini halihazırda reddederler. Bu sebeple bu eleştiri çok kabul gören bir eleştiri değildir (Can ve Kılınç 2019, s. 393).

4. Felsefe ve Bilim Çatışması

O halde bu şekildeki bilimsel çalışmalar nasıl yorumlanmalıdır? Bilim devriminden itibaren teknik bilginin artmasından ve bunun pratik bir karşılığı da olmasından dolayı, bilimin itibarı günümüzde bir hayli artmıştır. Bilim o kadar güçlü bir konuma gelmiştir ki neredeyse felsefeye herhangi bir yer bırakmamıştır. Hatta felsefe alanında yapılanların gereksiz ve anlamsız çalışmalar olduğunu iddia eden düşünceler de vardır. Bundan dolayı ortada bir bilim-felsefe çatışması varmış gibi gözükmektedir. Felsefenin bu şekilde geriye atılmasından dolayı da mühim bir soru gün yüzüne çıkmaktadır: Felsefe böyle bir bilim karşısında kendisine nasıl bir konum belirlemelidir? Acaba tamamen felsefeyi göz ardı edip bilime mi yönelmeliyiz? Yoksa bir şekilde felsefeyi de kullanmalı mıyız?

Bizim kanaatimize göre, felsefi bir arka plana dayanmadan yapılan bütün bilimsel faaliyetlerin temeli bir noktada zayıftır. Temelsiz yapılan bilimsel faaliyetler nihai olarak geçerli olmayan sonuçlar doğuracaktır. Bu noktada felsefenin temel görevi ise bilimin üzerinde konuşacağı zemini inşa etmektir. Bu zemin inşası faaliyeti çeşitli şekillerde olabilir. Örneğin, tanım yapmak bu faaliyet çeşitlerinden bir tanesidir. Herhangi bir kavramın tanımı hakkında bir açıklık elde etmeden yapılan deneyler tamamıyla yanıltıcı olacaktır. Yukarıdaki özgür irade problemi buna bir örnektir. Her ne kadar modern metodlarla ve teknolojilerle dizayn edilse de özgür irade deneyleri bu haliyle eksiktir. Yaptığımız bilimsel deneylerin sonuçları güvenilir dahi olsalar, yine de özgür iradenin ne demek olduğunu açıklamadan deney sonuçlarını özgür irade perspektifinden yorumlayamayız. Dolayısıyla, özgür irade hakkında felsefi kavramsal bir arka plan oluşturmadan yapılan çalışmaların özgür iradenin mahiyeti hakkında bir bilgi sunması mümkün değildir. Öte yandan, bilimsel faaliyetin dışarıda

kaldığı saf felsefi bir etkinlik de sorularımıza tam manasıyla cevap veremeyecektir. Deneysel verilerle desteklenemeyen felsefi argümanlar, bu dönemde sadece spekülasyon olarak görülecektir.

Bunlarla beraber şu da ifade edilmelidir ki yıllardır karşıtlık içinde tahayyül edilen bu iki alan aslında birbirinden tamamen farklı alanlar değildir. Felsefe ve bilim ayrılmaz iki parçadır. Adeta bir paranın iki yüzü gibidirler. Bunun en temel sebebi ise bu iki alanın birbirlerini besleyen alanlar olmasıdır. Bilimsel bir faaliyet ancak birtakım kavramların açık ve seçik olarak ortaya konulmasından sonra başlayabilir. Kavramlara bu açıklık ancak felsefi bir analiz sayesinde verilebilir. Öte yandan, felsefi faaliyet de muhakkak bilimsel verilerden faydalanmak zorundadır. Aksi takdirde salt felsefi bir etkinlik de eksik olacaktır. Dolayısıyla, kanaatimizce artık yapılması gereken, sadece felsefi veya sadece bilimsel çalışmalar değil, felsefi kavramsal bir zemin üzerinde yapılacak olan bilimsel faaliyetlerdir. Bu iki alan bir problem üzerinde eşzamanlı ve birlikte çalışmalıdır. Örneğin, Adina Roskies'e göre, özgür irade meselesinde bilimsel çalışmalar filozofların özgür iradede ne anladığını daha berrak bir hale getirebilir. Aynı zamanda, bilim sayesinde, bilinçli karar vermenin ne demek olduğunu ve bunun arkasında ne gibi fizyolojik süreçlerin yattığını da anlayabiliriz (Smith 2011, s.25). Bu sayede felsefi manada daha berrak çıkarımlar yapabiliriz.

Hem bilimsel hem de felsefi bir metod oluşturmak için daha yolun başındayız. Sadece birkaç deneyden yola çıkarak, özgür irade meselesinde, ne determinizmi kanıtlayabiliriz ne de özgür iradeyi savunabiliriz. Ancak son zamanlarda disiplinlerarası çalışmaların artması da umut vericidir. Örneğin, 2011 yılında "Big Questions in Free Will" isminde John Templeton kuruluşu sponsorluğunda 4.4\$ milyon değerinde 4 yıllık bir proje başlatılmıştır. Bu projede bilim insanları, filozoflar ve teologlar özgür irade meselesi üzerinde çalışmalarını beraberce yürütmüşlerdir. Bunun gibi birçok proje ismi sayılabilir. Önümüzdeki dönemlerde böyle disiplinlerarası çalışmaların daha da artacağı çok açıktır.

Sonuç

Her şey göz önüne alındığında açıkça görülmektedir ki Benjamin Libet'in özgür iradenin mahiyeti üzerine tasarladığı deney hem bilim dünyası hem de felsefe camiası açısından önemli bir tartışma başlatmıştır. Her ne kadar deneyin teknik kısımlarına ve çıkarılan sonuçlara ciddi eleştiriler getirilse de bu deney, önemli bir problem olan özgür irade meselesini bilimsel bir zemine taşımayı başarmıştır. Libet'in deneyinin arkasından birçok bilim insanı onun deneyini geliştirerek yeniden kurgulamışlardır. Bunlar arasında John Dylan Haynes ve arkadaşlarının yaptığı deney önemli bir yerde

durmaktadır. Haynes ve arkadaşları, önceki deneyin teknik kısımlarına getirilen eleştirilerden daha modern teknikler kullanarak kaçmaya çalışmışlardır. Daha modern teknikler kullanılarak yeniden dizayn edilen bu deneyin sonuçları önceki deneyin sonuçlarını destekler nitelikte, hatta ondan daha şaşırtıcı, çıkmıştır. Fakat yine de özgür iradenin mahiyeti konusunda önceki deneye getirilen eleştirilerden Haynes ve arkadaşları da kaçamamışlardır. Bazı filozoflar Libet ve Haynes'in özgür irade kavramını yanlış anladıklarını iddia ederken, bir başka grup da deneylerin özgür iradenin var olmadığı sonucuna yönelik yeterli ve ikna edici argümanlar sunamadıklarını düşünmektedirler.

Sonuç olarak, özgür iradenin bilimsel yollarla araştırılması ve tartışılması hala canlılığını koruyan bir meseledir. Ancak sadece bilimsel faaliyetle bu probleme cevap verilemeyeceği de açıktır. Felsefenin bu problemlerin dışında tutulması kabul edilemez bir durumdur. Yapılması gereken, bu problem çerçevesinde bu sorunla ilgili olan bütün alanların koordineli bir şekilde çalışılmasıdır. Biz, özgür irade meselesinde ancak bilim insanlarının ve filozofların beraber çalışmasıyla ilerleme katedebileceğimizi düşünmekteyiz. Halihazırda bu yöntemle çalışmalar yapan birtakım yeni oluşumlar bulunmaktadır. Bu oluşumların önümüzdeki yıllarda yapacakları yeni projelerin bu tartışmaları daha ileriye götürüp daha sofistike bir noktada tartışma zemini imkânı sunacaklarını öngörmekteyiz.

Referanslar

- Bode S, He AH, Soon CS, Trampel R, Turner R, Haynes, John-Dylan et al. (2011) Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI. PLoS ONE 6(6): e21612. doi:10.1371/journal.pone.0021612
- Can Seyithan, ve Kılınç Sabahattin. «Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde).» *Kader*, 2019.
- Haynes, John Dylan. Do We Have a Free Will? Prod. Zurich Minds. Zurich, 31 Aralık 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=CT43MogXAjI>
- Libet, Benjamin. «Do we have a free will?» *The Oxford Handbook of Free Will* içinde, Düzenleyen: Robert Kane, 551-565. New York: Oxford University Press, 2002.
- Libet, Benjamin, GLEASON, Curtis A., WRIGHT, Elwood W., PEARL, Denis K. « Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential): The Unconscious Initiation of A Freely Voluntary Act, Brain, Volume 106, Eylül 1983, S. 623-642. <https://doi.org/10.1093/brain/106.3.623>
- O'Connor, Timothy and Franklin, Christopher, "Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/freewill/>>.

- Sarıhan, Işık. «Deneysel Bulgular Felsefenin Derdine Derman Olmuyor.» Düzenleyen: Kaan Özkan. *Phainomena*, no. 1 (2020).
- Searle, John R. «Nörobijolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade.» *Metazihin* 3, no. 1 (2020): 77-97.
- Smith, Kerri. «Neuroscience vs philosophy: Taking aim at free will.» *Nature*, Ağustos 2011: 23-25.
- Soon, Chun Sion, Brass, Marcel, Heinze, Hans-Joche, Haynes, John-Dylan. «Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain.» *Nature Neuroscience*, Mayıs 2008: 543-545.

Time Dependence of Chance

İbrahim Hansu | Boğaziçi University

Introduction

Do I have a non-zero chance of honoring the deadline that I already missed yesterday? David Lewis would say no: what is past is not chancy anymore (Lewis, 1980). This view that chance is time-dependent is often considered to be a platitude. Indeed, it fits very well with the everyday senses of chance and time. A critic of this platitude who misses deadlines often must reconsider these concepts. For this purpose, Hoefer objects that such time-dependence assumes an outdated, A-theoretical understanding of time (2011, p.554). Antony Eagle responds: The time-dependence of chance stands regardless of what theory of time one accepts, the past is not chancy, simply because it's not susceptible to causal influence from the present (Eagle, 2014).

First, I argue that the B-theoretical, eternalist account of time is incompatible with Eagle's default position on the admissibility of information to chance functions. Secondly, I show that in the eternalist framework, the criterion of susceptibility to causal influence commits Eagle to a non-chancy future, hence leads to a contradiction. Showing that Eagle's problems can be avoided by abandoning eternalism, I conclude: The time-dependence of chance indeed depends on what theory of time one accepts.

§1 provides a brief background of the debate. In §2, I lay out the incompatibility of Eagle's position on the admissibility of past information with eternalism and investigate how susceptibility to causal influence works under eternalism. I then conclude with the resulting implications.

1. The Debate

According to the Principal Principle (PP), rationality requires us to adjust our subjective credence about an outcome to our estimate of the objective chance of that outcome occurring, conditional on all the available information about the chance value (Lewis, 1980). Lewis gives a sufficient condition that makes a piece of information *admissible*: 'the sort of information whose impact on credence about outcomes comes entirely by way of credence about the chances of those outcomes' (Lewis, 1980, p.92). In this framework, he highlights that past is not chancy:

Suppose the proposition *A* is about matters of particular fact at some moment or interval *tA*, and suppose we are concerned with chance at time *t*. If *t* is later than *tA*, then *A* is admissible at *t*. The Principal Principle applies with *A* [as

admissible information]. If X is the proposition that the chance at t of A equals x , and if A and X are compatible, then

$$1 = C(A | X \wedge A) = x.$$

Put contra positively, this means that if the chance at t of A , according to X , is anything but one, then A and X are incompatible. A implies that the chance at t of A , unless undefined, equals one. What's past is no longer chancy. The past, unlike the future, has no chance of being any other way than the way it actually is. This temporal asymmetry of chance falls into place as part of our conception of the past as 'fixed' and the future as 'open'. (Lewis, 1980, p.93)

Note that Lewis grants admissibility to information about the outcomes of past events, and emphasizes that the temporal asymmetry of chance implies an open future. In response, Hoefer argues that information about past outcomes should be inadmissible to the chance functions; as they only carry the truth of the outcome, they don't arise entirely from any credence about the objective chances (2007). He is also in line with Lewis' emphasis that the temporal asymmetry of chance implies an open future:

Unless one is committed to the 'moving now' conception of time, and the associated view that the past is 'fixed' whereas the future is 'open' (as propensity theorists seem to be . . .), there is little reason to make chance a time-dependent fact in this way. I prefer the following way of speaking: my coin flip at noon yesterday was an instance of a chance setup with two possible outcomes, each having a definite objective chance. It was a chance event. The chance of heads was 1/2. So 1/2 is the objective chance of A . It still is; the coin flip is and always was a chance event. Being to the past of me-now does not alter that fact, though as it happens, I now know A is false. (Hoefer, 2007, p.554)

Hoefer uses strictly B-theoretical language; accordingly, "now" is a relative, relational term and cannot have any determining effect on an objective property of the world, such as chance. He later argues that the widely rejected A-theoretical understanding of time is essential to the concept of propensity (2011). His position on the time-dependence of chance seems to be derivable by applying modus tollens to Lewis' implication. If we reject A-theory, we can infer the negation of the time dependence of chance.

Although Eagle finds the admissibility debate unhelpful, he states that those who think the past isn't chancy, like Lewis, should be sided with the admissibility of such information, while those who don't should hold that information about past outcomes are inadmissible (Eagle 2014, p.129). His position about the admissibility of information about future outcomes, on the other hand, is the opposite:

We can remain convinced that a yet to be tossed coin is fair, and has 0.5 chance of landing heads, even if we get information from a crystal ball that it will in fact land heads (which, since we actually have it, will be available information).....

.. ... It's not plausible to insist in defense of Handfield that the chance would have to be trivial in this case, no more plausible than insisting that a proposition is necessary once there is information that it is actually true. (Eagle, 2014, p.131)

Evidently, Eagle takes information about future outcomes to be inadmissible unlike information about past events, and this commits him to *the temporal asymmetry of admissibility*. However, he doesn't argue from the temporal asymmetry of admissibility; instead, he reiterates Lewis' straightforward point to yield the preferred picture of time irrelevant: "The pastness of past events in itself has no significance; it is the fact that such events are not susceptible to present causal influence that is significant" (Eagle 2014, p.155). He also explicitly defends that the time dependence is consistent with B-theory and eternalism. Accordingly, we don't need an objective distinction between past and future; the relative futurity and pastness provided by the B-theory are sufficient for time-dependence (Eagle 2014, p.154). Thus, according to Eagle, we can simply say that the outcomes in our relative past are non-chancy as they are not susceptible to change by causal influence, in contrast with the outcomes that exist in our relative future.

In short, Eagle holds that information about past outcomes should be admissible for PP, but more importantly, what makes past events non-chancy is not that they are objectively in the past, it is that they are not susceptible to causal influence. Chance varies over time and is made trivial by the outcome (Eagle 2014, p.157).

2. The Inconsistency

Eagle's default commitment to the temporal asymmetry of admissibility relies on the notion of necessity. In the crystal ball thought experiment, he argues that a proposition about a future outcome isn't necessary once we know it's true; therefore, such information wouldn't trivialize the chance (Eagle 2014, p.131). This is plausible unless it is contrasted with past outcomes under eternalism.

In eternalism, the true propositions about the outcomes in the relative past are not more necessary or more certain than the propositions about the outcomes in the relative future. If past and future events exist completely equally, then there shouldn't be any categorical difference between the knowledge of their outcomes. A coin-toss from this morning is in the relative future of yesterday's toss, yet we have no intuitive

difficulty in assigning them with the same admissibility status. Likewise, tomorrow's toss is only in the relative future of this morning's toss, the same intuition should be applicable. Therefore, temporal asymmetry of admissibility is incompatible with eternalism.

One could object, of course, that the ontological equality of things doesn't entail equality in our epistemic attitudes towards them. For example, spatially distant things exist just as spatially near things do, but there can be obvious epistemic differences between them. This objection collapses quickly because the crystal ball removes the epistemic difference between future and past events by giving certain knowledge about the future outcome. In this sense, the visions in the ball are just reliable memories from the future, and our memories of the past are only crystal balls that look in the direction of our relative past to give us certain knowledge.

Lewis doesn't have this immediate problem of compatibility, as he explicitly states that the temporal asymmetry of chance falls into the "open future" picture of time (Lewis 1980, p.93), which is mutually exclusive with eternalism (Stoneham 2009). The only aspect of B-theory that Eagle adopts seems to be some temporal order. He leaves out the fundamental equality of future and past events regarding the admissibility of their information, hence the inconsistency. There are two ways of removing the inconsistency while maintaining that truth doesn't entail necessity: (1) He can hold that past is chancy, by admitting that mere true propositions about past events would not trivialize the chances. (2) He can abandon eternalism for A-theory, which is widely rejected among contemporary physicists and philosophers.

Let's turn to Eagle's main argument that the past is not chancy, simply because it is not susceptible to causal influence from the present. More intuitively put, past outcomes have no possibility to be changed by causal influence from the present. The argument becomes problematic when combined with the ontological equality of past and future. This equality entails that if we assume that future events are contingent, then past events are also contingent. We can integrate this eternalistic feature into Eagle's argument and reformulate the susceptibility to causal influence criterion as "Resistance to Change Argument" (RCA):

RCA: A contingent outcome is not chancy if we know that the information about this contingent outcome is true and the outcome has no possibility to be different than it is as we know now.

Suppose that we have a crystal ball that enables us to look at the outcomes in our relative future, giving direct and certain information about them. Using this crystal ball, we know for certain that a coin we'll toss tomorrow will land heads. Now let's see if this situation meets the condition of the RCA. We know the truth of the contingent

outcome that coin lands heads, and we know that this outcome will never be any different than heads. The robustness of the outcome implies that between now and the time of the toss, the prediction has no possibility to change. Note that we don't have to assume any sort of determinism or necessity to meet the latter part of the condition, by only the virtue of the crystal, we just *know* that the outcome will never be any different than it is, heads. The condition was met easily, and the RCA committed us to believe that the future is not chancy, which we don't like. Therefore, we reject RCA.

The problem could be avoided by abandoning eternalism. In an open future account of time, our magical crystal would still be able to *look* at the future but would see nothing there this time, because future outcomes don't exist at all, yet. It is a logical certainty that what doesn't exist can't be hidden or uncoverable. It would be unintelligible to say that our crystal ball can also break the logic with magic.

A possible objection could be posed against reformulating Eagle's view as RCA, specifically for equating the causal asymmetry with the epistemic asymmetry which usually accompanies it. Even if the epistemic asymmetry is removed by the crystal, the causal asymmetry remains. We could concede that the future event is still causally preceded by the present while the past event is not, but this distinction is emptied by the fact that the knowledge of our causal destination is fixed once we look through the crystal ball, regardless of the variables of the causal chain that takes us there. The knowledge of the future outcome would be as resistant to change by causal influence as the knowledge of the past. In the end, what makes causal asymmetry significant for us in the first place is the epistemic asymmetry it often brings.

Another objection could be that our thought experiment doesn't meet the condition of RCA in the indeterministic eternalist framework. That is, one could say that the appearances on the crystal ball would continuously and instantly change depending on the decisions of the free agents and the consequences of indeterministic phenomena in the present. Although this concern is plausible, it excludes the possibility of the kind of crystal ball that gives certain information from the future, the kind which Eagle also uses in his thought experiment (Eagle, 2014, p.131). The argument can adequately show Eagle's inconsistency by using the same kind of crystal ball, even though such a crystal ball is not necessarily compatible with every form of eternalism.

Conclusion

Eagle's positions could not contain eternalism, and they could become coherent only when eternalism is abandoned. Thus, I have shown that the problem in Eagle's position arises from his attempt to be compatible with all views in the philosophy of

time. The upshot of all this is that anyone who wants to contemplate on time-dependence of chance should indeed pay attention to what conception of time she prefers.

If eternalism is the correct view of time, then there is no fundamental difference between past and future; and in that case, if we are comfortable with assigning only trivial objective chances to past outcomes, then we shouldn't be comfortable with assigning any non-trivial objective chances to future outcomes. If we are so eager to assign objective non-trivial chances to future outcomes, we better get used to the idea of a chancy past. Perhaps, a coin from 10 years ago still has the disposition to produce heads with a strength of 0.5; but maybe it is just that we never get to toss it again.

References

- Eagle, A. (2014). Is Past a Matter of Chance? In A. Wilson (ed.), *Chance and Temporal Asymmetry* (pp.126–157). Oxford: Oxford University Press.
- Hoefer, C. (2007). The Third Way on Objective Probability: A Sceptic's Guide to Objective Chance. *Mind*, 116, 549–96.
- — (2011). Time and Chance Propensities. In C. Callender (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Time* (pp. 68–90). Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1980). A Subjectivist's Guide to Objective Chance. In *Philosophical Papers* (vol. 2, pp.83–132). Oxford: Oxford University Press.
- Stoneham, T. (2009). Time and Truth: The Presentism-Eternalism Debate. *Philosophy*, 84(328), 201-218

Bias in Artificial Intelligence

Gamze Büşra Kaya | Bilkent University

SECTION I: Introduction

Artificial intelligence systems are reshaping political and social institutions. Data-driven decision-making technologies are increasingly used in the justice system, recruiting, medicine and banking. The application of algorithmic decision-making technologies in various social contexts causes that many ethical problems have emerged. Although some people think that artificial intelligence technologies can be beneficial for the society in terms of justice by avoiding biased decision-making, there is empirical evidence showing the use of AI systems can often replicate historical bias, rather than alleviate them (Zimmermann et al., p.4). In the justice system, for instance, algorithmic decision-making technologies are used to inform decisions about parole, bail, and prison sentencing and they are biased against historically marginalized groups (Angwin et al., 2016). As another example, algorithmic decision-making systems that are used to help to hire decisions are biased based on gender, race, and age, etc.

These biased outputs coming from AI decision systems generally result from biased training data and biases in training data are inherited from humans. Since these biases are inherited from humans to algorithms, they are not just technical issues, and their solutions cannot be just technical. To better understand why we cannot solve the problem with technical solutions alone, we can look at ProPublica's study. This study showed that the algorithm that is used for rating a defendant's risk of future crime is more likely to give a high-risk score for a black defendant who is actually low-risk than a similar white defendant (Angwin et al., 2016). Since this algorithm is fed socio-demographic information, its outcome is biased against historically marginalized groups. At this point, removing the socio-demographic information from the data can be considered as a solution, but removing it from data to decrease the risk of bias makes data less accurate, which makes outcomes less accurate. To solve this problem, secondly, enforcing equal impact between black and white people in recidivism prediction systems can be offered, but if black people have higher re-offending rates than white people, it causes that white people receive more prison sentences although they are less likely to re-offend. Still, there is a trade-off between the accuracy of outcomes and the risk of bias. Optimizing data without considering the social context that the algorithmic decision-making system used in is not a sufficient solution because there is a need for ethical discussion about bias and justice. Without these discussions,

technical solutions are insufficient. Also, since each algorithmic decision-making technology is used in a different social context, they may require different ethical discussions and solutions. For this reason, in this paper, I will focus on only algorithmic decision-making systems that are used in recruiting.

In recruiting process, algorithms are used to screen résumés and evaluate personality tests. These algorithms are so efficient that 72% of résumés are weeded out before a person sees them (O'Neil, 2017). The aim of these algorithms is making discrimination between job candidates, so they are biased in the sense of being discriminatory. For instance, the résumé screening must be biased in favor of the candidate's characteristics best suited to the position.

Whether a particular discrimination is unjust and unfair is an ethical and political question (Coeckelbergh, p.163). The main issue is that the algorithms used in the recruiting process can be biased in an unjust way. For instance, the algorithmic decision-making system used by Amazon did not rank candidates for software developer jobs and other technical positions on a gender-neutral basis because Amazon's system was trained to examine applicants by observing patterns in résumés sent to the company over a 10-year period (Dastin, 2018). Due to the male dominance in the tech industry, the résumés came mostly from men, which results that Amazon's system assumed that men are more suitable and preferable for hiring than women. As can be seen from this example, the algorithms used for recruitment could develop an unintended morally wrong bias against historically marginalized groups by inheriting human bias. To deal with this morally wrong bias, determining what kind of bias that decision-making algorithms have is important. Because algorithmic decision-making used for recruiting could be considered as a form of generalization on steroids, any explanation of discrimination based on the wrongness of generalization would be particularly relevant to our current concerns (Binns, p.546). At this point, statistical discrimination account can be used to explain to what extent and under what circumstances wrong the bias in decision-making algorithms, and what kind of solutions can be offered for it. Statistical discrimination is used to understand the characteristics of members by using statistical generalizations concerning groups. For instance, a business owner thinks that s/he has evidence that women with children are generally less focused on work than women without children or men, which leads that s/he declines the job application of a woman with children and accepts the job application of a less qualified person whom she thinks might be more focused on her job.

The main purpose of this paper is to identify in which situations and why the biases of algorithmic decision-making used in recruitment are morally wrong and to

find a solution to this morally wrong bias. Because algorithmic decision-making systems are produced by applying rigorous statistical methods, their biased decisions have a higher degree of epistemic warrant than humans' biased decisions (Castro, p.409). Some biases of algorithmic decision-making systems based on rigorous statistical analysis are epistemically reliable and morally permissible. For this reason, firstly, I will focus on statistical discrimination. I will argue that although statistical discrimination is morally right in itself, there are some morally wrong statistical discriminatory practices due to diverse contingent reasons such as having no sound empirical basis and having erroneous beliefs. After that, I will explain potential biases of algorithmic decision-making systems used for the recruitment like in Amazon's system include morally wrong statistical discrimination. Amazon's system's usage of gender as a proxy originated from erroneous belief, which makes it biased in a morally wrong way. I will argue that the making decision-making algorithm used in recruitment should be made blind to gender and race. For this, however, some necessary conditions should be met in some cases. If a trait is observable or measurable, closely related to job performance, and using it in the algorithm is morally permissible, it should be used in the algorithm instead of gender and race. However, algorithms may adopt proxy attributes that correlate with the socially-sensitive attributes such as zip codes that can be used for labeling 'African American' (Johnson, p.12-13). For this reason, this solution is partial. So, making algorithms as much as possible blind to attributes that correlate with gender and race is important.

SECTION II: Statistical Discrimination

Discrimination, generally, relies on the fundamental distinction between people or groups of people which the discriminator makes. Some types of discrimination are instruments of some goals. For instance, young people must be of legal age to take certain types of actions such as driving a car or drinking alcohol in most countries. It seems that the discrimination, in this case, is justified since its goal is to discriminate responsible ones from irresponsible ones based on the reliable assumption that people over the legal age are more responsible than people under the legal age.

