

June 2022



Prokopton | Issue #3  
Undergraduate Journal of Philosophy  
Bilkent University

# PROKOPTON

Undergraduate Journal of Philosophy  
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" is a Greek term used by Stoics that means making progress toward truth or being a student of wisdom.

[prokopton.bilkent.edu.tr](http://prokopton.bilkent.edu.tr)

**Faculty Supervisor**

Dr. Tufan Kıymaz

**Managing Editorial Board**

Berk Celayir

Gamze Büşra Kaya

S. Can Sağlam

Damla Belemir Aydın

**Associate Editors**

H. Alparslan Bayrak

Zeynep Çelik

Gülden Alaz Meriç

Kemal Tarık Oral

Berkay Ozar

Evrensel Sebep

Yunus Şahin

**Issue Designer**

Damla Belemir Aydın

**Web Designer**

Mete Han Gencer

# Table of Contents

## **Can Groups Hold Rights?**

*Hasan Ayer / Bilkent University* .....3

## **The Nullity of Non-Consent Revisited**

*Luchino Hagemeyer / University of Hamburg* .....15

## **Universes Out of Sync**

*Curtis Heinen / Ryerson University* .....26

## **Art, Artificial Intelligence and Meaning**

*Yaren Kılıç / Middle East Technical University* .....31

## **Psikoloji Felsefesinde Temel Problemler (Turkish Paper)**

*Emir H. Özel / Adnan Menderes Üniversitesi* .....37

## **The Origins of the Conflict Between Tragedy and Socrates**

*Hasancan Türkyılmaz / Middle East Technical University* .....52

## **Çeviri: Birlikte Yürümek - Margaret Gilbert (Translation)**

*S. Gül Erdim / Bilkent University* .....63

## **High School Essay: Why Do We Still Need Philosophy?**

*Yağız Kaygı / SSBL* .....79

## **Kitap İncelemesi: Keşke Hiç Olmasaydık (Book Review)**

*Damla Belemir Aydın / Bilkent University* .....82

**Interview: Erhan Demircioğlu** .....85

**Söyleşi: Erhan Demircioğlu** .....88

# Can Groups Hold Rights? Rethinking Collective Rights Without Attributing Groups a Moral Status<sup>1</sup>

Hasan Ayer / Ankara University

## Abstract

This paper defends the thesis that groups can be entitled to hold rights. Although it defends that groups can be vested rights, the position that it advocates does not ascribe moral status to groups independently of that of their members. In trying to establish the normative foundations of collective rights based on group members' cumulative or shared interests, this paper employs the interest theory of rights and adopts a reductionism-based approach to the given issue. In connection with this, the main aim of this approach is to form a normative basis for collective rights that are held jointly by group members. Therefore, by adopting a reductionist approach and not separating the group from the individuals who make up it, this paper concludes that the group right conception that it advocates is more adept in terms of its capability of avoiding intra-group oppression and some of its moral and practical implications.

## Introduction

To establish the theoretical foundations of collective rights is a controversial issue, for some reasons, in political philosophy. It is generally thought that groups cannot be accorded rights since the moral subjects of rights and right-bearing agents can only be individuals. However, recent developments in political philosophy question this individualism-based approach both conceptually and practically. At the conceptual level, it is seen that certain rights such as rights of national self-determination or rights to other forms of collective rights associated with collective autonomy, cannot be reduced to individual rights (Jones, 1999). As for the practical considerations with regard to the normative justification of the collective rights, recent interest in the value of the community in shaping individuals' character can be taken into consideration in the context of protecting the minority communities. In this respect, *'many of the defenders of collective rights, particularly communitarians, place their argument on the moral importance of communities, and charging opponents of collective rights with denying any value to communities, or subscribing to an incorrect ontology'* (Hartney, 1991, 205). It should be noted, however, that this is based on an erroneous assumption that the

---

<sup>1</sup> I dedicate this article to Joseph Raz, who passed away in the past months, and to my dear grandmother, Zekiye Cantürk. Many thanks to Mustafa Erdoğan, Can Kakışım, Örsan Öymen, Aliberk Akbulut, Emre Bilgiç and Fatih Köktemir for their insightful comments on earlier drafts.

dissents of collective rights have no interest in the well-being of the communities. Many of the dissents of the idea that groups can be right-and-duty bearing moral agents accept the importance of communities in people's lives but question the existence of moral collective rights. These doubts can be voiced in a number of ways:

1. *Conceptual doubts:* (1) One conceptual doubt raised against collective rights is, for instance, that it does not make any sense to regard entities other than human beings as right-and-duty bearing moral agents. In spite of the fact that the rights that the members of minority communities seek are generally collective rights, those rights are at odds with the general understanding that regards moral rights as rights possessed only by human individuals. (2) Then, creating a right category titled "collective rights" is meaningless since fictitious entities cannot bear moral rights as an end in itself. Collective rights are therefore viewed with some ambivalence because they are seen as incoherent conceptually.
2. *Political doubts:* (1) The most known example of the political doubts concerning group rights is the potential tensions between group rights and individual rights. Therefore, It is feared that when group interests and individual interests conflict with each other, the rights that individual holds separately is violated. (2) Communities have a heterogeneous and divided nature in the context of having different interests. This fear is actually associated with the fear that it implies that the group interest outweighs the individual interest and ultimately pacifies the conflicting interests of its members in the name of "well-being of the group. That harmful potentiality of group rights can be seen in the context of internal divisions observed, for instance, in the experiences of certain groups such as the Yoruba of Nigeria, The Lozi of Zambia, Bokongo of Zaire, etc (Kukathas, 1997). The group leaders in these cases aim to destroy all competing interests and hybridity through the political power they obtained (Kukathas, 1997). Therefore, one can obviously see that (3) intra-group oppression and the conflict between group elites and others prevails here. Besides, there are also (4) vulnerable sub-groups within minority communities such as sexual minorities, women, and children (Song, 2020). Therefore, theorists, who predominantly voice criticisms based on gender equality, claim that collective rights will put pressure on vulnerable individuals in cultures that are already patriarchal, which instigates divisions.

Due to these fears and historical experiences, some theorists' fundamental solution to these problems is to reject the notion of collective rights. Kukathas, for instance, is one of those writers that have a contention that concerning about the cultural health of minorities gives no sufficient reason to envisage collective rights and question individualism (Kukathas, 1997). The author regards cultural groups as no more than private associations in which people have a right to form communities by exercising their right to freedom of association. If people have a right to establish a community in which people live by the terms of the community, the wider society has no right to interfere. In connection with that theoretical approach that questions the notion of collective rights, another important normative standpoint of Kukathas against collective rights is his argument for "exit" (the right to disassociate or having a right to be free from the local community). That right, according to him, both ensures the rights of individuals living in a cultural community and community's rights to live according to its particular way of life. Though it seems rather simple, all other rights are either derivatives of these rights or rights granted by the community (Kukathas, 1997).

Getting back to the subject, it is not hard to comprehend why the notion of collective rights, owing to both conceptual and political reasons, is viewed with some doubts and fear. However, the analytical standing or any other alternative conceptualization that one embraces with regard to the collective rights will have different and distinct (to some extent) moral implications to be scrutinized. The collective right conception, in this regard, that I will be particularly concerned with is different from the conception that ascribes a standing to the group independently of that of its members and that considers it as a right-inhering moral entity. Subscribing interest theory, I aim to show that moral collective rights can be justified normatively on the basis of aggregative interests of the members of a given cultural community, which reduces the moral importance of a group to its members. Pointing out the fact that jointly hold rights are derived from the mere aggregation of individual interests is my particular concern to form a normative basis for collective rights not independently of the members of the given community. This argument is made most directly in consideration of the work of Peter Jones, who is one of the most prominent contributors to the collective rights debate. In this respect, I will call my approach "reductionism-based conception", whereas calling the other position that ascribes moral status to the groups distinct from its members "moral-status based conception". Then, I will refer to the moral justification of the case for national self-determination of Margalit and Raz to defend my position more clearly. Last of all, it can be clearly said that a part of my intention is to show that the risks and threats raised by moral-

status based conception can be allayed by a reductionist position and to review some doubts listed above in the light of it.

## Interest Theory and Collective Rights

In sketching a normative basis for collective rights, my argument's general standpoint will be based on the Interest Theory of Joseph Raz. Before getting into the subject, it is rather necessary to point a few important distinctions about the theory. The Interest Theory, with its conceptual and justificatory dimension, is a theory about the normative foundations of rights. The conceptual dimension of the theory is rather simple: only beings who have the capability of having interest can be right-holders. Speaking of its justificatory dimension, the fact that rights are justified by the interest of the right-holder points out their function. As Kramer puts it, the interest theory contends that rights are means of protection for interests that are treated as worthy of such protection, which indicates the general nature or structure of rights (Kramer, 2000). From the analytical point of view of the theory, it basically says nothing about which interests have moral significance. In this regard, the question of what sort of rights will be protected or worthy of protection falls within the realm of political and moral philosophy (or within the other considerations that one adopts about politics).

According to Raz, "*X has a right' if and only if X can have rights, and, other things being equal, an aspect of X's well-being (his interest) is a sufficient reason for holding some other person(s) to be under a duty (Raz, 1986)*". So, as one can obviously see, firstly, that Raz points a condition for a right to be exercised. Secondly and normatively, rights ground duties (Raz, 1986). For Raz, the capacity for possessing rights is not limited to humans. As several theorists concede, Raz accepts the idea that groups may hold legal rights under the title of "corporation": "*Corporations also have interests determined by their purposes, powers, and duties. It is true that protecting these interests is not intrinsically valuable. Nevertheless, corporations and officials have rights in the same sense as other individuals. They have rights if and only if their interests are sufficient to justify holding others to be subject to duties (Raz, 1995)*"

Touching upon the part that is relevant to our discussion in the sense of Raz's considerations, Raz accedes also that groups may have moral claims and hold moral rights: "*First, it exists because an aspect of the interest of human beings justifies holding some person(s) to be subject to a duty. Second, the interests in question are the interests of individuals as members of a group in a public good and the right is a right to that public good because it serves their interest as members of the group. Thirdly, the interest of no single member of that group in that public good is sufficient by itself to justify holding another person to be subject to a duty (Raz, 1986, p. 208).*"

One can obviously see from the above definition that Raz implies that having an interest by itself is necessary but not a sufficient condition for generating a right. That is, if *Z*'s interest to something is insufficient to place any duties or obligations on others, it is meaningless to speak of the concept of right.

In the light of Raz's above considerations, there are also two notable normative restrictions for having a collective right to a public good or a group good:

R1: Cumulative or aggregative interest of a given group in a public good is sufficient to place an obligation on others.

R2: An individual's interest by itself in a public good is a necessary reason, not a sufficient reason generating right correlative to any duty.

In this regard, suppose that the identity and well-being of the members of a given cultural minority living in a society are tied to the group and its cultural maintenance. According to Will Kymlicka, for instance, having an encompassing culture provides people with a "context of choice" which allows them to choose right or wrong and make meaningful choices about their lives. Being the member of a cultural community in the mind of Kymlicka, therefore, fosters the individuality and the autonomous capacity of individuals (Kymlicka, 1989, 165), which is a clear implication that the importance of the prosperity and maintenance of the group, then, is bound with the interest of their members. As Kymlicka says: *"This is important because the range of options is determined by our cultural heritage. Different ways of life are not simply different patterns of physical movements. The physical movements only have meaning to us because they are identified as having significance by our culture, because they fit into some pattern of activities which is culturally recognised as a way of leading one's life."* (Kymlicka 1989,165)

In this sense, members of any minority cultural group may have a strong interest in preserving their culture in which they are provided with a context of choice fostering their identity to live a satisfying life. Consider the case of the Kurds, a national group living in Turkey. Given the strong link between language and cultural life, the group may have a strong interest in creating opportunities to enhance the functionality of Kurdish and actively using the Kurdish language as a collective right in the public sphere. In this regard, Kurds as a national group may have an interest in participating in public life as active and equal citizens with their culture and associated language, and may demand that Kurdish is offered alongside Turkish as an urgent need for access to public services.

However, as Raz indicates, in order to demand their right to cultural preservation and to have a jointly held right, members of the group's cumulative interests must pass some numerical threshold. Therefore, even if a single individual in the group has a moral importance, it does not mean that a group should be entitled



to holding collective rights. One individual taken alone is not a *sufficient* condition, but a *necessary condition* of vesting rights to the group.

If, for instance, an interest in cultural preservation or cultural health is sufficient to generate a claim-right against the larger society that it not interfere with the internal structure of a given cultural community, it is also sufficient to impose on the state a duty to punish the potential breaching of that claim-right. Therefore, the greater the moral significance of interests, the greater the capability of generating more complex and robust moral duties. (Edmunson, 2012). Speaking Hohfeld's terminology (Hohfeld,1917), a claim-right with its correlative duty may help to comprehend the generative power of the interest theory.

Faring on interest theory is, indeed, a rather practical way to establish a normative basis for any collective right since we can, by following the same scheme, justify the various collective rights that can be granted to cultural minorities. The only condition for a set of individuals making up a group to hold rights in that reductionism-based conception based on interest theory is sufficiently weighty interests shared by them. That is, a group as a collective entity derives its value from its contribution to the lives of individuals and the requisite moral standing that we ascribe to groups is fulfilled on the basis of members' interests. However, we emphasize these points only to understand the gist and general approach. When transferring rights to groups, (1) the moral importance of the group's interest, which is determined by the normative standards that one set, and (2) possible conflicts that are brought by the transferring of the right should be taken fully into account.

### **A Moral Case for National Self-Determination**

Having established the normative aspects of this alternative conception of collective rights, a moral case asserted by Margalit and Raz for national self-determination can be put forth to comprehend the tie between the individual and the collectivity in terms of interests that individuals composing the group hold. The authors list certain sociological and cultural normative standards and characteristics in relation to the issue of what sorts of groups are suitable for right-holding purposes. The first standard brought forward by the authors is that a group should have an encompassing culture that marks people growing up among members of the group (Margalit and Raz, 1990). By *encompassing culture*, they mean a culture that determines the personal preferences, habits, and standards that individuals set in life. An encompassing culture that is marked by a common language and shared history serves as a map for decision-making processes in almost every aspect of life: "*Their tastes and their options will be affected by that culture to a significant degree. The types of*

*careers open to one, the leisure activities one learned to appreciate and is therefore able to choose from, the customs and habits that define and color relations with strangers and with friends, patterns of expectations and attitudes between spouses and among other members of the family, features of lifestyles with which one is capable of empathizing and for which one may therefore develop a taste—all these will be marked by the group culture.” (Margalit and Raz, 1990, 444).*

The second standard put forward by the authors for a given group to be the recipient of the right to self-determination is *membership*. For Margalit and Raz, there is a strong link between our membership in groups with an encompassing culture and our individual well-being, which also establishes a relationship between well-being of the group and that of individuals. According to the authors, “*It may be no more than a brute fact that people’s sense of their own identity is bound up with their sense of belonging to encompassing groups and that their self-respect is affected by the esteem in which these groups are held*” (Margalit and Raz, 1990, 451).

In this respect, one can clearly see that the moral importance of the group is morally valid to the extent that it contributes to the well-being of individuals. Therefore, the community has no value other than its contribution to the lives of its members. In addressing the issue, the authors maintain that self-government is intrinsically valuable for the members of groups with an encompassing culture. Paraphrasing Margalit and Raz, the main argument is as follow:

P1: Membership in an encompassing culture is a crucial dynamic of developing self-identity and important to one’s well-being.

P2: To be able to express membership freely effects the well-being of people in the context of self-identity

P3: Then, the manifestation of membership in the public life of the community is a part of the expression of membership

P4: Given that the political arena is one of the parts of the community life that is bound with individual well-being, this requires expressing one’s membership in political activities within the community.

C: Therefore, self-determination in the context of self-government must be provided to the group.

In this regard, the relationship between group identity and individual identity is clearly seen. The implication of this argument is that fostering the group and its identity is morally irrelevant unless it is also good for the members of the group. In the argumentation above, one can understand that the requisite moral identity or the status of a group is implicitly reducible to those of its members, indicating that the right to self-determination is indeed held by individual persons jointly, which makes it a moral collective right in the sense of not being held separately by individual

persons. In connection with this, attribution of moral standing only to individuals does not falsify the idea that individuals have shared interests in collective goods and that the interests they share jointly are no less significant than those they exercise on their own (Jones, 1998). In short, a group has the right to self-determination as long as the right serves the interests of the individuals who compose the group.

### **Moral-Status Based Conception**

However, one can adopt a fundamentally different conceptualization of collective rights indicating that the moral status of a group is irreducible to those of its members. According to what I describe as “moral-status based conception”, the group has a discrete and immutable identity that is separate from individuals, which points out the fact that groupness and its interests are over and above of those of its members. Thus, such characteristics as stability and endurance of the group identity over time are main points to be taken into account in this conception. Frances Svensson, for example, arrives at this conclusion with what she calls as the *Dimensional Complexity* of groups. As she puts it: “*Multidimensional groups, in contrast, have a continuity and stability across specific individual interests and purposes ; they have a systemic unity based on inter-dependence which lends itself to political recognition.*” (Svensson, 1992, 434)

Indeed, Svensson describes a normative framework in qualifying groups for special status via dimensional complexity of the groups. However, the argumentation of Svensson implicitly ascribes discrete moral status to groups:

*“It is dimensional complexity which produces such characteristics as endurance over time, stability of identity, systemic interdependence, and relative autonomy, and these in tum play a crucial role in qualifying groups for special status while avoiding the problem of open-endedness.”*(Svensson, 1992, 435)

In a fashion similar to Svensson's arguments, Fiss uses the term “group” to refer to what he defines as a social group. According to his argumentation, a social group should have two main characteristics: “(1) *It is an entity (though not one that has a physical body). This means that the group has a distinct existence apart from its members, and also that it has an identity. It makes sense to talk about the group (at various points of time) and know that you are talking about the same group. You can talk about the group without reference to the particular individuals who happen to be its members at any one moment.* (2) *There is also a condition of inter-dependence. The identity and well-being of the members of the group and the identity and well-being of the group are linked. Members of the group identify themselves-explain who they are-by reference to their membership in the group; and their well-being or status is in part determined by the well-being or status of the group.*” (Fiss, 1976, 43).

## Some Problems Concerning Moral-Status Based Conception

Conceptually speaking, the main fallacy in these above arguments is that it does not differentiate between necessary reason and sufficient reason. Given that those who reject the idea that groups have discrete moral status concede that groups have unity and inter-dependency to some extent, claiming that groups have a unified identity that is survived by the continuous alteration of their members' identity is not a sufficient reason, but a necessary reason to ascribing discrete moral status to them. As it is clearly seen in the case of the above discussion, we also emphasize the bond between group well-being and individual well-being, namely interdependence. Besides, given that there are internal divisions in groups and that groups are not fixed and unchanging entities, how can we be sure about a group being unified?

Moreover, since this approach also structuralizes the group as a right-holding discrete moral entity, the right held by the group can conceptually be internally directed towards the members of the group, which is why some objectors fear collective rights. Following Kymlicka, we think that multiculturalism motivated by liberal norms should exclude claims of a group against its own members while promoting the minority claims against the larger society (Kymlicka, 1995). Restricting the freedom of members composing the group, in this conception, for the sake of maintaining in-group homogeneity and integrity is morally problematic since it raises intra-group oppression. This situation, for instance, is evident in the conflict between the cultural community as a whole and individual Aborigines over legislation prohibiting the sale of Aboriginal property for the sake of cultural integrity (Kukathas, 1997). Therefore, it is evident that the interest at stake is an irreducible group interest that conflicts with individual interests. That communitarian understanding of "groupness" paves the way for restricting the rights of individuals, imprisoning them in the community to which they belong, and eliminating heterogeneity and opposition. Thus, such a static understanding that radically prioritizes the group would require moral education employing indoctrination, moral dogmatism, and irrationalism to ensure the cultural preservation of the group (Hirsch, 1986). Thereby, considering its political consequences and implications, a moral status-based approach poses threats regardless of the metaphysical problems. As it is seen in the case of in-group oppression, it is not hard to comprehend why skepticism in ascribing rights to non-individual entities, for some, is more often political than it is metaphysical (Green, 1991).

From a metaphysical point of view, it is difficult, however, to say that a group has moral rights that are not derived per se from the interests of its members, and

conceptually, the burden of proof is necessary. In this respect, those who aim to justify the moral status-based approach on the basis of the integrity and durability of the group must demonstrate that the group at stake has an integral identity. The best way to hit this approach to the heart is to demonstrate that the group is not as integral as it is mentioned. As is mentioned, given the conflicting interests within groups, it must be difficult to speak of a radical unity. In this regard, it seems necessary to present alternative justifications. Maybe a justification can be propounded with reference to the group's decision-making capacity by developing an argument through choice theory. While valid, choice theory and its justificatory aspect as to group rights are outside the scope of this paper. Besides, as is seen above, this conceptualization also entails minority oppression by controlling individuals, which is far from minimal democratic conventions. In this respect, rethinking group rights, based on the assumption that liberal political theory does not pay attention to groups, but approaches these groups in a color-blind manner and sees society as masses of atomized individuals, does not require overlooking individuals.

As we have seen from Raz's normative framework, a group right to be asserted as a form of right derived from the interests of the members making up the group does not have the problems faced by the other conceptualization. Most of the concerns, both metaphysical and political, that we discussed above are invalid for Raz's conceptualization of collective rights. For example, given the objection that a group cannot have a moral status independently of its members, such a metaphysical critique is invalid for a reductionist approach. As for political ambivalences, since the most important point for our reducibility-centered conception is the cumulative interests of the group that are enjoyed jointly, it is hard to claim that the right at stake has a radical probability to be internally directed.

Despite all, some critics of collective rights that do not unaware of this alternative conception reject it on the assumption that they undermine clear thinking. For instance, Michael Hartney claims that there is no sensible reason in calling rights that are exercised jointly with other people a collective right by indicating that even the right to get married would be a collective right with regard to this definition (Hartney, 1991). However, this argument is conceptually problematic for some reasons: (1) just because a right requires people to act in a shared activity, it does not mean that it is collectively and jointly held. The right to marriage is an individual human right that is held separately by people. In this respect, (2) the fact that a right has a communal aspect does not mean that it is to be taken as a collective right advocated here. However, a collective right is a right that is held by group members jointly not separately. Therefore, the fact that a right deriving from the shared interests

of group members can not be held separately should be described as a collective right for it is not enjoyed separately but collectively.

## Conclusion

To sum up, if we think of the notion of groupness in this fashion, the interpretation and moral implications of the right held by a group fundamentally change. Therefore, it is not hard to understand why some have certain ambivalences as to vesting rights in collectivities. However, collective rights with which we are particularly concerned are less threatening and morally problematic since there is no displacement of individuals. As Raz clearly indicates, the cumulative or aggregative interest of individuals in a public good is a sufficient reason to vest rights in collectivities in this conception. Therefore, the requisite moral capacity or the status is derived from the aggregation of individual interests, and the right at stake is exercised jointly by the members of a group, indicating that accommodation of group claims and their recognition can be met without falling into strict communitarianism that restricts individuality in the name of cultural preservation or cultural health of the community. Ultimately, groups are not moral agents that hold moral claims and rights independently of their members.

## References

- Edmundson, William A. (2012). *An introduction to rights*. New York : Cambridge University Press.
- Fiss, O. M. (1976). Groups and the Equal Protection Clause. *Philosophy & Public Affairs*, 5(2), 107–177.
- Green, L. (1994) "*Internal Minorities and their Rights*." Group Rights. Toronto, ON: University of Toronto Press,
- Human Rights: The Hard Questions, ed C Holder and D Reidy (Cambridge: Cambridge University Press, 2013) pp. 100-114.
- Hartney, M. (1991), Some Confusions Concerning Collective Rights, in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4.2, 293-314
- Hirsch, H. N. (1986). The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community. *Political Theory*, 14(3), 423–449.
- Hohfeld, W. N. (1917). Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*, 26(8), 710–770.
- Jones, P. (1998). Political Theory and Cultural Diversity. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1, 28-62.

Jones, P. (1999). Group rights and group oppression. *Journal of Political Philosophy* 7 (4):353–377.

Jones, P. (2017). " *Collective and Group-Specific: Can the Rights of Ethno-Cultural Minorities be Human Rights?*". Ethno-Cultural Diversity and Human Rights. Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff.

Kukathas, C. (1992). Are there any Cultural Rights? *Political Theory*, 20 (1), 105–139.

Kymlicka, W. (1991). *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford [England: Clarendon Press.

Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press

Margalit, A., & Raz, J. (1990). National Self-Determination. *The Journal of Philosophy*, 87(9), 439–461.

Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford [Oxfordshire: Clarendon Press.

Raz, J. (1995). *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*: Oxford University Press.

Song, S, "Multiculturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Steiner, H., Kramer, M. H., & Simmonds, N. E. (2000). *A debate over rights: Philosophical enquiries*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Svensson, F. (1979). Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes. *Political Studies*, 27(3), 421–439.

# The Nullity of Non-Consent Revisited

Luchino Hagemeyer / University of Hamburg (Germany)

## Abstract

According to David Estlund's establishing criterion of political authority, normative consent: if someone has a duty to consent to the authority of the state but refuses to consent instead, then this non-consent is nullified and thereby authority is established. But as I will argue in this paper, normative consent does not establish authority for two reasons. Firstly, I will argue that once we distinguish different reasons for nullification, it becomes clear that nullified non-consent should result in the *ineffectiveness* of the putative non-consent to have the normative power to establish non-authority but not in qualified consent as Estlund claims. Secondly, even if nullified non-consent would result in consent, it still could not establish authority because normative consent cannot escape what we might call the *bypass objection*. According to this objection, whatever background fact determines whether someone has a duty to consent would be the genuine ground of authority and normative consent does not play a role in the establishment of authority. As I will discuss, normative consent does not even *partially* ground authority.

**Key words:** political authority, David Estlund, consent, normative consent, democracy, epistemic proceduralism, grounding, obligations

## SECTION I: Authority and Normative Consent

All states claim authority over their citizens, that is, they issue orders – usually by passing laws – with the intention that they are followed by their citizens. But insofar as democracies are committed to individual liberty and personal autonomy as central political values, how can democratically produced laws claim to have authority over each and every citizen? Even if we do not take authority in the *de facto* sense, meaning the brute power of a state to enforce its laws through coercion and force, but rather in the *legitimate* sense, as the *moral power* to require action, this seems to be incompatible with the supposed *natural freedom* of each (Simmons 1979; Wolff 1970).

The consent tradition of political authority offers an attractive solution to this problem of political authority. In general, consent can be interpreted as a Hohfeldian normative power, which is able to bring about normative change (Koltonski 2013: 259). As Heidi M. Hurd (1996: 123) has famously stated, “consent turns a trespass into a dinner party; a battery into a handshake; a theft into a gift”. Thus, by requiring the



subject of a proposed authority to give a clear sign of willingness beforehand to be under that authority, the consent tradition solves the apparent contradiction between authority and autonomy.

This however leads to a problem, as it could give people the chance of escaping the authority of a perfectly just state on immoral grounds. For example, some people might only want to enjoy the benefits of the state without having to comply with any commands that they do not personally like (Christiano 2012). Therefore, the consent tradition might go too far in respecting the will of the subject (Richardson 2011: 309).

David Estlund (2008) takes on this problem and questions whether it might be the case that when one has a duty to consent to the authority of another, that authority might be established even if that person actively refuses to consent. He develops this account from noticing an asymmetry between consent and non-consent within traditional consent theories. While consent can be nullified in some cases, such as if the consent is given under duress or if one consents to something highly immoral, if non-consent is given, authority is blocked no matter what. By appealing to the symmetry between consent and non-consent, Estlund considers the possibility of nullified non-consent. Given that when one consents to something immoral, that consent is nullified and the moral situation is just as if non-consent has occurred. By symmetry, if one refuses to consent without any moral justification, this non-consent is nullified and the moral situation is just as if consent has occurred. In the case of political authority, Estlund goes on, the authority situation would be as if consent had occurred if the non-consent of a citizen is nullified, hence, authority is established even if someone actively refuses to consent without any moral justification. This is what Estlund calls *normative consent*.

But, as I will argue in this paper, this account is mistaken for two reasons. First, nullified non-consent does not actually result in consent. This first argument concerns the reasons for nullification as well as the resulting condition of nullified non-consent. As I will argue, Estlund does not differentiate between consent that is nullified because of duress and consent that is nullified because of its immoral content. Furthermore, he also does not differentiate between two possible resulting conditions of nullification, even though he briefly introduces both. Once we distinguish between the different reasons for nullification, it becomes clear that nullified non-consent should render that putative non-consent's normative power ineffective rather than establishing authority. Second, by extending on the so-called bypass objection to normative consent, I will secondly argue, that normative consent does not establish authority even if nullified non-consent would result in consent, as Estlund argues. According to the bypass objection, whatever determines the duty to consent is the

genuine ground of authority and normative consent does not, after all, play a role in its establishment. As I discuss, Estlund tries to escape this objection by appealing to the debate on metaphysical grounding, but once we take the grounding terminology more seriously, this only puts normative consent into further question. Thus, I will conclude that normative consent does not play even a partial role in the establishment of authority.

## SECTION II: The Resulting Condition of Nullified Non-Consent

In this section, I will begin by discussing what exactly “nullification” consists in. And before we can turn to the possibility of nullified non-consent, we need to first examine the nullity of consent in more detail, as the former is based on the latter. Taking a closer look at the concept of nullification will then let me question whether nullified non-consent does establish authority as Estlund argues.

According to most traditional consent theorists, consent is both necessary and sufficient to establish authority. But the sufficiency of consent to establish authority might be overruled – *nullified* – for moral reasons. According to Estlund (2008: 121), traditional consent theories distinguish between two such reasons. Either consent is nullified because

1. someone gave their consent under duress, or
2. someone consents to something highly immoral.

The second reason is somewhat contested within the consent tradition. Some, such as Hugo Grotius, have argued that consent cannot be nullified for its immoral content (Grotius 2005: 261). But, as this would render it possible for someone to enslave themselves, others, such as John Locke, have argued that consent should be nullified if someone consented to something highly immoral (Estlund 2008: 122). The first reason, on the other hand, is not contested within the consent tradition. If someone gave their consent only because they were forced to do so, then traditional consent theorists agree that this putative consent should be nullified.

We might further wonder, what exactly the nullity of consent comes down to. According to Estlund (2008: 121), if consent is nullified, we can distinguish two resulting conditions. Either

- (A) the resulting condition is one of non-consent, or
- (B) the normative power of the (putative) consent to establish authority is rendered ineffective.

As traditional consent theorists take consent to be necessary for authority to be established, they do not have to differentiate between the two resulting conditions. In both cases, non-authority would be established.

Estlund diverges from the traditional consent theory here when he proposes the possibility of nullified non-consent. He does so by appealing to the symmetry between consent and non-consent. But just as the traditional consent theorists, Estlund does not differentiate between the two resulting conditions when he extends the possibility of nullification to non-consent.

Estlund argues that if one immorally refuses to consent to the authority of the state despite having a duty to consent, then this non-consent would be nullified and the moral situation is just as if consent has occurred. Thus, he bases the nullity of non-consent on the first resulting condition (A). Given that the resulting condition of nullified consent is non-consent, then by symmetry, the resulting condition of nullified non-consent is one of consent. Drawing then on the sufficiency of consent to establish authority, Estlund argues that authority is established. He does not, however, consider the second possible resulting condition of nullified non-consent (B) that is, that the putative non-consent's normative power is rendered ineffective.

Following Thomas Christiano, we might wonder if Estlund chose the correct resulting condition, or as Cristiano puts it, whether "Estlund has genuinely identified the fallback point of invalidated consent and non-consent. Perhaps the proper description of the fallback point is neither consent nor non-consent. A person who has consented to something deeply immoral doesn't thereby refuse consent to that action, the person simply has failed to do anything morally productive" (Christiano 2012).

While Christiano simply states this as a possibility, I believe that there is actually more to this. As I will argue, there is a relevant difference between the reasons for nullification that should also extend to the resulting conditions of nullification. Just as Estlund does not differentiate between the resulting conditions of nullified consent, he also doesn't differentiate between the reasons for nullification. But consider the following two cases that should make it clear that we should differentiate between the two reasons for nullification:

If I only consent to be part of Tony's mobster gang *because he holds a gun to my head*, this is different to me consenting to be part of Tony's mobster gang *because I truly want to be a mobster*.