Statistical discrimination is that the discriminator relies on a statistically valid empirical distinction between people or groups of people (Schauer, p.43-44). It is used to follow a legitimate end and provides instrumental benefits. In statistical discrimination, the discriminator's aim is independent of discrimination. The discriminator aims to get the most beneficial outcome based on the statistically valid empirical distinction rather than being hostile to a group or considering a group as inferior. Although the discriminator consequently discriminated for her aim, the

underlying aim is actually legitimate, so the distinction takes the role of proxy for something else. For instance, insurance companies charge young men higher premiums for car insurance based on the fact that young men are involved in more car accidents. Here, the companies are not hostile to young men or do not consider them as inferior. They just make a distinction for the most efficient outcome. To be more explicit, assume a scenario that there is no statistical evidence that people belonging to the X race are involved in more car accidents, but insurance companies still charge the members of the X race higher premiums for car insurance. In this scenario, it is highly probable that the companies are hostile to members of the X race, so they do not have a legitimate reason to charge members of the X race higher premiums. However, in the previous instance, the reason that companies charge young men higher premiums is not hostility, but the relevant statistical evidence. It seems that statistical discrimination is not morally wrong in itself. In fact, it is a tool that everyone uses (has to use somehow) in daily life.

However, some contingent reasons might make the statistical discrimination morally wrong. Without having a sound empirical basis, making statistical discrimination based on groundless correlations is unjustifiable. For instance, people believing astrology thinks that Capricorns are ambitious and a business that wants to hire ambitious people might prefer people with Capricorn zodiac sign, but there is no evidence to prove or refute this belief (Schauer, p.47). Such statistical discrimination is spurious since there is no sound empirical basis. Likewise, it has been observed that women are not recruited to certain types of jobs due to spurious statistical discriminations against women seen many times in history. These statistical discriminations are based on the false belief that being a woman is a statistically reliable predictor of being worse at dealing with those types of jobs. Therefore, although statistical discrimination is not morally wrong in itself, it might be morally wrong due to some contingent reasons such as having no sound empirical basis or erroneous beliefs.

SECTION III: Morally Wrong Statistical Discrimination in Algorithmic Decision-Making Systems

Because algorithmic decision-making systems are produced by applying rigorous statistical methods, their biased decisions have a higher degree of epistemic warrant than humans' biased decisions (Castro, p.409). In other words, algorithmic decision-making systems' some biases based on rigorous statistical analysis are epistemically reliable and morally permissible. However, some biases in algorithmic decision-making systems stem from morally wrong statistical discrimination. Since I have

focused on the algorithmic decision-making systems used for the recruitment, I will explain potential biases of algorithmic decision-making systems used for the recruitment like in Amazon's system include morally wrong statistical discrimination in this part.

Some statistically sound indicators are derived from previous spurious ones and the soundness of these indicators originate from non-statistically justified discrimination, which makes that statistical discrimination morally wrong. For instance, the training data of Amazon's system was comprised of the résumés coming mostly from men, which causes that Amazon's system assumed that being a man is a significant qualification for that job. That is, for Amazon's system, gender plausibly could have been a statistically sound indicator and thus proxy of expertise of software developer jobs and other technical positions. However, the male dominance in the tech industry is based on past bias and discrimination which were being ground on some unfair situations and erroneous beliefs. The instances of these unfair situations might be less educational and economic opportunities for women. The belief that women are less capable in the tech industry might be an example of erroneous beliefs. (More reasons for this bias and discrimination can be given and even their truthness can be discussed. However, this discussion is not directly related to the main claim of this paper, so I will not elaborate on this and will accept the aforementioned erroneous belief as one of the reasons for this bias and discrimination.) Briefly, Amazon's system's usage of gender as a proxy originated from erroneous belief, which means that the system includes morally wrong statistical discrimination. So, using the system for the recruitment process is morally wrong.

Since statistical discrimination that is made by algorithmic decision-making systems used for the recruitment is based on our erroneous belief, it cannot be said that it is epistemically reliable and morally permissible. Therefore, biases of the algorithmic decision-making systems used for the recruitment originate from morally wrong statistical discrimination and they must be eliminated so that the usage of the system can be morally acceptable.

SECTION IV: Making Algorithms Blind to Gender and Race

Since the usage of gender as a proxy in algorithmic decision-making systems used for recruitment leads to unjustifiable statistical discrimination, they must be made blind to gender. Although the example I mentioned above does not include race as a proxy, it is possible that algorithmic decision-making systems use race as a proxy of expertise of any kind of job. Since black people were not preferred for hiring for many years, algorithmic decision-making systems might assume that being white is a significant

qualification for the jobs and race might be a statistically sound indicator. For this reason, algorithmic decision-making systems must be made blind to both gender and race so that systems can make decisions without having unjustifiable statistical discrimination against women and black people.

The reason that I offer this solution is that it worked for people. In the 1970s and 1980s, orchestras began using blind auditions, which increased the proportion of women in symphony orchestras (Goldin & Rouse, p.735-736). In addition, it has been shown that a similar example exists in algorithms, although not exactly the same. When a woman's résumé that is rejected by algorithms is showed as a male's résumé to algorithms, it was accepted (O'Neil, 2017).

Yet, making algorithms blind to race and gender might not be possible in all situations; namely, some conditions should be appropriate for this. There must be a trait closely related to job performance, and using this trait in the algorithm is morally permissible. In this way, algorithms can decide whether people are suitable for the job by evaluating the degree to which they have this trait. Although currently there is no evidence for this, there might be an imaginary scenario that in some cases gender and race are correlated with a hidden trait that is closely related to the job performance. In those cases, since hidden traits cannot be observed or measured, gender and race would be used as a proxy. It seems problematic, but the unobservability of hidden traits would force us to do this. Otherwise, it would be impossible to hire the most qualified person for the job. So, making algorithms blind to gender and race seems impossible if there would be a hidden trait that is closely related to job performance. Then, it can be said that using a trait that is correlated with gender or race as a proxy instead of gender and race (makes algorithms blind to gender and race) requires that the trait is observable or measurable, closely related to job performance, and using the trait in the algorithm is morally permissible. Therefore, if a trait is observable or measurable, closely related to job performance, and using it in the algorithm is morally permissible, it should be used in algorithm instead of gender and race; namely, algorithms should be made blind to gender and race.

However, algorithms adopt proxy attributes that correlate with the socially-sensitive attributes such as zip codes that can be used for labeling 'African American' (Johnson, p. 12-13). In that case, making algorithms blind to race is useless because algorithms still can detect race according to the job candidate's zip code. So, this solution might not be useful in all cases, namely, it is a partial solution. For this reason, making algorithms as much as possible blind to attributes that correlate with gender and race is important. Yet, it seems impossible to make algorithms blind to all

References

- Binns, R. (2017). "Algorithmic Accountability and Public Reason," *Philosophy & Technology*, 31(4): 543–556. doi:10.1007/s13347-017-0263-5
- Castro, C. (2019). "What's Wrong with Machine Bias," *Ergo*, an Open Access Journal of Philosophy, 6 (20201021). doi:10.3998/ergo.12405314.0006.015
- Coeckelbergh, M. (2020). *AI ethics*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dastin, J. (2018). "Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women," Retrieved October 31, 2020, from <https://www.reuters.com/article/us-amazon-com-jobs-automation-insight-idUSKCN1MK08G>
- Goldin, C., & Rouse, C. (2000). "Orchestrating Impartiality: The Impact of "Blind" Auditions on Female Musicians," *American Economic Review*, 90(4): 715–741. doi:10.1257/aer.90.4.715
- Johnson, G. M. (2020). "Algorithmic bias: On the implicit biases of social technology," *Synthese*.
- Julia Angwin, J. (2016). *Machine Bias*.
- O'Neil, G. (2017). *Hiring Algorithms Are Not Neutral*. Retrieved October 31, 2020, from <https://hbr.org/2016/12/hiring-algorithms-are-not-neutral>
- Schauer, F. (2018). "Statistical (and Non-Statistical) Discrimination"
- Lippert-Rasmussen, K. *The Routledge Handbook of The Ethics of Discrimination*. Londres: Routledge.
- Zimmermann, A., Di Rosa, E., & Kim, H. (2020). *Technology Can't Fix Algorithmic Injustice*. Retrieved from <http://bostonreview.net/science-nature-politics/annette-zimmerman>

An Investigation on the Nature of Definitions in Aesthetics

Uğur Parakoz | Middle East Technical University

Key Words: Aesthetics, categorization of the art works, definitions of art, movements in art, art as an open concept.

Definitions are still a central part of the aesthetics, but the increasing number of definitions in the field of aesthetics have led to an environment that is more chaotic and unrecognizable more than ever. Thus, in this paper, I will first try to answer why we did become fixated on producing such definitions and then I'll show if my reasoning holds, we don't have to define art to engage with the artworks. Eventually I'll argue, if that our need to define art comes from a wish to categorize and organize the artworks, and considering the fact that we fail to do that, then we need to refocus on the artworks themselves in order to give them back the central position that they deserve. Then I am going to suggest, to do that we have to follow a scientific approach in which we primarily consider the elements that are present in the artwork or can be implied through them so that we can form categories that the definitions promised to us.

I've never come across any article on the subject of art whose authors justified the reason why they decided to give a definition, or for that matter I've never thought about it myself, trying to explain why that particular definition came into existence. Definitions seemed obvious enough or were thought as axioms which cannot be inquired further. Nevertheless, a question posed by Gallie made me think otherwise; in his attempt to understand the nature of art criticism, he sees the emergence of a definition as inevitable and he tries to follow the reasoning of a few critics who gives a definition of art in their writings by saying that unless they possess a '*concept of art*', how could they talk about art; about what it is and what it is not? (1956, p. 10). Although this was only one of the explanations about why aestheticians choose to define art, it seemed one of the leading reasons because it was the same reason why we would define anything. So, the main argument to give a definition of art was that if we don't possess a '*concept of the thing*', then we cannot talk about that thing intelligibly. This is the first point that I want to contest because it seems that our reasoning to give definitions based on this reasoning seems problematic.

If we interpret the main argument for giving definitions in order to grasp it in detail, we can divide it into its premises and it can be stated as following:

- a. If you do not know how to limit the thing you are involved in, i.e., if you do not possess a concept of what you're interacting with, then you lack knowledge.
- b. Limiting a thing is possible through a definition.
- c. A lack of knowledge on the nature of the thing, which one is interacting, implies ignorance and incapability.
- d. Consequently, any attempt to involve in any subject must start with a concise definition of the subject for the reason that the involvement might be intelligible.

This is a general argument for why we need to define things, and it would be true for most cases; for example, if I want to play chess then it is a requisite to learn how each piece moves, i.e., how they are defined in that particular system. In a closed system such as a game of chess, I need precise definitions of the elements involved and also the definition of the rules of the game itself so that I would be able to produce something intelligible. However, to assume that it is always necessary to define what one is involved in is an extremity because then we take the human mind as a programmed machine that cannot function with undefined elements, which is obviously not true. What I try to contrast here is that I need to have the concept of chess in order to be a player of chess, that is a necessity; however, I do not need to know what is art to appreciate or to discuss it. Thus, I am justified to demand definitions and limitations in one and not necessarily in the other. In fact, according to Kristeller the definitions in the field of '*aesthetics*' are only produced after the 18th century (1951, p. 497), so there have been people who had achieved to talk about art without definitions. That doesn't mean aesthetics didn't exist until the 18th century, but it means the influence of the proper definitions has grown enormously. In other words, aestheticians started to discuss art based on the definitions they suggested instead of the specific artworks they had in mind. For example, Formalists might examine several paintings and come to think that they all have some common elements that distinguish them as artworks; the colours are applied in a meaningful way, specific techniques are used etc. But at the end, they expect artworks to transform themselves into the words as definitions, so when a rival definition attacks Formalists, let's say Emotionalists, they directly attack to that definition as lacking. Emotionalists might say that the definition that Formalists suggested lack the essential theme of art, that is the emotion, and which particular reason led the formalists to give that written account which they give is never investigated, what matters becomes the lack of a specific word that the rival theory highly esteems. So, the definitions first failed to contain artworks as they wished to do, and caused further confusion.

At this stage, it is pointless also to go through the reasons why or where the attempts to define art went wrong, but it is obvious that if my reasoning regarding why we produce those definitions is correct, then we need to stop giving definitions and return to the artworks without the aid of the definitions as we had already done in the pre-definitions period. The idea that we do not need definitions, finds itself an advocate most recently in the article of Lopes who claims that already established definitions become insufficient in the face of contemporary artworks, which he says that it has come to that with every new artwork, we need a new definition (2008, pp. 121-22). But even before that, there were people who stand against the definitions, which one of the most notable names is Morris Weitz. Weitz claimed that art is what he calls an *"open concept"* which means the artworks are not static and inanimate objects that can be contained (1956, p. 32). So, Weitz attacks the idea of a definition on the front that the set of criteria they suggest will become obsolete quickly, thus we should accept the art as an open concept. There can be found many other accounts of rejecting the definitions in the field of art, but it seems the reasons given for such rejections seem to be mainly based on the insufficiency of these definitions to contain the art works, while I've tried to criticize the idea by showing that they are unnecessary because the reason that causes to them exist is taken out of context. If I go back to those premises which I laid down as the main argument for giving definitions; (a) is clearly false because we might not have a complete and perfect understanding of the thing, we are interacting but that does not necessarily imply a lack of knowledge. Also (b) is not necessarily true because although limiting a subject might be achieved through a definition, it is not a necessary step in having the knowledge of that subject. Consequently, it is clear that we do not need definitions to engage with the artworks, but we still need to ask ourselves for what purpose the definitions are designed to serve so that we could see whether there is any need that is not satisfied in the absence of the definitions. I already said, one of the purposes of definitions was to place works of creative expression into the categories of *'art'* and *'not-art'*. Eventually, definitions are utilized to compare art works, in other words to place them into categories of *'good art'* or *'bad art'*. So, the definitions appear as an aid in the categorization and comparison. Nevertheless, every definition brings with itself a different set of criteria than before, so it leads to the emergence of many sub-categories of the categories mentioned.

What we need to do right now is to go back where we started, in which our thinking is directed towards the thing that engages with us. Engagement as a word especially emphasizes a neutrality in the relation between art works and the spectators because it sounds like that we could only participate in the art work we're engaging as long as the art work also engages with us. Engagement thus is an agreement, so the

future of aesthetics lies in the fact that we recognize this relation of equality and then choose to engage in the art works by considering their existence not as something we would grant to them but as something we readily accept without any further inquiry. But when we attempt to define art, we try to bring our definitions and conceptions to an art work that is already existing and has a claim of being an artwork, then we miss the essence, which is the artwork itself, for the sake of tailoring the artwork into the definitions we create; thus, we introduce irrelevant categories into the field of art, which are themselves foreign to the art work. So, I argue that if the sincere wish of the aestheticians who attempted to define the art is to categorize the art works so that it would make sense to us, then what we need to do at first is to change our perception of the way that we do categorizing.

If we have agreed that the artworks are dynamic and open systems, then we could also agree that any set of criteria we produced, would not last for eternity. Also, I assume that we have agreed on definitions are born out of a desire to understand artworks through the categorization of them, so what I want to do at the final part of this paper is to suggest that we should do this categorizing scientifically; that means we should approach the art work in an observant sense. I think that the art history shows us the way how to do this; some movements in paintings such as cubism, impressionism and mannerism, etc. are the epitomes of scientific approach in the field of art because they group together some limited number of examples so that we can work them in detail and discuss them within the limits of those categories. In the same manner, architecture can be labelled as baroque, gothic or modern. But, styles in painting or labels in architecture constitute only one aspect of categorizations taking its source directly from the essence of the artwork, the resemblances in the artworks are inevitable thus we can create many different categories. For example, one can form a category in music called '*melancholy*' based on the sombre composition and poignant rhythms or in literature there can be a category of fantasy novel with a strong female leads. The examples could be applied to different fields and multiplied in different ways, but what they have in common is the fact that their primary consideration is what is open to anyone and the resemblances among them. Consequently, by focusing on the artwork and on the accounts that centralize the art work, we can still categorize them, we can still compare them or judge one group as better than the other. It appears to me that what we only lose is the work of decoding the words when we made that discussion through the abstract definitions.

I think the account I laid out can be criticized in several ways, and to clarify my point further I'll attempt to answer some probable objections. The first objection might be that the styles or categories that lead to different movements in the field of art are

themselves disputed as much as the definitions of the art. Also, subjective and personalized methods of categorizing applied to the artworks might complicate or disrupt the function of categorizing, which was to help us understand the artworks in a more unified way. This objection is again voiced in the writings of Morris Weitz, as he already did for the concept of art, he understands style also as an “*open concept*”. In his book, *The Opening Mind*, he takes one example from painting, the style of *mannerism*, and after discussing it in detail he concludes that even in this tiny part on the field of painting there are many disagreements regarding where the mannerism first appeared, when it appeared or which elements make the painting a mannerist painting (1977, pp. 130-39). It is true that even the most widely accepted categories are not well-defined in themselves, but they have some particular characteristics that we can’t mistake them for another movement. For example, I don’t think anyone would mistake a Cubist painting for a Mannerist one, and that implies the suggested category succeeds in differing one from another, and thus maintains its function. Also, there can be many categories as long as the source of them is the art work itself, so in the case of mannerism there might appear sub-categories that further divides the dispute in order to solve it. At the end, it seems that since all the differences comes from the observable elements, they can be resolved through a discussion. Moreover, there need not be a single and absolute category that is unanimously accepted, but diversity is welcomed because at the end they all stem from the observable elements of the art work that is open to anyone unlike the abstract definitions. So, the second objection would be that what we reached at the end of categorizing through the scientific approach, resembles very much what we reached through our attempts to define the art, how does this novel approach help us?

I think that with a quasi-scientific examination of the artworks, we never lose sight of the essence of the artwork; that means contrary to the abstract definitions, we at least have the advantage of knowing what we refer to. But more important than that, the categories based on the artwork itself do not exclude each other; one could accept many categories in different fields of art and that wouldn’t be contradictory, while it is very hard to think the same for the definitions of art. Consequently, there would be no problem in accepting two different categories simultaneously such as; a subjectively created category, like colour orange in the paintings, and a more general category such as bronze Greek sculptures in sculpture. Yet, it is hard to imagine an Emotionalist would agree with an Institutionalists regarding what they should call art. Finally, last objection to such an approach of categorization might be that even though such categorization can be made and utilized to a larger scale, it does not really say anything about the art work itself; it understands art works in a simplistic manner and

shadows the deeper meaning of the art. To that objection I'd say, for those who look to the artworks with the purpose of finding a meaning in them, a category of 'meaning' can be created with the condition that it is based on a literal part of the artwork. To illustrate that, I can create a category of meaning called 'Spanish Civil War' and include in that category Picasso's *Guernica* or any other Civil War memorial sculpture in the Spain for that matter, and I think that it would say about the artwork more than an abstract theory applied to that artwork. Many other examples can be given, such as one can create a category of meaning called 'racial justice' and include in it the artworks which suit to that category. Although, these might seem only stating the obvious, they still might equip us with the knowledge we need in order to lead us to that deeper meaning.

Definitions, at the end, are reference points, they are concepts of our cumulative knowledge of the artworks and how we interpret them. In every attempt to engage with an artwork, we in fact make use of some reference points to compare and evaluate it, definitions are only a generalized way of doing this. Nevertheless, it seems that we forget which precedes the other, do the definitions comes first or artworks? I claimed that we are wrongly led to believe that our engagement with the art works should be generalized as definitions, and these definitions should guide us in our following encounters with the artworks. So, at first, I said not only we failed to define art and the artworks, but our reasoning to form definitions were based on false premises. Then, I tried to find the reasons why we used the definitions and what purpose they served, which I concluded they were intended to be a systematic attempt to bring order to the vast field of art works through categorization. Subsequently, I suggested that if the intention is to make sense of the art through categorization, we could approach to the art works scientifically as an art historian would do, but in a more encompassing way. I suggested we could even form our own categorization as long as the elements and evidences are directly observable from the artworks. I think such an attitude would establish the importance of the artwork again and help us put a distance between ourselves and the chaos caused by the abundance of the definitions.

References

- Gallie, W. (1956). "Art as an Essentially Contested Concept," *The Philosophical Quarterly* (1950-), 6(23): 97–114.
- Kristeller, P. (1951). "The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics Part I," *Journal of the History of Ideas*, 12(4): 496–527.
- Lopes, D. (2008). "Nobody Needs a Theory of Art," *The Journal of Philosophy*, 105(3): 109–127.

Weitz, M. (1956). "The Role of Theory in Aesthetics," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 15(1): 27–35.

— (1977). *The Opening Mind: A Philosophical Study of Humanistic Concepts*, University of Chicago Press.

On Feser's Aristotelian Argument and Hierarchical Causation

Deniz Saraç | Middle East Technical University

Abstract

In this paper, I attempt to analyze Ed Feser's Aristotelian Argument from his 'Five Proofs of the Existence of God' (2017). More precisely, I argue that his argument is unsound on the grounds of one of the premises, namely the tenth premise, including a false dilemma. For this purpose, in the first section of this paper I investigate his notion of hierarchical causation, especially regarding whether his examples reflect a unitary notion, in order to construct the most defensible characterization of hierarchical causation. In the second section, I try to argue that there is nothing in this characterization that prevents one from asserting the existence of symmetrical instances of hierarchical causation, which will mean that the premise 10 includes a false dilemma. In the third section I will consider and respond to some possible objections.

Key Words: Hierarchical causation, metaphysics, change, existence, god, relations, Feser.

SECTION I: Hierarchical Causation

In his 'Five Proofs of the Existence of God' (2017) Feser provides what he calls an Aristotelian argument for the existence of God. The argument comprises two stages. In the first stage Feser argues that there must be a purely actual actualizer, and in the second stage that this purely actual actualizer must be God. In this paper, I will argue that the argument is unsound due to a false premise in the first stage of the argument¹. Although Feser first presents abovementioned argument informally, he also graciously includes a formal presentation. Here is the formal presentation of the first stage of the argument (2017, pp. 35-36).

1. Change is a real feature of the world.
2. But change is the actualization of a potential.
3. So, the actualization of potential is a real feature of the world.

¹ In my opinion, other objections to either stage of the argument are available, and one can see Oppy's *On stage one of Feser's 'Aristotelian proof'* (2019) for a notable example. However, I will limit my discussion to a specific objection to a specific premise.

4. No potential can be actualized unless something already actual actualizes it (the principle of causality).
5. So, any change is caused by something already actual.
6. The occurrence of any change C presupposes some thing or substance S which changes.
7. The existence of S at any given moment itself presupposes the concurrent actualization of S's potential for existence.
8. So, any substance S has at any moment some actualizer A of its existence.
9. A's own existence at the moment it actualizes S itself presupposes either (a) the concurrent actualization of its own potential for existence or (b) A's being purely actual.
10. If A's existence at the moment it actualizes S presupposes the concurrent actualization of its own potential for existence, then there exists a regress of concurrent actualizers that is either infinite or terminates in a purely actual actualizer.
11. But such a regress of concurrent actualizers would constitute a hierarchical causal series, and such a series cannot regress infinitely.
12. So, either A itself is a purely actual actualizer or there is a purely actual actualizer which terminates the regress that begins with the actualization of A.
13. So, the occurrence of C and thus the existence of S at any given moment presupposes the existence of a purely actual actualizer.
14. So, there is a purely actual actualizer.

In the informal statement, Feser makes a distinction among two types of causal series: the linear and the hierarchical (2017, p. 21). The linear series is extended in time and the relations within a linear causal series correspond roughly to what we intuitively consider to be causation. The elements of a hierarchical series, that is, instances of hierarchical causation (as present in the premise 11 of the argument above) are such that they can take place in a single moment in time.

This notion of hierarchical causation is crucial for Feser's argument. Earlier, historical first cause arguments were undermined by the possibility of infinite series, because they employed linear causation. But, Feser argues, this is not a possibility for hierarchical causal series, which makes hierarchical causation crucial for his argument and worthy of further examination. In characterizing his notion of a hierarchical series, Feser provides us with two main examples. His first one is a cup of coffee being held up by a desk, which is in turn held up by the floor, and so on until the series reaches the Earth (2017, p. 21). The Earth is the *first cause* in this case, as every intermediary is said to derive its causal power (of holding up, I presume) from the one that is

hierarchically prior to it and eventually from the Earth; while the Earth doesn't have to be so held up itself². The intermediary steps, on the other hand, are characterized as *instrumental*, which means that they derive their causal power from something else³.

The other main example of hierarchical series provided by Feser concerns the very existence of the cup of coffee. Feser describes this series as such:

The potential of the coffee to exist here and now is actualized, in part, by the existence of the water, which in turn exists only because a certain potential of the atoms is being actualized, where these atoms themselves exist only because a certain potential of the subatomic particles is being actualized. This is a hierarchical series—one which, as we have seen, must have a first member. (2017, p. 26)

In their *Has Oppy Done Away With The Aristotelian Proof*, McNabb and Devito characterize Feser's distinction as being a distinction "between two types of series of causes that result in change: a linear series of causes and a hierarchical series of causes." (2020, p. 728). I disagree with this description, on the grounds that the latter type does not "result in change" at all. Feser's argument starts with the observation that change is a real feature of the world, because his analysis of change as actualization of potential is useful to him for showing that there are real cases of potential actualization in the world. But to say that every instance of change is an instance of potential actualization is not to say that every instance of potential actualization is an instance of change. We cannot infer from the facts that "For each x, if x is an instance of change, then it's an instance of potential actualization" and "x is an instance of potential actualization", the conclusion that "x is an instance of change"; as it would amount to affirming the consequent. Jumping from the observation that all change is potential actualization to the conclusion that the instances of change and potential actualization must perfectly overlap is erroneous. We can see this point by noticing that the paradigmatic examples provided by Feser for the latter kind of potential actualization, as we have seen above, are obviously not instances of change: there is nothing changing in them. I think this is pretty apparent, but if one wishes an argument for this point (that these examples don't involve change), consider the fact

² One might wish to say that this picture provided by Feser regarding the relation between the Earth and objects standing on it is lacking since it doesn't employ the notion of gravitation; however, I think this would be missing the point. The purpose of this example, I believe, is to show that a relation as mundane as *holding up* is characterized by hierarchical causation.

³ Another example provided by Feser concerns the holding up of a lamp by the chain, the chain by the fixture on the ceiling, and so on (2017, p. 21). This example is very similar to the one previously mentioned and gives no new information regarding the nature of hierarchical series, so I will not talk about it.

that these relations (such as the cup of coffee's being held up by the table) are taking place in a single instance in time. Any acceptable characterization of the notion of change should mention the gain or loss of an attribute. To say of something that it gained (or lost) an attribute is to say that it *now* has (or lacks) an attribute it lacked (or had) *before*. Thus, I take it that change requires duration and cannot take place in a single instance, and consequently, these examples are not instances of change. Thus, it is wrong to characterize this latter relation as involving change.

But then we have to confront an initial problem about the argument. If this kind of potential actualization is not a type of change, what use is it to start the argument by appealing to the observation that there are instances of change in the world? After all, this second kind of potential actualization might have no instances. An analogy might clear up my point. Suppose I start by ostensibly proving that there are humans in the world. Suppose that I then explain that humans are a kind of animal. If I then go on to talk about another species of the kind animal, my initial ostensive proof has no bearing on the existence of this latter species belonging to the same kind. Similarly, change might exist, it might be a type of potential actualization; nonetheless, it might be the case that no other type of potential actualization exists. However, we can try to charitably investigate whether the kind of relation assumed in the latter characterization of potential actualization, that is, hierarchical causation, also exists. Hence, we should examine the information and examples provided to see if it corresponds to a real relation in the world, and even whether there is a unitary notion of hierarchical causation in the examples⁴. If we are successful in constructing a unitary description of this relation using clearly understandable terms, which also plausibly corresponds to a feature of reality, I take it that this will not be a vital objection to the argument.