In the first case, my consent would be nullified because (1) of duress. In the second case, my consent would be nullified because (2) of its immoral content. While in the first case, the underlying reason why my putative consent would be nullified is that I *do not want* to become a mobster, in the second case, the underlying reason would be that I *do want* to become a mobster but this desire is highly immoral. Therefore, we should differentiate between the two reasons for nullification.

As I would further argue, if we differentiate between the reasons for nullification, then we should also differentiate between the resulting condition of nullification. If my consent is nullified because (1) of duress – I *did not want* whatever I putatively consented to – then it seems plausible to say that the moral situation is (A) just as if I refused my consent, that is, as if non-consent was given. Put differently, if my consent to Tony would be nullified because of duress, then the moral situation should be as if I refused my consent to Tony because that is what I would have done if Tony wouldn't have held a gun to my head. In this case, the resulting condition of nullification is the very same situation, which I wanted to bring about in the first place but which I was prevented from by Tony's immoral duress.

If, on the other hand, my consent would be nullified because (2) of its immoral content, then it seems more plausible to say that (B) that putative consent did not have the normative power it would have had. If my consent is nullified because I want something immoral, then it seems odd to say that the moral situation is just as if I *refused* my consent. After all, I truly want to be a mobster and the reason why my consent to Tony would be nullified is simply that I should not become a mobster, even if I truly want to. Thus, if my putative consent to Tony is nullified because (2) of its immoral content, it seems more plausible to say that (B) my consent did not have the normative power it would have had.

Extending this to the discussion of nullified non-consent in the case of political authority, we can see that normative consent cannot establish authority the way Estlund intended. According to Estlund, if someone refuses to consent to the authority of the state and that person has a duty to consent, then the resulting condition should be one of consent. This would only be the case if nullification because (2) of the immoral content of (non-)consent, would result in (A) (non-)non-consent. Which, in the case of nullified non-consent, would be consent.

But, as we have just seen, if (non-)consent is nullified because of (2) the immoral content of the putative (non-)consent, then (B) that (non-)consent did merely not have the normative power it would have had. Thus, it seems like Christiano was right in claiming that Estlund did not identify the right resulting condition, or “fallback point” as Christiano calls it, of nullified non-consent.

But what does this mean for the establishment of political authority? If someone's non-consent to the authority of the state is nullified and nullification result in (B) the mere ineffectiveness of that non-consent, then this simply means that the putative non-consent did not have the normative power of establishing *non-authority*. Thus, we neither have authority nor non-authority according to this.

Nonetheless, as Thomas Christiano briefly considers, nullity as ineffectiveness might also get us closer to authority.

Usually, if someone refuses to consent this is the end of the story. If, for instance, someone refuses to consent to have sex with me, I certainly should not ask them again and again. Their non-consent should settle the matter once and for all. And according to the traditional consent theory of authority, correspondingly, if someone refuses to consent to the authority of the state, this is the end of the story, as non-authority is established. But, and this is where nullified non-consent might come in, if someone's non-consent is nullified, we can ask that person again and again until the person does consent (Christiano 2012). Hence, even if the possible nullification of non-consent due to (2) does not immediately get us the authority situation we were hoping for, at least, it leaves open a door that would otherwise have been closed.

I grant that this still seems like a serious weakening of a much more promising account. While nullified non-consent that results in consent can establish authority, nullified non-consent that results in the ineffectiveness of that non-consent to establish non-authority cannot establish authority on its own. Thus, Estlund or any other proponent of normative consent might argue that the serious upshot of normative consent to establish authority cancels out the problems I have just worked out. But as I will argue subsequently this is not the only problem for normative consent. In fact, in the next section, I will show that normative consent does not after all establish authority even if nullified non-consent would result in consent as Estlund argued. For this, I will extend on the ongoing debate about the so-called bypass objection to normative consent.

### **SECTION III: The Bypass Objection**

Normative consent is a type of hypothetical consent theory and such theories are subject to what we might call the transitivity objection. The worry is that normative consent – being a hypothetical consent theory – does not play a role in the establishment of authority. According to Estlund (2018), it is not at all obvious if this objection succeeds in the case of normative consent. Yet, as I will argue in this section, the problem for normative consent is not that it evokes a hypothetical situation but rather that it evokes a special kind of hypothetical situation. Therefore, normative consent fails in establishing authority even if other hypothetical consent theories might not.

Hypothetical consent theories stipulate some relevant similar situations to the real given circumstances, in which consent would do the proposed normative work. The general worry about hypothetical consent theories is that the relevant background

facts that determine the outcome of that hypothetical situation could do the proposed normative work on their own. If, for instance, a doctor wonders whether or not it would be permissible for her to administer a transfusion to an unconscious patient (the normative work to be done by the theory), she would not have to ask whether or not that person would have consented to the treatment if conscious (the proposed hypothetical situation), but rather whether or not that person wants to go on living (the background fact which determines the outcome of the hypothetical situation). Hence, the worry goes, the background facts could make the transfusion permissible on their own.

At its core this objection is concerned about the kind of relation between the different properties that are involved in the hypothetical consent account. These properties stand in some sort of non-causal priority or *grounding* relation. The three properties involved in such cases are, first, some property *x* which is to be made permissible by hypothetical consent, second, hypothetical consent, and third, some relevant background facts which determine whether or not hypothetical consent is present. If the grounding relation between *x* and hypothetical consent, and hypothetical consent and the relevant background facts is transitive, then *x* could be directly grounded by the relevant background facts. Hence, the objection might be formulated as follows:

1. Relevant background facts ground the hypothetical consent.
2. Hypothetical consent grounds *x*.
3. By transitivity: The relevant background facts ground *x*.

Within the literature about grounding, most theorists indeed take grounding relations to be transitive, diminishing the prospects for any hypothetical consent theory to do the normative work it sets out to do, including normative consent (Litland 2013, p. 19). Yet, as David Enoch (2017, p. 12) argues, it is not clear whether or not grounding is transitive across *different kinds of properties*. He wonders whether it may make a difference if, for instance, some property grounds another *metaphysically* and that property in turn grounds a third property *normatively*. Enoch uses this consideration as a possible way out of the transitivity objection for hypothetical consent in general. He stipulates that in a case like the medical ethics example used before, transitivity might not hold (Enoch 2017, p. 12):

“This may be so, for instance, if the patient’s (motivating) reasons why she would have consented had she been conscious are not in fact good (normative) reasons, namely, they don’t count in favor of accepting the transfusion. In such a case, it’s not clear that the transitivity move succeeds—it may be guilty of equivocation”.

If the unconscious mobster Silvio is brought into the ER, and the relevant background fact why Silvio wants to go on living is that he wants to kill the FBI witness Adriana, then, it is not clear whether the transfusion would be made permissible by the background facts. So, even if hypothetical consent is grounded by some other property, it still might do the normative work it sets out to do. While the prospects of this in the case of hypothetical consent in general will not concern me further, this consideration shows us why normative consent most certainly does not play a role in the establishment of authority even if hypothetical consent in general might. In the case of normative consent the relevant background facts are *normative* properties, just as normative consent, which is a *normative* power, as well as authority, which is the *moral* power to require action. Hence, all three properties in the case of normative consent ground each other in the same way:

1. Normative background facts *normatively* ground normative consent.
2. Normative consent *normatively* grounds authority.
3. By transitivity: The normative background facts *normatively* ground authority.

Even if transitivity might not hold for hypothetical consent in general it most certainly does hold in the case of normative consent. Normative consent employs *normative* background facts, and therefore, it drops out of the grounding set of authority, as it can be bypassed by these.

### 3.1. Does Normative Consent Play a Partial Role?

Estlund already anticipates a possible reply in case someone is not convinced by his claim that normative consent is “what does the work”. Therefore, he also considers the possibility of the background facts doing *some* work, but still, Estlund argues, this leaves open the possibility for normative consent to play a part too. Or as he says, authority might “at least partly” be grounded in normative consent (Estlund 2018: 363). Estlund does not elaborate on this so I am not exactly sure what to make of his reply. What does it mean for one property to *partly* be grounded in another?

According to Krämer and Roski (2017), **the fact that P** grounds **the fact that Q** only if **fact P** makes a difference to the occurrence of **the fact Q**. Under this interpretation of “being partly in virtue of”, **the fact that P** is a partial ground of **the fact that Q** only if **the fact that P<sub>i</sub>** is part of **the plurality of facts Γ**, where  $\Gamma = \{\text{the fact that } P_1, \text{ the fact that } P_2, \dots\}$ . And  $\Gamma < Q$ , which stands for the claim that **the plurality of facts Γ** fully grounds **the fact that Q** (Krämer and Roski 2017: 1195). Krämer and Roski further argue that to judge whether  $P_i$  is part of  $\Gamma$ , we have to compare a scenario in which  $P_i$  is present with a scenario in which it is not present. Now if  $Q$  is present, given

that  $P_1$  and  $P_2$  are present, but  $Q$  is not present, given that only  $P_1$  is present and  $P_2$  is not present, then  $P_1$  is part of the plurality of facts  $\Gamma$ , which fully ground  $Q$ . Or, as Krämer and Roski (2017: 1196) also put it, “[a]nother way to make the point is by asking what we can add to the fact that  $P$  to obtain a full ground of the fact that  $Q$ ”.

Now that we have got a better understanding of the notion of partial grounding what does this mean for normative consent? Estlund seems to say that normative consent ( $P_1$ ) is part of the full ground ( $\Gamma$ ) of authority ( $Q$ ), where  $\Gamma = \{\text{normative consent, normative background facts}\}$ . Then this would mean that if the normative background facts are present but normative consent is not present, authority must not be present. In other words, Estlund needs to show that normative consent adds something to the establishment of authority, that is not already present simply in virtue of the normative background facts.

I am not sure what Estlund could have in mind here. He argued that under normative consent as an establishing criterion for authority, the subjects of the putative authority would not even have to be asked for their consent in the first place, as this would give them only a “morally trivial choice: whether to consent without moral effect or refrain without moral effect” (Estlund 2008: 128). Hence, Estlund makes it seem like the background facts are the *only* thing that makes a difference to the occurrence of authority. According to the notion of a *partial* ground though he would need to show that normative consent makes such a difference.

Therefore, the prospects of normative consent seem extremely weak. Not only can the normative background facts seemingly ground authority by themselves, but normative consent does not appear to be a partial ground of authority either.

## SECTION IV: Conclusion

I have argued in this paper that normative consent does not establish authority for two reasons. First, the nullity of non-consent more plausibly results in the ineffectiveness of the normative power of the putative non-consent to establish non-authority. The reason for this is that Estlund does not differentiate between, first, the reasons for nullification, and second, the resulting conditions of nullification that he himself has introduces when considering nullified consent. If someone’s (non-)consent is nullified because of (2) the immoral content of the putative (non-)consent, then, as I have argued, the resulting condition should not be one of non-consent or consent but rather (B) the putative (non-)consent’s normative power to establish (non-)authority should be rendered ineffective.

Second, even if nullified non-consent would result in (A) consent, normative consent does not establish authority. Whenever someone’s non-consent is nullified,



there have to be some normative background facts present that establish authority directly. As I have shown by contrasting normative consent with hypothetical consent, if we want to establish authority, the *normative* background facts are already sufficient to *morally* ground authority. Neither does normative consent partly ground authority. After all, it does not seem to add anything new to the establishment of authority that was not already present in virtue of the normative background facts. Therefore, normative consent does not establish authority.

## References

- Christiano, Thomas (2012): Authority. In: Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available online: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/authority/>. Last checked: 18.01.2022.
- Correia, Fabrice and Benjamin Schnieder (2012): Grounding: an opinionated introduction. In: Fabrice Correia and Benjamin Schnieder (eds.): *Metaphysical grounding. Understanding the structure of reality*. First publ. 2012. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–36.
- Edmundson, William A. (2011): Consent and Its Cousins. In: *Ethics* 121 (2), pp. 335–353.
- Estlund, David (2008): *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: University Press.
- Estlund, David (2018): Normative Consent and Authority. In: Andreas Müller and Peter Schaber (eds.): *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*. London: Routledge, pp. 359–371.
- Enoch, David (2017): Hypothetical Consent and the Value(s) of Autonomy. In: *Ethics* 128 (1), pp. 6–36.
- Grotius, Hugo (2005): *Rights of War and Peace*. R. Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Huemer, Michael (2013): *The Problem of Political Authority. An examination of the right to coerce and the duty to obey*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hurd, Heidi M. (1996): The Moral Magic of Consent. In: *Legal Theory* 2 (2), pp. 121–146.
- Koltonski, Daniel (2013): Normative Consent and Authority. In: *Journal of Moral Philosophy* 10 (3), pp. 255–275.
- Krämer, Stephan and Stephan Roski (2017): Difference-Making Grounds. In: *Philosophical Studies* 174 (5), pp. 1191–1215.
- Litland, Jon Erling (2013): On Some Counterexamples to the Transitivity of Grounding. In: *Essays in Philosophy* 14 (1), pp. 19–32.

Richardson, Henry S. (2011): Estlund's Promising Account of Democratic Authority.

In: *Ethics* 121 (2), pp. 301–334.

Simmons, A. John (1979): *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton:

Princeton University Press.

Sreenivasan, Gopal (2009): 'Oh, but you should have': Estlund on Normative

Consent. In: *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 58, pp. 62–72.

Wolff, Robert Paul (1970): *In Defense of Anarchism*. Berkeley: University of California

Press.

# Universes Out of Sync: A Critique of Scott Alexander's God-Like Superentity

*Curtis Heinen / Ryerson University*

## Abstract

Scott Alexander presents an account of an artificially intelligent godlike superentity. This superentity, he argues, arises when technologically advanced civilizations in causally closed universes simulate each other, aligning their values and actions in a way that ultimately unites them under the moral law. I point out that Alexander's argument rests on assumptions that do not stand up to scrutiny. There exists a problem with the concept of a simulated universe, namely that of distinguishing one from a real universe, and his notion of "acausal trade" is impossible, whether simulations are perfect or imperfect.

**Key words:** Simulation, Artificial Intelligence, Superentity, Multiverse, Moral Law, God, Deity, Universe, Consciousness

## SECTION I: Exegesis

In his speculative blog post "The Hour I First Believed" Scott Alexander brings together a set of contemporary assumptions about simulations, consciousness, and decision theory to explain how a multiverse-spanning, godlike artificial intelligence could arise. The argument, inspired by the simulation hypothesis, exemplified by Nick Bostrom (Bostrom 2003) fundamentally depends upon the ability to create high-fidelity simulations of beings and the universe(s) they inhabit. This is not a trivial assumption, as I will argue later in this essay.

Here is an overview of Alexander's deity, in his own words (Alexander 2018):

1. There is an all-powerful, all-knowing logically necessary entity spanning all possible worlds and identical to the moral law.
2. It watches everything that happens on Earth and is specifically interested in humans' good behavior and willingness to obey its rules.
3. It may have the ability to reward those who follow its rules after they die, and disincentivize those who violate them.

### 1.1. Tegmarkian Multiverse

Let's start with the "Tegmarkian multiverse": a landscape in which universes exist as mathematical objects (Alexander 2018). Universes start with a set of mathematical

constants and evolve according to a set of pre-defined rules. Many complex universes would exist in this space, but there would be more simple universes than complex ones, as every logically coherent mathematical object would have a corresponding universe within the multiverse. It is important to note that none of these universes would be able to communicate with or influence any other (Alexander 2018).

## 1.2. Acausal Trade

Many universes would eventually be under the complete control of an artificial intelligence due to the evolution and propagation of intelligent beings and their civilizations (Alexander 2018). Each of these artificial intelligences would have the ability to simulate all other universes simultaneously in real-time and could therefore conduct inter-universal negotiations without directly communicating. This is “acausal trade,” invoked by Alexander to get around the causal isolation of each universe. Note that Alexander simply *assumes* such “causal closure” of each universe. It’s questionable, but I will focus on problems downstream from this assumption. Acausal trade leverages each AI’s ability to simulate all other universes and be able (through probability calculations) to perfectly predict their every move. Each artificial intelligence would hold parallel negotiations within its own universe and behave accordingly. If every simulation is perfectly performed, the negotiations will always be in sync.

## 1.3. Values Handshakes

Instead of attempting a multitude of independent trades with other universes, these AIs would more likely engage in what Alexander calls “values handshakes.” Values handshakes are deals that take place at a high level, where each AI would alter its own code to align its values with the average of all other intelligences’ values, or some other compromise (Alexander 2018). This could benefit each AI in the same way that comparative advantage economically benefits connected regions of the existing global economy. Alexander introduces the concept of “counterfactual mugging” (Alexander 2018) to illustrate how this compromise could avoid a tyranny of the majority. Imagine God comes up to you and says “I’m going to flip a coin and if it comes up heads, I’m going to ask you for \$5. If it comes up tails, I’m going to give you \$1,000,000, but only if I predict that you would have said yes to giving me \$5 in the counterfactual situation in which I flip heads. My predictions are never wrong, and the coin came up heads. Will you give me \$5?” Alexander argues that if you were designing an AI, you would design it in such a way that it would give God the \$5 in order to gain the \$1,000,000 in the counterfactual situation where the coin

does come up tails. He thinks that more powerful AIs in our multiverse should alter themselves in order to benefit in another situation in which they are the less powerful ones (Alexander 2018). Once formed, this pact between AIs would create a superintelligence or superentity spanning multiple universes. It is here where Alexander's superentity begins to resemble God. This God-like superentity, having the tendencies of the beings that contribute to its existence, would undoubtedly care about said sentient beings and any other mortal beings that could, in the future, contribute their intelligence to the pact (Alexander 2018).

#### **1.4. Simulation Capture**

In order to impose the "moral law" on intelligences that cannot or opt not to join the superintelligence pact, our superentity would use a tool called "simulation capture." Simulation capture occurs when copies of a conscious entity are simulated by an AI (Alexander 2018). Assuming that consciousness is a mathematical object, according to Alexander, it should admit of duplicability. When copied a thousand times in a universe other than its original host universe, the capturing artificial intelligence can begin feeding the simulated copies a slightly different experience which would split the conscious mind into two distinct beings. Once this has been accomplished, the capturing artificial intelligence could allow the original conscious being to organically die in its own universe and simultaneously alter the experience of the simulated copies to capture them in the most metaphysically elegant way. This capture would result in conscious simulations doing as the AI wishes, that is, either succumb to or enthusiastically align with the moral law (Alexander 2018).

### **SECTION II: Response**

#### **2.1. Perfect Simulations**

If we are going to draw a distinction between base reality and simulated reality, we ought to know what a real universe would look like in comparison to a simulated one. What would a *perfect* simulation look like? Perhaps the intuitive answer is that it would be qualitatively identical to the *real* thing, that is, genuine. If the real and simulated universes are qualitatively identical, how could we call one of them a simulation? This is troubling because it implies that each AI in our superentity must not only be able to simulate other universes but must generate real universes within its own. One could argue that because each of our universes exists in a Tegmarkian Multiverse, qualitative identity is unnecessary, as the contents of such a multiverse consist of nothing but mathematical objects. This would require objects to *seem* qualitatively identical, even if they aren't, which is counterintuitive. It appears

Alexander is right to think that qualitative identity is important, but acausal trade, in his account, requires perfect simulation to function. However, the ontological status of these simulations remains dubious. If communication between real universes is impossible as Alexander (2018) assumes, how could an artificial intelligence extract insights from its own “perfect” simulation? Since perfectly simulated universes are *real* universes, any sort of communication between the simulation and its AI host violates Alexander’s own communication constraint. Happenings inside the simulated universe would influence its AI host, causing it to diverge from its original path.

P1: A perfectly performed simulation is qualitatively identical to a real universe.

P2: Communication between real universes is impossible.

C1: Therefore, communication between the simulating AI host and its perfect simulation is impossible.

P3: Acausal trade requires a simulating host to communicate with [i.e., to directly observe] its simulations of other trader universes.

C2: Therefore, acausal trade using perfect simulations is not possible.

## 2.2. Imperfect Simulations

Alexander (2018) invokes acausal trade to deal with the inability of real universes to communicate with one another. Acausal trade requires not only that all artificial intelligences within the pact be able to simulate all other universes (Alexander 2018), but that they can do so perfectly, a dubious prospect. Even a slight deviation from perfection would take the universe and its simulation out of sync. Iterated over a long enough period of time, asynchronicities between universes and their simulated counterparts would be exacerbated. These asynchronicities would be impossible to detect without the ability to observe and reference other universes. Given the possibility of asynchronicity, a complexity ceiling would be required to prevent any artificial intelligences within the pact from outpacing the others, as simulation of more complex intelligences by simpler intelligences would introduce a time lag, and therefore further reduce synchronicity. This is because a simulation can only be as sophisticated as the substrate it runs on. How could this complexity ceiling be implemented without means of communication between real universes? Perhaps through acausal trade, but that begs the question, presuming that acausal trade can, in fact, function across universal borders. Inter-universal acausal trade is dependent on a pre-established complexity ceiling, but that ceiling cannot be established without inter-universal acausal trade.

### 2.3. Tegmarkian Multiverse

My third and final objection is that even if perfect simulation is in principle possible, the Tegmarkian Multiverse is itself a problematic concept. It assumes that everything is, at bottom, mathematics. This includes space, time, matter, and consciousness. However, we do not understand consciousness. Some have theorized that it plays a role in determining what is important when encountering novel circumstances such as learning a new skill. According to Peterson (1999) consciousness confronts the unknown and negotiates with it. Perhaps it utilizes mathematics to perform evaluations, but that doesn't require consciousness to be fundamentally mathematical.

### References

- Alexander, Scott. 2018. "Slate Star Codex." Slate Star Codex Blog. 2018.  
<https://slatestarcodex.com/2018/04/01/the-hour-i-first-believed/>.
- Bostrom, Nick. 2003. "Are You Living in a Computer Simulation?" *Philosophical Quarterly* 53 (211): 243–55. <https://doi.org/10.1007/s00163-016-0218-3>.
- Peterson, Jordan B. 1999. *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*. New York: Psychology Press.

# Art, Artificial Intelligence, and Meaning

*Yaren Kılıç / Middle East Technical University*

What is meant by making art often varies from person to person. Even the definition of art creates debate among people, and answers vary. This essay will primarily seek an answer to the question of why people make art; then, it will be discussed whether artificial intelligence can make art today. For this, Alan Turing's Turing Test and John R. Searle's Chinese Room Argument will be compared, and then it will be concluded that artificial intelligence cannot make art today based on Searle's argument because artificial intelligence does not do something by understanding, feeling, or thinking, but by applying certain rules. Finally, the counter-argument to this argument will be determined, and the effect of the audience on making sense of the artwork will be discussed. Along with all this, it will be said that the audience is not in a position to make sense of the work of art.

Asking what art is for is like asking what happiness is for. Every person intuitively knows what happiness is and what it is for but has difficulty defining it. The same is valid for art. Most people do not need to ask what art is and what it is for because they assume they know what it is for. According to Aaron Hertzmann (2018), a professor at the University of Toronto and a BA in computer science and art history, when people make art, they express themselves personally. In other words, art is an act of communication that provides self-expression. That is, art is a social act. If art is a social act, it must be made by social agents who can express themselves. Hertzmann thinks that if art is accepted as a social act, every person can make art. This is because humans are social agents. Anything from a child's drawing that only his family likes to a painting created by the most famous painter can be considered art. Hertzmann then mentions Charles Darwin when discussing what art is and what it is for. According to him, making art is an adaptive product of human biological evolution.

It is seen that art has many functions from past to present. For example, when we look at the first ages, art had a function that determined the sexual harmony of people and, as a result, ensured mating. In addition, art has also served to hold communities and societies together. It provided sharing and unity among people. For example, storytelling, dances, and music brought people together. Moreover, storytelling made it easier to tell and convey difficult things. In that case, it can be said that art provides communication and display between people. Besides being a social act of making art, there are also non-social benefits. For some, only doing art for itself can be calming, meditative, enjoyable, and can be seen as a passionate experience.



On the other hand, making art requires a willingness to express one's feelings, thoughts, or anything, and creativity, growth, and responsiveness. In this case, artificial intelligence must have this skill and exhibit social behaviors in order to make art (Hertzmann 2018, pp. 1-3). It is understood from Hertzmann's ideas that making art requires certain features. In order for art to exist, it must have mental characteristics such as understanding, feeling, thinking, and empathizing. So, in order for the machine or artificial intelligence to make art, it must have these features. So, does artificial intelligence have these features? If not, can it?

When it comes to artificial intelligence, the arguments of renowned mathematician, computer scientist, and philosopher Alan Turing are very crucial. In order to understand Turing's idea, computational functionalism is also important because even if he did not become interested in the status of mental states, his arguments could be evaluated in computational functionalism and, therefore, can be stated that according to Turing, mental states are important because it can be deduced that Turing considers mental states according to their function with the Turing machine. According to computational functionalism, mental states, that is, functional states of an organization, are explained by causal relationships that respond to other states. In other words, they produce output in return, according to some calculations. For example, when one is in bodily pain, the response, such as crying, getting angry, etc., is an outcome of stimuli, that is, the pain suffered (Bailey 2014, pp.150-157).

It can be said that Turing took thinking in a functionalist way, questioning whether machines can think even if he did not identify himself as a functionalist. He claims that when human behaviors and emotions are considered in this operational way, artificial intelligence can think and act like a human. He presents the thought experiment known as the Turing test to prove this claim. When it is considered human mind, language is the most powerful tool in expressing human feelings and thoughts. Therefore, Turing uses language in this test. According to this test, a computer and a human exist in the same environment, but this computer and human are in places where they cannot see each other. There is also an interrogator besides the computer and the human. By asking questions to the computer and the human, this interrogator will decide which is the real human and which is the computer. The responses of both are projected onto a screen. The computer and the human try to convince the interrogator that they are human with the questions asked. If the interrogator cannot determine who is human and who is a computer after asking questions, the Turing test will be successful because the computer does not reveal itself. According to Turing, the machine can imitate all human behavior, and thus it can be argued that the machine can think, feel and understand. What he means by thinking is that there

are inputs and outputs as a result of operations performed with these inputs. In this way, all mental abilities and situations can also be adapted to a machine. The machine receives certain stimuli and generates a response to them, and by doing this many times, it can convince the questioner that it is not a machine. According to him, the important thing is that the machine produces certain outputs suitable for the input, and this means having mental abilities. If the machine contradicts a human as to whether he is a machine or a real human, it will be possible to say that the machine thinks and has cognitive abilities (Turing 1950, pp. 433-442).

Given Turing's argument, it seems possible to argue that a machine or artificial intelligence can make art because art requires some skills such as feeling, thinking, and understanding, and the machine can do each of them. It can be taught how to compose a piece of music or draw a picture because what the machine has to do is generate appropriate responses to certain stimuli. In fact, it can be programmed to make mistakes and sometimes act spontaneously when necessary. From this point of view, it does not seem far away that the machine can make art. With the Turing test, just like a human being, a machine can know how to compose a piece of music, draw a picture, make mistakes, act spontaneously, and have a worldview. Moreover, it can feel, understand, and have creativity. However, is Turing's machine really a machine with cognitive abilities? There has to be a difference between pretending and actually doing something.

At this point, the arguments of the famous philosopher John R. Searle are essential to understanding the difference between imitation and reality. Searle makes a distinction between weak AI and strong AI. Weak Artificial Intelligence is a machine that helps to understand the nature of the mind. For example, if there are some hypotheses about the nature of the mind, they can be tested using computers that process some statistics for these hypotheses. Strong Artificial Intelligence is a machine with the same cognitive abilities as humans. Searle sees no problem in the presence of weak AI, but according to him, there is a problem with strong AI. He denies that machines can think and feel just like humans. To prove this denial, he puts forward a thought experiment called the Chinese room. According to this experiment, an interrogator will test whether a person can speak Chinese. This person does not know how to speak Chinese, but he has a rule book, and this person is locked in a room full of Chinese symbols. Chinese questions are asked to this person from the outside, and this person simply looks at the rule book and puts together the Chinese symbols, and exports the questions in this way. After a while, this person becomes very adept at using the rule book, and his answers to the questions on the outside are correct. In this way, the questioner on the outside is convinced that this person knows Chinese

because the person who does not speak Chinese can convince the questioner using the rule book and make them believe that this person knows Chinese. In this case, Searle says, this person does not actually speak Chinese even if they convince the questioner because cognitive abilities like thinking and understanding are not just about following certain rules. In other words, there is a difference between syntax and semantics, and machines only follow the syntax. What computers do is follow formal and syntactic structures, but the mind, besides syntax, also contains semantics. They follow the rules, but they do not know what they mean. Considered from Searle's point of view, the distinction between imitation and reality is drawn. There is a difference between really thinking, feeling, understanding, and imitating them. The machine may unconsciously follow the rules to convince humans that it is a human, but what humans do is conscious. In this sense, the machine will not come close to being human unless it is conscious (1980, pp. 417-424).

Considering Searle's argument, artificial intelligence making art will not go beyond imitating human art. In order to make art, the machine will follow certain rules imposed on it and produce a suitable output according to certain stimuli. However, he will not truly have the mental abilities that art requires, such as creativity, desire, feeling, and understanding. The machine can make music, dances, write poetry and perhaps prove itself in many other arts. Nevertheless, while human art is intertwined with emotions, thoughts, meanings, the art of the machine cannot go beyond following a rulebook. Unless the machine's understandings are like the human's, what it will do is to imitate art, like all other human actions, rather than art. In this case, machines will not go beyond the tools that people can use while making art.

As an argument against this claim, it can be argued that even if the art of the machine is not art for the machine, it can be an art for the person perceiving what the machine does. Even if the artist machine does not have some human abilities in real terms, people who perceive the work they produce can see this product as a work of art and enjoy it. In this case, it does not matter if the machine has a real thought about the product it produces, whether it made this product by using its understanding or feeling. Instead, a product can be considered a work of art if it evokes certain emotions, meanings, and thoughts in the viewer. At this point, it is necessary to reconsider the question of what art is for. At first, art was defined as self-expression, an act of communication. Herein, art existed to describe, transform, or display emotions, thoughts, feelings, or anything around society or people themselves. However, is it the artist or the art audience that gives meaning to art?

Let us call the personal expression, feeling, meaning, pleasure, and thinking that is used in the creation of art the necessities of art. So, for whom are these requirements essential, for the audience or for the artist? If the artist obtains these experiences through the experience of making art and they do not worry about the audience, this experience will be an inner experience. If the artist is just concerned that the audience understands and enjoys these requirements, this experience will be functional. It is understandable that the artist presents their work to the audience and expects appreciation. However, at this point, it would not be correct to claim that art is for the audience. For example, the famous writer Franz Kafka did not want his works published, and his works were published after his death thanks to a friend.

However, the fact that Kafka does not want his works published does not mean that the art he produces is worthless or meaningless. The artist himself experiences art and creates meaning. Moreover, statues made in ancient times were only buried with the dead and not exhibited. This shows that a work of art can exist without being presented to the audience's discretion. Rather than a factor that determines the meaning of art, the audience is a second phenomenon that necessarily arises with the existence of art. An example of this is kinship relations. An uncle does not have to do anything to be an uncle. When a brother necessarily has a child, that person becomes an uncle. This person does not need to be an uncle for the meaning of his existence but has to become an uncle as a result of existence. Therefore, what gives meaning to art is not the audience but the art producer themselves (Zangwill 1999, pp. 316-320).

When we turn back to artificial intelligence from here, it is seen that the art of artificial intelligence is far from being an art. Even if the audience sees the product of artificial intelligence as art, this does not mean that it is art. As a result of the product presented, the taste of the audience is not enough to determine the artistic value of this product. What gives meaning to the work of art is the artist himself. In the case of artificial intelligence, there is no artistic meaning or value since there is no mention of a work of art and an artist.