We can now turn to the question of whether there really is a single, unitary notion of hierarchical causation present in these examples. Firstly, let us examine how the two main examples differ. The main difference seems to lie in the fact that one is about the property of entities of being held up by something else (or the holding up relation between pairs of entities) and the other about the very existence of these entities. This difference may be more important than Feser assumes it to be, as it is controversial whether existence is something similar to all the other, more mundane properties; and indeed, whether it can be said to be a property in the first place. For instance, it can be doubted whether the existence of something is a property of it, since

⁴ There is a discussion regarding the objections to the reality of the hierarchical series in Feser's book (2017, pp. 60-66), but most of my discussion will be unrelated to the arguments and counterarguments mentioned there.

it seems that for anything to have any property at all presupposes that it, in some way or another, exists (Nelson 2020). Thus, these two examples may not be so analogous as to pertain to a unitary kind of relation, viz. hierarchical causation.

I am personally of the opinion that it is certainly possible existence turns out to be best understood as a property. However, even if it turns out that existence is best understood as a property (and so, *is* analogous to the property of being held up in relevant respects), I believe this should at least be argued for, since it is pretty much a minority view to assert that existence is a property (Nelson 2020, para. 6)⁵.

Nonetheless, I think this need not be a crucial problem for Feser. The proponent of his argument can claim that the former example is provided simply for illustrative purposes and just abandon it. After all, it seems that what really matters for the argument, what is necessary for the conclusion it's trying to arrive at, is the sort of hierarchical causation as present in the second example.

So, let us inspect whether we can find a single unitary notion of hierarchical causation *within* the second example. It will be helpful to keep in mind that hierarchical causation is the relation invoked in answering the question, in Feser's words, regarding "what makes it true that the coffee exists here and now, and at any particular moment that it exists? What keeps it in existence?" (2017, p. 26). The first step in the second example is the relation between the coffee and the water that makes up the bulk of it. This is a somewhat odd example, due to its being what one might call a part-whole relation. Are mereological relations (at least sometimes) instances of hierarchical causation? A metaphysical picture in which wholes depend on their parts in order to exist would seem to accommodate for such a reading of hierarchical causation. But the most charitable option would be to stay neutral on this question and move on. The next step in this example is the relation between the body of water and the atoms it is made out of. According to Feser, the potential of distinct quantities of hydrogen and oxygen of existing as water is actualized, and this is the cause of the sustained existence of water. Similarly, these atoms' potential to exist is actualized by yet another cause, that is the potential of certain subatomic particles to exist in the way they do, and so on. Let's focus our characterization only on these last two steps in order to be able to give a unitary account of the relation in question; since, as we have seen, the other examples and the previous steps in this example may hinder our efforts to provide a unitary characterization as they possibly involve quite different relations. Then, perhaps we can affirm the reality of hierarchical causation.

⁵ More precisely, it is against the commonly accepted analysis of existence that is endorsed by Russell and Frege, and is reflected in the Quinean orthodoxy of today's ontological landscape. For further discussion, see Berto & Plebani 2015; Nelson 2020.

Firstly, hierarchical causation certainly seems to be transitive. The subatomic particles can be understood to be the cause of the body of water, even if they're not the very next member in the series. Actually, the whole point of the argument relies on the fact that hierarchical causation is transitive; if this was not so, the first cause would only be the cause of the very next entity in the causal series, whereas Feser wants it to function to be the ultimate cause of all existence, including the cup of coffee. Secondly, regarding reflexivity, according to Feser, the very characterization of the members of the series as instrumental amounts to saying that they derive their causal power from some other entity (2017, pp. 65-66). It seems *prima facie* reasonable to think that this rules out their being self-caused, making the relation irreflexive. However, I will try to challenge this point in the third section, so let's keep it out of our characterization for now. Thirdly, regarding symmetricity, we don't have much information to infer from the two steps we're focusing on and Feser's own discussion on the topic. The two steps can be argued to be asymmetric, as there seems to be some sort of hierarchy between the entities in question: the subatomic particles are hierarchically prior to the atoms, and the atoms hierarchically prior to the body of water. But this can be challenged, why not suppose the bigger parts cause the smaller ones? More importantly, even if we accept that these two instances of the relation are asymmetric, this doesn't prove that the relation is asymmetric as well. It only shows that the relation in question is non-symmetric (that is, it can have instances that are not symmetric). Would we be justified in going one step further and claiming it is asymmetric as well? I think not, and will argue for it in the next section. Finally, the function of this relation is to be involved in answering the question regarding the sustained existence of entities (as opposed to, say, their generation).

So let us try to provide a characterization of hierarchical dependence that doesn't employ any mysterious metaphysical terms. Thus, hierarchical causation can be narrowly characterized as a transitive relation in which members depend on other members for their sustained existence, and don't derive their causal power to keep other members in existence directly from themselves but from some other thing. As we have seen, the existence of change is not sufficient reason to believe that this relation exists as well. So, how should we answer the question regarding whether it is real⁶? I will now attempt to show that even if we accept that it exists, it cannot be used to justify Feser's conclusion. Whereas earlier first cause arguments that employed

⁶ A great discussion that argues that such a causal relation is unnecessary, that things don't need an actualizer for their potential to exist after they begin existing can be found in the aforementioned Oppy paper (2019) and a response to Oppy in the aforementioned paper by McNabb and Devito (2020).

linear causation were undermined by the possibility of infinite causal series; this one is undermined by the possibility of causal loops. This will be the subject of the next section.

SECTION II: Possibility of Symmetricity

Now I can try to show what I claim to be the false dilemma is in the tenth premise of Feser's argument, which states: "If A's existence at the moment it actualizes S presupposes the concurrent actualization of its own potential for existence, then there exists a regress of concurrent actualizers that is either infinite or terminates in a purely actual actualizer" (2017, p. 35).

The false dilemma is this: there is a third option regarding the series' regress. It might terminate in a purely actual actualizer, or regress infinitely, or it might also form a causal loop. This third option, which I will articulate more thoroughly below, is important because Feser uses the premise 10 in conjunction with the premise 11, which states that the infinite regress is impossible, to arrive at the conclusion that there must be a purely actual actualizer in which the series terminates (by *modus tollendo ponens*).

This unconsidered third option claims that an entity can be present in its own hierarchical "family tree", so to speak. This might seem unintuitive at first, mainly because our ordinary conception of causation (what Feser calls 'linear causation') does not seem to permit such a situation. However, I will argue there is nothing in Feser's hierarchical series that excludes this possibility. If I succeed, this will mean that the premise 10 is false on the grounds of presenting a false dilemma.

I don't mean to argue that the world is really this way. To show that the argument is unsound and that the tenth premise presents a false dilemma, I only need to prove that this last option is a metaphysical possibility. From our final characterization of the hierarchical causation relation, this seems to be the case. I will try to provide some examples to motivate this claim. But first, I will try to clarify my position by analogy.

What I mean by the third possibility can be best understood as the analogue of the coherentist theory of epistemic justification from epistemology. Regarding the structure of epistemic justification, three proposed theories are infinitism, foundationalism, and coherentism. The infinitist claims that the justificatory structure of our beliefs forms an infinite regress, each belief being justified by some other belief, which is in turn justified by yet another belief, and so on for an infinite number of beliefs. The foundationalist claims all of our beliefs ultimately rest on a set of noninferential beliefs that are nonetheless able to justify the superstructure beliefs. So,

the regress present in infinitism is avoided due to the existence of a foundational layer. This position is analogous to Feser's own position regarding his hierarchical series. Finally, the coherentist claims that a belief is justified if it coheres with a set of beliefs. In other words, the members of a set of beliefs are justified by the other beliefs in their epistemic vicinity, forming what can be called a web-like structure. A naive form of coherentism where the chain of justification creates loops (i.e, A justifies B, which justifies C, which justifies A) can be analogous to the option I am going to present.

There has also been recent work in spelling out similar possibilities in metaphysical series (Barnes 2018; Thompson 2018). Here I will argue that such a 'coherentist' series may be possible in Feser's hierarchical causation. I will present two examples analogous to the two main examples given by Feser. In these, I will consider what is perhaps the simplest way such a causal loop can take place, namely symmetrical causation, although this is not to exclude the possibility of much more complicated loops. I hope that if I am successful in persuading the reader that these instances of symmetrical causation are metaphysically possible instances of Feser's hierarchical causation, she will also be convinced that they represent simple instances of the broader thesis that a coherentist picture of the mentioned series is also possible. Since, if we grant that a case in which A causes B and B causes A is possible, there is no reason we shouldn't extend this to situations where A causes B, B causes C and C causes A, etc. I also find it possible that these relations form even more complicated web-like structures.

The first example is this. Consider two celestial bodies and their orbits, say, the Earth and the Moon. Since each has a certain mass, each of them is the cause of the other's staying in that very orbit. If one has the lingering feeling that the Earth is somehow hierarchically superior in this case simply because it is more massive, one can also consider the case of binary stars in which the two objects attracting each other can be of similar masses. This example is analogous to the hierarchical causation present in Feser's first example, in which the cup of coffee is supported by the table and the table by the floor and so on until eventually all turn out to be supported by the Earth. But unlike Feser's example, it doesn't terminate in a single entity that causes the other entities to have a certain property without needing to be caused to have that property itself. Rather, the entities are the cause of each other's having a certain property.

The second example is this. For Feser, the death of a previously living being is an example of substantial change (2017, p. 17). That is to say, since living beings are genuine entities –substances— in virtue of their being alive, their deaths amount to a change in the ontological landscape of the world: some individual substance goes out

of existence when something dies. Hence, keeping something alive is causing a substance's sustained existence. Such concurrent causation of sustained existence is supposed to be what we mean by hierarchical causation. Now consider a surgical operation in which two otherwise healthy people are attached to one another such that person A loses her heart and depends on person B for her circulation, and person B loses his kidneys and depends on person A for his urination. Both urination and blood circulation are vital processes for human beings, one cannot survive without them. In our case, each person keeps living because the other person does. They keep each other alive and hence are the concurrent actualizers for each other's potential to keep existing. I think this is an instance of symmetrical hierarchical causation and shows that the relation in question is non-symmetric rather than asymmetric.

Of course, the operation is not ethically permissible and perhaps the medical technicalities (like the amount of blood being too much for a single heart to pump) may be important. However, at most, the medical technicalities will provide a physical impossibility. That is, the impossibility of the operation being successful in a world governed by our physical laws. But it is important to remember that we are looking for metaphysical possibility as the matter is a metaphysical one. Thus, this isn't sufficient reason to reject these examples and the following conclusion that symmetrical hierarchical causation is possible⁷.

The examples I have provided for symmetrical hierarchical causation are in line with our characterization of hierarchical causation from the last section. The members of the relation depend on other members for their sustained existence, and don't derive their causal power to keep other members in existence directly from themselves but from one of the other members in the series. Thus, these examples illustrate a third

⁷ One might also wish to respond by saying that even if the examples show that there can be symmetrical cases of hierarchical causation, such as in the surgical operation example, this does not exclude the possibility of hierarchical series that are of the form described by Feser. For example, even if we accept that persons A and B cause each other's sustained existence, each of them also owes their sustained existence to the atoms that they are constituted out of, and the atoms owe their sustained existence to the subatomic particles, and so on. But, as I have stated above, the examples aren't intended to show that each hierarchical series has to be terminated in this circular fashion. I only propose the examples to hopefully persuade the reader that they describe *possible* cases that are in line with our best characterization of hierarchical causation *and* have a circular character. It is sufficient to show that this is a metaphysical possibility in order to undermine the argument which presents only two possibilities and proceeds by refuting one of them. I find it interesting to note that although this response is unable to illustrate a fault in my example as it is irrelevant to the intentions behind the example, it may lead to questions regarding the possibility of causal overdetermination in hierarchical series (both Person B as an individual and Person A's own atoms hierarchically cause Person A's sustained existence). Inspecting the consequences of permitting overdetermination in hierarchical causation is, however, beyond the scope of this paper.

alternative to the two provided by Feser in the premise 10, which in turn makes said premise erroneous as it implies the two alternatives to be exhaustive.

SECTION III: Two Objections Answered

The *causa sui* objection:

One can perhaps object to my argument by stating that since hierarchical causation is a transitive relation, by admitting that there can be symmetrical cases of it, we must accept that these cases are reflexive as well. In other words, if A hierarchically causes B and B hierarchically causes A, by the transitive property of hierarchical causation we can infer that A hierarchically causes A. But this seems like a *causa sui* fallacy, nothing can be said to be the cause of itself. However, I think this objection fails. The notion of causation at hand is very different from the notion of causation in which the *causa sui* fallacy is a legitimate concern. The reason why nothing can be said to be the cause of itself because it would imply that the thing would exist temporally prior to itself. This is what makes self-causation impossible. But in hierarchical causation, the relation can take place in a single moment, it need not be linearly extended in time. Thus, the reflexivity (and self-causation) is not problematic.

The objection from definition; or, alternatively, the “proof is in the name” objection:

One can also object that the notion of causal series in question must have a first member due to its definition. After all, even its name is “hierarchical causation”. It must have a first member if it is to satisfy this hierarchical quality expected of it. However, I think this objection fails as well. It would be question-begging to assert that hierarchical series must have a first member because they are defined to be such. Feser himself considers the notion of question begging as a possible objection to his argument. He says:

It is also sometimes objected that the argument for a first member of a hierarchical series begs the question, insofar as characterizing other causes as instrumental itself presupposes that there is such a first member. But there is no begging of the question. To characterize something as an instrumental cause is merely to say that it derives its causal power from something else. There is nothing in that characterization that presupposes that a series of such causes cannot regress to infinity or that there must be some cause which has underived causal power. Even the skeptic can perfectly well understand the idea that a stick cannot move the stone under its own power, whether or not he goes on to agree that a regress of such moved movers must terminate in a first member (2017, p. 65).

I agree with him on the point that our characterization of the hierarchical series and the members it comprises do not presuppose the existence of a first member on the condition that by calling the members ‘instrumental’ we only mean that they derive their causal power from something else. But, as we have shown, this quality can be satisfied by what we have called coherentist causal series. This means that we have to actually investigate whether alleged instances of hierarchical series in the real world are such that they terminate in a first member. Thus, to argue that coherentist series aren’t permissible on the grounds that hierarchical series needing to have a first member by definition would be fallaciously extending the definition so as to include a quality that this type of causation doesn’t necessarily have. Hopefully, we can leave the business of defining entities into existence to the realm of ontological arguments.

SECTION IV: Conclusion

In this paper, we started by examining the first stage of Feser’s Aristotelian argument for the existence of God and noticed that the jump it makes from the reality of change to the reality of a special kind of potential actualization (hierarchical causation) is unwarranted. We tried to charitably reconstruct the account of hierarchical causation provided by Feser and assumed that it too corresponds to a feature of reality. We noticed that in this account there is nothing that prevents one from having instances of causal loops, and tried to motivate this point by providing some examples of symmetrical causation. If these examples and the argumentation so far has been successful, this will mean that the premise 10 is false because it fails to acknowledge the possibility of coherentist causal series. This, in turn, would mean that the argument is to be rejected (or at least modified) on the grounds of its being unsound.

References

- Barnes, E. (2018). “Symmetric Dependence,” in *Reality and Its Structure: Essays in Fundamentality*, R. Bliss & G. Priest (Eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 50–69.
- Berto, F., Plebani, M. (2015). *Ontology and Metaontology A Contemporary Guide*, Bloomsbury Academic.
- Feser, E. (2017). *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco: Ignatius Press.
- McNabb, T., and Devito, M. (2020). “Has Oppy Done Away With The Aristotelian Proof?,” *The Heythrop Journal*, 61: 723–731.
- Nelson, M., “Existence”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/existence/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/existence/).

Oppy, G. (2019). "On stage one of Feser's 'Aristotelian proof'," *Religious Studies*, 1–12.

Thompson, N. (2018). "Metaphysical Interdependence, Epistemic Coherentism, and Holistic Explanation," in *Reality and Its Structure: Essays in Fundamentality*, R. Bliss & G. Priest (Eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 107–125.

Moral Education in Plato's *Laws* & Sophocles' *Antigone*

Ceren Sevin | Boğaziçi University

Abstract

The following article investigates in what ways Plato's *Laws* and Sophocles' *Antigone* are relevant to moral education and tries to reveal what we can best learn about mature judgement — defined briefly as totality of skills acquired as a result of education — on the basis of these texts. In *Laws*, especially in Book II and III, Plato argues for an account of education that is not factual and that will nurture all virtues. While *Laws* is relevant to educating mature judgement in a theoretical level; Sophocles' play, as a tragedy, encourages the audience to engage in a both affective and intellectual scrutiny of the tremendous results of lack of mature judgement. I will argue that *Antigone* constitutes a great example for the necessity of proper education Plato advocates in *Laws*. The tragic fall of Creon persuades the audience and the readers to acquire the abilities to critically and self-critically assess a norm by demonstrating the shortcomings of strict adherence to a norm. To demonstrate this thesis, this paper first examines the importance given to education in *Laws* and then, provides an analysis of *Antigone* indicating Creon's simplifying moral principle as the cause of his consequent fall. Finally, the individual assessments are combined in order to reveal the joint result.

Keywords: mature judgement, education, legislation, tragedy, Plato, Sophocles, *Antigone*, *Laws*.

Mature Judgement: The Aim of Education

Before moving on, this paper is in need of a more detailed explanation of what mature judgement is and how it is related to education. The aim of education is to “inculcate the mastery of some subject matter” (Westphal 2003, pp.508). While the subject matter is clearly variable, there are certain abilities which are necessarily involved in the mastery. These core abilities can be understood with what Westphal defines as mature judgement. Here are some of the abilities involved in mature judgement which I will also point out while assessing the texts: “to discern and define basic parameters of a problem, to distinguish relevant from irrelevant and more relevant from less relevant considerations bearing on a problem, (...), to consider carefully the evidence or the arguments for and against proposed solutions, to accommodate as well as possible competing considerations bearing on the issue, through these reflections and inquiries to resolve a problem” (Westphal 2003, pp.508). These qualities are “norms of rational

inquiry and judgement” that guides our behavior (Westphal 2003, pp.508). In addition, they are acquired as a “side-effect” of education. This is the main reason why philosophy of education was considered as a crucial part of moral philosophy in Ancient Greece. Hence, educating mature judgement is a subtle undertaking and any investigation of it should involve insights about the acquisition of norms and how they guide our behaviors.

Plato’s *Laws*: Legislation & Education

This encompassing understanding of moral philosophy brings into open why one of the first issues raised in *Laws* is education and why it continues to be present throughout the *Laws* interwoven with the discussions about legislation. Plato defines education at the beginning of Book II as “the initial acquisition of virtue by the child, when the feelings of pleasure and affection, pain and hatred, that well up in his soul are channelled in the right courses before he can understand the reason why” (Plato, 653b). The primary concern of education is not directly imposing the intellectual conceptions of good and bad, but cultivating our sentiments and habits by means of music, dancing, literature in a way that “makes us hate what we ought to hate from first to last, and love what we ought to love” (Plato, 653c). So, the proper reactions of love and hatred inculcated by this kind of cultural education will be the final determinant in deciding what is good and also what is bad. This will yield in the child “a keen desire to become a perfect citizen” and lead him/her “to accept right principles as enunciated by the law” (Plato, 643e-659d) which is utmost important for the well-being of a polity.

Apart from the cultural education which results in affective acquisition of the right principles, Plato seems to argue for an education that is undertaken by legislators for he explicitly states that “anyone who handles the law, (...), is tutoring the citizens” (Plato, 857e). Likewise, he asserts that in education they must adopt the same procedure they have adopted in legislation (Plato, 822d). The procedure of legislation consists of writing prelates that aims not only to explain a given law to citizens and but also to persuade them that the law is good and that it ought to be followed. The persuasion should “educate the citizens and insofar as possible, engage them in a dialogue” (Berges 2009, pp.127). The persuasiveness of the prelates can stem from their didactic or theoretical characteristics, as well as rhetorical characteristics. So, just as the affective learning of good and bad in cultural education leads the child to the “right courses” (Plato, 653b), the persuasion through prelates leads the citizen to “the paths of virtue” (Plato, 718c). Similarly, just as the person who has no understanding of the concepts of good and bad but gives appropriate emotional

responses when necessary is considered more educated than the person who is in the opposite situation, Plato thinks that the preludes are sufficiently effective if a person is more inclined to “listen to what the lawgiver recommends” even if he/she does not attain moral excellence (Plato, 653b-718d). It is crucial to bear these in mind because it demonstrates that Plato does not claim that this education will be ideal, on the contrary, he is aware that “no matter how good a program of education he sets up, people will not become fully virtuous, fully rational agents” (Berges 2009, pp.135).

The cultural education Plato advocates provides us with remarkable insights about what is involved in acquiring a norm and being governed by a norm. Being governed by a norm involves “caring to use the norm correctly” (Westphal 2003, pp.509). In other words, it requires the subject to be critical about both the norm itself and whether he/she uses the norm in an appropriate context. Cultural education is mainly concerned with the affective aspect of acquiring a norm. It is already mentioned that cultural education inculcates the child’s sentiments in a way that he/she understands affectively what are the things that are valued in his/her social environment. In addition, when the cultivated sentiments of love and hatred are turned towards the subject, they result in the feelings of shame, guilt as well as pride. In this way, cultural education forms a self-critical voice in the child even before he/she grasps why a certain way of acting results in a more or less certain sentiment. Cultural education accomplishes these by providing the child with “objects of approval or disapproval” such as pieces of poetry, songs or dances (Westphal 2003, pp.510). The child engages with these objects constantly and actively so that the norms are embedded in his/her actions. This habituation enables the child to experience with the norms, to observe in what situations and to what extents a certain norm is applicable. So, habituation nurtures the child’s abilities to act accordingly to the norm and also assess other actions on the basis of the norm. Clearly, Plato is very aware that without the forming of this critical voice and the habituation of the norms, the acquisition of norms would be assimilated to simply knowing a norm which would not be adequately authoritative in guiding one’s behavior.

While the cultural education concerns with the affective aspect of acquiring a norm, the education that is undertaken by the legislators is concerned with encouraging the citizens to engage in an intellectual scrutiny of the norms, the laws they ought to obey. In order to avoid the discussions about whether rhetoric preludes are manipulative, it should be stressed that the use of rhetoric is entirely compatible with the expected effects of preludes and it should not be dismissed as propaganda in a well-governed polity. The most important feature of the preludes, whether they are rhetoric or not, is that they demonstrate ways of explaining and assessing the norms.

They consider relevant details bearing on an issue, follow certain lines of inquiry to reveal arguments for the necessity of the law to regulate that issue and give reasons for why their proposed solution to that issue deserves obedience. These are, as mentioned above, the abilities involved in mature judgement. So, making these precludes known to public is, in fact, educating the citizens' mature judgement. With this it is apparent that Plato conceives education consisting in developing both affective and intellectual aspects of normative governance. Without one or the other, the well-being of the polity would be at risk.

Sophocles' *Antigone*: Tragedy & Education

In *Antigone*, Sophocles reveals an internal critique of Creon's ruling principles by showing in detail the results of his erroneous and insistent compliance to a simplifying moral principle. When Creon ascends to the throne and declares his edict concerning Polyneices' burial, he states, "But those who wish the city well/ both living and dead, will be honoured by me" (Sophocles, 210-11). By assimilating all evaluative terms, such as honourable, just, pious and also their opposites; he posits the well-being of the polity as the single intrinsic good (Nussbaum 1986, 69-70). For him, the only criteria in determining whether an action is good or bad is its appropriateness to the well-being of the polity. Throughout the play, Creon makes two revisions in his ruling principles, each of which becomes more rigid and more insufficient to understand the relevant aspects of the problems he is facing. The first occurs while he is debating with his son, Haemon, about his verdict to punish Antigone to death. During the debate, Creon states, "It is essential to obey in both small and great matters/ the man the city appoints, whether his demands are just, / or quite the opposite." (Sophocles, 666-8). The second follows almost immediately and he states, "Does not the city *belongs* to he who rules?" (Sophocles, 738). While the former is partially open to criticism insofar as it acknowledges that it is the public who appoints him, the latter leaves no ground to criticize or intervene Creon's ruling. Expectedly, Creon interprets any criticism or even advice addressed towards his ruling as bribery or insubordination. Nevertheless, the course of events forces him to see his narrow-mindedness and admit that "the best way to live, (...)/ is in obedience to the customary laws" (Sophocles, 113-4). Creon fails to rule Thebes in a good way mainly because he uses his principles like an algorithm, that will produce the correct moral judgements, independently from the occasion. This "rule-following model" overlooks that using a principle requires "identifying which principles are appropriate to which occasions" and "which ways of using the relevant principles are appropriate in those circumstances" (Westphal 2003, pp.25). These crucial requirements are also matters of mature judgement. If Creon, at any point of

the play, reconsidered how and how well he uses his principles, he would have avoided his tragic end. However, his stubbornness leads him to do the opposite, to revise his principles in a way that results in even more inadequate principles to rule a polity. His last declaration that the city belongs to its ruler does not contain any insights whatsoever about how to rule. Judging from a meta-theatrical point of view, Sophocles uses Creon's stubbornness as a strategy to demonstrate in depth the consequences of the lack of critical assessment of principles and self-critical attitude towards their use. Just as he is incapable of critical assessment, Creon does not give proper emotional responses to the situations he is confronted with until the end of the play. It is only when he loses Haemon and Ismene that he gives an emotional response other than anger. It is this overwhelming feeling of guilt and sorrow that leads Creon to change his principles. This consequence by itself is enough to show that such appropriate emotional responses contribute tremendously to acting correctly.

Conclusion

It is remarkable to see that *Laws* and *Antigone* share a huge common ground in their understanding of educating mature judgement. First and foremost, both Plato and Sophocles are aware that education should initially aim at nurturing the subject's abilities to critically and self-critically assess a norm, an issue or a problem. In *Laws*, first by the cultural education of the child then by the education through preambles, Plato tries to give the best possible account of education that will lead citizens to embrace and assess norms properly. In *Antigone*, Creon lacks all these abilities of mature judgement. That is why, although *Antigone* does not seem to address any issues about education, by enabling the audience to witness the internal critique of Creon's ruling principles; it brings about both an immediate emotional response and also encourages an intellectual scrutiny in the public to understand what Creon did wrong. In this respect, while the content of the play constitutes a great example to show the necessity of educating mature judgement, the play as a tragedy, in fact, actualizes this education.

References

- Berges, Sandres (2009). "The Laws: Persuading the Citizens", *Platon Virtue and the Law*, Continuum Studies in Ancient Philosophy.
- Nussbaum, Martha (1986). "Sophocles' Antigone: Conflict, Vision and Simplification", *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, New York.
- Plato, *Laws*. (ed. by John M. Cooper and D.S.Hutchinson), Hackett Publishing Company, Indianapolis:Cambridge, 2007.
- Sophocles, *The Theban Plays: Antigone*. (tr. Ruth Fainlight and Robert J. Littman), John

Hopkins University Press, Baltimore, 2009.