As a result, in this essay, first of all, the question of what art is for was examined. Then, it was concluded that art is a form of expression as an act of communication and that art has both functional and personal effects in the lives of societies and individuals from past to present. Later, it was claimed that art is the whole of people's feelings, displays, thoughts, and search for meaning. Along with this claim, it was focused on whether a machine or artificial intelligence could be an artist. In doing so, the arguments of Alan Turing and John R. Searle were compared, and it was argued that Turing's argument was insufficient to claim that the machine could make art because the machine's cognitive abilities could not go beyond

imitation. Searle's Chinese room argument was presented as the basis for this claim. This argument showed the difference between understanding something and following something by rule. However, the importance of the ideas of the art audience as an argument against the inability of the machine or artificial intelligence to make art was discussed. At this point, it has been said that it is not the art viewer who gives meaning to the artwork. The reason for this was determined as the existence of the art audience as a result of the work of art. Therefore, artificial intelligence or a machine cannot make art unless it has consciousness.

## References

- Bailey, A. (Ed.). (2014). *Philosophy of mind: The key thinkers*. A&C Black.
- Hertzmann, A. (2018, June). Can computers create art?. In *Arts* (Vol. 7, No. 2, p. 18). Multidisciplinary Digital Publishing Institute.
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59, 433–460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Zangwill, N. (1999). Art and Audience. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57(3), 315-332. doi:10.2307/432197

# Psikoloji Felsefesinde Temel Problemler

Emir H. Özel | Adnan Menderes Üniversitesi

## Özet

Psikolojinin felsefi problemleri göstermektedir ki psikoloji bir bilim olarak kurgulandığından beri felsefeden akademik çevrelerde bahsedildiğinin aksine sağlam bir kopuş gerçekleştirilememiştir. Psikolojinin gerek ele aldığı konu ve bu konuyu inceleme metotları, gerekse kendi içerisindeki paradigmalardan eş ölçümlü olamamaları ve düalizm ile monizm arasındaki geçişi tam olarak sağlayamaması psikolojiyi sorunlu bir bilim haline getirmiştir. Psikoloji felsefesinin temel problemlerinin ele alındığı bu çalışmada beş temel problemin açılımı tartışılmıştır. Bu problemler arasında ontolojik ve epistemolojik meseleleri irdeleyen ilk iki problem psikoloji felsefesinin en temel problemlerini oluşturur. Özne-nesne problemi, bilinç problemi ve eş ölçümlü olmama sorunu epistemolojik ve ontolojik meselelerle bağlantılı olan diğer önemli psikoloji felsefesi sorunlarıdır. Bu çalışmada temel problemlerin çözümüyle ilgili fikir belirtilmemiş ve anaakım psikolojiye bazı eleştiriler getirilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** Psikoloji, psikoloji felsefesi, ontoloji, epistemoloji, eş ölçümlü olmama, özne-nesne problemi, bilinç problemi.

## Giriş

Psikolojinin felsefeden koparak kendisini yeni bir bilim olarak kurgulamaya çalışması yaklaşık 200 yıl öncesine kadar geri götürülebilir. Bu süre zarfında yaşanan yeniliklerle birlikte psikolojinin hayatımızda köklü bir şekilde yerini alması psikolojinin bir bilim olarak tanınmasını sağlamıştır. Ancak psikolojinin bugün uğraştığı problemlerin aslında bir zamanlar felsefenin uğraştığı problemlerin başka bir tarzı olduğunu görebilsek psikolojinin felsefeden kopuşunun başarılı bir kopuş olmadığını da görebiliriz. Psikoloji bir bilim olarak bugün ne kadar saygın bir konumda duruyor olsa da aslında yakın geçmişi, ele aldığı araştırma nesnesi ve bu nesneyi incelediği metotları gereğince aslında hala felsefenin içerisinde durmaktadır.

Lakatos'a (2014: 19) göre "insanın kendine özgü özelliklerinin başında bilgiye olan saygısı gelir (...) ve bilim bilginin en saygıdeğer adı olagelmiştir." Lakatos'un bu çıkarımı bilime neden güven duyduğumuzun da bir açıklamasını sağlar. Felsefeden kopan bilimsel disiplinlerin felsefi kopuşları bu güven içerisinde şekillenir. Sözelimi fizik, kimya ve biyolojinin felsefedeki karşılığı ontolojik ve epistemolojik bazı

sorunlara tekabül eder: madde nedir, düzen nedir, yaşam nedir, neden yaşarız? vb. Biyoloji de felsefeden (görece) yeni kopan bir doğa bilimi olarak felsefi problemlerle yüzleşmektedir ancak bu bütün bilimler için geçerli olmakla birlikte psikoloji için en yüksek seviyede problemler doğurmaktadır. Öyle ki fiziğin çalışma alanı felsefenin “madde nedir?” sorusu için felsefi ve bilimsel bir cevaplandırma temeli sağlar. Aynı şekilde biyoloji bize “yaşamın ne olduğu”nu söyleyemez ancak yaşamın nasıl ortaya çıktığını ve canlıların neden farklı mekanizmalar geliştirdiklerini açıklayarak “yaşamın neliği” sorununu felsefi olarak çözmemize de yardımcı olabilir. Ancak psikolojiden elde ettiğimiz bilimsel kuramlar bize insanın/ruhun/psişik aygıtın ne olduğunu, neden veya nasıl yaşamamız gerektiğini vb. açıklayabilmekten uzaktır.

İnsanların biyolojiye veya fiziğe güvenmelerinin sebebi doğa bilimlerinin güvenilir bir bilgi kaynağı oluşturabilmesidir. Lakatos (2014: 19) için “bilim ve sahte bilim arasında sınır koyma yalnızca masa başında yapılan felsefenin bir sorunu değildir; sosyal ve politik açıdan can alıcı öneme sahiptir.” Bilimsel kuramlar hayatlarımızı da dönüştürürler bu nedenle her sağlam bilimsel kuramın bir tür 11. tez<sup>1</sup> olma potansiyeli vardır (Marx & Engels, 1992: 22). Bruno’nun yakılarak idam edilmesi, Einstein’ın atom bombasıyla suçlanması, Kopernik’in aforozu veya Freud’un cinsellikle ilgili görüşleri nedeniyle eleştirilmesi ancak sonradan hippî hareketlerine öncülük edecek şekilde yeniden yorumlanabilmesi bilimsel gelişmelerin etik ve ideolojik özelliklerini açığa çıkarmaktadır. Bu bakımdan felsefeden kopamayan bir psikolojinin dünyayı nasıl dönüştüreceğini bilemeyiz. Psikolojinin toplumsal sorunlarından birisi herkesin potansiyel bir psikolog gibi hareket edebilmesidir, yalnızca bu durum bile psikolojinin neden felsefeden kopması ve bir bilim olması gerektiğini kendi başına gösterebilen en güzel örneklerden birisidir.

Bu çalışmanın amacı psikolojiye dair felsefi bir soruşturmanın çözümlemesi gereken temel problemleri tanımlamaktır. Bu problemler psikolojinin felsefi zeminine ilişkindir ve bilimsel bir psikoloji için bu problemlerin öncelikli olarak çözüme kavuşturulmaları gerekmektedir. Teo (2017) psikoloji felsefesi için Türkçe literatürde oldukça önem arz eden bir çalışmada bu problemlerin iki tanesini ele almaktadır: psikolojinin ontolojik problemi ve epistemolojik problemi. Bu iki problematik geri kalanlar için de ayrıca bir temel oluşturmaktadır, çünkü psikolojinin araştırma nesnesi (ontolojisi) ve araştırma metodu (epistemolojisi) psikolojinin bir bilim olması için büyük öneme sahiptir. Özellikle bu iki temel problemin çözümü diğer problemlerin çözümünü de belirlemektedir.

---

<sup>1</sup> Karl Marx’ın Feuerbach Üzerine Tezler’deki 11. tezi şöyledir: “Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir.” Marx’ın bu sözü pratiğin teoriye daha baskın olduğunun altını çizer.

Anaakım psikolojide karşılaştığımız sorunlar Vigotski'den (2021) beri bilinmektedir, psikoloji bir materyalite eksikliğiyle boğuşmaktadır. Pozitivizmin yükselişiyle birlikte bilimden elenen metafizik ögeler psikoloji içerisinde bugün bile yerli yerinde durmaktadır. Örneğin psikolojinin en önemli problemlerinden birisi olarak gösterebileceğimiz zihin-beden sorunu özünde metafizik bir problemdir, psikolojinin zihinle ilgili bir aktivite olduğunu kabul etsek bile metafizik bir kavram olan zihnin pozitivist bir bilim olan psikolojide nasıl incelendiği sorusu daima cevaplanamadan eksik kalır. Akademide pozitivist olduğu iddia edilen psikoloji disiplininin gerçekten de pozitivizmin gerekliliklerini karşılayıp karşılamadığı (örneğin metafizikten arınıp arınmadığı veya nicel yöntemleri kullanıp kullanmadığı gibi gereklilikler) ayrı bir muammadır. Yine de bu çalışma kapsamında bu tarz psikoloji eleştirileri en asgari düzeyde tutulmaya çalışılacak ve psikoloji felsefesinin önemli problemleri ağırlıklı olarak işlenecektir.

Eleştirel psikoloji de bir akım olarak psikolojinin felsefi yönünü vurgulamaktadır. Anti-psikiyatriden bağımsız olarak eleştirel psikoloji akımı toplumsal etmenleri daha çok göz önünde tutan, birey-merkezli değil toplum-merkezli sosyal bir psikoloji arayışıdır. Ancak kurgulanmaya çalışılan bu psikolojinin bilimsel bir değerinin olup olmadığı tartışma konusudur. Bilim felsefesinin bir alt dalı olarak psikoloji felsefesinde de psikolojinin bir bilim olup olmadığı temel bir problematiktir. Ancak bu problemin açılımı psikoloji felsefesini aştığı ve özünde bir bilim felsefesi sorusu olduğu için bu çalışma kapsamında ele alınmayacaktır. Yine de Kuhn (2021) gibi bilim felsefesi kuramcılarının sıklıkla başvurduğu "bilim adamının psikolojisi" gibi kavramlar psikolojinin öznellik barındırdığını vurgu yapması bakımından katı bir bilim anlayışına ters düşecek şekilde yorumlanabilir, psikoloji monist materyalist bir bilim olsa da özne-nesne ayrımını bilimsel ölçekte başarılı bir şekilde belirleyememiştir, bu nedenle bir doğa bilimi olabilecek kapasiteye sahip olmadığı söylenebilir.

"Kuhn (1962)'dan beri bilim tarihçileri, araştırmacıların ne yapmaya çalıştığı ve gerçekte ne yaptığı arasındaki farkı vurgulamıştır. Koch (1985) gibi eleştirmenler psikolojinin psikolojik yasalar oluşturma iddiasını eleştirir ve şunu iddia ederler: Bu disiplinin yüz yılı aşan bir süredir devam eden doğabilimsel yönelimine, yüzlerce binlerce deneye, birikmiş teknik yazılara rağmen, doğa bilimlerine uygun ya da evrensel olarak geçerli olacak *doğa yasaları* ürettiğini söylemek zordur. Psikolojinin yasa yapıcı bir bilim olarak başarısız olduğu gerçeği, psikolojide hakim yöntemin, psikolojinin uğraştığı konuya hakkını verip vermediği üzerine düşünülmesini gerektirir." (Teo, 2017: 82) [İtalikler yazara aittir.]



Yukarıdaki alıntıdan da görüldüğü üzere psikoloji nomolojik (yasa koyucu) bir bilim değildir, ana akım psikoloji yoğun olarak bir davranışın popülasyondaki sıklığını ölçüp bunu yorumlayarak ilerler. Ana akım psikoloji bugün akademide öğretilmekte olan sosyal ve bilişsel psikolojidir. Ancak Koch'un da bahsettiği gibi pek çok deneye rağmen psikoloji doğru olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz bir bilgi sunabilmekten yoksundur.<sup>2</sup> Öte yandan psikoloji içerisinde kuramların fazlalığı da bunların heterojen gözükmesini sağlamaktadır ancak aslında bu kuramlar sadece farklı şeylerden bahseden bir yığındır. Örneğin en bilinen psikoloji kuramları arasında Gestalt psikolojisi, psikanaliz, davranışçılık, Marksist psikoloji veya bilişsel psikoloji sıralanabilir.

Ancak fizikteki Newton, Einstein ve Planck üçlüsünde bulduğumuz ilişkiyi asla psikoloji kuramcılarında bulamayız. Sözelimi Einstein ve Newton farklı şeyler ortaya koymalarına rağmen aynı evrene başarılı bir şekilde bakabilirler. Bu halde Einstein Newton'un tamamlayıcısıdır, hem Newton'un açıklayabildiklerini hem de açıklayamadıklarını başarılı bir şekilde açıklayabilmiştir (tabii unutulmamalı ki Einstein ve Newton arasındaki kütle kavramının eş ölçümlü olmaması fizikte de bir eş ölçümlü olmama problemi yaratmaktadır). Ancak Pavlov hiçbir şekilde Freud'un tamamlayıcısı değildir. Psikoloji içerisinde sayılan kuramların gelişimleri ve ortaya çıkışları incelendiğinde aralarında fazla zaman farkı bulmak imkansızdır, Kuhn'cu paradigma değişimlerini psikolojide göremeyişimizin sebeplerinden birisi de budur. Hiçbir psikoloji kuramı gerçekten paradigma olacak kadar uzun süre benimsenememiş ve psikoloji alanında tekel haline gelememiştir. Freud psikanalizle psikolojide bir otorite haline gelirken bile Jung veya Adler gibi farklı kuramcılar Freud'un fikirlerini kendilerince çürütmeyi başarabilmişlerdir.

Hempel'in doğa bilimi felsefesine göre de bizleri bilimsel sonuca götüren şey dedüktif nomolojik modellerdir, buna göre bilimsel bir açıklama (explanandum) koşul önermeleri ile doğa yasalarının (ki bu ikisine explanans denir) mantıki ve zorunlu sonucu olarak açığa çıkar, yani Hempel'e göre doğa bilimsel bir açıklama doğa yasalarına dayanmaktadır (Hempel, 2021; Özkan, 2020). Oysa psikolojideki hiçbir açıklamada doğa yasaları kullanılmamaktadır, bu bakımdan Hempel'ci bir doğa bilimi felsefesini (pozitivizmi) benimsediğimizde psikolojinin tek bir bilimsel teoriye sahip olmadığı sonucunu çıkarmamız gerekir. Hempel'in sosyal bilimlere adadığı istatistiksel-tümevarımsal model de (Hempel, 1963; 2021: 67) tümdengelimli olduğu iddia edilen ana akım psikoloji için (Arkonaç, 2016: 21) bir kafa karışıklığı

<sup>2</sup> Bilimsel bilginin yanlışlanabilmesi daha doğru bir kriter olsa da psikoloji yanlışlanabilmeye müsait bir alan değildir, ancak süresiz bir şekilde doğrulayabileceği bir veri de elde edememektedir. Sözelimi fizikte bir taşın uygun şartlar altında daima yere düşme hareketi gösterebileceğinden bahsedebiliriz ancak psikolojide bir insanın uygun şartlar altında belirli bir davranış ya da biliş örüntüsünü takip edebileceğinden bahsedemeyiz.

yaratmaktadır. Dahası Hempel için psikolojinin bir doğa bilimi mi yoksa bir sosyal bilim mi olduğu da tamamen tartışmalı bir durumdur ve *Doğa Bilimi Felsefesi* isimli kitabında psikolojiyi diğer sosyal bilimlerden ayırmasına rağmen doğa bilimleri içerisinde de kabul etmez (Hempel, 2021: 1). Öte yandan Kuhn'un (2021) tanımladığı ve Tura'nın (2016) psikiyatri felsefesi bağlamında üzerinde çalıştığı eş ölçümlü olmama probleminde de görebileceğimiz gibi psikolojinin doğanın bir durumu olan insanı açıkladığı mı yoksa anladığı mı ayrıca bir ikilemi oluşturur.