Westphal, Kenneth R. (2003). "The Tragic Inspiration of Hegel's Phenomenological Method", *Hegel's Epistemology*, Hackett Publishing, Cambridge.

(2003). "Review Essay" (review of Thomas F. Green, 1999, *Voices: The Educational Formation of Conscience*).

Historical Injustice And Immigration

Nuryezdan Pekmezci | Bilkent University

Abstract

The reason I choose to argue on the ethics of immigration issues, accompanied by a historical background on the past relationship of the countries involved is because it seems as if this matter is overlooked most of the time. Instead, other aspects are discussed such as the benefits and consequences of immigration on the receiving country. I support the idea that countries that have inflicted damage upon other countries in the past have a responsibility in reparations as part of redeeming the actions of their ancestors. While there are many reparations that can be made, this essay focuses on immigration as one of the best compensations. By analyzing the perspectives of four main ethic theories namely: Cosmopolitanism, utilitarianism, deontology, and nationalism; followed by examples from the present, I emphasize the importance of making decisions on immigration while considering the historical events as the past of a country is detrimental to its political, economic, and social development, which are some of the most common reasons for immigration taking place.

Key Words: Reparation, historical injustice, damage, immigration, responsibility

Looking at the duties and responsibilities of humankind, immigration is obviously one of the most discussed topics both in political science, and philosophy in terms of ethical aspect. According to ethical and moral rules people or states have a moral duty not to do harm. But what about a moral responsibility to help relieve the harm some people are experiencing, that might have been induced upon them by the country in talking. The theories I am going to talk about in detail are cosmopolitanism, deontology, nationalism, and utilitarianism.

Does a country have more responsibilities because of the actions of its ancestors? When people desire to migrate to another country, do receiving states have a duty to accept them? Does preventing harm have the same moral weight as not doing harm for a country? Do the past actions of the country put more moral responsibility in accepting immigrants as to countries that have not crossed paths in the past with the immigrating group? The claims that the present citizens of the exploitative countries are not responsible for the past and therefore cannot be held accountable for the state the exploited countries are in today, is a slippery slope argument, as this means they

deny the goods benefitted from this exploitation and the role of these oppressed populations in the development of their country. Borders are what define the different living conditions and circumstances for the populations residing inside them, which in turn lead to inequality between residents of different countries.

One would argue that since it is not fair for the people living in the present to endure the consequences brought upon them by the decisions of their ancestors, it should not be considered ethical to deny their struggle to make their lives better. In this essay I will argue that countries have a responsibility to provide reparations to the countries that they exploited and harmed in the past. Regardless of causing harm not being a legally binding issue, it is in my opinion an ethically and morally binding one. One of the best ways to compensate is a generous immigration policy that allows the citizens of these damaged countries to have a better life in a developed state.

Positive vs Negative Duty

One of the main topics argued not only in philosophy but also in international relations and politics is related to the question whether states have a duty to prevent harm? It is almost agreed by every state and individual that it is a strict duty not to do harm, but there is no certain reply to the issue of preventing harm. Firstly, not doing harm has not been a duty for the states of the world until recently. After World War I, with the consequences of millions of deaths and poverty, all the states in the world established the League of Nations to preserve peace. However, the League of Nations was not successful in its purposes, and World War II started in 1939. The failure of the League of Nations and loss of so many people's lives forced the world states to establish another international organization to maintain peace for good.

Therefore, the United Nations was established at the end of World War II, in October 1945. With the agreement on the principles and purposes of the articles of the United Nations, permanent peace was officially aimed. In chapter one which explains the purposes and principles of the United Nations, in article two the following is stated: "To develop friendly relations among nations based on respect for the principle of equal rights and self-determination of people, and to take other appropriate measures to strengthen universal peace" (United Nations Charter, 1945). The second and similar articles mainly describe that doing harm is no more legal according to international law, and that it has consequences for states that try to disturb peace. Although it is argued in terms of ethical aspects that states are not responsible for preventing harm, since it is not obligatory for them, there are also articles in the United Nation's Charter related to this. In the other charters of the United Nation, it is mentioned that prevention of transboundary harm is legally bounding. (United

Nations General Assembly, 2001). Consequently, it is obvious that states cannot do harm, and even though it does not particularly describe the categories of harm, prevention of transboundary harm is also in the context of the general principles. Thus, in addition to legal limitations, I think that we, as people, and states as institutions, ethically even if not legally, have a duty to prevent harm.

The related question I will raise here is: Is the preventing harm discussion linked to immigration problems? Non-consequentialist theories such as Kantian and Cosmopolitanism would say yes. The main principle of non-consequentialist theories is not to treat people as a mean. So, in the case of some people leaving their countries for some reasons, the country they want to migrate to should accept them, because it is not about the consequences of accepting immigrants in their country, but rather on helping people. However, even for a non-consequentialist, there may be some limitations on accepting immigrants. The reasons of the immigration matter here when the country, making the decision to accept or refuse immigrants, can determine the urgency of the case. There may be a country that is dealing with war, aggression or poverty, and the citizens of the struggling state leave the country to survive, such as the cases in Syria, Afghanistan, and Libya. Here, according to non-consequentialist theories, although accepting immigrants would give bad consequences such as economic and health problems, the decision-maker country should still accept them by ignoring the results, because it is about preventing harm on innocent people. However, if the reason for immigration is based on the economic reasons, accepting them cannot be considered a duty by a non-consequentialist either, because accepting or rejecting them is not about treating them as an end to a mean. It is not about preventing harm, so the decision lies within the state's own initiative.

On the other hand, consequentialist theories may state that countries do not have to accept immigrants if that act would have bad consequences for the receiving country. Since the consequentialists think that one action can be called good, if it brings good results, it can be said that when a state is considering accepting immigrants and having them in the country also means that there will be significant economic, and health problems, the country can refuse immigrants because preventing harm is not found as a duty for them. What I want to state is that for the consequentialist theories, if preventing harm brings good consequences with itself such as economic benefits, then the state should do it, there is no duty needed. On the other hand, if the state accepts the immigrants in exchange of benefits they will bring to the country, and when it suits them, it disregards the problems that come with them, then why not accept them in exchange of having done a humanitarian and moral duty in helping people in need.

Historical Injustice

Next question is whether reparation is necessary for harm done by ancestors. My argument is that, regardless of the type of damage inflicted in the past, there should be a reparation for the victim state. Looking at today's states and societies, almost all of them obtained their freedom and standards through hard ways such as war, violence, aggression, or even genocide. Some victim countries might have got their compensation, but I believe that there are still reparations due by the harming states. Nozick also supports my thesis that compensation should be done, even when the damage was years ago (1974). According to Nozick, and his intergenerational rectification theory, the compensation should take place, and he thinks that undertaking of historical reparation is more essential than achieving justice only for today. (1974).

I also agree that rectification of historical injustice may be more important than having justice today, because states and individuals were able to commit big international crimes, using violence and harming far more than they could today. For example, some of the big detrimental crimes such as slavery or colonialism, that are against humanitarian law, were common to commit by powerful states in the past, however these kinds of actions cannot be taken nowadays due to legal constrictions and so many consequences authorized by United Nation's organs Security Council and the International Court of Justice. I believe that limiting some actions such as slavery or colonialism with today's laws does not make up for the harm done in the past, as some reasons for the poor conditions of the state experiencing flee are international conflicts in the past. So, it is a necessity to have compensation for the victim countries even after many years.

One of the fundamental objections given about historical injustice is that the actions were taken in the past, and the responsibility belongs to the current generation's ancestor. One may even ask whether it is injustice as well to hold people responsible for the actions they did not take but their ancestors did. A similar question has been asked by Morris (1984) Kumar and Silver (2004) Kershnar (2004) Meyer (2013) "how can individuals today have a just claim to compensation owing to what was done to others in the past when the (potential) claimants may not exist today had past people not suffered these harms?" Relatedly, the harm was also inflicted many years ago to a different generation. Why should the state that did harm in the past compensate for the current generation that are not being harmed in the first place? I must admit that these are reasonable objections, because punishing some current states or people for the actions they did not take can be found unjust because it also results in punishing the innocent.

The reply I suggest to the first part of the objection, even though the harm was given in the past, the consequences of the damage are still affecting the current generation and may continue to influence in a bad way for more years. To give an example, colonization and slavery are among the most prejudicial harms some states gave to another, it cannot be said that the result of these harms just affected the people who were living at that time. When slavery was a case, the men and boys of the victim country were taken away to serve others under life threatening conditions, and detaining men of the country is not just a physical but also an ethical damage. Being taken away from their home country mostly without their family to work mercilessly can make the victim country have no future. So, my point is, if people feel entitled to the wealth their grandfathers owned then the same should apply for the guilt their grandfathers should have carried. Inheritance is inheritance, no one gets born with a clean slate.

The response I give to the second part of the objection is that although it may be found unfair to punish some innocent people or force them to compensate for some historical actions their ancestors took, I do not think it is injustice because if there is no repairment even after many years later, there will be injustice for the other innocent people, who were harmed in history and are still dealing with the consequences of that big damage. A related question can be asked here, what did these victim countries do to get harmed by other powerful states except for being weak and unable to protect themselves?

The reason why there was a huge damage is just because the weak states did not have financial and military powers, but they had rich resources. This cannot be claimed as a reason for harming innocent people.

It should be clear that the compensation would not be a revenge. Then, it might be asked what kind of compensation should take place for the harmed victim countries? First, here is the main purpose of the compensation matters. According to International Criminal Law (2005), there are three main aims and principles to keep peace in the world, and these are holding the harming state accountable for its actions and getting punished according to articles, the guarantee that the damage would not be done by any other country again and finally compensating for the damaged country. According to that, the compensation can be decided by agreement of the victim state. It might be financial support; it might be taxation as Nozick (1974) supports and if it is necessary it might be letting the victim country citizens immigrate to the country accountable. As a result, historical injustice can be repaired in so many ways.

Related Theories

Stated before that no theory directly mentions about the duty to prevent harm and immigration as a way of compensation to historical injustices, there are some theories such as Cosmopolitanism and Kantian that indirectly support my thesis. On the other hand, the other theories I will talk about are neither directly nor indirectly supporting my thesis, however there might be some circumstances where they also see accepting immigrants as one of the best ways to compensate historical injustice.

I. Cosmopolitanism

Firstly, I will discuss the stance of cosmopolitanism on accepting immigrants to right injustices done in the past. According to Thomas Pogge (1994) although there are different ways and different opinions among those who defend Cosmopolitanism, there is a one shared core idea, namely that all people in the world, regardless of their race, religion, language, or political affiliation, are citizens of a single community, namely the community of the world (p. 90). Cosmopolitanism is about having a moral community rather than sharing a country, political perspective, or religion.

An example given for the immigration issue, cosmopolitanism supports the idea that even if a country does not have a past of harming, the country from where the immigrants is coming, they have a moral responsibility of taking care of them as these people even though from the different nationality are part of the world. So, if some people in the world are suffering from something such as war, violence, or hunger and if the solution is to move in another place in the world, cosmopolitanism would defend it under any circumstance including if it were a means for repairing damage done in the past. Thus, cosmopolitanism does not specifically mention about either that states have a duty to prevent harm or compensation of historical injustice, it can come up with a practical solution for the immigration issue because the main principles of the theory of Cosmopolitanism is related to immigration as a compensation of historical injustice.

II. Utilitarianism

Secondly, preventing harm and making up for mistakes of one's ancestors by taking care of immigrants does not directly find support in utilitarianism. Utilitarianism states that actions are morally permissible if and only if they produce at least as much net happiness as any other available action. Looking at utilitarianism from a different perspective, it can be said that utilitarianism does not consider the relationship between people when there is an issue. The only thing it considers is that the happiness of the majority. So, on the preventing harm issue, utilitarianism would see it as a duty

for the states or individuals if it maximizes the benefit of the majority, and similarly, on the immigration issue, utilitarianism is not concerned with whether there is historical justice or not. For example, the number of people who want to migrate to another country is less than the number of people in that country, and most of the country that considers allowing immigrants or does not see immigration as a negative case; then utilitarianism would basically say that allowing immigrants as a way to mend the past actions of a certain country, is the wrong answer. Thus, I can clearly say that utilitarianism is not working on practice because it does not care about the issue it only cares about the happiness of the majority. For the immigration problem, utilitarianism mainly disregards people in the problem, they can be anyone. Accordingly, it does not regard the relationship between them either. Therefore, there may some harm or damage in the past, some people might have been suffered a lot, however; there is no obligation for any country for reparation if it declines the total happiness in the receiving country. The only way utilitarianism would be okay with helping immigrants is helping to solve the problem that made these people immigrate in the first place thus yielding the most happiness.

III. Deontology

Thirdly, deontological, and therefore Kantian perspective, as one of the non-consequentialist theory, on the ethics of actions could be interpreted as supportive to the duty of preventing harm and immigration not only to rectify mistakes made in the past to the country where these immigrants originate from but to all immigrants. Deontology as a theory only focuses on the will of the actions rather than consequences. Kant (1975) says that “A good will is good not because of what it effects, or accomplishes, not because of its fitness to attain some intended end, but good just by its willing, i.e. in itself” (p.10). Deontological perspective would not support the idea that countries, which did harm in course of history, should allow the immigrants in their territories because accepting them has good consequences for the people who want to migrate instead only because this serves to these people and is therefore considered a good act.

Contradicting to the utilitarianism theory that the consequences a certain action has on the overall happiness of the people should be taken into consideration before deciding to make the decision and that only actions yielding the greatest happiness should be considered ethical. Which means utilitarianism ignores individual rights and happiness that leads to the treatment of people as a mean and not as an end in themselves. However, deontological aspect would support the immigration issue because it is the right thing to do. Considering, Kant’s theory about an action being

morally ethical only if there is no ulterior motive or hidden agenda behind those actions.

IV. NATIONALISM

Fourthly, from the perspective of nationalism the idea of preventing harm and accepting immigrants to pay for harm done in the past is almost inexistent. Nationalism is oriented towards developing and maintaining the national identity based on shared characteristics such as culture, language, race, religion, political goals, or beliefs in a common ancestry. In other words, in terms of nationalism, the territorial state may be explained as a political unit which means that having the idea of belonging to particular ethnic or origin and actively being responsible for protecting its traditions and cultures.

Nations and belonging to a nation, as known as having a national identity, can be described as having a common ethnicity and origin whether voluntarily or not. According to Berlin (1979) and Smith (1991), “one's nation takes precedence over rival contenders for authority and loyalty.” In relation to the immigration issue, it is morally acceptable to deny immigrant entry in your country, because, obviously, the citizens of the nation do not have some common characteristics, such as language, culture, religion, etc. with the people who want to migrate to one's country as your duties are towards one's own citizens not everyone in the world. Thus, the immigration issue can be directly refused by a nationalist because it is not an obligation to help people from another group and especially if helping the other group brings negativities with itself.

Nationalism opposes to my main argument that from the aspect of past events, leading to immigration (for which the receiving country is responsible) and why these countries have a greater moral responsibility to take in the immigrants to make up for the past compared to countries whose history does not cross with the immigrating group. For example, in the 19th century, France colonialized Africa, and it also damaged some countries, however, when people from these countries want to migrate to France because of the historically affected reasons, French policies on immigration are hostile regardless of the past and an excuse for not taking responsibility would be that the French of the present do not have to be held responsible for the mistakes of their ancestors.

My response to this claim is that today's people may not do harm right now, however; their state harmed another state or another group of people in the past. So, modern-day nationalists also have responsibilities and obligations for reparation of the mistakes in the history because these people are member of the nations and being a member of a nation brings some responsibilities and these people should try to repair

the historical damage as obligations of their nation. For instance, Germany is to this day trying to compensate for its wrong doings in the past by applying more open policies to the immigrants even if the country where are the immigrants stemming from did not suffer from violence induced by Germany.

Lastly, my go to theories will be cosmopolitanism and deontology. If I were to choose my favorite theory to build my argument, I would choose deontology as it is one of the few theories that considers every individual and not the population as a whole, for in my opinion individualism should be part of the human rights as every person counts only for himself and should not be sacrificed for the benefit of others and the theories supporting only the opinions and happiness of the majority should not be considered morally ethical. For a cosmopolitan, even though not doing harm is a primary duty for himself, helping is like a charity work for him, it is not a strong obligation.

Consequently, according to all these four theories not harming is a duty, on the other hand, helping people is not an obligation for the humanity. However, there is a bigger picture.

There is no obligation for a state to accept immigrants, because only not doing harm is a state's obligation, however; the reason why the immigrants want to go may be because of the harm inflicted by these countries in the past. Easiest and most obvious example can be given from slavery or exportation concepts. In the past, some countries used and exploited another one for their benefits which set the oppressed country's economy and well-being into regression thus resulting into a bad economical state which is one of the most common reasons for immigration. So, I side with cosmopolitanism and deontology instead of nationalism and utilitarianism even in the absence of a specific support on immigration as, at least, it does not make it moral for countries to oppose to the issue.

Historical Injustice & Immigration

Citizens of a country might be facing poverty and to survive, they may have to move to another country. The reason of the poverty may be owing to lack of resources and technology which also leads to no job opportunities, education, and health problems. I find all these reasons interrelated. For example, when there is lack of job opportunities in a country due to the lack of resources, that might have been exploited by other states in the past or the country might be poor of resources by nature, so citizens are expected to work in service industry, but service industry requires technology or natural resources to run a factory and there are so many countries in the world that do not have these raw materials. Relatedly, these situations cause health

problems which can be life risking such running out of clean water or inability to find basic medical drugs. In these kinds of situations, the government itself and the citizens of it get poorer every single day, and at some point, they must migrate to another country for the continuation of the next generation.

Looking at the historical injustice again, countries can have poverty problems right now because of the colonialization in the past. When colonialist states abuse another country for their benefits, it is highly possible that the damaged country would have to live under narrow circumstances for years. Both consequentialist and non-consequentialist theories would find it just to accept immigrants in these situations. Moreover, although a state does not struggle with poverty, the citizens of the country would still want to migrate. Citizens would just leave their own country for better life conditions, better job opportunities or better education systems, mentioned before, then the response the consequentialist and anti-consequentialist would give would be different. However, what I want to focus on is that there are countries in need and their citizens want to migrate to the other countries because of urgent or non-urgent reasons and if there is any relation coming from the historical damage, then, both consequentialist and anti-consequentialist theories must accept those immigrants because it be a reparation for the historical injustice. If people want to migrate to the countries that harmed them in the past, and these victim countries still rely on them economically, then then the wrongdoing states do not have any option except accepting them.

In addition, when colonizing countries were exploiting other weak states, they did not just use their natural resources for their benefit but also, they integrated their culture and language in the countries harmed. Consequently, when the people of the state, that was harmed years ago, want to move to the countries, that did the damage, they have less excuses not to accept them because people would adapt to the countries easily since they are familiar with the culture and know the language. Collste also support my point by stating that “immigrants from former colonies who share a language and culture with the receiving nation will not pose this alleged threat” (2015). The United Kingdom’s colonization in India caused both physical and ethical damage while integrating their own culture. In the current world, the countries that were colonialized by the United Kingdom use English as their official language. Pakistan and India can be given as most famous examples here. So, when Indian citizens want to immigrate to the United Kingdom, because of the historical damage, the United Kingdom has a historical responsibility to accept them and it already accepted some of them.

My point is that if some states exploited other people to maximize their benefit in the past, and used violence to do it, there should be a compensation for these damages even if the reparation takes place after many years and accepting these damaging countries' citizen as migrants can be one of the best ways of compensation.

Another objection can be given here, why is accepting immigrants the best way to compensate and if the compensation is necessary for all damaged people, should wrongdoing countries accept the whole population? Although this objection looks like sound because it may not be possible for the countries to accept whole population of damaged country to repair the historical injustice, I found this challenge tricky. Technically, all of them need compensation, and if it is necessary, they must accept them all. Although, I do not think that countries would face these kinds of problems, the generous immigration policy is one of the main current issues especially in the Europe, and I support that countries should be generous about accepting immigrants to rectify the historical injustice. Although, the countries cannot accept the whole damaged country, being generous about immigration policy would indirectly help the people who could not migrate. When immigrants move to Europe to work, they also send money to the relatives living under poor conditions in their home country, and it be financial repairment of historical injustice, poverty. For example, according to different estimations, remittances from Algerian workers in France in the 1960s enabled between 1.25 and 2 million Algerians to subsist (Naylor, 2000).

Another challenge which is related to brain drain is raised by Göran Collste that "if a generous immigration policy means that they lose many educated citizens, it looks more like a continuation of the old colonial regime than a means of compensation for former exploitation" (Collste, 2015) and this objection is also supported by Brock, highly educated professionals as well as workers in the most active phase of their lives leave their poor home country to work in a developed nation is detrimental to development (Brock, 2009).

To answer this objection, I want to take the attention to the reasons of the brain drain. Most of the educated people are leaving their home country because of war and staying means they are putting their survival to risk. In these cases, I argue that it is not a true brain drain if these educated people are to be killed in their own country which would be a drain for humanity on top of that of their country but allowing them to migrate somewhere where they would be safe would diminish these consequences. As a result, brain drain should not be considered a bad part of migration since those educated people are humans too and have a right to live.

However, this response may not make people satisfied because there are many brain drain cases without any survival risk. In this scenario, I still support my

argument because to talk about brain drain as a compensation for former exploitation, numbers should be checked. Exploitation can be a case if a great number of people leaves their countries as brain drain, and it is a rare situation. In addition, exploitation takes place by force, on the other hand, educated people lives their country voluntarily. However, I must admit that people are right to see it as a former exploitation since compensation can be abused easily. Here, I can suggest that to prevent using educated people as doing compensation, there can be a lottery to accept immigrants. With this lottery, which is like Green Card, not only talented people but also others can be accepted as immigrants, relatedly, the former exploitation and discrimination would not be a case anymore.

Consequently, what I want to explain in my thesis was that compensation is needed for the past wrongdoings to make the harmed people better off. Although it is said a lot that compensation may make the current generation of the defacers worst off, it is not the significant point. The main purpose to do repairment is to make sufferers live under better conditions.

In conclusion, immigration should be considered a mean of reparation from countries with an exploitative history to the countries having been exploited. After analyzing the purpose and charters of the United Nations in addition to philosophical theories, it becomes clear that there is ground for support of facilitated immigration policies. Mentioned that after the World War II, Germany tried to compensate about its wrongdoings by paying in construction when it did not have the resources to pay otherwise. Now it is the term of other countries to follow this example and redeem the deeds of their ancestors, accept that they should carry a part of the responsibility for the poor conditions most of their ex-colonies are nowadays.

Regarding problems that immigrations is bound to bring to the developed countries, it is true that it will not be easy to deal with, but not impossible. According to Miller, immigration will endanger the preservation of the national language of the receiving nation and pose a threat to things people value like “its public and religious buildings, the way its towns and villages are laid out” (Miller, 2005: 39; see also Walzer, 1983:39). Yet often it is the immigrants who embrace the culture and language of the country the immigrate to instead of the vice versa not to mention that what it is talked about here is the immigrants from countries that were once colonized and are therefore familiar with the culture and the language of the hosting country. Also, diversities are what make people better so living together with other nationalities.

In addition, reparations are to be considered a moral and social obligations. Taking responsibility by just acknowledging the harm inflicted does not make the lives of the those involved and suffering any better. Immigration on the other hand is

showing regret by actions. Thus, doing something to improve those lives. Last but not least, I think all human beings should be granted the possibility to live to their full potential and ask for better living conditions and it is the humanitarian duty of these who are better off, to aid in making this process easier.

References

- Basic Principles and Guidelines on the Right to a Remedy and Reparation for Victims of Gross Violations of International Human Rights Law and Serious Violations of International Humanitarian Law*, G.A. Res. 60/147, U.N. Doc. A/RES/60/147 (Dec. 16, 2005)
- Berlin, I., 1979, "Nationalism: Past neglect and Present Power," in *Against the Current*, Brock, G., 2009. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press.
- Collste G. (2015) *The Meaning of Rectificatory Justice after Colonialism*. In: *Global Rectificatory Justice*. Global Ethics. Palgrave Macmillan, London.
- Kant, I., 1785, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, H.J. Paton, trans., New York: Harper and Row, 1964.
- Kumar, Rahul, and David Silver, 2004, "The Legacy of Injustice. Wronging the Future, Responsibility for the Past", in *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Lukas H. Meyer (ed.), Baden-Baden: Nomos, 145–58. 27
- Miller, D., 2000. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Naylor, P. C., 2000. *France and Algeria: A History of Decolonization and Transformation*. Gainesville: University Press of Florida.
- Nozick, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Pogge, Thomas W., 1989, *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press.—, 1992, "Cosmopolitanism and Sovereignty," *Ethics*, 103: 48–75.
- Smith, A.D., 1991, *National Identity*, Penguin, Harmondsworth.
- United Nations, *Charter of the United Nations*, 24 October 1945, 1 UNTS XVI, available at: <https://www.refworld.org/docid/3ae6b3930.html>
- United Nations, *Official Records of the General Assembly, Fifty-sixth Session, Supplement No. 10 (A/56/10)*. 2001. 28
- Walzer, M., 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Translation from English to Turkish**Soru Paradoksu | The Paradox of the Question***Ned Markosian | University of Massachusetts, Amherst**Çev. Meltem Alkur | Hacettepe University*

Bir zamanlar dünyanın önde gelen filozoflarının bulunduğu büyük ve uluslararası bir konferans sırasında mucizevi bir şekilde bir melek belirdi ve şöyle dedi “Size Tanrı’nın bir elçisi olarak gönderildim. Size dilediğiniz bir soruyu sorma hakkı verilecek ama tek bir soru! Ben de bu soruyu doğru cevaplayacağım. Ne sormak istersiniz?” Filozoflar tahmin edileceği üzere çok heyecanlandı ve sorulacak en iyi sorunun ne olacağına dair hemen tartışmaya başladılar. Ancak konuyu tartışmak için daha çok zaman gerektiği çok geçmeden anlaşıldı. Bu nedenle filozoflar meleğin tekrar gelip gelemeyeceğini sordu. Melek yardımseverdi ve ertesi gün yine aynı saatte geleceğini söyledi. Ancak filozofları uyardı “hazırlıklı olun, tek bir kez böyle bir şansınız olacak.”

Toplantıda bir araya gelen bütün filozoflar bunu takip eden yirmi dört saatte çeşitli sorular önererek ve soruların değerlerini tartarak çılgınlar gibi çalıştılar. Dünya genelinden diğer filozoflar da soru önerilerini faksleyerek ve mail atarak konuya dahil oldular. Bazıları tıpkı şu soru gibi pek çok insanın bilmek isteyeceği pratik bir soru sormaktan yanaydı:

(S1) Yağı, arabanın motoru sıcakken mi yoksa soğukken mi kontrol etmek daha iyidir? Ancak diğerleri, onlara gerçekten önemli ve özünde ilginç bir konuya dair bir şeyler öğrenme fırsatı veren böylesine nadir bir fırsatın boş yere kullanılmaması gerektiğini söylediler. Biraz tartıştıktan sonra bunun doğru olduğu konusunda genel olarak hemfikirdiler.