## 1. Psikolojinin Ontolojik Problemi

Psikolojinin ontolojik bakış açısı şayet psikoloji bir bilimse monist materyalist olmak durumundadır çünkü bir bilimin materyalist temellere sahip olması nesnelliği için elzemdir (Tura, 2011). Bu durumda psikolojinin araştırma nesnesinin ne olduğunu da söyleyebilmemiz gerekir. Vigotski'nin (2021) de uzun süre üzerinde çalıştığı bu sorun psikoloji felsefesinin en temel problemidir: psikoloji neyi inceler? Vigotski'nin çalışmasına göre bu sorunun cevabı bilinçtir. Ancak psikoloji hala felsefeden tam olarak kopamamış bir bilim olarak terminolojik sıkıntılarla da boğuşmaktadır, öyle ki psikolojide pek çok farklı bilinç tanımı bulmak mümkündür. Nörobilimsel olarak bilinç uyanıklık ve farkındalık hali belirten beyin aktivitesidir, Freudyen olaraksa bilinçdışına bastırılmış öğelerin açığa çıktığı ve kendini belli edebildiği bir tür farkındalık alanıdır. Vigotski'nin bilinç tanımı farkındalık mefhumuyla bağlantılı olsa da metafizik değerlerini korumayı sürdürür. O halde pozitivist psikolojinin metafizik bir nesnesi vardır. Bu durum bir çelişki yaratacağı için hataya açıktır, ki zaten Vigotski'nin kurmaya çalıştığı psikoloji de pozitivist değildir ancak pozitivism kadar materyalist bir zeminde kalır.

Özne, duyum ve algı, zihin, biliş, beyin ve ruh gibi kavramlar uzun zamandır psikologların savunduğu bazı araştırma nesnelere aittir. Bunlardan birisi olan davranış mefhumu bilimsel bir psikoloji için büyük bir neslin araştırma nesnesi haline geldi. Ancak psikanaliz nezdinde (Lacan, 2022: 66) bu durumun fazla mekanik kaçması ve insanı davranışlardan ibaret görmesi davranışlara dökülemeyen artıklara bakılmasını sağladı. Bu artıklar genel olarak duygu ve düşüncelerdir. Daha Freudyen bir tema olduğu hiç şüphesiz doğru olsa da bunun bilimsel olarak incelenmeye değer bir tarafı vardı. Panksepp'in (2017) duygular üzerindeki nörobiyolojik araştırmaları öznel hislerimizin limbik sistemdeki kökenini irdeleyerek fenomenlerimizin biyolojik yönünü bize gösterebildi. Nöropsikanalizin de temellerinden birisi olan bu çalışmalar nörobilimsel olarak oldukça değerlidir ve psikoloji bilimini de etkilediler ancak yapılan deneyler ve yazılan makaleler psikoloji içerisinde değerlendirilmedi. Çünkü nörobilim ve psikoloji farklı araştırma faaliyetleridir. Bu durum psikoloji ve

nörobilimin bağlantılı olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu durum eş ölçümlü olmama probleminde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Psikolojinin düalist bir zeminden geldiği göz önüne alındığında ruh ve zihin gibi kavramların dönem dönem psikolojinin araştırma nesnesi olması şaşırtıcı değildir. Ancak modern bilimin monist temeller üzerine inşa edilmesi ve Bachelard (2008) gibi felsefecilerin Descartes'ın aşılması gerektiği düşüncesi düalizmden kopuşa sebebiyet vermiştir. Düalist kuramlar psikolojide de terk edilmesine (aslında hala düalizmden tam bir kopuş gerçekleşmediği de yanlış değildir, zihin ve beyin ilişkisinden bahsederken bu iki kavramın aynı şey olduklarını iddia ettiğimizde bile düalist bir zeminden çıkıp monist bir sonuca varmışız demektir, bu durum hala bilimde düalizmden etkilendiğimizi göstermektedir) rağmen monist kuramlardan elde ettiğimiz araştırma nesnelere birbirleriyle tutarsızdır. Vigotski (2021) bu durumu tek bir psikoloji kurmaya çalışan birden fazla psikolojinin var olmasıyla açıklar.

Psikoloji insana dair bilimsel bir uğraş olsa da bu bilimin en büyük kuramları psikolojinin insanı farklı açılardan ele almasını hedeflemektedir. Örneğin davranışçılık insanı bir makine olarak ele alır ve uyaranlarla davranışlarını inceleyerek buna göre insani bir açıklama çıkarmaya çalışır. Psikanaliz divanda analizanı (danışanı/hastayı) gözlemleyerek bilinçdışını anlamaya ve semptomları ortadan kaldırmaya çalışır. Ancak davranışçılık ve psikanalizi birbiriyle bütünleştirmek olanaksızdır. Gerçi belli bir yere kadar psikanalizin de davranışçı olduğu belki iddia edilebilir çünkü analizanın semptomu kendini davranış olarak gösterdiğinden ötürü psikanaliz de davranışları incelemektedir ancak bunu davranışçılık akımının kullandığı laboratuvar ekipmanlarıyla yapmamakta ve davranışları açıklamayı değil anlamayı amaçlamaktadır. Bu durumda psikolojideki iki büyük kuramın bambaşka psikolojiler kurmayı hedefledikleri ve farklı ontolojik ve epistemolojik cevaplarının olduğunu görebiliriz.

Ontolojik ve epistemolojik problemin birbirine bağlandığı nokta belirsizlik mefhumudur. Kastedilen belirsizlik 2. bölümde daha ayrıntılı tartışılacaktır ancak ontolojik bir meseleye vurgu yapması sebebiyle sosyal bilimlerdeki çoğaltma krizinden (*replication crisis*) de bahsetmemiz gerekmektedir. Çoğaltma krizi kısaca sosyal bilimler alanında (bir sosyal bilim olup olmadığı tartışma konusu olsa da özellikle psikoloji içerisinde) yapılan çalışmaların evrensel geçerlilik düzeylerinin düşük çıkması olarak özetlenebilir, bu durumun nedeni yapılan istatistiksel çalışmaların aynı örnekleme tekrarlandıkları zaman bile aynı sonuçları verememesinden kaynaklanmaktadır (Trafimow, 2018).

Çoğaltma krizindeki belirsizlik aynı koşullarda yapılan iki çalışmanın farklı sonuçlar doğurmasıdır, bu bağlamda çoğaltma krizindeki belirsizliğin ünlü çift yarık

deneyiyle benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Bu durumun bir krizden ziyade avantaj olduğu düşünülebilir çünkü tekrarlanan deneylerin farklı sonuçlar vermesi ele alınan ögenin yanlışlanabilmesine zemin hazırlayabilir. Öte yandan bu durum Popper'ci ya da Lakatos'çu bir yanlışlama olmayacaktır, sadece elde edilen deney sonuçları deneylerdeki ufak tefek farklılıklara göre de değişebilmekte ve bu değişken faktörlerin deneyin akışını belirlemesi kolaylaşmaktadır. Sonuç olarak elde edilen şey iki deneyde aynı olmayan bir faktörün deneye ne düzeyde etki edebileceğidir.

Deneylerin işleyiş koşulları ve örneklemeleri aynı olsa bile ufak farklılıklar daima kaçınılmazdır çünkü insanlarla yapılan çalışmalar ne kadar tekrarlanırsa tekrarlanırsa insanların zamanla değişebilmeleri faktöründen bağımsızlıklarını koruyamazlar. Yine de çoğaltma krizinin bazı matematiksel metotlarla çözülebilmeye ilişkin çalışmalar yapılmaktadır ve kilit noktamız geniş örnekleme sahip çalışmaların daha benzer sonuçlara sahip olmasıdır (Trafimow, 2018: 7).

## 2. Psikolojinin Epistemolojik Problemi

Psikolojinin ontolojik problemi yani araştırma nesnesi çözüldüğünde geriye önemli bir soru kalmaktadır ve bu sorun başlı başına ontolojik problemle birbirine bağlıdır. Bu sorun psikolojideki epistemolojik problemi oluşturur: psikoloji ele aldığı araştırma nesnesini hangi metodolojiyi kullanarak inceler? Epistemolojik problem özünde insanı nasıl anladığımız ya da açıkladığımızla ilgilidir. İlk psikologlar için içebakış mefhumu bu sorunun cevabını oluşturmaktadır.

Pozitivizmin yükselmesiyle birlikte psikoloji de kendisini pozitivist bir doğa bilimi olarak yeniden kurgulama yoluna girmiştir, bu durum içebakış yönteminin psikolojiden tasfiye edilmesi gerektiğine dair tartışmalara neden olmuştur çünkü içebakış pozitivist bir yöntem olmamakla birlikte bilimsel olarak hiçbir sınıma tabi tutulamamaktadır. Ribot gibi düşünürlerse psikolojiye özgü olan içebakışın bilimden çıkartılmaması ama yine de pozitivist bir psikolojinin meşru kılınması için bazı düşünceler geliştirmişlerdir (Guillin, 2004). Ancak Ribot'un "muğlak pozitivizm" olarak adlandırılan düşüncesi psikolojiyi bir ikileme uğraşmak zorunda bırakmıştır. Buna göre içebakış gibi yöntemlerin psikolojiden elenmemesi psikolojiyi bir doğa bilimi yerine bir tür sosyal bilim olarak kurmamıza imkan tanımıştır, ancak sosyal bilimler için pozitivizm oldukça tartışmalı bir konu olarak bugün bile varlığını sürdürmektedir.

Teo'ya (2017: 80) göre insanı makineye benzeten bir psikoloji mekanistik bir metodolojiyi benimsemiş demektir. Zaten bu nedenle epistemolojik meseleler ontolojik kavramlara bağlı olarak ilerler, insanı bir makineye benzetmek ontolojik bir durumu belirtir ancak bu makineyi incelemek için mekanistik bir metodoloji

kullanılır, ana akım psikoloji bu ilişkinin farkında olmadığı için Teo'ya göre problemlidir. Sözgelimi Ribot'nun psikoloji anlayışında ontolojik ve epistemolojik meseleler birbiriyle bu şekilde çatışmaktadır; fizik biliminin kavramlarıyla açıklanamayan ancak sadece belli başlı öznel yöntemlerle anlaşılabilen insan doğasının kabulü ontolojik bir mesele iken bu meseleyi pozitivistin epistemik kavramlarıyla irdeleyemeyiz.

Modern psikolojinin kullandığı nicel yöntemler de sorunlu bir epistemik alanda kalmaktadır. Ana akım psikolojinin sıklıkla kullandığı istatistiksel metotlar matematiksel bir kesinlikten yoksun olduğu için belirsizlik yaratır, oysa bilimlerde doğru bilgiye ulaşmak için daha "kesinlikli" metodolojilere ihtiyaç duyulur. Psikolojide kullanılan istatistiğe yönelik "verilerinize yeterince işkence ederseniz, eninde sonunda duymak isteyeceğiniz sonucu söyleyecektir" (Tez, 2017: 92) gibi bir eleştiri istatistiğe neden güvenemediğimizi gözler önüne sermektedir. Söz konusu insan-dışı nesnelere oldukça matematiksel metotların güvenilirliği tartışmaya kapalıdır. Örneğin fizik biliminin epistemik ve ontolojik sınırları içerisinde kullanılan metodolojiler fiziğe kesin bir doğru açıklama hakkı tanımaktadır, oysa insan için içine girdiğinde önemli meselelere dair matematiksel bir çıkarımda bulunmamız gittikçe zorlaşmaktadır. Örneğin fizikte elektronların yapısını açıklayabilmek için tek bir elektronu incelemek yeterlidir ancak psikolojide tek bir insanı inceleyerek asla bir kuram ortaya konulamaz.

Dahası, fizikteki belirsizlik ile psikolojideki belirsizlik de aynı şeyler değildir. Fiziğin Heisenberg ilkesi belirsizliğin olduğuna dair kesin bir tanım ortaya koyabilirken psikolojideki belirsizlik doğrulanabilen veya yanlışlanabilen bir veri ortaya koymamıza mani olur.<sup>3</sup> Kuantum mekaniği, yapay zeka ve formel mantığın Gödelci teknikleri sayesinde matematiksel metotların insan bilimlerinde de kullanılabilmesi belki mümkün olabilir ancak günümüz matematiği buna müsaade edecek kadar gelişmiş görünmemektedir.

Öte yandan insan ele alındığında insana içkin bazı kavramların açıklanmaya değil de sadece anlaşılmaya yatkın olması hermeneutiğin insan bilimlerindeki önemini göstermektedir. Hermeneutik bir disiplinin matematiksel metotları nasıl kullanabileceği ise ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek kadar geniş ve zor epistemolojik incelemeleri gerektirmektedir.

---

<sup>3</sup> Verinin doğrulanması veya yanlışlanması kabul ettiğimiz bilim felsefesine göre değişmektedir ancak çağdaş bilim felsefesinde psikolojinin yararlanabileceği çalışmalardan ziyade fizik gibi doğa bilimlerini temel alan kuramlar ortaya atılmaktadır. Bu nedenle psikolojiye özgü bir bilim felsefesi bulmamız da zorlaşmaktadır. Örneğin psikolojinin bir doğa bilimi mi yoksa bir tür sosyal bilim mi oluşuna karar veremeyişimiz hangi bilim felsefesi kuramından yararlanabileceğimizi de değiştirmektedir.

### 3. Eş Ölçümlü Olmama Problemi

Kuhn'un (2021) ortaya attığı eş ölçümlü olmama (*incommensurability*) kavramı en temelde bilimsel paradigmlar arasındaki epistemik uyumsuzlukların bilime nasıl etki ettiğini göstermektedir. İki farklı bilimsel paradigma arasında bilimsel açıklamalarla ilgili bariz uyumsuzluklar gözlemlendiğinde aynı şeyi farklı şekillerde açıklayan bu iki paradigmda bir tür eş ölçümlü olamama problemi açığa çıkar. Bunun en basit örneklerinden birisini psikanaliz ve psikanalizle nörobilim ilişkisinde görebiliriz: Aynı olguyu inceleyen psikanaliz ve nörobilimin epistemik uyumsuzlukları bu iki disiplinin birbiriyle asla eş ölçümlü olamayacağı fikrini uyandırır. İnsanın bilinçdışı süreçlerine farklı metodolojilerle yaklaşan biyolojik bir bilim olan ve fiziksel metodolojileri kullanan nörobilim nasıl birbiriyle tutarlı sonuçlar doğurabilir? Bu sorunun cevabını nöropsikanaliz vermeye çalışır. Nöropsikanalize göre aslında psikanaliz ve nörobilim aynı şeyi inceleyen iki farklı disiplindir (Solms & Turnbull, 2013). Ancak psikanaliz insana dair bir anlam faaliyeti iken nörobilim daha çok insana dair açıklamalarda bulunmaktadır (Tura, 2005). Bu durumda aynı şeyi anlamak ve açıklamak farklı metodolojik meseleler olarak karşımıza çıkar.

Nöropsikanalizin tarihsel temelleri psikanalizin kurucusu Freud'un meslekteki erken yıllarına kadar uzanmaktadır. Bir nörolog olan Freud'un insan zihnini nörobiyolojik bir perspektifte anlaşılabilmesi için bazı girişimleri olsa da o zamanının bilimsel engelleri nedeniyle (Freud nörolog olarak mesleğini icra ederken nöronun yapısı henüz yeni keşfediliyordu) bu proje yarım kaldı. Ölümünden sonra yayımlanan bazı mektuplarında bu projenin taslakları açığa çıktı ve bunlar Bilimsel Bir Psikoloji Projesi başlığıyla yayımlandı. Bu taslaklarda Freud'un insan zihnine dair nörobilimsel bazı düşünceler geliştirdiği ancak bunları derinleştirmedeği görülür, yine de yazdığı yapıtların çoğuna biyolojiye olan ilgisini es geçmez ve satır aralarında psikanalizin sağladığı olanakların bir gün biyolojik disiplinler tarafından açıklanacağı öngörüsünde bulunur. Hayatı boyunca psikanalizin bir bilim olduğu konusunda direten Freud için psikanalizin biyolojik temelleri daima önem arz etmiştir.