Filozoflar yine de, gerçekten önemli ve özünde ilginç hangi konuyu soruda ele almaları gerektiği hususunda şaşkındılar. Sorun, bu mükemmel fırsattan en iyi şekilde yararlanmak için sorulacak en iyi sorunun hangisi olacağını önceden bilmeleri gerektiği idi. Bir öneri ise şöyle bir soru ile sinsice iki soru sormayı denemektir:

(S2) Bizim için sorulacak en doğru soru ne olurdu ve bu sorunun cevabı nedir?

Fakat bu öneri de meleğin sadece tek bir soru alacağını açıkça söylediğinin belirtilmesiyle hemen reddedildi.

Diğer öneri ise, sorulacak en iyi sorunun ne olduğunu sorabilecekleri buna benzer başka bir fırsatı meleğin başka bir gün de vermesi umuduyla S2’nin içindeki sorulardan ilkinin sormaktı. Bu soruyu sormaları ve bu öneriyi uygulamaları halinde ne olduğunu bildikleri en iyi soruyu soracak fırsatı belki de hiç elde edemeyecekleri gerekçesiyle bu öneri de reddedildi.

Bir süredir şu soruyu sormaları gerektiği konusunda giderek uzlaşan bir grup vardı:

(S3) Bizim için sorulabilecek en iyi sorunun cevabı nedir?

Bu şekilde en azından ilgili cevapta yer alan tüm gerekli bilgiye sahip olacakları tartışıldı. Ancak sonucunda, S3'e cevap olarak, sorunun ne olduğunu bilmedikçe hiçbir anlam ifade etmeyecek 'yedi' ya da 'evet' gibi bir cevap alma ihtimaline dair şüpheler doğmaya başladı.

Filozofların zamanı daralırken sonunda zeki genç bir mantıkçı büyük bir çoğunlukla çabucak kabul edilen bir öneride bulundu. Soru şöyleydi:

(S4) İlk kısmı size sorabileceğimiz en iyi soru, ikinci kısmı da bu sorunun cevabı olan sıralı ikili nedir?

Neredeyse herkes (unutmayın bunlar bahsettiğimiz filozoflar) bu küçük bulmacayı çözenin en doğru yolunun bu olduğu konusunda hemfikirdi. S4'ü sorarak filozoflar hem en doğru soruyu hem de bu sorunun cevabını öğrenmeyi garantilerlerdi. Dakikalar meleğin geri dönmeye söz verdiği zamana doğru ilerlerken dünyanın dört bir yanından filozoflar hararetli bir beklenti içindeydi; büyük bir kutlama ve alkışlama vardı. Filozoflar önemli ve mükemmel şeyler öğrenme ihtimali olduğu için heyecanlıydı. Ayrıca tek bir soru sorma hakları varken en iyi soruyu ve bu sorunun cevabını bulma problemini böylesine zeki bir şekilde çözdükleri için kendilerinden memnundular.

Sonra melek geldi. Filozoflar ciddi bir şekilde S4'ü sordular ve melek pür dikkat dinledi ve sonra şu cevabı verdi:

(C4) İlk kısmı bana az önce sorduğunuz soru, ikinci kısmı size verdiğim cevap olan sıralı ikidir.

Melek bu cevabı verir vermez ortadan kayboldu ve filozofları kendi saçlarını başlarını yolar bir halde bıraktı.

Yukarıda bahsedilen hikâye bizi çözülmesi gereken başka bir bulmacayla başbaşa bırakır. Filozoflar S4'ü sorduklarında bu soru, bu olağan dışı durumda sorulacak en ideal soru gibi görünüyordu. Ancak anlaşıldığı üzere, S4 hiç de sorulacak doğru bir soru değildi. (Arabanın yağını motor sıcakken mi yoksa soğukken mi kontrol etmeli sorusunu sormaları çok daha iyi olurdu.) Öyleyse bulmaca işte bu: Nerede yanlış yapıldı?

1

¹ Bu konuyla ilgili tartışmalarından dolayı Mark Aronszajn ve Donald Turner'a ve bulmacanın dayandığı şakayı bana anlatan Donald Turner'a minnettarım.

Translation from English to Turkish

Soru Paradoksu Üzerine¹

Theodore Sider | Rutgers University

Çev. Meltem Alkur | Hacettepe University

Ned Markosian (1997) filozofların bir meleğe tek bir soru sorma fırsatının olduğu bir hikâye anlatır. Filozoflar hangi sorunun yanıtlanmasının en yararlı olacağı konusundaki bilgi eksikliğini gidermek için şu konuya değinirler:

(S4) x = sorulacak en iyi soru ve y = bu soruya verilecek cevap olan (x,y) sıralı ikilisi nedir?

(Bir sorunun iyiliğini, cevabının insan ırkına ne kadar faydalı olduğunun ölçülmesiyle anlayacağım. Markosian'ın hikâyesinde tek bir soru olarak sayılmayan 'en iyi soru nedir ve bu sorunun cevabı nedir' ifadesinin S4'te neden tek bir soru olarak sayılması gerektiğinin belirsiz olduğuna dikkat edin. Ancak bu soru meselesini hesaba katmamıza gerek yok, bulmacayı yeniden ifade edebiliriz: filozoflara soru sormaları için (İngilizce) 15 saniye verin.

S4'e cevap olarak melek şöyle der: 'sorduğunuz sorudan ve şu anda size verdiğim cevaptan oluşan sıralı ikilidir' - bir diğer ifadeyle,

(C4): sıralı ikilisi (S4, C4)

Ancak C4 apaçık faydasızdır. Markosian'ın dediği gibi bulmaca, filozofların yararlı bir şey öğrenme arayışında nerede yanlış yapıldığını ortaya çıkarmaktır.

Tespite, "melek" in bir sahtekar olduğunu belirterek başlamalıyız. Çünkü filozofların sorusuna yanlış cevap verdi! Tam aksini düşünelim— C4'ün S4'e doğru yanıt olduğunu varsayalım. O halde, S4 aslında sorulacak en iyi soruydu ve A4 bu sorunun cevabıydı. Ancak bu, S4'ün sorulacak en iyi soru olmadığını anlamına gelir. A4'ün S4'ün cevabı olduğunu öğrenmek işe yaramaz; filozofların bir arabanın yağını değiştirmenin en iyi yolunu sormaları daha iyi olurdu.

Bunun neyi kanıtlayıp neyi kanıtlamadığına dikkat edin. A4'ün S4 için doğru cevap olmadığını kanıtlar; S4'ün sorulacak en iyi soru olmadığını kanıtlamaz. S4, sıralı ikili gerektirir; S4'e verilecek yanlış cevap, elemanlardan en az birinin hatalı olduğu bir sıralı ikili olacaktır. Yani A4'ün elemanlarından biri hatalıdır. C4'ün ilk elemanı, sorulacak en iyi sorunun S4 olduğunu söylüyor; ikinci ise A4'ün S4'ün cevabı olduğunu söylüyor. Bunlardan biri yanlıştır. İkincisinin yanlış olduğunu zaten gördük. Yine de, henüz ilkinin de yanlış olduğu sonucuna varamayız.

¹ Ned Markosian, Earl Conee ve özellikle Rich Fieldman'a bu konudaki yorumları için teşekkür etmek istiyorum.

Ancak S4'ün en iyi soru olmadığı konusunda tartışmaya devam edebiliriz. Tam aksini düşünelim. Öyleyse bir cevabı olmalıdır (cevabı olmayan bir soru, filozofların sorması için çok zayıf bir seçim olacaktır - yağ değişimini sormaları daha iyidir). Bu cevaba X diyelim. X, S4 ve S4'ün cevabından oluşan sıralı bir ikili olmalıdır. Yani $X = (Q4, X)$. Bazıları, X'in kendisini içerdiği gerekçesiyle böyle bir X'in olamayacağını iddia edebilir². Bu tür şeyleri mümkün kılan tutarlı küme teorileri olduğu için belki de üzerine düşünülmemiş bir argüman olurdu. Neyse, bizim bu soruyu çözmemize gerek yok çünkü tartışmaya şu şekilde devam edebiliriz: Eğer X, S4'ün cevabı ise ve X bir cevap olarak işe yaramazsa, S4, en iyi sorudur. Bu nedenle indirgeme varsayımımız çelişkilidir.

Bu, filozofların S4'ü sorarak büyük bir hata yaptıklarını göstermez. Doğrusu S4, sorabilecekleri en iyi soru değildir. (Dahası, bir önceki paragraftaki mantığı tekrarlayarak bunu bilebilirlerdi.) Fakat mükemmel bir çözüm bulamadıkları için onlara karşı bu kadar sert olamayız. Sorulacak en iyi soruyu bulmak ve bu soru üzerinde hemfikir olmak kesinlikle eş benzeri görülmemiş felsefi bir zafer olurdu.

Melekle yaşanan felaketin ışığında, S4'ün yalnızca kötü bir soru olmaktan daha da kötüsü olduğu iddia edilebilir: o sorulabilecek neredeyse en kötü soruydu. Ancak bu mevzu bahis sebepten kaynaklanmayacaktı. Daha önce de belirttiğim gibi hata, soruya yanlış cevap verdiği için kısmen "melek" e aittir. Söylediğimiz her şeye rağmen, S4 son derece makul bir soru olabilir. S4'ün "temelsiz" bir cevabı olduğu argümanı:

X: (S4,X)

S4'ün sorulacak en iyi soru olduğu varsayımına bağlıydı. Bu varsayım düştüğünde S4'e verilen cevap çok bilgilendirici olabilir. Şöyle bir formül olacak:

X: (S,Y)

Burada S en iyi soru ve Y ise cevabıdır. X ve Y farklı sorulara (sırasıyla S4 ve S) cevap oldukları için birbirinden çok farklı olabilir ve bu yüzden X çok yararlı bir cevap olabilir.

S4'ün sormak için aptalca bir soru olduğu hususunda filozofların bilgeliğine yönelik başka bir meydan okuma var. S4'ün faydalı bir cevabı olabileceği argümanı, S4'ün en iyi soru olmadığı varsayımına bağlıdır, çünkü bu durumda S4'ün cevabı şuna benzer olabilir:

(‘Dünyadaki açlık sorununun çözümü nedir?’, Y)

Ancak her ikisinin de cevabının dünyadaki açlığa çözüm olduğu göz önüne alındığında, 'Dünyadaki açlık sorununun çözümü nedir?' nasıl S4'ten daha iyi bir soru

² Daha dikkatli bakıldığında sıralı çiftlerin kümeler indirgenmesi durumunda X kendisini geçişli kapanışında içerecektir.

olabilir? Eğer öyleyse S4, 'Dünyadaki açlık sorununun çözümü nedir?' sorusundan daha iyi bir soru gibi görünüyor. Çünkü bunun cevabını öğrenirken sadece dünyadaki açlık sorununun çözümünü değil, aynı zamanda ek bir şey de öğreniyoruz: dünyadaki açlığa dair sorulabilecek en iyi sorunun ne olduğunu.

Daha dikkatli bir şekilde bakıldığında burada S4'ün oldukça kötü bir soru olduğu argümanı var. Aksini düşünelim, S4'ün sorulması makul bir soru olduğunu varsayalım. O zaman bir cevabı olmalıdır. Çünkü cevabı olmayan herhangi bir soru sormak tamamen gereksizdir. O zaman (bir ve tek) en iyi soru diye bir şey olmalıdır. Çünkü bu soru, S4'ün cevabı olan sıralı ikilinin ilk kısmı olacaktır. Buna S diyelim. Önceki paragraftaki akıl yürütme sebebiyle, S4'ün en az S kadar iyi bir soru olduğu görülüyor. Yani sonuç olarak S en iyi tek soru değil; en iyi ihtimalle, iyi bir sorudur - daha iyisi olmayan sorulardan biridir.

Bu, filozofların aşağıdaki satırlarda S4'ü daha iyi bir hale getirmiş olabileceğini gösteriyor:

S5: Sorabileceğimiz en iyi soruların birinden ve yanıtlarının birinden oluşan sıralı ikili nedir?

Bu tür bir sorunun tek bir cevabı yoktur, aksine birçok cevabı vardır; cevaplarından bazılarının yararlı sıralı soru ikilileri ve cevapları olması umulabileceğinden, S5 filozofların sorabileceği iyi bir soru gibi görünebilir.

Bununla birlikte, S5'e dair ilginç bir gerçek, benim için sorunun gerçek paradoksu olan ve benim nasıl çözeceğimi bilmediğim başka bir paradoks yaratmasıdır. Bunun daha aşina olduğumuz semantik paradokslardan birinin bir çeşidi olup olmadığını bilmiyorum. S5, ya en iyi sorulardan biridir ya da değildir; ama her iki varsayım da çelişkiye yol açar. İlk olarak S5'in en iyi sorulardan biri olduğunu varsayalım. En iyi tek soru bu olamaz. Çünkü o zaman tek cevabı işe yaramayan, temellendirilmemiş bir sıralı ikili olacaktır:

X: (S5, X)

Bu nedenle, "Dünyadaki açlık sorununun çözümü nedir?" gibi "ilk kısımdaki" sorularla herhalde bağlantılı olmalıdır. (Eğer en iyi soruların tümü S5 gibi olsaydı, bu soruların tüm cevapları işe yaramazdı.) Ancak şimdi sorun şu ki, S5'i sormanın bir tehlikesi var: S5'in muhtemel cevaplarından biri faydasız, temellendirilmemiş bir sıralı ikilidir. Birinci dereceden sorularda böyle bir sorun olmadığından sonuçta S5 en iyi sorulardan biri gibi görünmez. Öyleyse, S5'in en iyi sorulardan biri olmadığı şeklindeki diğer varsayımı ele alalım. O zaman böyle bir tehlike yoktur: S5'e verilen bir cevabın ilk kısmı en iyi sorulardan biri olması gerektiğinden bu nedenle artık S5 olamaz ve böylece S5'e verilen bir cevabın temellendirilmemiş olma tehlikesi yoktur. Ancak bu tehlike ortadan kalktığında S5'in neden en iyi sorulardan biri olmayacağını

görmek zordur. S5'e verilecek bir cevap, muhtemelen bize verilecek birinci dereceden en iyi sorulardan birinin cevabı olacaktır. Bu sebeple S5'in bu birinci dereceden sorudan daha az kaliteli bir soru olduğunu görmek zordur.

Öyleyse, sorunun paradoksu budur: S5'in tutarlı bir şekilde sorulacak en iyi sorulardan biri olması beklenemez, ancak en iyi sorulardan biri olmaması da beklenemez. Meleğin olasılığını reddetmek bir çözüm değildir, çünkü meleğin varlığı paradoksu yaratmak için gerekli değildir: mevcut meleksiz durumda, sadece çeşitli soruların cevaplanmasının değerini düşünmemiz gerekiyor. Kimisi en iyi sorular gibi şeyler olduğu fikrini reddedebilir: Belki de her soru için daha iyisi vardır. Ancak böyle bir sonucu a priori yollarla kabul etmeye mecbur kalabileceğimize inanmak güçtür. Dahası, eğer yukarıda önerdiğim gibi paradoksu yeniden ifade edersek, melek soru için belirli bir süre verdiğinden insanların İngilizce olarak ifade edeceği sınırlı sayıda pek çok soru olur.

Böyle bir melek karşı karşıya kalırsak ne yapmalıyız? Kimileri sadece paradoksal S5'ten kaçınmaya yeltenir. Paradoks, sorunun sorulmasıyla değil yalnızca sorunun varlığıyla oluştuğu için bu tepki mantıksız görünüyor. Yine de, eğer ben hikayedeki filozoflar arasında olsaydım, şöyle bir şey önerirdim:

S6: Bize söylenmesinin en yararlı olacağı gerçek önerme (veya gerçek önermelerden biri) nedir?

Asıl hikâyede, filozoflar şunu sormakta tereddüt ettiler:

S3: Sorulacak en iyi sorunun cevabı nedir?

Çünkü S3'ün, onlar için hiçbir şey ifade etmeyecek "yedi" gibi bir cevabı olabilir. S6'nın böyle bir tehlikesi yoktur. Çünkü anlamını açıklığa kavuşturmak için yeterli bilgi içermeyen herhangi bir önerme, bize söylenmesi en yararlı olacak gerçek önermelerden biri olmayacaktır³.

³ S6'yı sağlamlaştırmak adına cevabının gereksiz bir biçimde verilmesini önlemek için muhtemelen şöyle ifade edilmelidir, "bilmeniz için en yararlı olacak önerme" veya "şu anda düşündüğüm önerme" deyin. Belki de, önerinin "genel kabul görmüş adı" talep edilmelidir. Bu zorluk S6'ya özgü değildir; "Dünyadaki açlık sorununun çözümü nedir?" sorusu aksi bir cevapla "dünyadaki açlık sorununun çözümüdür" şeklinde yanıtlanabilir.

Translation from English to Turkish**Çokkültürcülük Kadınlar için Kötü müdür? | Is Multiculturalism Bad for Women?***Susan Moller Okin | Stanford University**Çev: Eren Aslı Tekin, Faruk Tayyip Yalçın | Bilkent University*

Geçtiğimiz birkaç on yıla kadar, göçmenler ve yerli halklar gibi azınlıkların, çoğunluk kültürlerine asimile olmaları beklenmiştir. Bu asimilasyona yönelik beklenti, şimdilerde, genellikle baskıcı bir beklenti olarak nitelendirilmektedir ve çoğu Batılı ülke, kalıcı kültürel farklılıklara daha duyarlı olan yeni politikalar üretme arayışı içerisinde. Bu politikaların uygunluğu bağlamlara göre çeşitlenmektedir: İngiltere gibi, oturmuş dini kurumları -kiliseleri- olan ve dini eğitime devlet desteği sağlayan ülkeler, azınlıklara ait dini okullara da devlet desteği sağlama taleplerine karşı direnmekte zorlanmaktadır; Fransa gibi katı bir seküler kamusal eğitim geleneğine sahip olan ülkeler ise, azınlık dinlerinin gerektirdiği kıyafetlerin devlet okullarında giyilmesine izin verme konusunda zorluk yaşamaktadır. Yine de bir mevzu, güncel tartışmada neredeyse fark edilmemiş olmasına rağmen, tüm bağlamlarda yineleniyor: Azınlık kültürlerinin veya dinlerinin talepleri, liberal devletler tarafından en azından resmi olarak kabul gören toplumsal cinsiyet eşitliği normlarıyla çatıştığında ne yapılmalı (her ne kadar bu normlar, bu devletler tarafından pratikte ihlal edilmeye devam edilse de)?

Örneğin, 1980'lerin sonunda, Fransa'daki Mağripli kadınların, ergenlik sonrası genç kadınlar için uygun kıyafet olarak kabul edilen geleneksel Müslüman başörtüsüyle okula gidip gidemeyeceği hakkında kamuoyunda yoğun bir tartışma başladı. Seküler eğitimin güçlü savunucuları, bazı feministlerle ve aşırı sağ milliyetçilerle beraber, bu pratiğe karşı durdu; eski solcuların çoğunluğuysa, esneklik ve kültürel çeşitlilik için gerekli olan çokkültürcü (*multiculturalist*) talepleri, bu taleplere karşı çıkanları ırkçılık ve kültürel emperyalizmle suçlayarak destekledi. Fakat bu tartışmaların yaşandığı zamanlarda kamuoyu, birçok Fransız Arap ve Afrikalı göçmen kadın için oldukça büyük bir önemi olan çok eşlilik problemine karşı sessizdi.

1980'ler boyunca, Fransız hükümeti, göçmen erkeklerin ülkeye birden çok eş getirmesine sessizce müsaade etmişti, öyle ki şimdilerde Paris'te yaklaşık 200.000 çok eşli aile bulunmaktadır. Başörtüsüyle ilgili resmi kaygıların, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik bir motivasyondan kaynaklanıyor olabileceği düşünceleri; çok eşliliğe yönelik müsamahakâr bir siyasetin benimsenmesinin

kadınlara yükleyeceği yüklere ve azınlık kültürlerinden olan kadınların bu konudaki uyarılarına rağmen, Fransız hükümetinin çok eşliliğe yönelik bu müsamahakâr siyaseti hızlıca benimsemesiyle ortadan kalktı (1). Çok eşlilik konusunda hiçbir etkili politik muhalefet oluşmadı. Fakat muhabirler nihayet kadınlarla röportaj yapmayı başardıklarında, hükümetin yıllar önce öğrenebileceği bir şeyi keşfettiler: Çok eşlilikten etkilenen kadınlar, Afrika’da bu durumu kaçınılmaz ve hemen hemen hiç tolere edilemez bir uygulama olarak görürken, Fransa bağlamında ise bunu katlanılmaz bir dayatma olarak değerlendiriyorlardı. Apartmanların aşırı kalabalık olması ve kadınların kendilerine ait özel alanlara sahip olamamaları; çok eşli aileler içinde büyük düşmanlıklara yol açtığı gibi, hem kadınlar hem de onların çocukları arasında şiddetin ortaya çıkmasına sebep oluyordu.

Kısmen 20-30 kişilik ailelerin refah devletinin sınırlarını zorlaması sebebiyle, Fransız hükümeti, son zamanlarda, çok eşli evliliklerde yalnızca tek eşi tanımaya ve diğer tüm evlilikleri feshetmeye karar verdi. Fakat bu durumda diğer tüm eşlere ve çocuklara ne olacaktı? Hükümet, kadınların çok eşlilikle ilgili görüşlerine uzun süredir aldırış etmemiş olmakla beraber, şimdiyse kadın ve çocukların, bu ihtiyatsız politikalar dolayısıyla savunmasız hale gelmelerinin sorumluluğunu almaktan kaçınmakta.

Fransa’nın çok eşliliğe toleransı, feminizm ile kültürel çeşitliliğin korunmasına ilişkin çokkültürcü kaygılar arasında artan gerilimi örneklemekte. Bana kalırsa biz - özellikle kendini politik olarak ilerlemeci ve baskının her türüne karşı görenlerimiz- feminizm ve çokkültürcülüğün birbiriyle bağdaştırılabileceğini ve ikisinin de iyi şeyler olduğunu varsaymakta fazla aceleci davrandık. Bunun yerine ben, ikisinin arasında dikkate değer bir gerilim olabileceğini savunacağım –yani, feminizmle, azınlık kültürlerine özgü grup hakları olması gerektiğini savunan çokkültürcülük arasındaki gerilim.

Argümanımın odağını ve argümanımda kullanacağım terimleri açıklamak isterim. “Feminizm” derken, kadınların; biyolojik cinsiyetlerine bağlı olarak dezavantajlı bir şekilde konumlandırılmaması, erkeklerle aynı insanlık onurunu paylaşması ve hayatlarını erkekler kadar özgürce seçilmiş ve tatmin edici bir şekilde yaşayabilmeleri için lazım olan imkânlarla sahip olabilmeleri gerektiği inancını kastediyorum. “Çokkültürcülüğün” tanımlanması ise daha zordur, fakat burada çokkültürcülüğün beni ilgilendiren tarafı; azınlık kültürlerinin veya yaşam biçimlerinin, mensuplarının bireysel haklarının garanti altına alınarak yeterince korunmadığı ve buradan hareketle de azınlık kültürlerinin ve yaşam biçimlerinin, “özel grup hakları” veya belirli ayrıcalıklarla korunması gerektiği iddiasıdır ki bu iddia, esasen liberal demokrasiler bağlamında ortaya konulmaktadır. Örneğin,

Fransa'daki çok eşlilik meselesinde, çok eşli evlilikler yapabilmek, açık bir şekilde, azınlıklara mahsus olarak verilen bir haktır ve nüfusun kalan kısmı için geçerli değildir. Diğer meselelerde azınlıklar; kendilerini yönetme, güvence altına alınmış politik bir temsile sahip olma veya herkes için geçerli olan hukuktan muaf olma haklarını talep etmektedirler.

Yukarıda anlatılanlar gibi grup hakları için talepler artmakta –yerli halklardan, azınlıktaki etnik veya dini gruplara ve eski sömürge ülkelerinden gelen insanlara kadar pek çok azınlık bunu talep ediyor (en azından, bu insanlar ülkelerini zamanında sömüren devletlere göçtüklerinde böyle haklar talep ediyorlar). Will Kymlicka gibi, kültürel azınlıkların kendilerine özgü haklara sahip olması gerektiği fikrinin çağdaş ve öncü savunucuları; azınlıkların, “hayatın kamusal ve mahrem alanlarını kapsayan ve azınlıklara mensup olan insanların, sosyal, eğitimsel, dini, keyfi ve ekonomik yaşamlarını anlamlandırmalarına” imkân tanıyan “toplumsal kültürlerle” sahip olduklarını ileri sürmektedirler (2). Azınlıklara mensup insanların yaşamında toplumsal kültürler çok temel ve geniş bir role sahip olduğu için ve böyle kültürler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı için; bu kültürler, azınlıklara özel haklar verilerek korunmalıdır. Azınlıklara özgü grup hakları olması gerektiğini savunanların argümanı temel olarak böyledir.

Azınlıklara grup hakları verilmesi fikrinin bazı destekçileri, “liberal bir toplum içinde, (kendi mensuplarının) haklarına aldırış etmeyen kültürlerin bile” (3); azınlık konumunda olmalarının, bu kültürlerin varlığının devamını tehlikeye atması durumunda, onlara özgü bazı hakların ya da ayrıcalıkların tanınması gerektiğini savunur. Diğerleriye, tüm azınlık kültürel gruplarının özel hakları olması gerektiğini savunmaz, fakat bunun yerine bunun gibi gruplara –liberal olmayıp kendi mensuplarının bireysel haklarını ihlal eden ve onları grubun inançlarına ya da normlarına uymaya zorlayanlara bile- liberal bir toplum içinde “karışılmaması” gerektiğini savunur (4). İddiaların her ikisi de, temel bir liberal değer olan ve grup haklarının bireysel hakları gölgede bırakmamasını gerektiren bireysel özgürlük fikrine açıkça aykırıdır; bu yüzden şimdi bunların feministler için oluşturduğu sorunlara değinmeyeceğim (5). Fakat çokkültürcülüğün bazı savunucuları, azınlıklara grup hakları verilmesi gerektiğine ilişkin savunularını kendi içinde liberal olan azınlıklarla sınırlandırdılar (6). Feministler, yani kadın ve erkeğin ahlaki anlamda eşitliğini destekleyen herkes, bu kısıtlamalarla bile olsa, azınlıklara özgü haklar olması gerektiği düşüncesine şüpheli yaklaşmalıdırlar ki ben de bunu savunacağım.

Toplumsal Cinsiyet ve Kültür

Kültürlerin büyük bir çoğunluğu, toplumsal cinsiyetle ilişkili uygulamalar ve ideolojilerle kaplanmıştır. Öyleyse, bir kültürün erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrolünü çeşitli yöntemlerle (resmi olmasa bile, aile içi yaşamın mahrem kısmında) kolaylaştırdığını ve desteklediğini varsayalım. Ve ayrıca, o kültüre mensup olan ve kadınlara kıyasla daha güçlü bir konumda olan erkeklerin; grubun inançlarını, pratiklerini ve çıkarlarını belirleyip ifade eden bir pozisyonda olmasının yeterince açık bir cinsiyet eşitsizliği olduğunu da varsayalım. Böyle koşullar altında, azınlıkların kendilerine özgü haklara sahip olması, hem potansiyel olarak hem de birçok gerçek durumda, feminizme aykırıdır. Azınlıkların böyle haklara sahip olması, esasen bu azınlık kültürüne mensup kadınların, erkeklerle aynı insanlık onuruyla ve hayatlarını en az onlar kadar özgürce seçilmiş bir şekilde yaşayabilme kapasitelerini sınırlandırmaktadır.