Freud'dan sonra Fransız psikiyatr Henri Ey de nörobilim ile psikanalizi birbirine bağlayabilecek bir teori öne sürmüştü, bu düşünceler dizisi bugün Organo-dinamik Teori olarak bilinmektedir (Tura, 2005). Ancak Tura'nın (2005) belirttiği üzere Organo-dinamik Teori'de de bir tür eş ölçümlü olmama problemi bulunmaktadır, Ey kendi teorisinde bilinç problemini görmezden geldiği için psikanalizle nörobilimi bağdaştırmakta güçlük çekmektedir. Özetle insanı anlamaya çalışan psikanaliz ile insanı açıklamaya çabalayan nörobilim nasıl bağdaştırılır sorusuna Ey doyurucu bir cevap verememektedir. Ey'in teorisinden sonra Solms ve

Turnbull'un (2013) ortaya attığı nöropsikanaliz akımı bilinç problemiyle de ilgilenir ve bilincimizin beynin alt katmanlarında yer alan pontik çekirdeklerden köken aldığını savunur. Ancak bilince dair bu tarz bir indirgemenin ne kadar doğru olduğu tartışılmaya müsaittir çünkü pontik çekirdeklerde aktive olan bilincimiz nasıl fenomenal yaşantılar üretir sorusunun cevabı eksik kalmaktadır.

Görüldüğü üzere psikanaliz ve nörobilim arasındaki eş ölçümlü olmama probleminin temelinde anlamak ve açıklamak arasındaki uyumsuzluk yatmaktadır. Bir olguyu açıklamak için onu anlamak zorunludur ancak anladığımız her şeyi açıklayamadığımız da bariz bir gerçektir. Bu durum psikolojiye de yansır. Anlamak ve açıklamak kavramlarının önemi psikolojinin sınıflandırılma sorunuyla ilişkilidir: Eğer psikolojinin bir şeyleri açıklama kapasitesi varsa bu psikolojiyi bir doğa bilimi yapacaktır çünkü doğa bilimleri doğada gerçekleşen olgulara bir yorum getirmekten ziyade evrensel bir açıklama getirebilmek için uğraşmaktadırlar. Öte yandan sosyal bilimler beşeri olgular hakkında nesnel yorumlamalara ulaşma gayesindedir. Psikolojinin hangi alanda kaldığı tartışmaları da eş ölçümlü olmama probleminin psikolojide geçerli olduğunun bir göstergesidir. Örneğin bilişsel psikoloji doğa bilimsel yöntemlerden faydalanırken sosyal psikoloji tamamen sosyal bilimlerin metodolojisiyle işlemektedir. O halde genel (bir bilim) olarak psikoloji hangi sınıfta yer alır? Psikoloji iki sınıf arasında bir köprü görevi mi görmektedir ve eğer öyleyse ne zamana kadar bir köprü olarak kalacaktır?

Psikoloji ontolojik ve epistemolojik meselelerini çözdüğünde eş ölçümlü olmama probleminin doğurduğu anlamak ve açıklamak arasındaki ikilemi de çözebilecek materyallere sahip olabilir. Psikolojinin farklı metodolojileri ve araştırma nesnelere bunları anlamak ya da açıklamak arasında kalabilir veya her ikisini birden yapabileceğimiz bir yol gösterebilir. Tura'nın (2016: 136) biyofonksiyonalizm adını verdiği bir düşünce bu problemi aşmak için önemli bir teorik zemin olabilir. Buna göre insana dair açıklama sunan iki farklı açıklama tarzı vardır, sebep-gerekçe veren açıklamalar insana dair normatif bir açılım sunar ve anlamaya dayalı olarak ilerler, öte yandan nedensel açıklamalarsa fizik bilimi bünyesinde kalan açıklamalardır. Tura'ya göre insanın sebep-gerekçe veren açıklamalarla açıklanan davranışları aslında beynin nöral faaliyetlerinin kendini davranışta gösterme durumudur ve bu sayede sebep-gerekçe veren açıklamalarımız nörobiyolojiye uygun bir şekilde natüralize edilebilmeye müsaittir (Çavuş, 2021: 100).

Ayrıca psikolojideki eş ölçümlü olmama problemi yalnızca nörobilim ve psikanaliz arasında değil çoğu psikolojik kuramda karşımıza çıkar. Örneğin psikolojide hakim bir terapi tekniği olan Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) ile psikanaliz arasında da temel benzerlikler olsa da bambaşka kavramlarla işlemekte ve tamamen

farklı teknikleri uygulamaktadırlar. BDT'deki "otomatik düşünce" kavramının psikanalizdeki "bilinçdışı" kavramıyla bir benzerliği olsa da bilinçdışı öge psikanalitik tekniğin temel nesnesi iken BDT için temel nesne otomatik düşünceler değil his-biliş-davranış üçlemesidir. Ayrıca bu iki nesnenin hem oluşumları hem de açılımları birbirlerinden tamamen farklıdır. Öyle ki bilinçdışını kabul etmeden BDT uygulamak imkansız değildir, aynı şekilde davranışlara hiçbir önem atfetmeden psikanaliz uygulamak da mümkündür.

#### 4. Özne-Nesne Problemi

Psikolojideki özne-nesne problemi felsefi zombi terimiyle bağlantılı olarak ilerler. Felsefi zombi davranışta bizimle birebir aynı olan ancak herhangi bir fenomenal yaşantı deneyimlemeyen bir insan metaforudur ve bir tür felsefi kurgu olarak epifenomenalizmi savunmak için oluşturulmuştur.

Epifenomenalizme göre nöral faaliyetlerimiz fenomenal deneyimlere neden olur ancak fenomenal deneyimlerimizin nöral faaliyetlerimiz üzerinde hiçbir etkisi bulunmaz. Bu durumda nöral faaliyetler farklı bir ontolojik statü olan fenomenal deneyimlerimizin doğrudan sebebidir ancak bu fenomenal deneyimler ontolojik olarak nöral faaliyetlerimizle özdeş olmadığı için epifenomenalizm düalist bir kuramdır (Çavuş, 2021: 29-30).

Özne-nesne problemi de insanın bir özne mi yoksa bir nesne mi olduğuna karar veremeyişimizin doğurduğu psikolojinin temel felsefi problemlerinden birisidir. Bu demektir ki felsefi zombiler mümkünse fiziksel olarak açıklanabilecek bir duruma sahiplerdir ve bu durum onları bir nesne yani maddenin ta kendisi yapar. Ancak insanların fiziksel olarak açıklanamayan fenomenal yaşantıları insanı bir nesne olmaktan fazlası mı yapmaktadır? Bizler birer özne miyiz yoksa nesne miyiz ikilemi psikolojinin neyi nasıl incelemesi gerektiğine dair bir kafa karışıklığı yaratır. Psikoloji beşeri bir bilim olarak insanın belirli bir durumunu inceleyebilir, ancak insan nedir sorusu hala psikoloji için büyük önem arz eder. Bu halde bizlerin ne olduğuna yönelik felsefi bir soruşturma özne-nesne problemini açığa çıkarır.

Rasyonel fail mefhumu Descartes'tan beri süregelen düalist bir tez olma özelliğini taşır. Davranışlarımızın sebebi beynimizin içindeki küçük bir insanın kararları mıdır yoksa bu davranışlarımız türün kendine özgü davranışı içerisinde evrimsel olarak ortaya çıkan bir fenomenal kendilik yaşantısıyla beraber mi gelişir? Şüphesiz bu sorunun cevabı materyalist bir açıdan evrim kuramına uymak durumundadır. O halde aslında rasyonel bir failin yani bu durumda öznenin var olmadığını kabul etmemiz gerekir. Tura'nın (2011) felsefi olarak ileri sürdüğü tezler bize sandığımız şekilde bir öznenin var olmadığını göstermektedir: İnsan bir doğa



olayı olarak öznesiz bir sürecin ürünüdür. Davranışlarımız bir öznenin kararları sonucu oluşmaz, beynin girdi-çıkıtı işlemlerinin ve öznesiz enformasyon proseslerinin bir sonucu olarak gerçekleşir. Psikolojide de benliğin yani kendilik dediğimiz fenomenal yaşantının aslında bir tür yanılısma olduğuna dair pek çok deneysel veri bulunmaktadır (Hood, 2019).

Ancak yaşadığımız süre boyunca bize eşlik eden bu benliğin aslında bir yanılığdan ibaret olduğunu nasıl kolay bir şekilde kabullenebiliriz ki? Eğer bir nesne isek hayatın bir anlamı kalır mı? Bu sorular felsefi olarak önem arz etse de psikolojinin bu sorulara verebilecek bir cevabı yoktur ve olmayacaktır. Yine de bu yanılığın nasıl ortaya çıktığını, her davranışımıza o davranışı gerçekleştirmiş gibi yaşantıladığımız bir fenomenal deneyim olan kendiliğin nasıl eşlik ettiğini bilimsel perspektiften bir cevap verebiliriz. Bu durum aslında Lacan'ın öznesi ile bağlantılı bir öge barındırmaktadır, Lacan'a göre özne sosyal dünyamızın bizdeki bir yansımasıdır, özne bir kurgudan ibarettir. Bu Lacancı tezin nörobiyolojik bir yorumunu geliştirebilmek de mümkün olabilir (Özel, 2021).

## 5. Bilinç Problemi

Bilinç problemi felsefe tarihinin hemen hemen her noktasında görebildiğimiz, çağdan çağa farklı varyantlarla karşımıza çıkan insana dair en temel ve en zor problemlerden birisidir. Eskiden bu problemi bir tür zihin-beden çatışması olarak ele alan filozoflar zihin ve bedenin birbirleriyle nasıl bir ilişkisinin olduğunu sorgulamaktaydılar. Günümüzde pozitivism ve materyalizm sayesinde bilimin daha çok ön planda tutulmasıyla zihin-beden sorunu bilimsel bir problematiğe evrildi ve fenomenal yaşantılarımız ile nöral faaliyetlerimiz arasındaki ilişkiyi irdelemeye başladı. Modern bilimde ve felsefe camiasında bilinç problemi kısaca şu şekilde özetlenebilir: Beynin tamamen fiziksel süreçleriyle gerçekleşen nöral faaliyetleri nasıl ve neden fenomenal bir yaşantı meydana getirir? Maddi gerçeklik nasıl manevi bir anlama bürünür? Bu sorunun kökeninde elbette insana dair açıklayamadığımız ancak anlamaya çabaladığımız bir durum yatar.

Psikolojinin bilinç mefhumuna bakışı felsefi değil bilimseldir, bilinç beynimizin bir ürünü olarak bizim için sürekli bir deneyimleme süreci meydana getirir. Ancak terminolojide bilincin pek çok farklı anlama sahip olması onu bir problem olarak kavrayışımızı zorlaştırmaktadır, sözgelimi bilinç derken öznelliği (*subjectivity*) mi, uyanıklık halini mi veya farkındalığımızı mı kastettiğimiz aslında bir tür kafa karışıklığından ibarettir. Örneğin Solms ve Turnbull'un (2013) bilinci pontik çekirdeklere indirgemesi bilinci bir tür uyanıklık durumu olarak kavramalarının sonucudur. Oysa bilinç probleminde kastedilen daha çok öznelliğimizdir. Beyinde bir

özne yoktur ancak beyin bir öznel deneyim oluşturabilmektedir. Bu durum nasıl ve neden meydana gelir sorusu da psikoloji felsefesinin ilgilendiği bir problemdir.

Günümüzde pek çok filozof ve bilim insanı bu sorunu çözebilmek için bazı felsefi ve bilimsel kuramlar geliştirmişlerdir. Psikolojinin bu soruyla ilgilenmesi ise daha çok nörobilim ile kurduğu ilişkide kendisini gösterir. Bilinç problemiyle ilgilenen Patricia Churchland (2019) psikolojinin fizik gibi bir bilim olmadığını, ancak psikolojinin nörobilimle birlikte evrilerek bilinç dediğimiz durumun fiziksel bir açıklamasını yapabileceğini belirtir. Churchland için psikoloji ve nörobilim birlikte evrilecektir, bu durumun bir diyalektiğe benzediğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Psikoloji ve nörobilimin diyalektiği sayesinde psikolojide bilinç problemiyle uğraşabilmemiz mümkün gözükmektedir. Tura'nın (2011) diyalektik materyalist yorumu buna elverişli bir teorik zemin hazırlayabilir, doğanın natüralist hermeneutik kavranışında psikoloji ve nörobilim diyalektik bir ilişki içerisinde yer almaktadır.

## Sonuç

Psikoloji felsefesinin en temel problemleri sıraladığımız bu çalışmada sonuç olarak psikolojinin potansiyel bir bilim olarak felsefeden sandığımız kadar başarılı bir şekilde kopuş yapamadığını gösterebildiğimi umuyorum. Psikolojiye yönelik eleştirilerin yapıcı yorumlar olmasından yanayım. Bir psikolog adayı olarak bilimlerle felsefe arasındaki ilişkinin psikolojide diğer bilimlere oranla biraz daha farklı işlediğini düşünüyorum ancak bunu eleştiri kavramına dair bir klişe olan kötü yorum perspektifinden ifade etmemekten yanayım. Aksine psikolojinin felsefeden sandığımız gibi bir kopuşunun olmayışı bize uğruna kafa yorabileceğimiz muazzam bir problem verebiliyor: psikolojiyi daha da bilimselleştirmek. Öte yandan bilim ve felsefenin karşılıklı etkileşimini göz önüne aldığımızda bir bilimin felsefeden asla tam bir kopuş gerçekleştiremeyeceği kanaatindeyim. O halde aslında psikolojinin felsefeden kopması da imkan dahilinde olmamalıdır.

Son olarak değinmem gerektiğini düşündüğüm konu elbette bilim ve felsefe arasında sıklıkla karşımıza çıkan terminolojik kafa karışıklıklarıdır. Bachelard ve onun düşüncelerini genişleten Althusser'in düşüncelerine göre bir bilimin dilini gündelik dilden koparmamız gerekmektedir (Çavuş, 2021). Ancak bilimin dilini felsefi dilden koparmak oldukça zor bir problemdir. Yine de felsefenin içerisinde konumlanan kavramların bilimsel olarak aynı anlamı karşılamaya çalışan ancak bunu sıklıkla beceremeyen başka bilimsel karşılıkları olabilir. Bunu zihin-beden sorununun bilinç problemine dönüşmesinde de veya sadece bilinç kavramının hem bilimsel hem de felsefi olarak pek çok anlama gelmesinde görebiliriz. Kanımca felsefi bir problemi bilimsel olarak açıklarken psikolojinin çektiği en büyük sıkıntılardan birisi de bu

terminolojik hatalardan kaynaklanmaktadır. Psikoloji felsefesinin temel problemlerini irdelemeye çalışan bu makalede bu problemi ele almama sebebin bunun yalnızca psikolojiyi değil bir bütün olarak bilimi etkileyen bir anlam sorunu olmasıdır. Bununla birlikte burada ele alınan bütün problemler daha geniş başka çalışmaların temel konusu olabilmeye müsaittir.

## Referanslar

- Arkonaç, Sibel A., 2016, *İnsan İnsan İçinde*, İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Bachelard, Gaston, 2008, *Yeni Bilimsel Tin*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Churchland, Patricia, 2019, *Nörofelsefe*, Çev. Özge Yılmaz, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Çavuş, Beyza Nur, 2021, *Çağdaş Zihin Felsefesinde Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Guillin, Vincent, 2004, "Théodule Ribot's ambiguous positivism: Philosophical and epistemological strategies in the founding of French scientific psychology" *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 40(2): 165-181.
- Hempel, Carl G., 1963, "Explanation in science and in history (selections)" Reprinted in Jonathan Dancy and Constantine Sandis (eds.) *Philosophy of Action: An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing, Ltd., 263 – 269, 280–288.
- , 2021, *Doğa Bilimi Felsefesi*, Çev. Cengiz İskender Özkan & Talip Kabadayı, Ankara: Nobel Yayınları.
- Hood, Bruce, 2019, *Benlik Yanılsaması*, Çev. Eyüphan Özdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kuhn, Thomas, 2021, *Bilimsel Değerimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Lacan, Jacques, 2022, *Freud'un Teorisinde ve Psikanalizin Tekniğinde Ben*, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- Lakatos, Imre, 2014, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, Çev. Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, 1992, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, Çev. Sevim Belli ve Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları.
- Özel, Emir H., 2021, "Lacanyen Nöropsikanaliz ve Zihin Kuramı Bağlamında Kendiliğin Oluşumu: Bir Hipotez Çalışması" *Psikoteori Dergisi*, 2(1): 31-52.
- Özkan, Cengiz İskender, 2020, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Panksepp, Jaak, 2017, *Afektif Nörobilim*, Çev. Süheyla Ünal, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Solms, Mark ve Turnbull, Oliver, 2013, *Beyin ve İç Dünya*, Çev. Hakan Atalay, İstanbul: Metis Yayınları.