Liberal ülkelerdeki azınlıkların kendilerine özgü haklara sahip olması gerektiği tezinin savunucuları, iki sebepten ötürü bu basit eleştiriyi yeterince ele almamışlardır. İlk sebep, kültürel gruplara yekpareymiş gibi yaklaşmaya -bu grupların birbiri arasındaki farklılıklara, grupların kendi içerisindeki farklılıklara kıyasla daha çok önem vermeye- olan yatkınlıkları. Özel olarak, azınlık gruplar, içinde var oldukları toplumlar gibi (az veya çok) *cinsiyetçi (gendered)* olduklarını ve bu gruplarda kadınlar ile erkekler arasında oldukça büyük bir güç ve avantaj farkının olduğunu çok az kabul etmiş veya neredeyse hiç etmemişlerdir. İkinci olarak, azınlıkların kendilerine özgü hakları olması gerektiği fikrinin savunucuları, hayatın mahrem alanında neler olduğuna çok az dikkat etmiş veya neredeyse hiç dikkat etmemişlerdir. Bu fikrin en iyi savunularının bazıları, bireylerin “kendilerine ait bir kültüre” ihtiyaç duyduklarını; yalnızca böyle bir kültür içerisinde onların özgüven ve özsaygı anlayışı geliştirebileceklerini ve ne tür bir hayatın kendileri için iyi olduğuna karar verebilme kapasitesini elde edebileceklerini ileri sürmüşlerdir. Fakat bu tür argümanlar, hem kültürel azınlıkların, mensuplarından bürünmesini talep ettiği farklı rolleri hem de kişilerin kendilik hisleri ile kapasitelerinin ilk olarak oluştuğu ve kültürün içinde aktarıldığı ev içi veya aile hayatını genel anlamda ihmal etmişlerdir.

Bu kusurları, grup içi farklılıklara ve mahrem alan meselelerine önem vererek düzelttiğimizde, kültür ve toplumsal cinsiyet arasındaki, her biri aynı zamanda basit olan eleştirilerin ne kadar güçlü de olabileceğini vurgulayan iki bağlantı göz önüne geliyor. İlk olarak, kişisel, cinsel ve üremeye dair (*reproductive*) hayat alanı, çoğu kültür için bir odak noktası ve çoğu kültürel uygulama ile kuralda kendini gösteren baskın bir tema. Dini veya kültürel gruplar genelde, “şahsi konularla ilgili hukukla” -evlilik, boşanma, çocuğun velayeti, aile mülkünün bölüşümü/kontrolü ve miras gibi

konularla- özel olarak ilgileniyorlar (7). “Kültürel pratiklerin” savunulmasının, çoğunlukla, kadınların yaşamları üzerinde, erkeklerinkine kıyasla çok daha büyük bir etkisi olması muhtemeldir; çünkü kadınların zaman ve enerjilerinin çok daha büyük bir çoğunluğu, hayatın kişisel, ailevi ve üremeye dair (*reproductive*) yanını korumaya ve sürdürmeye harcanmaktadır. Elbette, kültür yalnızca aile içi düzenlemelere ilişkin değildir, fakat bu düzenlemeler çoğu çağdaş kültürün odağındadır. Nitekim kültürün büyük bir kısmının uygulamaya konulduğu, korunduğu ve gençlere aktarıldığı yer ev hayatıdır. Bunun sonucunda, evdeki sorumlulukların ve gücün dağılımı, hem kamusal hem de mahrem yaşamla ilgili kuralların koyulduğu ve düzenlemelerin yapıldığı, kültürel yaşamın daha kamusal kısmına kimlerin katılacağını ciddi şekilde etkiler.

İkinci olarak, çoğu kültürün temel amaçlarından biri, erkeğin kadın üzerindeki kontrolüdür (8). Örneğin, Yunan ve Roma antik döneminin, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın kuruluş mitlerini düşünelim: tüm bu mitler, kadının kontrol edilmesini ve madunlaştırılmasını meşrulaştırma girişimleriyle doludur. Bu mitler; kadının üremedeki rolünü inkâr eden, üremeyi erkeklere mal eden, kadını aşırı derecede duygusal, güvenilirmez, şeytani, cinsel anlamda tehlikeli varlıklar olarak nitelendiren ve annelerin çocuklarının üzerindeki haklarını tanımayı reddeden fikirlerin belirli kombinasyonlarından oluşur (9). Zeus’un kafasından ortaya çıkan Athena’yı, insan bir anne olmadan büyütülen Romulus ve Remus’u düşünelim. Veya erkek bir Tanrı tarafından yaratılan Âdem’i ve daha sonra (öykünün, en azından İncil’deki iki versiyonuna göre) bu Tanrı tarafından, Âdem’in bir parçasından yaratılmış olan ve zayıflığı Adem’i doğru yoldan saptıran Havva’yı ele alalım. Kadınların üremedeki öncelikli rolünü görmezden gelen, Yaratılış kitabındaki şu sonu gelmez “babalık” anlatılarını; bir zamanlar Musevilikte kendine yer bulan, hala İslam dünyasının birçok bölümünde uygulanan ve -illegal olarak- ABD’deki Mormonların da uyguladığı çok eşlilik için öne sürülen metinsel meşrulaştırmaları bir düşünelim. Tek tanrıcılığın tarihinde çok önemli bir dönüm noktası olan İbrahim’in hikâyesini de ele alalım (10). Tanrı, İbrahim’e “onun” çok sevdiği oğlunu kurban etmesi emrini verir. İbrahim de İshak’ın annesi Sare’ye hiç sormadan ve hatta bundan bahsetmeden, Tanrı’nın ondan yapmasını istediği şeyi yapmaya hazırlanır. İbrahim’in Tanrı’ya olan mutlak itaati, tüm bu üç dinde de onu, inancın esas ve temel örneği yapmıştır.

Kadını kontrol etmeye ilişkin güçlü istek -ve kadınların, erkeklerin kendi cinsel dürtülerini kontrol etmekte zorlanmasından sorumlu tutulması, suçlu bulunması ve cezalandırılması- Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın daha ilerlemeci ve reforme edilmiş versiyonlarında önemli ölçüde yumuşatılmış olsa da; bu dinlerin daha Ortodoks (orthodox) ve köktenci versiyonlarında daha güçlü bir şekilde kalmıştır.

Dahası, bu durum sadece Batılı ve(ya) tek tanrılı kültürlerle mahsus değildir. Daha önceden Batılı güçler tarafından fethedilmiş veya sömürgeleştirilmiş ulus devletlerin gelenekleri ve kültürleri -yani Afrika, Ortadoğu, Latin Amerika'daki çoğu halkın gelenekleri ve kültürleri- de dahil olmak üzere dünyadaki çoğu gelenek ve kültür ciddi ölçüde ataerkildir. Onların da, kadınların cinsellik ve üreme kabiliyetini erkeğin kontrolü altına almayı hedefleyen toplumsallaşma örüntüleri, ritüelleri, evlilik gelenekleri, mülk sahipliğini ve kaynakların kontrolünü düzenleyen başka kültürel pratikleri vardır. Bunlar gibi çoğu uygulama, kadınların erkeklerden bağımsız olarak yaşamayı, bekâr kalabilmeyi, lezbiyen olarak yaşayabilmeyi ya da çocuk sahibi olmamayı tercih edebilmesini neredeyse imkânsız hale getirmiştir.

En tartışmalı gelenekleri -kadın sünneti, çocuk evliliği veya mecburi evlilikler, çok eşlilik gibi- uygulamaya koyanlardan bazıları, bu geleneklerin, kadınların kontrol edilebilmesi için zorunlu olduğunu savunmuş ve bunların, erkeklerin ısrarıyla devam ettiğini açıkça kabul etmişlerdir. *New York Times*'in muhabiri Celia Dugger ile olan bir röportajda, Fildişi Sahili ve Togo'da kadın sünnetini uygulayanlar; bu uygulamayı, "kadının evlilik öncesi bekâretini ve evlilik sonrası sadakatini; cinselliği evliliğe ilişkin bir yükümlülüğe indirgeyerek, garanti altına almaya yardımcı olan bir uygulama" olarak tanımlamışlardır. Bir kadın sünnetçinin dediğine göre, "[bir] kadının hayattaki görevi, çocuklarına bakmak, evi çekip çevirmek ve yemek yapmaktır. Eğer, kadın sünnet olmamış olsaydı, kendi cinsel zevki hakkında düşünebilirdi (11)." Kadın sünneti yasağına ilişkin kanunun, mahkeme kararıyla geçersiz kılındığı Mısır'da ise, bu uygulamanın savunucuları, "kadın sünneti, bir kadının cinsel arzusunu zaptederek onu daha evlenilebilir yapar" demişlerdir (12). Dahası, bunun gibi bağlamlarda, çoğu kadının evliliğe karşı ekonomik olarak bir alternatifi bulunmamakta. Çok eşli kültürlerdeki erkekler de, bu uygulamanın kendi kişisel çıkarlarıyla bağdaştığını ve kadını kontrol etme amaçlı olduğunu açıkça kabul etmişlerdir. Yakın zamanlarda yapılan bir röportajda Mali'den Fransa'ya göçmüş bir göçmen, "Eşim hasta olduğunda ve benim başka bir eşim olmadığında, benimle kim ilgilenecek? [Bir] eş tek başına bir sorun. Birden çok eş olduğundaysa, kibar olmaya ve sana iyi davranmaya mecbur kalırlar, eğer uygunsuz şekilde davranırlarsa, onları başka bir eş almakla tehdit edersin." demiştir. Kadınlar ise, görünüşe göre, çok eşliliği epey farklı bir şekilde değerlendirmekte. Fransız-Afrikalı göçmen kadınlar, çok eşliliği iyi buldukları iddiasını reddettikleri gibi, bu konuda onlara herhangi bir tercih hakkı sunulmadığını ve Afrika'daki kadınların da geçmişte çok eşliliği hoş görmediğini ifade etmektedirler (13). Çocuk evlilikleri ve mecburi evlilikler ile ilgili olarak ise şunlar söylenebilir: Bu tür uygulamalar yalnızca evlendirilen küçük kızların ve genç kadınların kiminle evlenebileceğini kontrol etmeye yönelik değıllerdir. Bu uygulamalar, kadınların

evlendiklerinde bakire olduklarından emin olunabilmesini sağladığı gibi, evlenen kadın ile erkeğin arasında büyük bir yaş farkı oluşturduğundan, erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetini artırır.

Latin Amerika'nın çoğunda, Güneydoğu Asya'nın kırsal bölgelerinde ve Batı Afrika'nın bazı kısımlarında yaygın olan; tecavüze uğrayan kadınların, onlara tecavüz eden kişiyle evlenmesini teşvik eden ve hatta zorunlu kılan uygulamayı da düşünelim. Bu kültürlerin çoğunda –Latin Amerika'daki on dört ülkenin kültürü de buna dâhil olmak üzere-, tecavüz eden kişi, kurbanıyla evlendiği (ve hatta bazı durumlarda) sadece evlenme teklif ettiği takdirde, yasal olarak suçsuz çıkarılmakta. Açıkça, tecavüz bu kültürlerde öncelikli olarak kadının kendisine yönelik bir şiddetli saldırı olarak görülmemekte, bunun yerine kadının ailesine verilen bir zarar ve ailenin şerefine sürülen bir leke olarak algılanmakta. Dolayısıyla, tecavüz eden kişi, tecavüz ettiği kişiyle evlenerek, ailenin onurunu onarmaya yardımcı olabilmekte ve "hasarlı bir eşyaya" dönüşerek evlenilemez olan kızlarını, ailenin elinden çıkarabilmesine imkân tanıyabilmekte. Bu barbar kanun, Peru'da, 1991 yılında daha da kötüsüyle değiştirildi: toplu tecavüz durumunda tecavüz edenler, içlerinden biri tecavüz edilen kişiye evlenme teklifi ettiği takdirde suçsuz çıkarılabiliyor (feministler bu kanunun yürürlükten kaldırılması için mücadele etmekte). Perulu bir taksi sürücüsünün söylediğine göre: "Evlilik, tecavüzden sonra yapılacak doğru ve uygun şeydir. Tecavüze uğramış bir kadın, kullanılmış bir eşyadır. Kimse onu istemez. En azından bu kanunla, bu kadın bir eş bulacak. (14)" Bir kadın için, kendisine tecavüz eden erkekle evlenmeye zorlanmaktan daha kötü bir alın yazısı hayal etmek zor. Fakat bazı kültürlerde gerçekten de daha kötüler var. Kendilerine tecavüz edildiğini söyleyen kadınların, İslam'da ciddi bir günah olan *zina* suçundan, yani evlilik dışı cinsel ilişki suçundan sık sık mahkûm edildiği Pakistan ve bazı Arap ülkeleri buna örnek oluşturabilir. Kanunlar, böyle bir kadının kırbaçlanmasına ya da hapsedilmesine hükmediyor ve kültür, kadının, akrabaları tarafından, ailenin onurunu kurtarmak kaygısıyla öldürülmesine veya intihara zorlanmasına göz yumuyor (15).

Bu nedenle, temelini kültürden alan çoğu gelenek, kadınları kontrol etmeyi; özellikle de cinsel anlamda ve çocuk sahibi olma ile ilgili konularda, onları erkeklerin çıkar ve isteklerinin kölesi haline getirmeyi amaçlamaktadır. Dahası, bazen "kültür" veya "gelenekler", kadının kontrol edilmesiyle o kadar yakından ilişkililerdir ki, neredeyse aynı şeylerdir. Yemen'deki dağlarda yaşayan küçük bir Yahudi Ortodoks topluluğu hakkında son zamanlarda yayınlanmış bir haberde, -ne ironiktir ki bu haberin başlığı feminist bir bakış açısıyla atılmış: "Yemen'in küçük Yahudi cemaati, karma gelenekleri sayesinde geliyor"- bu küçük çok eşli tarikatın yaşlı liderinin şöyle dediği bildirilmiş: "Biz Ortodoks Yahudiler, geleneklerimize çok düşkünüz. Eğer

İsrail'e gidersek, kız çocuklarımız, eşlerimiz ve kız kardeşlerimiz üzerindeki kontrolü kaybederiz." Oğullarından biri de eklemiş: "Bizler, Müslümanlar gibiyiz; kadınlarımızın yüzlerini açmasına izin vermeyiz. (16)" Böylece, kadının esareti, "bizim geleneklerimiz" ile neredeyse eş anlamlı olarak sunulmuştur. (Bu haberin başlığını yalnızca, cinsel kölelik gerçeğine karşı kör olmak açıklayabilir; Nitekim böyle bir haber eğer cinsel kölelikten farklı bir tür köleliği devam ettiren bir toplum hakkında olsaydı, bu haberin, böyle bir başlığa sahip olması düşünülemezdi bile.) Neredeyse dünyadaki tüm kültürlerin belirgin birer ataerkillik geçmişi olsa da, bazı kültürler –Batılı liberal kültürler ve başka bazı kültürler- bu geçmişlerinden, diğer kültürlerden daha fazla uzaklaştılar. Tabii ki, Batılı kültürlerde hala cinsiyet ayrımcılığı çok çeşitli biçimlerde uygulanıyor. Bu kültürlerde kadınların güzel, ince ve genç olmasına çok daha fazla vurgu yapılırken, erkeklerin ise entelektüel başarılarına, becerilerine ve kuvvetlerine vurgu yapılıyor. Bu kültürlerde, kadınlardan, aileleri için yapılması gereken işin yarısından fazlasını, ekonomik anlamda herhangi bir karşılık beklemeden üstlenmeleri bekleniyor. Hem de bu kadınların hâlihazırda maaşlı bir iş için çalışıp çalışmadığına bakılmaksızın. Muhtemelen hem bu yüzden hem de iş yerlerinde maruz kaldıkları ayrımcı uygulamalar sebebiyle, kadınların fakir olma olasılıkları, erkeklerinkinden kat be kat daha yüksek. Ayrıca kadınlar, erkekler tarafından uygulanan yoğun bir (yasadışı) şiddetin hedefi oluyorlar, ki bunların içinde cinsel şiddet de var. Fakat aynı zamanda, daha liberal olan kültürlerin mensubu olan kadınlara, yasalar, erkeklerin sahip olduğu özgürlüklerin ve yararlanabildikleri fırsatların aynılarını kadınların da elde edebilmeleri için gereken teminatı verebiliyor. Buna ek olarak, böyle liberal kültürlerin parçası olan çoğu aile, bazı köktendinci istisnalar dışında, kız çocuklarına; onların erkek çocuklardan daha değersiz olduğu ve hayatlarının ev işleriyle sınırlandırılacağı düşüncelerini aşılamıyor; erkekler ile çocuklara hizmet etmeye mecbur olduklarını ve cinsellikleriyle ilgili olumlu tek şeyin; onların cinselliklerinin evlilikle, erkeklerin keyiflerine hizmet etmekle ve üreme amacını gerçekleştirmekle sınırlı olduğunu ima etmiyor. Bu durum, gördüğümüz üzere, aralarında Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göçmenlerin geldiği ülkeler de olmak üzere, dünyanın birçok farklı kültüründeki kadınların durumundan farklı.

Azınlıklara Özgü Haklar

Böyleyken, çoğu kültürün ataerkil olduğunu ve yine kendilerine özgü haklar talep eden kültürel azınlıkların, tamamı olmasa da çoğunun, kendilerini çevreleyen kültürden daha ataerkil olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir durumda, liberal devletlerdeki kültürel çeşitlilikle ve azınlıkların kendine özgü haklarıyla ilgili olan literatürde, kadınlar üzerindeki kontrolün kültürel açıdan önemine ilişkin örneklerin

göze çarpması pek de şaşırtıcı değildir. Fakat bu çarpıcı örnekler, nadiren açıkça ele alınmıştır (17).

Günümüz Britanya'sındaki çeşitli göçmen gruplarının ve romanların yasal haklarına ve kültür temelli hak iddialarına ilişkin 1986 yılında yayınlanan bir makale, kadınların rollerinin ve statülerinin, "kültürlerin çatıştığını" gösteren "çok net birer örnek" olduklarını iddia etmiştir (18). Sebastian Poulter bu makalesinde, bahsi geçen azınlıkların, kültürel farklılıklarından ötürü özel bir yasal muamele görme taleplerini ele almaktadır. Bu taleplerin yalnızca birkaçı toplumsal cinsiyetle ilgili değildir. Örneğin Müslüman bir öğretmenin, Cuma günleri öğleden sonra namaz kılabilmek için izinli sayılması ve roman çocuklar için, onların daha "gezgin" yaşam biçimlerinden dolayı, diğer çocuklara göre okula devamsızlık kurallarının gevşetilmesi gibi. Lakin bu özel bir yasal muamele görme taleplerinin büyük çoğunluğu, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini açığa çıkaran örneklerdir: Çocuk evlilikleri, zorlama ile gerçekleştirilen evlilikler, kadınlar aleyhine düzenlenmiş boşanma kuralları, çok eşlilik ve kadın sünneti gibi. Bahsi geçen makalede ele alınan adli vakaların neredeyse tamamı; kadınların veya kız çocuklarının, bireysel haklarının kendi kültürel grupları tarafından ihlal edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Siyaset filozofu Amy Gutmann'ın kısa zaman önce kaleme aldığı "Siyasal Etikte Çokkültürcülük Meselesi" isimli makalede verilen örneklerin tam yarısı; çok eşlilik, kürtaj, cinsel taciz, kadın sünneti ve tesettür gibi toplumsal cinsiyet konularıyla ilgilidir (19). Bu duruma, yerel (*subnational*) düzeydeki çokkültürlülük sorunlarına ilişkin literatürde sık sık rastlanmaktadır. Yine, bu duruma kadınların insan haklarının, "kültürel uyumsuzluk" gerekçesiyle çeşitli ülkelerin liderleri tarafından sık sık reddedildiği uluslararası arenada da rastlanmaktadır (20).

Benzer şekilde, ABD'de kültürel azınlıklara mensup bireyler ile ilgili olan ceza davalarındaki "kültürel savunmaların" çok büyük bir bölümü toplumsal cinsiyetle; özel olarak da, kadın ve çocukla üzerindeki erkek tahakkümü ile ilgilidir(21). Kültür öne sürülerek yapılan savunmalar, yer yer, erkekler arasında meydana gelen öngörülebilir şiddet olaylarında ya da hayvanların dini ritüeller çerçevesinde kurban edilmelerinde kullanılmaktadır. Lakin bu tür savunmalar, çoğunlukla, davalının kendi kültüründe kadınların erkeklerle aynı değerde olmadığını, kadınların madun olduğunu ve asıl –belki de yegâne- görevlerinin erkeklere cinsellikleriyle ve ev işlerini yapmalarıyla hizmet etmek olduğunu ileri sürdüğü bağlamlarda kullanılmaktadır. Kültür öne sürülerek yapılan savunmalar en başarılı şekilde şu dört çeşit davada kullanılmıştır: Kadınları kaçırp onlara tecavüz ederek evlenen Hmong erkeklerinin, bu uygulamanın kendi kültürlerinde *zij poj niam* (tutsak etme yoluyla evlenme) adıyla yeri olduğunu öne sürdüğü davalarda; Asyalı ve Ortadoğulu erkeklerin, zina eden ya

da kendilerine hakir davranan eşlerini katletmelerine ilişkin davalarda; kocalarının kendilerini aldatmasından duydukları utancın, kültürel arka planlarından dolayı onları çocuklarıyla birlikte intihar etme eylemine sevk ettiğini iddia eden ve çocuklarını öldürdükleri halde intihar etmeyi başaramayan Çinli ve Japon annelerin davalarında ve kadın sünnetlerine ilişkin davalarda –kadın sünneti 1996’da ABD’de suç statüsüne alınmış olsa da makalenin yazıldığı tarihte, Fransa’da en azından belli kültürlere mensup insanlar için legaldi. Böyle davaların bazılarında, zanlının veya davalının kültürel arka planı hakkında bilirkişilerin verdiği tanık ifadeleri, bu kişilerin kasıtlarının kültürel bir pencereden değerlendirilmesine sebep olmuş, bu yolla da onlara verilen cezayı ciddi ölçüde azaltmış ya da bu kişileri doğrudan beraat ettirmiştir. Yakın zamanlarda açılan ve ses getiren bir davada, Irak’ın kırsal bölgelerinden ABD’ye göçmüş bir göçmenin, 13 ve 14 yaşlarındaki iki kızını, 28 ve 34 yaşlarındaki iki arkadaşıyla evlendirdiği ortaya çıkmıştı. Evliliğin gerçekleşmesinin ardından yaşça büyük olan kız, 20 yaşındaki erkek arkadaşıyla kaçmış ve kızın babası da kızını bulabilmek için polisten yardım istemişti. Polisler kızı bulduklarında; çocukların babası çocuk istismarıyla, evlendirildikleri adamlar ve büyük kızın erkek arkadaşı ise reşit olmayan biriyle cinsel ilişkiye girmekle suçlanmışlardı. Iraklı babanın ve kocaların savunması, en azından kısmen, kendi kültürlerindeki evlilik uygulamaları üzerinden yapılmıştı (22).

Bu örneklerin gösterdiği gibi, sanıklar veya davalılar her zaman erkek olmak zorunda olmadığı gibi mağdurlar da kadın olmak zorunda değil. New York’ta, kendisini aldattığı için eşini döverek öldüren Çinli göçmen adam da, kocasının kendisini aldatmasının ailesine yaşattığı utanç yüzünden çocuklarını suda boğan ve kendisini de boğmaya çalışan California’daki Japon göçmen anne de kültürel arka planları üzerinden kendilerini savundular ve bu şekilde daha az ceza almayı başardılar (birinci derece yerine ikinci derecede cinayet ya da taksirle ölüme sebep olmak suçlarından mahkûm oldular). Öyle görünüyor ki, kültürün öne sürülmesi; ilk olayda erkeğin, ikinci olayda ise kadının lehineydi. Fakat gerçekte böyle bir asimetri yoktur. İki olayda da, kültürün dikte ettiği mesaj aynı derecede toplumsal cinsiyet yanlılığı barındırmaktadır: Kadınlar (ve ikinci olayda çocuklar), erkeklere göre ikincil bir konumdadır ve evli çiftten herhangi birinin başka insanlarla yatıp kalkmasının suçunu ve utancını taşımalıdır. Aldatma durumunda kim suçlu olursa olsun, bunun cefasını kadın çekmektedir: Kadın; ilk olayda, utanç verici sadakatsizliği yüzünden eşi tarafından vahşice öldürülerek cefa çekerken, ikinci olayda ise kocasının sadakatsizliği yüzünden utanmaya itilerek ve başarısız olarak damgalanarak intihara ve çocuklarını öldürmeye sürüklenmiş, bu şekilde de kocasının suçunun cefasını çekmiştir. Yine, genç veya yaşlı fark etmeksizin kadınların her şeyden önce kocalarının cinselliğine

hizmet etmeleri, kendilerini kocalarına saklamaları ve kocalarına sadık olmaları gerektiği düşüncelerine ve bu gerekliliklere uymanın büyük bir fazilet olduğu iddiasına kültürel farklar öne sürülerek yapılan savunmalarda sıkça rastlanmaktadır. Son zamanlarda, büyük ölçüde feministlerin ısrarıyla, Batılı çoğunlukların kültürlerinde, kadınlara karşı gaddar davranmayı meşrulaştırmak için kullanılan bahanelerin geçersizleştirilmesi için ciddi miktarda çaba sarf edildi. Amerikalı erkeklerin, eşlerini sadakatsizliklerinden dolayı kıskanarak öldürdüklerinde veya onları bir tür “tutku cinayetinin” kurbanı yaptıklarında, işledikleri suçlardan neredeyse her zaman daha az sorumlu tutuldukları hala hatıralardadır. Bunun yanı sıra, kısa zaman önceye kadar, bakire olmayan ve kendilerine tecavüz eden kişilere direnmeyen kadınlar, direnmek onlar için tehlikeli olacak olsa bile, gerçekleşen tecavüzden sorumlu tutuluyorlardı. Şimdi ise bu durumlar bir dereceye kadar değişti ve kültürel farklar kullanılarak belli uygulamaların meşrulaştırılması artık kuşku uyandırmaya başladı. Bu kuşku, kısmen, son zamanlarda elde edilen kazanımları korumaya ilişkin endişelerden kaynaklanıyor. Başka bir endişe kaynağı ise, kültürel farkların bahsi geçen şekillerde kullanımının, azınlık kültürlerinin olumsuz tarafına aşırı şekilde dikkat çekerek, onlar üzerindeki algıyı çarpıtma ihtimalinin bulunması. Fakat en önemli endişe kaynağı, kültürel farkların erkek ve –bazen de- anne şiddetini meşrulaştırmak için kullanımının, azınlık kültürlerine mensup kadınların ve çocukların yasalar tarafından eşit şekilde korunma hakkını ihlal ediyor olması (23). Ataerkil bir kültürden Birleşik Devletler’e –veya başka bir liberal Batılı devlete- gelen bir kadın, neden erkek şiddetinden diğer kadınlardan daha az korunmalı ki? Gerçekten de, azınlık kültürlerinden olan pek çok kadın, kendilerine zulmedenlere bir çifte standart uygulanmasına tepki göstermiştir (24).

Liberal Savunma

Belli kültürlere ait uygulamaların kadınları kontrol altına almaya ve onları madunlaştırmaya yönelik olduğunu gösteren bütün bu delillere rağmen, çokkültürcü bir şekilde azınlıkların kendilerine mahsus hakları olması gerektiğini savunan hiçbir önemli isim, toplumsal cinsiyet ve kültür arasındaki bu sorunlu bağlantıları veya çokkültürcülük ile feminizm arasında sıkça yaşanan çatışmaları ne doğrudan ne de yeterli bir şekilde ele aldı. Will Kymlicka’nın argümanları, bu anlamda tipik bir örnektir:

Kymlicka’nın azınlıklara mahsus haklar verilmesine dair argümanları, bireysel haklar üzerine inşa edilmiştir. Kymlicka, bu azınlıklara verilebilecek ayrıcalıkları ve korumayı yalnızca kendi içinde liberal olan kültürlere vermeyi savunmaktadır. John Rawls’ın izinden giden Kymlicka, bir insanın hayatında özsaygının ne kadar hayati

bir önemi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, bir insan için dili ve tarihiyle “zengin ve güvenli bir kültürel yapının” mensubu olmak, o kişinin hem özsaygısının hem de kendi hayatını nasıl yaşayacağıyla ilgili kararlar verebilme kapasitesinin gelişebilmesi için çok önemlidir (25). Dolayısıyla, kültürel azınlıkların kendilerine mahsus haklara sahip olmaları gerekir, nitekim aksi takdirde kültürleri yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır ve muhtemelen bu durum o kültürün mensuplarının özsaygısını azaltır ve özgürlüklerini kısıtlar. Kısacası, azınlıkların kendilerine mahsus haklara sahip olması; onların, çoğunluktaki grupla eşitlenebilmelerine imkân tanır.

Kymlicka’nın argümanında özgürlüğün değeri önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, kültürlerinin büyük bir tehlikeyle yüzleştiği istisnai durumlar haricinde, kendilerine mahsus haklar talep eden azınlıklar, kendilerini gözle görülür bir şekilde liberal olan prensiplere göre yönetmeli; ne mensuplarının temel hak ve özgürlüklerini kısıtlamalı ne de onlara biyolojik cinsiyetleri, ırkları ya da cinsel tercihleri üzerinden ayrımcılık yapmalıdır (26). Bu gereklilik, azınlıklara mahsus haklar verilmesi fikrini liberal bir bakış açısından tutarlı bir şekilde meşrulaştırabilmek için çok önemlidir. Çünkü “kapalı” yahut ayrımcı bir kültür, liberalizmin bir gereği olan bireysel gelişim bağlamını mensuplarına sağlayamaz ve kolektif hakların bireysel haklardan önemli tutulması da baskıcı alt kültürlerin liberal toplumlarda var olmasına, hatta bu kültürlerin liberal toplumlar tarafından desteklenmesine sebep olabilir. Kymlicka şöyle diyor: “İnsanlara, miras aldıkları sosyal rolleri sorgulama haklarının verilmemesi, onları memnun olmadıkları ve hatta baskı altında oldukları bir hayatı yaşamaya mahkûm eder.” (27).

Kymlicka’nın da kabul ettiği üzere, azınlıkların kendilerine mahsus haklar edinebilmeleri için liberal olmalarının mecbur kılınması, “en iyi cemaatin (*community*), kendilerinin benimsedikleri hariç tüm diğer dini, cinsel veya estetik pratikleri yasaklayan cemaat olduğunu düşünen ve çeşitli siyasi, dini eğilimlerden olan köktencilerin” de kendilerine mahsus haklar elde etmelerini imkânsızlaştırıyor. Çünkü böyle köktenci kültürlerin desteklenmesi ve öne çıkarılması, “bir kültürün parçası olmayı isteyişimizin temel sebebiyle uyuşmuyor, yani bu kültürlerin anlamlı bireysel tercihler yapabilmemize imkân tanıyışıyla.” (28). Fakat yukarıda verdiğim örneklerle bakılırsa, Kymlicka’nın liberal kültürleri koruyan yaklaşımı; onun zannettiğinden çok daha az azınlık grubunun kendilerine mahsus haklar talep etmelerini meşru kılıyor. Pek çok kültür, kendi inançlarını ya da uygulamalarını başkalarına dayatmasa da ve kadınların temel medeni ve siyasi özgürlüklerine saygı gösteriyor gibi görünseler de; özellikle mahrem alanlarda, hiçbir şekilde kadınların erkeklerle aynı özgürlükleri tatmasına izin vermiyor ve onlara erkeklerle aynı düzeyde saygı göstermiyor. Az ya da çok, şimdi ya da geçmişte, başta dini

hassasiyetleri ağır basanlar, geçmişe –antik metinlere ya da saygı duyulan geleneklere- çok bağlı olanlar ve bu metin ve geleneklerden çağdaş dünyada hayatlarımızı nasıl yaşamamız gerektiğine dair kurallar çıkaranlar olmak üzere; neredeyse tüm kültürler, kadınlar üzerinde tahakküm kurmuştur ve onları ayrımcılığa maruz bırakmıştır. Bazen daha ataerkil azınlık kültürleri, daha az ataerkil çoğunluk kültürlerin bağlamlarında var olmuşlardır, bazen de bunun tam tersi söz konusu olmuştur. Her iki durumda da, iki kültürün ne kadar ataerkil olduğu ve daha az ataerkil olabilmek için ne kadar istekli olduğu, bu kültürlerle mahsus hakların gerekçelendirilebilmesi için hayati faktörler olarak ele alınmalıdır –tabii biz kadınların erkeklerle eşit olması gerektiği düşüncesini ciddiye almaya başladığımızda.

Yukarıda açıklandığı üzere Kymlicka, kadınlara; onları eğitim alma, oy verme ya da resmi bir makama gelebilme haklarından mahrum bırakarak açıkça ve resmi olarak ayrımcılık uygulayan kültürleri olan azınlıkların, kendilerine mahsus haklar elde etmeyi hak etmediğini düşünüyor (29). Fakat genelde, yukarıda belirtilen örneklerin aksine, bu tür ayrımcılıklar, çok daha üstü kapalı şekillerde uygulanırlar. Pek çok kültürde kadınlar, mahrem alanlarda, gerçek veya sembolik baba figürleri tarafından, yaşlı kadınlar aracılığıyla ya da onların işbirliğiyle sıkı sıkıya kontrol edilir. Kadınların temel medeni hak ve özgürlüklerinin resmi olarak koruma altına alındığı pek çok kültürde, kadınlara yönelik ev içinde uygulanan ayrımcılık; onların tercih haklarını kısıtlamakla kalmaz, esenliklerini ve hatta hayatlarını ciddi derecede tehlikeye atar (30). Sert veya yumuşak oluşu fark etmeksizin, bu tür cinsiyet ayrımcılıklarının genelde çok güçlü *kültürel* kökenleri vardır.

Dolayısıyla, her ne kadar Kymlicka açıktan ayrımcılık uygulayan kültürleri benimseyen azınlıklara da kendilerine mahsus haklar verilmesine haklı olarak itiraz etse de, onun çokkültürcülük lehindeki argümanları, başka bağlamlarda kabul ettiği belli olguları hesaba katmamaktadır. Örneğin, yukarıda bahsedildiği üzere, kadınların madunlaştırılmasının mahrem alanlarda ve gayriresmi bir şekilde gerçekleştiriliyor olması ve günümüzdeki hiçbir kültürün, çoğunluk veya azınlık kültürü olup olmadıkları fark etmeksizin, mahrem alanlarda Kymlicka'nın kriterleri kullanılarak yapılacak bir “cinsiyet ayrımcılığı yapmama” testini geçemeyecek olması gibi (31). Liberal bir zeminin üzerinde kültürlerin kendilerine mahsus haklar elde etmesi gerektiği fikrini savunacak olanlar, dolayısıyla, kültürlerin pekiştirdiği, mahrem alanlarda uygulanan bu tür ayrımcılıkları da göz ardı etmemelidir. Çünkü birinin özsaygıya sahip olabilmesi ve kendine değer verebilmesi için, elbette ki işleyen bir kültürün bir parçası olmaktan daha fazlasına ihtiyacı vardır. Bununla birlikte, birinin “miras aldığı sosyal rolleri sorgulayabilmesi” ve kendi hayatını nasıl sürdürmeyi istediğiyle ilgili seçimler yapabilmesi için, o kişinin içinde yaşadığı kültürün

korunması da yeterli değildir. Özsaygımızın ve kendimize değer verme kabiliyetimizin gelişebilmesi için, en azından içinde yaşadığımız kültürün korunması kadar, *bizim o kültürdeki yerimiz* de önemlidir. Miras aldığımız toplumsal rolleri sorgulama kabiliyetimizin gelişmesinde ise, *bizim kültürümüzün belli toplumsal rolleri bize dayatıyor ya da dayatmıyor oluşu da*, en az bu kültürün korunması kadar mühim bir meseledir. Bir kültür ne kadar ataerkilse,, kız çocuklarının bahsi geçen her iki alanda da –yani, özsaygı ve toplumsal rolleri sorgulayabilme kabiliyeti alanlarında- sağlıklı bir gelişim gösterme imkânı o kadar tehlike altındadır.

Çözümün bir parçası?

Öyleyse, feminist bir perspektiften, azınlıklara mahsus haklar vermenin “çözümün bir parçası” olup olmadığı net bir şekilde söylenemez. Bu hakların verilmesi, sorunu ağırlaştırabilir de. Daha ataerkil bir azınlık kültürünün daha az ataerkil bir çoğunluk kültürünün bağlamında var olduğu durumda, özsaygı ya da özgürlük üzerinden, azınlığa mensup kadınların da bu kültürün korunmasından faydalanabileceği savı ortaya atılamaz. Gerçekten de, bu kadınlar, içine doğdukları kültür yok olsaydı ve bu şekilde bu kültürün mensupları daha az cinsiyetçi olan çevrelerindeki kültüre entegre olsalardı, daha iyi bir hayat sürebilirlerdi. Ya da, bu kültür, kadın-erkek eşitliğini –en azından çoğunluk kültüründe sağlandığı kadar- sağlamaya çalışacak yönde kendini değiştirseydi, o azınlık kültürünün mensubu kadınlar için daha iyi olabilirdi. Bu bağlamlarda başka değerlendirmeler de yapılmalı ve bunlar da hesaba katılmalı tabii ki. Örneğin eğer söz konusu azınlık korunması gereken farklı bir dili konuşuyorsa ya da ırklarından dolayı ayrımcılığa maruz kalıyorsa, bu meselelerde farklı bir yaklaşım sergilemek gerekebilir. Fakat kadınların tercih imkânlarını kısıtlayan ve onların esenliklerine zarar veren bir kültürün farklı bir bakış açısıyla değerlendirilebilmesi, farklı bir muameleyi hak edebilmesi için kadınlara bu zararların verildiğini gösteren kanıtlara denk ve aksi yönde ağır basan önemli etkenler olmalıdır.

Yukarıda ele alınan örnekler, kültürler tarafından benimsenen ve kadınların üzerinde baskı oluşturan bazı uygulamaların, mahrem alanlarda saklı kaldığını bize gösteriyordu. Iraklı adamın çocuklarını evlendirmeye çalışmasıyla ilgili davada, eğer baba devlet görevlilerine çocuklarının kaçtığını haber vermemiş olsaydı, kızlarının içinde bulunduğu zor durum muhtemelen gün yüzüne çıkmayacaktı. Bir başka örnekte, ABD Kongresi 1996 yılında kadın sünnetini bir suç olarak tanımlayan bir düzenleme yaptığında; bazı ABD’li doktorlar, kadın sünnetinin “bir doktor, aile ve çocuk tarafından değerlendirilmesi” gereken mahrem bir konu olduğunu öne sürerek, bu düzenlemenin gayri meşru olduğunu iddia etmişlerdi (32). Kadınların hedefi olduğu böyle istismarların gündeme gelebilmesi ve devletin koruyucu bir

müdahalede bulunması için gerçekten de şöyle ya da böyle olağanüstü olayların gerçekleşmiş olması gerekebiliyor.

Dolayısıyla, kadınları hedef alan ve mahrem alanlarda kültürel bir temel üzerinde uygulanan ayrımcılık, çoğu zaman afişe olmayacak. Bu yüzden de mahkemeler kadınların haklarını muhafaza edemeyecek, siyaset bilimciler böyle uygulamaları parmakla gösterip onların kadınların fiziksel ve zihinsel sağlığını bozmaya yönelik haksız ve illiberal uygulamalar olduklarını açıklayamayacaklar. Bu şartlarda, azınlıklara, kendi kültürlerini koruyabilmeleri için özel haklar vermek, o azınlıktaki erkeklerin lehine olsa da kadınların pek de lehine olmayabilir.

Öyleyse, azınlıklara belli haklar verilmesini savunan, liberal nitelikte argümanlar kurulurken, bahsi geçen azınlık gruplarının içindeki eşitsizlikler dikkatli bir şekilde irdelenmelidir. Cinsiyet eşitsizliklerinin incelenmesine ise, bu tür eşitsizlikler pek de göz önünde olmadığından ve kolaylıkla fark edilemediğinden, bilhassa önem gösterilmelidir. Dahası, kültürel anlamda azınlık olan grupların ihtiyaçlarına ve iddialarına karşılık verebilmek için geliştirilen politikalar, bu grupların nüfuz sahibi olmayan mensuplarının da temsil edilme ihtiyacına duyarlı olmalıdır. Eğer liberalizmin temel ilkeleri konusunda tutarlı bir tavır takınılacaksa, kültürel azınlıkların haklarına gösterilen ilgi, bu azınlıkların mensuplarının esenliklerini korumak ve artırmak için de gösterilmelidir. Bu grupların kendini lider ilan eden ve hep yaşlı ve erkek olan mensuplarının, grubun tüm mensuplarının çıkarlarını temsil ettiğini varsaymak için hiçbir makul gerekçe yoktur. Kadınlar, (yaşlı kadınlar toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yaratan düzeni bir şekilde muhafaza etmeye çalışır hale geldiklerinden) özellikle de genç kadınlar, kendi azınlık gruplarının haklar elde edebilmeleri için yapılan müzakerelerde hakiki bir şekilde temsil edilmedikleri sürece, mensubu oldukları azınlıklara mahsus haklar verilmesi, bu kadınların menfaatine olmak yerine onlara zarar verebilir.

Notlar ve Referanslar

1. *International Herald Tribune*, 2 February 1996, Haberler kısmı.
2. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 89, 76. Ayrıca bkz. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: The Clarendon Press, 1989). Ayrıca belirtilmelidir ki Kymlicka, bir yere kendi istekleri doğrultusunda göç edenlere mahsus geniş ve kalıcı haklar tanınmasını desteklemiyor.
3. Avishai Margalit and Moshe Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture," *Social Research* 61, 3 (Güz, 1994): 491.

4. Örneğin, Chandran Kukathas, "Are There any Cultural Rights?" *Political Theory* 20, 1 (1992): 105-39.
5. Okin, "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions," *Ethics* (1998).
6. Örneğin, Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture and Multicultural Citizenship*, özellikle 8. Bölüm. Kymlicka, azınlıkların kendi içlerinde liberal olması gerektiği kuralını "ulusal azınlıklar" denilen gruplara uygulamıyor, fakat burada onun teorisinin bu yönünü ele almayacağım.
7. Örneğin Krit Singh, "Obstacles to Women's Rights in India," in *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, ed. Rebecca J. Cook (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), s. 375-096, özellikle 378-89.
8. Erkeklerin bu yöneliminin kökenlerini burada tartışmam. Lakin şunları, (feminist teorisyenler Dorothy Dinnerstein, Nancy Chodorow, Jessica Benjamin ve onlardan önce gelen Cizvit antropolog Walter Ong'a müteakiben) söyleyebilirim ki bu durum kadınların ebeveynlikteki öncelikli rolüyle yakından ilgili. Ayrıca, bu durumun babalığın (eski zamanlardaki) belirsizliğiyle de ilgili olduğu açık. Eğer bu meseleler, yukarıda bahsettiğim yönelimin temelindeyse; bu yönelim insan yaşamıyla ilgili kaçınılmaz bir olgu sayılamaz. Bunun yerine, bu yönelim, feministlerin değiştirmek konusunda oldukça istekli olduğu olumsal bir faktör olarak gösterilebilir.
9. Örneğin bkz. Arvind Sharma, ed., *Women in World Religions* (Albany: SUNY Press, 1987); John Stratton Hawley, ed., *Fundamentalism and Gender* (Oxford: Oxford University Press, 1994). 133
10. Bkz. Carol Delaney, *Abraham on Trial: Paternal Power and the Sacrifice of Children* (Princeton: Princeton University Press, forthcoming 1997). Hikâyenin Kur'an'daki versiyonunda, İbrahim'in kurban etmeye hazırladığı oğlunun İshak değil İsmail olduğuna dikkat edilmeli.
11. *New York Times*, 5 Ekim 1996, A4. Yaşlı kadınların böyle kültürlerde bunları sürdürmedeki rolü oldukça önemli ve karmaşıktır, burada bu mesele irdelenemez.
12. *New York Times*, 26 Haziran 1997, A9.
13. *International Herald Tribune*, 2 February 1997, Haberler kısmı.
14. *New York Times*, 12 Mart 1997, A8.
15. Bu uygulamaya ilişkin bir tartışma için Henry S. Richardson, *Practical Reasoning About Final Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), özellikle s. 240-43, 262-63, 282-84.
16. *Agence France Presse*, 18 Mayıs 1997, Uluslararası Haberler kısmı.

17. Fakat bkz. Bhikhu Parekh's "Minority Practices and Principles of Toleration," *International Migration Review* (Nisan 1996): 251-84, burada Parekh kadınların statüsünü değersizleştiren bazı kültürel uygulamaları doğrudan ele alıyor ve eleştiriyor.
18. Sebastian Poulter, "Ethnic Minority Customs, English Law, and Human Rights," *International and Comparative Law Quarterly* 36, 3 (1987): 589-615.
19. Amy Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics," *Philosophy and Public Affairs* 22, 3 (Yaz, 1993): 171-204.
20. Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1995); Valentine M. Moghadam, ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994); Susan Moller Okin, "Culture, Religion, and Female Identity Formation" (yayınlanmamış taslak, 1997).
21. Bu durumu en iyi ele alan, yakın zamanlarda yayınlanmış ve bahsettiğim davalara atıf yapan bir eser için bkz. Doriane Lambelet Coleman, "Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma," *Columbia Law Review* 96, 5 (1996): 1093-1167.
22. *New York Times*, 2 Aralık 1996, A6.
23. Bkz. Coleman, "Individualizing Justice Through Multiculturalism."
24. Örneğin bkz. Nilda Rimonte, "A Question of Culture: Cultural Approval of Violence Against Women in the Asian-Pacific Community and the Cultural Defense," *Stanford Law Review* 43 (1991): 1311-26.
25. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, s. 165.
26. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, s. 168-72, 195-98.
27. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s. 92.
28. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, s. 171-72.
29. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s. 153, 165.
30. Örneğin, bkz. Amartya Sen, "More than One Hundred Million Women Are Missing," *New York Review of Books*, 20 Aralık 1990.
31. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: The Clarendon Press, 1990), s. 239-62.
32. *New York Times*, 12 Ekim 1996, A6. Halk radyosunda da burada yazanlara benzer görüşler ifade edilmişti.

Elizabeth Beaumont'a araştırmamdaki yardımından dolayı ve ilk taslaklarımdan birine yaptığı yorumlardan dolayı teşekkür ederim.

Kitap İncelemesi:**Bir Hayatı Kurtarmak: Dünyadaki yoksulluğu sona erdirmek için üzerinize düşeni nasıl yapmalısınız?¹**

Meltem Alkur | Hacettepe University

1946 yılında Avustralya’da dünyaya gelen Peter Singer, Princeton Üniversitesi profesörü, filozof ve hayvan hakları savunucusudur. Sahip olunan kaynakların ihtiyacı olanlar için en etkili bir şekilde nasıl kullanılacağına odaklanan efektif altruizm akımının en bilinen temsilcilerindendir². 2009’da ilk versiyonu yayınlanan *Bir Hayatı Kurtarmak* (The Life You Can Save) adlı kitabını; Kıtık, Refah ve Ahlak (Famine, Affluence, and Morality)³ adlı makalesinden hareketle yazmıştır. Dört ana başlık altında 10 bölümden oluşan *Bir Hayatı Kurtarmak* adlı eserin ana fikri, aşırı yoksulluk içinde yaşayan insanları neden önemsememiz ve onlara yardım etmemiz gerektiğidir. Ayrıca etkili bir şekilde yardım ederek yoksulluk içinde yaşayanların hayatlarını iyileştirmenin ve hatta kurtarmanın kolaylığına dikkat çekmektedir. Benimsediği yalın dil ve günlük hayattan verdiği örnekler, sadece felsefe meraklıları için değil, konuyla ilgili pek çok okuyucu için de kitabı anlaşılır kılmaktadır.

Bir Hayatı Kurtarmak kitabının *Argüman* bölümünde Singer, basit ama ilginç bir örnekle konuya giriş yapar. İşe giderken bir göletin yanından geçtiğinizi varsayın. Saat daha erken ve hava serin ancak bir çocuğu gölette oynarken gördünüz. Yaklaştıkça orada çırpınan ve sudan çıkamayan çok küçük bir çocuk olduğunu fark ettiniz. Etrafta hiç kimse yok. Çocuk başını suyun üzerinde birkaç saniyeden fazla tutamıyor. Eğer gölete girip çocuğu çekip çıkarmazsanız boğulacak gibi görünüyor. Gölete girmek çok kolay ama girerseniz birkaç gün önce aldığınız ayakkabılarınız mahvolacak ve takım elbiseniz ıslanıp çamura bulanacak. Çocuğu sorumlu birine teslim edip kıyafetlerinizi değiştirene kadar da işe geç kalacaksınız. Ne yapmalısınız? Bu senaryo ile karşılaştığını varsayanların çoğu hiç düşünmeden çocuğu kurtaracağını, insan hayatının bir çift ayakkabıdan ya da işe birkaç saat geç kalmaktan çok daha değerli olduğunu söyler. Ancak istatistikler bu ve benzeri olayların her gün yüzlerce kez yaşandığını göstermektedir. 2017 yılında 5 yaş altı 5,4 milyon çocuk çoğunluğu önlenebilir ve tedavi edilebilir sebeplerden ötürü hayatını kaybetmiştir. Bu noktada Singer çarpıcı veriler ve örneklerle giyim, konser, tatil, yeni araba gibi gerçekten

¹ Singer, Peter. (2009). *The Life You Can Save: How to do your part to end world poverty*. Washington: The Random House Publishing Group.

² Daha detaylı bilgi için yazarın TED konuşması: <https://www.youtube.com/watch?v=Diuv3XZQXyc>

³ Singer, Peter. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*. 1(3), 229-243.

ihtiyacımız olmayan şeylere para harcamaktansa etkili bir yardım kuruluşuna bağış yaparak bir çocuğun hayatını kurtarmanın mümkün olduğuna dikkat çeker. Bu örnekler ihtiyaç halinde ve kişiyi kurtaracak tek kişi biz isek kişiye yardım etmemiz gerektiği sezgisini ortaya çıkarır. Ancak ahlaki sezgilerimiz bizi yanıltabileceği için aşağıdaki öncüllerden oluşan akıl yürütmeyi öne sürer.

Birinci öncül: Yiyecek, barınak ve tıbbi bakım yetersizliğinden acı çekmek ve ölmek kötüdür.

İkinci öncül: Önemli olan herhangi bir şeyi feda etmeden kötü bir şeyin olmasını engellemek elinizde ise bunu yapmamak yanlıştır.

Üçüncü öncül: Etkili hayır kurumlarına bağışta bulunarak yiyecek, barınma ve tıbbi bakım eksikliğinden kaynaklanan acı ve ölümü neredeyse hiçbir şeyden ödün vermeden önleyebilirsiniz.

Sonuç: Bu nedenle, etkili hayır kurumlarına bağış yapmazsanız, yanlış bir şey yapıyorsunuz demektir.

Singer'in ulaştığı sonuç başkaları için çok şey yapmamızı gerektirir. Aslında bu, Thomas Aquinas'ın savunduğu geleneksel bir ahlak görüşüdür. Aquinas'ın yanı sıra Singer'in bu öncüller üzerine kurulu etik duruşu Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dünyada önde gelen dinlerin yoksula yardım etme öğretileriyle de örtüşmektedir. Bu dinlerin kutsal kitaplarında yoksullara yardım edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Görüldüğü üzere ihtiyacı olanlara yardım etme konusu yeni bir konu olmamakla beraber "hayır" ve "hayırseverlik" (filantropi) kavramlarının bu öncüller çerçevesinde günümüzde yeniden tanımlanması gerekebilir.

İnsan Doğası bölümünde Singer, bireylerin daha çok yardım etmemesinin psikolojik nedenlerini ve onları daha çok yardım etmeye neyin teşvik edebileceği sorusunun cevabını arar. Ona göre, bireyleri yardım etmekten alıkoyan beş faktör şunlardır: Teşhis edilebilir kurban, dar görüşlülük, gereksizlik, görev dağılımı, adalet duygusu. Bu faktörlerle mücadele edilmeli 'bağış kültürü' oluşturulmalıdır. Bağış kültürünü oluştururken *açığa çıkarma, sayılardaki güç: taahhütler ve bağış toplulukları, kendi başına* gibi metodlar benimsenebilir. Ayrıca etkili bağış kültürünün oluşturulmasında sosyal medyanın gücü de göz ardı edilmemelidir.

Bağışa Dair Gerçekler'de yazar, bir hayatı kurtarmanın neye mâl olacağını ve hangi organizasyonlara bağış yapmamız gerektiğini sorgular. Bir çocuğun hayatını kurtarma bedeli savaştıkları problem nedeniyle organizasyondan organizasyona değişebilir. Yine de bağışı etkili bir şekilde kullanacak organizasyon tespit edilmeli, gerçekten bu bağışlarla değişim yaratan ve en uygun maliyetli hayır kurumları tercih edilmelidir. *Against Malaria Foundation, Helen Keller International, Project Healthy Children's* etkili hayır kurumlarından birkaçıdır.

Bağış İçin Yeni Bir Standart adlı bölümde Singer ilk olarak ebeveynlerin çocuğu ve başkalarının çocuğu ikilemine değinir. Elbette her insan hayatı eşit derecede değerlidir ancak ebeveynlerin kendi çocuklarının temel ihtiyaçlarını başka çocukların ihtiyaçlarından önce karşılayacağını kabul etmedikçe yaygın bir ödev ahlakı da olmayacaktır. Ancak ebeveynlerin diğer çocukların temel ihtiyaçlarının ötesinde kendi çocuklarına öncelik vermesi onlara lüks bir hayat temin etmesini haklı çıkarmaz. Gerçekçi bir standart benimseyen Singer ekonomik olarak sıkıntı yaşamayan kişilerin yıllık gelirlerinin %5'ini bağışlamalarını önerir. Bu yeni etik duruşa uyum sağlayanların tüketim alışkanlarının değişeceğini ve bu duruşun hayatlarına yeni bir anlam katacağını söyler. Gölette boğulan çocuğu kurtarmak ve efektif bir kuruluşa bağışta bulunarak bir çocuğu kurtarmak aynı sonucu verecektir.

Peter Singer, gerek istatistiksel verilerle gerek verdiği örneklerle hiçbir fikrini teoride bırakmamış uygulamaya geçirmiştir. Bu açıdan *Bir Hayatı Kurtarmak*, küresel yoksulluğu engellemek ve yoksulluk içinde yaşayan insanların hayatlarını değiştirmek isteyenler için başvurulması gereken bir kaynak niteliğindedir. Ayrıca, Singer'ın kurduğu ve kitabıyla aynı adı taşıyan bir organizasyon mevcuttur. Site üzerinden kitabın nasıl hayata geçirildiğine, yapılacak bağışların kaç kişinin hayatını değiştireceğine kolayca erişilebilmektedir. Bununla birlikte, kitaba erişim ücretsiz olup okuyucular e-kitabı sevdikleriyle paylaşmaya teşvik edilmektedir. *The Life You Can Save* kitabı *Bir Hayatı Kurtarmak* adlı çevirisi ile Bilkent öğrencileri ve Efektif Alturizm Türkiye gönüllülerinin ortaklaşa çalışmasıyla Dr. Tufan Kıymaz'ın editörlüğünde çok yakın zamanda okuyucuyla buluşacaktır.

Book Review:**Revising The Land Ethic After 30 Years: J. Baird Callicott's "In Defense of the Land Ethic"**

Callicott, J. Baird (1989). In Defense of the land Ethic: Essays in Environmental Philosophy. State University of New York Press.

Efe Aytekin | Bilkent University

Land ethic as a theoretical framework finds itself on various levels, primarily in terms of its insistence upon the worthiness of human-land relations as a novel philosophical project, while setting forth a groundbreaking effort to dismiss conventional ways of reasoning about human beings, animals, the land and the way they interact from an ethical point of view. Philosophy professor Callicott's book, for this very reason, aims to enlighten the potentials of a land ethic that does not fall into the error of anthropocentrism. Western philosophy has no doubt failed to provide a reasoning scheme that take inanimate objects into consideration, even though their existence is required for a sustainable environment. Ethical humanist scholars whose philosophy has been deeply influenced by Kant's moral framework, for instance, excitedly cherish the property of being a human with regards to our cognitive capabilities that both animals and non-living -yet fundamental- components of ecology lack. By extended cognitive capabilities, the liberal notion that human beings are rational has been implied. Humane moralism on the other hand, as Callicott puts it, represents a utilitarian school of thought in which most animal liberationists gather around -prioritizing sentiments over cognition.

These are what Callicott covers in the first two chapters of the book. He refers to Bentham as the founding father of utilitarianism and puts Kant forward, emphasizing his deontological ethics. In a sense, for Callicott, the intellectual tension between sentimentalists and deontologists portrays the entirety of Western philosophy in the recent centuries, within a philosophical context in which we puzzle our brains on some essential questions: Do animals bear moral rights? What are the basics of moral regulations between human beings and animals - if there are any?

The book, with all respect to the way it presents Kantian and Benthamian ethics, operates as an informative piece on the overall philosophies of Kant and Bentham as well. Those who are not familiar with these great philosophers, specifically the way they process metaphysics, are enabled to follow through easily. This can be attributed as one of the key strengths of the book, since it allows creating links between

philosophers, their metaphysics, perspectives on ethics and most importantly, generating an environmental philosophy with a coherent set of principles.

Before we move forward to the land ethic, perhaps a more detailed description of ethical humanism and humane realism is needed. Ethical humanism asserts that non-human animals do not bear moral rights due to their incapableness of complex, rational decision-making and linguistic capabilities. Such hierarchy manifests itself as a dichotomy between higher animals and lower animals. On the contrary, human beings qualify as such - therefore, they deserve moral considerability for the sake of their so-called cognitive development. Humane moralists object fiercely, suggesting that not even all human beings fulfil such criteria. Human infants and people with serious mental disorders with severe cognitive impairments, beyond any doubt, are deprived of these privileges ethical humanists are all agog. Utilitarian response to ethical humanism is based on the living beings' capability of feeling pain and pleasure, which in return pushes us to conceptualize animals as worthy of moral consideration. Callicott reminds, however, that sentimental faculty does not reflect itself as a black or white phenomenon. It rather emerges as a spectrum as studies clearly show. Utilitarians being aware of this end up proposing another relational hierarchy, making a distinction between higher animals and lower animals.

Callicott, at this point, appeals to infinite regress: there is no plausible explanation for appreciating the very first premises. It seems arbitrary to insist on reason or sentiments as the founding blocks of morality. Moreover, one will suddenly realize that neither deontologists nor utilitarians possess a sophisticated perspective on ecological sustainability. Land ethic emerges as a response to the apathy towards the very essential components of our world. Rocks, lands, seas, oceans, agricultural zones and many other elements of our environment are in fact matters of life and death. The long-term welfare of our biotic communities depends on a highly complex ecological system. Consider the following example: some wild animals cause nothing but suffering, and constantly produce failure in terms of maximizing pleasure and happiness. This reasoning would be compatible with utilitarian ethics, yet one cannot even imagine the amount of damage brought to our ecosystem in case the wildlife disappears.

Therefore, land ethic may be a powerful alternative to utilitarianism and deontology. It is predicated on a naturalistic metaphysics rather than a priori rationalism. Prioritization of (i) integrity, (ii) stability and (iii) beauty of the biotic community is placed at the very forefront of the theory. Interdependency of human beings, non-human animals, non-animal living beings and inanimate objects play a crucial role. Ethical constructs such as moral responsibility and moral consideration

are not assessed on particulars such as those of utilitarian and deontology. In this sense, as Callicott also highlights, land ethic can be considered as a Humean school of thought. All of these objections and new opinions are proposed on metaethical grounds which will not be analyzed in-depth in this paper. I will focus on how brand-new normative ethics look like in relation to land ethic, as Callicott did. At this point let's keep in mind that land ethic does not happen to be a monolithic perspective. Conscious of this, Callicott goes on by looking beneath the surface and one by one examines various land ethic theorists. His main focus revolves around Aldo Leopold, a non-recognized ecologist from the early 20th century.

First, he reminds us that social norms and regulations evolved as a consequence of natural selection. Social restraints, therefore, can be assumed to have an evolutionary function. Survival and reproductive advantages gained via membership in a community, on average, are greater than advantages lost with being subject to ethics, or some other system of social limitations. If an individual animal is subject to ethical or other socially related behavioral limitations, then he is also, necessarily, a member of a community. This is because without the advantage of being a member of a community or cooperative group dealing with life's struggle in common, the individual animal in question would become disadvantaged. Restricted behavior and his genes would be eliminated from the species' gene pool due to further natural selection. From a strictly naturalistic point of view, then, to be a community is equivalent to being subject to ethical limitations, or any system of moral-like restraints, or any system with limitations on individuals' behaviour to an extent that social organization is maintained. Leopold, taking this reasoning into account, urges us to realize that we are members of a human community as well as an ecological community, in Callicott's terms. Enlarging the boundaries of our community to include nonhuman natural entities as beneficiaries of moral obligations without imposing those upon them -which would be absurd- is, in summary, what has been proposed by Leopold, Callicott and land ethic theorists.

Callicott does wonders providing a philosophical discussion revealing the potentials of a holistic land ethic. Objections against ethical humanism and humane moralism are deliberated wisely and clearly. The book goes beyond the classical themes that centre around environmental ethics, and the philosophical foundations of each school of thought are processed. From undergraduate students to philosophy academics, Callicott's work acts as a strong reference guide to philosophical opportunities and challenges I briefly covered in this piece.

Interview:

Sandrine Berges

Sandrine Berges completed her doctorate at Leeds University in 2000 and she worked in Leeds and St. Andrews universities before she joined Bilkent University Department of Philosophy. Her main areas of interest are aesthetics, social and political philosophy, and philosophy of history. Dr. Berges, who is the author of three books, namely “Plato on Virtue and the Law”, “Mary Wollstonecraft’s A Vindication of the Rights of Woman”, and “A Feminist Perspective on Virtue Ethics”, has also translated *Sophie de Grouchy’s Letters on Sympathy* from French.

1. *Can you tell us about your philosophical work?*

I work on the history of practical philosophy (mostly ethics and politics), and I focus mainly on texts by women writers.

2. *In what ways have women been omitted from the history of philosophy?*

So many! In the first instance, although women were always doing philosophy, their works didn't receive the same treatment as works by their male counterparts. They were less likely to be printed – so we have a lot of manuscript texts – and if they were published, the books were sometimes of lower quality (for instance Margaret Cavendish's printed books are full of typos). Women's works were then less likely to be translated, reprinted, collected, re-edited, reviewed, commented on, and all the things needed to win a place in history. Finally, until very recently their books weren't listed on syllabi and they weren't considered part of the canon of the history of philosophy.

3. *Why do you think women were omitted? Was this omission conscious or unconscious?*

It has to be a bit of both. A lot of women philosophers in the 17th and 18th century preferred to write anonymously. But this was because they knew that their reputation would suffer if they wrote in their own names. As one woman I work on, Manon Roland, said: if the work is good, they'll say you didn't write it, if it's bad, they'll drag your name in the mud.

But there was also an underlying assumption that women couldn't do philosophy. This meant that even if the odd woman managed to catch the

attention of a male philosopher, he still wouldn't think of including her work in any list or collection or talk about it alongside books written by men. In his autobiography, John Stuart Mill says that his partner Harriet Taylor wrote *On Liberty* with him, but he didn't put go as far as putting her name on the cover.

All this is still true to some extent. People readily associate the idea that a philosophy book is great with the thought that it was written by a man – a 'great man'. On top of that we now have to deal with centuries of prejudicial build-up: how can a book be great if no one talked about it in the last two centuries?

4. What do you think are the effects of this historical omission on today's philosophy?

People – students, teachers, and the general public – tend to assume there were no women philosophers in the past. Speaking from my own experience, this can be quite debilitating for a woman student. You might feel exhilarated at first, thinking that you are doing something new, that no woman has done before. But very quickly you find out that something's not right. You see that while there are many other female students, very few of your senior teachers are women. And so you think: that's why there aren't women philosophers. We're just not good enough. And it doesn't matter how you disguise it – saying that philosophy is too aggressive, or not practical enough for women. At the end of the day, that's what it feels like: that we're not good enough. So it's really important to bring back the women philosophers of the past into the limelight, make it clear that we've always been here, and that we can do this as well as any man.

5. Why and how are things changing now?

Many reasons, I suspect. One is that a bunch of people, mostly but not exclusively women, have decided to do something about the way women are erased from the history of our discipline, and how it affects everyone down the line. Also, historians of philosophy have grown out of the very analytic way of doing history. What we used to do was pick one famous author, say, Descartes, read their texts as if they were our contemporaries, show how wrong they were, and then name a famously bad theory after them ('Cartesian dualism'). Now we have a bit more freedom to explore the past writings and read them at least in part in their contexts, and we are discovering new texts. Some of these are by women. Finally, the fact that so many old texts are now archived on the internet

makes it a lot easier to recover them. Before you would have to travel to archives, figure out what was there, then transcribe it yourself. Now you go to a site like Gallica or the British Library or even Google, and you'll probably find what you're looking for.

A different way things are changing is that by introducing texts by women in syllabi and research, we engage with a greater variety of philosophical problems, which is beneficial for all philosophers, not just women. One important one is education: what does education contribute to human progress and development? How does education fit in with politics/morality? This is one of the topics that women writers would turn to more often than men (perhaps because they were the ones in charge of educating children, and also because often they were denied a good education).

6. In what ways are your projects contributing to the change?

I'm part of several groups who work on the Recovery Project, that is the project of recovering works by women philosophers and introducing their texts in teaching and research. The biggest one is on Wollstonecraft. There's a large group of scholars from philosophy and other disciplines researching Wollstonecraft, so I've edited volumes and organised conferences. There's a great conference series called "Wollapalooza", which has been part of APSA for the last few years but will probably become independent). We've also created a Mary Wollstonecraft Philosophical Society with a website where we advertise all our events (www.marywollstonecraftphilosophicalsociety.com)

I'm also working on Wollstonecraft's French contemporaries: moral and political philosophers of the French Revolution. This work has the added benefit that the period itself is often left out of teaching and research. So far, I've translated one book by Sophie de Grouchy, and I'm writing a short book on Olympe de Gouges for the Cambridge Elements collection. And I've got a big book on the women philosophes of the French Revolution that should be out sometime next year.

7. What do you hope to achieve in an ideal scenario?

Ultimately, I'd like it to be the case that when women students join a philosophy course, they don't feel left out, or as if they don't belong. I want every student to feel that they have someone they can look back to in the history, that no one is looking at them thinking that they don't belong, or that they won't succeed because no one who looks like them has succeeded before. This means that we

can't stop at women. We need to cast the net further and include philosophers from different parts of the world – not just England, Germany and France, and different religions and ethnicity – you don't need to be white or a Christian to be a philosopher. This is happening already: many fascinating philosophers have been recovered, and their texts are being prepared for teachers and researchers.

8. *Can you tell us about SWIP-TR?*

Before I came to Turkey, I was following the growth of the US and UK societies for women in philosophy with some interest. They seemed to be helping women in academic philosophy overcome some problems that had everything to do with being a woman. After ten years or so, there were branches of SWIP worldwide, and I felt that we should have something like that here. But nothing really happened until Saniye Vatansever joined the philosophy department at Bilkent, and then we were in a position to form an informal society. We're four years old now and have had three annual conferences and a mentor system, where students or junior faculty can ask advice from other women. We have a website: swip-tr.weebly.com where you can find all the info and join.

One of our latest projects is to team up with a project based at The New School in NYC called *The New Historia*. We're collecting biographies of Turkish and Ottoman women, written by Turkish scholars. It's not just women philosophers, but women who've contributed to human knowledge in any way. The biographies will be part of an enormous database that's being put together at The New School. But we're also investigating a more local output for our part of the project, so watch this space and get in touch via SWIP-TR if you're interested in participating.

Söyleşi:

Sandrine Berges

Eski Çağ felsefesi ile ahlak ve siyaset felsefesi üzerine araştırmalar yapan Sandrine Berges, Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne katılmadan önce Leeds ve St. Andrews üniversitelerinde görev yapmıştır. Doktorasını 2000'de Leeds Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Başlıca ilgilendiği alanlar estetik, toplumsal ve siyasal felsefe, tarih felsefesidir. "Plato on Virtue and the Law", "Mary Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman", "A Feminist Perspective on Virtue Ethics" kitaplarının yazarı olan Dr. Berges, *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy* eserini Fransızcadan çevirmiştir.

1. Felsefe üzerine çalışmalarınızdan bahsedebilir misiniz?

Başta etik ve siyaset olmak üzere pratik felsefe tarihi ile ilgileniyor ve ağırlıklı olarak kadın yazarların metinlerine odaklanıyorum.

2. Kadınların eserleri felsefe tarihinde nasıl yok sayılmıştır?

Bunun pek çok yolu var! İlk olarak, her ne kadar kadınlar her zaman felsefe yapıyor olsalar da, eserleri erkek meslektaşlarının eserleriyle aynı muameleyi görmedi. Eserlerinin basılma olasılıkları çok daha düşüktü, -bu yüzden bugün elimizde çok sayıda el yazması metin var-, ve eğer yayımlanmışlarsa, basımları bazen çok daha düşük kalitede oluyordu. Örneğin Margaret Cavendish'in basılı kitapları yazım hatalarıyla doludur. Kadınların eserlerinin çevrilme, yeniden basılma, talep görme, yeniden düzenlenme, incelenme ve yorumlanma olasılıkları çok daha düşüktü. Dolayısıyla, tarihte bir yer kazanmak için gereken her şeyden yoksunlardı. Sonuç olarak, yakın zamana kadar kadın yazarların kitapları müfredatlarda yer almıyordu ve felsefe tarihinin bir parçası olarak görülüyorlardı.

3. Sizce kadınlar neden yok sayılmıştır? Bu yok sayma kasıtlı olarak mı yoksa bilinçsiz olarak mı yapıldı?

Her ikisi de etkili olmuş olmalı. 17. ve 18. yüzyıldaki pek çok kadın filozofun isimlerini gizleyerek yazmayı tercih ettiğini biliyoruz. Bunun nedeni, kendi adlarıyla yazmaları durumunda itibarlarının zarar göreceğini bilmeleriydi. Eserleri üzerinde çalıştığım kadınlardan biri olan Manon Roland'ın da dediği

gibi: Eğer ortaya koyduğun eser iyiye, onu senin yazmadığını söylerler, fakat kötüye, bu kez adını yerden yere vurmaktan asla geri kalmazlar.

Ancak kadınların felsefe yapamayacağına dair yerleşmiş bir önyargı da vardı. Yani, istisnai bir şekilde bir kadın erkek bir filozofun dikkatini ola ki çekmiş olsun, filozof asla kadının eserlerini çalışmalarında kullanmayı, onlara koleksiyonunda yer vermeyi ya da hakkında konuşmayı aklına dahi getirmez, onların adını erkekler tarafından yazılan diğer eserlerle birlikte anmazdı. Otobiyografisinde John Stuart Mill On Liberty'i eşi Harriet Taylor ile birlikte yazdığını, ancak kitabın kapağına adını koyacak kadar ileri gitmediğini söylüyor.

Bu ve benzeri durumların tamamı hala bir dereceye kadar geçerliliği koruyor. İnsanlar, bir felsefe kitabının harika olduğu fikrini, onun bir adam - 'büyük bir adam' tarafından yazıldığı düşüncesiyle ilişkilendiriyorlar. Üstelik artık yüzyıllardır süregelen yerleşmiş bir önyargı ile de mücadele etmek zorundayız: Son iki yüzyılda kimse ondan bahsetmemişse eğer insanları o kitabın harika olduğuna nasıl ikna edebilirsiniz ki?

4. Sizce bu tarih boyunca süregelen yok saymanın günümüz felsefesine etkileri nelerdir?

İnsanlar - yani öğrenciler, öğretmenler ve halkın içinden kimseler - geçmişte hiç kadın filozof olmadığını varsayma eğilimindedir. Kendi deneyimlerime göre konuşacak olursam, bu durum bir kadın öğrenci için oldukça heves kırıcı olabilir. Her ne kadar ilk başta daha önce hiçbir kadının yapmadığı yeni bir şey yaptığınızı düşünerek kendinizi coşkulu hissetseniz de, sonrasında çok hızlı bir şekilde bir şeylerin yolunda olmadığını anlarsınız. Sınıfınızda pek çok kadın öğrenci vardır olmasına ancak sizi eğitmek için orada olanların çok azının kadın olduğunu görürsünüz. Böylece, sadece felsefe yapacak kadar iyi olmadıkları için kadın filozofların olmadığı düşüncesine kapılırsınız. Kimi zaman felsefenin çok saldırgan olduğunu, kimi zaman da kadınlar için yeterince pratik olmadığını söyleyerek gerçek hislerinizi saklamaya çalışırsınız, ancak günün sonunda baş başa kaldığınız şey gerçek hislerinizdir: 'Demek ki felsefe için yeterince iyi değiliz.' Bu yüzden geçmişin kadın filozoflarını yeniden ilgi odağı haline getirmek, her zaman burada olduğumuzu ve bunu her erkek kadar iyi yapabileceğimizi açıkça belirtmek çok önemlidir.

5. Peki şimdi bir şeylerin değiştiğine neden ve nasıl tanık oluyoruz?

Sanırım pek çok nedenden bahsedebiliriz. İlk olarak, kadınların felsefe tarihinden silinmesine karşı seslerini yükseltmeye karar veren ve tamamı olmasa da büyük bir çoğunluğu kadınlardan oluşan bir grup insan, bu durumun felsefe ile ilişki içerisindeki herkesi nasıl etkilediğini ortaya koymak istedi. Ayrıca, felsefe tarihçileri, tarihi analitik bir bilim olarak görmeyi özümsemişlerdir. Eskiden olsa yapacağımız şey Descartes gibi ünlü bir filozof seçmek, eserlerini sanki bir çağdaşımızın eserleriymiş gibi derinlemesine okumak ve bütün hatalarını ortaya koyduktan sonra kötü bir teori olarak ünlenmesine izin verecek bir ismi, mesela Kartezyen Dualizm gibi, layık görerek o eseri kaderine terk etmektir. Oysa günümüzde, artık eski eserleri keşfetme ve dahası, onları kendi bağlamlarında değerlendirme konusunda çok daha özgürüz; ve daha önce hiç olmadığı kadar bu tür yeni eserler keşfediyoruz. Bu keşiflerin bazıları da kadınlar tarafından yaratılmış eserler oluyor. Son olarak, günümüzde çok fazla eserin arşivlenmiş bir şekilde internette ulaşılabilir olması onların geri kazandırılmasını çok kolaylaştırıyor. Önceden, arşivlere gitmeniz, orada neler olduğunu araştırıp aradığınızı bulmanız ve sonra onun bir kopyasını kendinize yazmanız gerekirdi. Şimdi ise Gallica'da, British Library'de veya hatta Google'da yapacağınız aramalarla dahi aradığınız şeyi tam olarak bulmanız çok muhtemeldir.

Bu değişimlerin sadece kadınlar için değil bütün filozoflar için faydalı bir diğer yönü de kadınlar tarafından yazılan eserlere müfredatlarda ve araştırmalarda yer verilmesinin felsefenin pek çok problemine dair yanıtları ve soruları inanılmaz ölçüde çeşitlendirmesidir. Örneğin, 'Eğitim insanlığın ilerlemesine ve gelişmesine ne katkıda bulunur?' ve 'Eğitim siyaset/ahlakla nasıl örtüşüyor?' gibi sorular ile eğitim meselesi kadın yazarların erkeklerden daha sık ilgilendiği konulardan biridir -belki de çocukları eğitmekten sorumlu oldukları ve ayrıca çoğu zaman iyi bir eğitim almadıkları için.

6. Projeleriniz değişime ne tür katkılar sağlıyor?

Kadın filozofların eserlerini geri kazandırmak ve metinlerini eğitim ve araştırmalar için tanıtma amacıyla yürütülen Geri Kazandırma Projesinde çalışan birkaç gruba üyeyim. Bunların en büyüğü Wollstonecraft üzerine. Hem felsefeden hem başka disiplinlerden Wollstonecraft'ı araştıran büyük bir akademisyen grubu var, ben de bu nedenle ilgili kitaplarda editörlük yaptım ve konferanslar düzenledim. Son birkaç yıldır APSA'nın bir parçası olan ancak gelecekte büyük ihtimalle bağımsız hale gelecek "Wollapalooza" adlı harika bir konferans dizisi var. Ayrıca, bir Mary Wollstonecraft Felsefe

Topluluğu da kurduk ve tüm etkinliklerimizin tanıtımını yaptığımız bir web sitesi de var. (www.marywollstonecraftphilosophicalsociety.com)

Ben Wollstonecraft'ın Fransız çağdaşları üzerine de ayrıca çalışıyorum, yani Fransız Devriminin ahlak ve siyaset felsefecilerini. Bu çalışmanın ilave faydası, dönemin bizzat kendisinin eğitim ve araştırmaya genellikle dahil edilmemiş olmasıdır. Şu ana dek, Sophie de Grouchy'nin bir kitabını çevirdim ve Cambridge Elements derlemesi için Olympe de Gouges üzerine kısa bir kitap yazıyorum. Ve Fransız Devriminin kadın filozofları üzerine önümüzde yıl çıkması gereken bir kitabım da var.

7. İdeal bir senaryoda neyi başarmayı umuyorsunuz?

En nihayetinde, kadın öğrenciler bir felsefe dersine katıldığında onların dışlanmış ve oraya ait değilmiş gibi hissetmemelerini istiyorum. Her öğrencinin tarihte geriye dönüp bakabilecekleri örnek kişiler bulunduğunu hissetmelerini istiyorum. Ve istiyorum ki onlara benzeyen hiç kimsenin daha önce başarılı olmadığı düşüncesine kapılmasınlar ve onlara buraya ait değilmiş gözüyle bakan hiç kimsenin olmadığını hissetsinler. Bu, kadınları durduramayacağımız anlamına gelir. Ağı daha da ileriye taşımalıyız ve sadece İngiltere, Almanya ve Fransa'dan değil, dünyanın farklı yerlerinden, farklı dinlerden ve etnik kökenlerden filozofları dahil etmeliyiz. Filozof olmak için beyaz veya Hristiyan olmanıza gerek yoktur. Bu süreç halihazırda yaşanıyor: birçok etkileyici filozof literatüre yeniden kazandırıldı ve onların metinleri öğretmenler ve araştırmacılar için hazır hale getiriliyor.

8. Bize SWIP-TR'den bahsedebilir misiniz?

Türkiye'ye gelmeden önce ABD ve İngiltere'deki felsefe kadın topluluklarının büyümesini kısmen ilgiyle takip ediyordum. Onlar kadınların akademik felsefede kadın olmakla ilgili bazı sorunlarını aşmalarına yardım ediyor gibiydi. Yaklaşık on yıl sonra, dünya çapında pek çok SWIP şubesi açıldı ve burada da böyle bir şey olması gerektiğini hissettim. Ama Saniye Vatansever Bilkent Felsefe bölümüne gelene kadar bu konuda bir şey yapılmısa da sonrasında gayri resmi bir topluluk oluşturacak duruma geldik. Şu an dört yaşındayız ve halihazırda üç tane yıllık konferansımız ve öğrencilerin veya genç öğretim üyelerinin diğer kadınlardan tavsiye alabileceği bir danışmanlık sistemimiz bulunuyor. Tüm bilgileri bulabileceğiniz ve katılabileceğiniz bir web sitemiz var: swip-tr.weebly.com.

En son projelerimizden biri, NYC'deki The New School'da The New Historia adlı bir proje için ortak bir çalışma yürütmek. Türk ve Osmanlı kadınlarının Türk akademisyenler tarafından yazılan biyografilerini topluyoruz. Proje sadece kadın filozofları değil, insanlığın bilgi birikimine bir şekilde katkıda bulunan tüm kadınları kapsıyor. Biyografiler, The New School'da toplanan büyük bir veritabanının parçası olacak. Ama aynı zamanda projedeki kendi bölümümüz için daha yerel bir çıktıyı da araştırıyoruz, bu yüzden bu alanı izleyin ve katılmak isterseniz SWIP-TR ile iletişime geçin.

PROKOPTON

Undergraduate Philosophy Journal of Bilkent University
prokopton.bilkent.edu.tr/submissions

Issue #3 | Submission Deadline

November 1, 2021