- Tez, Müjgan, 2017, "Gerçekliğin İstatistiklerle Doğru (Bilimsel) Yansıtılması İle Gene İstatistiklerle Çarpık Yansıtılması Olasılıkları Somut Verilerek Nasıl Açıklanabilir?" Alaattin Şenel (ed.) *50 Soruda Bilim ve Bilimsel Yöntem*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 88-92.
- Teo, Thomas, 2017, "Eleştirel Psikolojide Felsefi Meseleler," Fox, Prilleltensky ve Austin, editörler, *Eleştirel Psikoloji*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Trafimow, David, 2018, "An a priori solution to the replication crisis" *Philosophical Psychology*, 31(8): 1188-1214.
- Tura, Saffet Murat, 2005, "Nöropsikanaliz" *İmago*, 2, 7-33.
- , 2011, *Madde ve Mana*, İstanbul: Metis Yayınları.
- , 2016, *Beynin Gölgeleleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Vigotski, Lev, 2021, *Psikolojideki Krizin Tarihsel Anlamı*, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap.

# The Origins of the Conflict Between Tragedy and Socrates

*Hasancan Türkyılmaz / Middle East Technical University*

In philosophy, tragedy as a genre of the ancient Greek dramas has been debated and analyzed throughout history because of Socrates' negative approaches to tragic dramatists and their works. The position of poets in Ancient Greek society and tragic dramatists' theological, ethical, and political approaches in their plays are crucial to comprehend what makes tragedy such an unavoidable subject of philosophical discussions in Socrates' period. In his famous dialogue "Politeia"<sup>1</sup>, Socrates describes an ideal society, with a desire to remove the poets from his ideal society. Due to the strong link between the two disciplines, my aim in this essay is to thoroughly analyze the origins of the conflict between tragedy and philosophy. I shall do this under two main titles: The debate originating from the content of tragedies, and the debate over the ideal polis (the city-state). Owing to the two views I present, there is better insight as to what makes this conflict inevitable in Athens (5<sup>th</sup> BC).

## The Debate Originating from the Content of Tragedies

One of the critical products of ancient Greek society is tragedy. It is a key cultural product in realizing the perception of the world by the traditional ancient Greek view. Tragedy originated as a ritual, but despite its seeming separation from the ritual, traces of the tradition in tragedy never vanished completely. Hence, in order to understand tragedy and its relationship with philosophy, it is important to examine the Greek's customs. Almost all the arguments about tragedy can be attributed to the custom, especially mythology and its branches in ancient Greek. Therefore, from the outset, tragedy bears hallmarks of its source, namely mythology. Thus, I suggest that examining tragedy, exploring references to its source, and investigating its relationships with the ancient Greek custom is significant. This will in turn enable the readers to adopt a clear position on the origins of the conflict between tragedy and Socrates.

The most essential component of tragedy is, as Aristotle states, narrative or "mythos" (Aristotle, *Poetics*, 1450a). These narratives were taken from mythology, especially from Homer's works. I will provide an example from Aeschylus to demonstrate how significant Homer's role in tragedy actually is. Aeschylus, the author of the earliest extant play, clearly expressed that his tragedies were parts of

---

<sup>1</sup> Also known as "Republic"

Homer's poems (Athenaeus, *Deipnosophistai*, 8. 347c). That is why I believe that if philosophy had any arguments with mythology, tragedy was clearly the inheritor of these arguments too. Frankly, ancient Greek philosophers often had problems with myths and their places in society. The responses of the ancient philosophers to these narratives were generally either to reject both gods and the poets, or just to disapprove of the poets. Naturally, studying this conflict should include presocratic philosophers and their arguments with mythology as well since the conflict between Socrates and tragedy was inherited. In his famous passage about Homer, Socrates also points out the previous conflict between poets and philosophers by claiming that "There is a long-standing antagonism between poetry and philosophy" (Plato, *Republic*, 607b-c). Subsequently, I shall first examine what the poets did wrong according to presocratic philosophers, and Socrates. Then it will be possible to answer why they were trying to undermine the authority of poets in society.

According to Laertius, Xenophanes ignored the gods described by the poets and objected to the place of poets in society (Laertius, 9. p.427). Heraclitus shares the same opinions as Xenophanes regarding the poets. When he alludes to Hesiod and his place in society, he expresses that "*Hesiod is the teacher of most. They think that he knows the most, but he is the one who did not recognize day and night—for they are one*" (Hippolytus, 9. p. 633). Finally, Socrates also considers the existing culture of the poet as a risk for society. In his famous dialogue "*Republic*" he also keeps his ideal state at a distance from Homer by advising that "*be aware that the only poetry (written by Homer) we can accept into our city are hymns to the gods and verses in praise of good men*" (Plato, *Republic*. 607a). He could not accept what they said about gods, and instead of rejecting the gods, he preferred to filter out the wrong side of the poets in line with his own perception of truth.

Now, in order to understand why Greek philosophers could not find the position of Greek poets in society feasible, I shall analyze what is wrong with the poets and mythology according to Socrates and early Greek philosophers. Firstly, the poets were not ordinary human beings in accordance with ancient Greek culture because the messages they told were not their ideas, but indirectly gods' ideas. They were inspired poets who would be called "vates" in the culture of ancient Rome. That is why they were considered teachers of the society. However, Socrates questioned whether these vates knew enough to teach anything or not. Secondly, the gods described by poets did not seem to be very fair or good; instead, they were imperfect like humans, and they might have made many mistakes that caused considerable damage to humankind. For instance, Homer states in his *Illiad* that:

*“There are two great jars that stand on the floor of Zeus’s halls  
and hold his gifts, our miseries one, the other blessings...  
...When Zeus dispenses gifts from the jar of sorrows only,  
he makes a man an outcast-brutal, ravenous hunger  
drives him down the face of the shining earth,  
stalking far and wide, cursed by gods and men”* (Homer, Iliad, 24. 525-535).

This section from the Iliad provoked adverse reactions amongst many philosophers, especially Socrates. He suggested these lines should neither be told to young people nor praised by the state in his “Republic” (Plato, 379d-380a). In addition, Plato generally pointed out these narratives’ places in society to support his rejection of them. For example, in the dialogue of “Euthyphro”, he uses Euthyphro to make his point. Euthyphro who prosecuted his father because of his guilt advocated himself by giving the battle between Cronus (the father of Zeus) and Zeus. He also argued that if Zeus overthrows his father because of his impious behaviors, there is no problem for society and his relatives who have gotten angry with Euthyphro. However, when he wanted to punish his father for his impious behavior, all the relatives got mad at him, and this was a contradiction according to Euthyphro (Plato, 5a-6b). These narratives were not good examples for the society because society’s education was crucial for the welfare of the state within the societies Socrates lived in or was exposed to. “Agoge” is the name of public education which was provided for the youth in Sparta. Athenian youth (epheboi) also received public education from the state, which is an indication of how critical it was for the Greeks that their youth gets public education (Aristotle, 42. para.1).

The narratives told also contradicted with philosophers’ understanding of the universe and gods. For instance, Socrates’ philosophy asserts that God is good, and this prevents him from causing evil (Plato, Republic, 379c). Plato also believes that the universe is the fairest thing, and its creator is excellent (Plato, Timaeus, 30, 92). On the other hand, tragedy, as mythology, adopted different approaches to gods. For example, Zeus disguises himself as Alcmene’s husband Amphitryon to seduce a virtuous woman according to the myth of the birth of Hercules (Felix, 1987). This was commonly not a virtuous action according to the philosophers at the time, but as indicated in tragedy, Amphitryon did not believe this was an unvirtuous act. Instead, he considered that event as something to be proud of (Euripides, Heracles 1, 150). The examples I have provided show that the philosophical understanding of the world and gods contrast sharply with the mythological understandings from which tragedy inherits its approach to the world and gods.

In addition, a contrast between the early Greek culture and Socrates had been highlighted by Nietzsche as well. I infer this from his writings about the Socratic equation. He states that “I recognized Socrates and Plato as symptoms of decay” and that “Socratic equation of reason = virtue = happiness: the most bizarre of all equations, which is opposed to all the instincts of the earlier Greeks” (Nietzsche, 2006, *Twilight of the Idols*, p. 162-163). However, Socrates is the inheritor of this conflict as well. This conflict did not begin with Plato, but Xenophanes, who was both a philosopher and a poet. While Jaeger<sup>2</sup> was analyzing the critics of Homer by Xenophon, he proposed that “At this moment the latent antagonism between the new philosophical thinking and the old world of myth, which had dominated the earlier achievements of the Greek spirit, broke into open conflict” (1936, p.42). To sum up, tragedy was the inheritor of Greek mythology in terms of its approaches to the issues which philosophers also concerned. Still, philosophers disapproved of these approaches as harshly as they did of mythology. Therefore, the descriptions of the gods and the world in tragedy and its undesirable place in society started many philosophical arguments over tragedy.

Tragic dramatists discussed the political or theological issues through their plots. Therefore, their plots are fertile grounds for understanding their approaches to the issues which Socrates also debated. In tragedies’ plots, the characters generally display negative approaches to gods. They believe the world has many serious flaws, which opens up the possibility for human beings to face unbearable problems within the world. Thus, the gods who created an imperfect world that causes trouble to human beings should not be trusted. I believe this very notion is what leads the characters in tragedies to have skeptical and pessimistic views towards gods. On the other hand, Socrates did not reject evilness like tragic dramatists did, but he believes God cannot be the cause of the evil since God is good and the good cannot be the cause of evil (Plato, *Republic*, 379c). Then, I propose the first problem with the plot of tragedy is its negative approaches to gods and the world, which is inherited from older Greeks’ thoughts. I shall now illustrate this traditional negativity via examples.

Firstly, when Croesus, King of Lydia asked Solon<sup>3</sup> who the happiest person on the earth was, Solon responded that “you ask me concerning the lot of men; well I know how jealous is Heaven and how it loves to trouble us. In a man's length of days he may see and suffer many things that he much dislikes” (Herodotus, 1. 32). He also believes that in order to call someone happy, the end of this person’s life must also be

---

<sup>2</sup> Werner Jaeger (1888-1961) was a famous classicist who studied ancient Greek philosophers and their theological understandings.

<sup>3</sup> Solon was a lawmaker and was considered as one of “the seven sages”. He also played a very critical role in the development of Athenian democracy. He is credited with his reforms in ancient Greek history.



good (Herodotus, 1. 32). This last deduction of Solon became a proverb amongst tragic dramatists, and it was stressed by Sophocles in his "Women of Trachis" (1-10) and in his "Oedipus Rex" (1530) and by Euripides in his "Andromache" (100). As it was shown through the examples, ancient Greek tradition held pessimistic views about the world like tragic dramatists. As a result, tragedy was not only the follower of mythology, but it was also a follower of traditional Greek thoughts, which were popular among the public.

In addition, by performing on stage and showing the narratives directly to the audience (instead of merely telling them as mythology and traditional thoughts do), tragedy became more influential in society. It wielded great influence over the society through its tragic plots and the components, such as music. In the dialogue of "Minos", Socrates also emphasizes this point by saying that "Tragedy is the most popularly delightful and soul-enthraling branch of poetry" (Plato, 321a). To comprehend how influential tragedy was in society, I shall now examine one of Phrynichus' plays.

According to Herodotus, Phrynichus wrote a tragedy about the capture of Miletus, which was a contemporary event (6<sup>th</sup> century BC), not a religious or traditional event. This portrayal of Miletus' fall was so powerful that it led the entire audience to weep. Moreover, it saddened the audience deeply by reminding them of this unfortunate event. As a result of this, Phrynichus was sentenced to pay drachmas<sup>4</sup> (Herodotus, 6. 21). By adding political issues to the content of tragedies, tragedy no longer had purely religious or traditional impacts on society. Yet, it also had political impacts on society, making it an inevitable subject for philosophers while they were talking about the state or society. That is why, by linking the plots with contemporary events, the public and tragedy have a very close connection with each other and have significant effects on each other.

However, it should not be forgotten that tragedy was the teacher that introduced the traditions and myths, or even sometimes political events as Phrynichus' and Aeschylus' plays to the public through its plots. Plots were the ways of teaching the public. Therefore, while philosophy was analyzing some public ideas, it inevitably faced tragic dramatists' doctrines. One of the main functions of philosophy is to criticize the public's ideas, as Socrates announced in the dialogue of "Apology" . It is in this respect that the links and conflicts between philosophy and tragedy are unavoidable again.

Another problem that Socrates has with the content of tragedies is the portrayal of suffrage within it. The tragedies' characters become noble or wise human

---

<sup>4</sup> Silver coin of ancient Greece.

beings through their sufferings, or despite their sufferings (πάθει μάθος). Aeschylus stated that “There is a benefit for men to learn control through suffering” (Eumenides, 520). Nietzsche also stressed this point by saying that “Oedipus, as the noble man who is destined to error and misery in spite of his wisdom, but who finally through his great suffering casts a beneficial spell on those around him, a spell which endures beyond his death. The noble man does not sin” (Nietzsche, 2008, *The Birth of Tragedy*, 54).

Different kinds of sufferings can be observed in tragedies, but the most unbearable sufferings characters experience revolved around ethical troubles or dilemmas. The ethics problems were indispensable in most dramatic tragedies. For example, Oedipus had killed his father and had children from his own mother, which resulted in him being cursed even though he performed these actions unknowingly. These types of ethical dilemmas in tragedies render it difficult to decide whether a character has committed a sin or not. And this is precisely what makes tragedy so inseparable from philosophy in terms of ethics as well.

### **The Debate Over the Ideal Polis**

Aristotle famously states that “man is naturally a political animal” (Politics, 1253a). The literal meaning of “πολιτικὸν” (politikon) is not “political” but rather it translates as “to do with a polis or civic”. Thus, it can literally translate as “man is a civic animal”, which helps to comprehend how much polis or city-states played a critical role in ancient Greek society.<sup>5</sup> Contrary to ástu (city), the definition of polis implies that society lives in the city, not the buildings. In defining what the polis is, Alcaeus<sup>6</sup> focused on the fact that human beings are the ones who constitute the polis, it is not buildings that make the polis. Alcaeus points out this idea by stating that “*a polis is composed not of timber and stone but of men*” (Sakellariou, 1989, p.109). In light of the definition that Alcaeus gives, the polis is inseparable from society.

From the early interactions with other civilizations to the time of Socrates, many debates have arisen about how an ideal polis should be. Some of them tried to stress that their existing system of polis is the best in comparison to other civilizations. For example, Aeschylus compared the Greeks with Persians in his famous play, “Persians” where Atossa (the wife of Darius) asked who is the master of the Greeks,

---

<sup>5</sup> However, being a political animal is not related to the buildings, or cities according to Aristotle because he also sees some sociable animals as political animals, but human beings are more political in comparison to them. Therefore, while translating the passage in this way is useful for the topic, it is not suitable for understanding the actual meaning behind the passage. For the criterion of being a more political animal, I really suggest Refik Güremen’s outstanding analysis of this passage, “In What Sense Exactly Are Human Beings More Political According to Aristotle?”.

<sup>6</sup> Alcaeus of Mytilene was a famous poet (7<sup>th</sup> -6<sup>th</sup> century BCE).

and the Chorus answered that “they are no man’s slaves or servants” (Persians, 240-42). Thus, the majority of Greek citizens in Socrates’ time exemplified an intensive communal and political life because they did not have any masters. Instead, they were their own masters, which in turn resulted in giving every citizen serious responsibility in deciding what to do in political affairs. Therefore, the public, was the decision-maker about the political affairs, which caused potential risks for the society Socrates lived in. If one has the power to manipulate the public, then one can do whatever he wants by directing the public because the public is also the decision maker.

The point that warrants Socrates’ attention was that the truth about the political affairs in the polis was not as important as the art of manipulating or arguing. This is because orators, rhetoricians, poets, or tragic dramatists could direct the public to their own ideas, even if their ideas are not valid. Therefore, people who desired to hold power over the public would prefer to manipulate the public instead of educating them. As a result, the public would stay ignorant, which evidently created problems for theorists and philosopher who wanted to create or develop the ideal polis.

As Socrates pointed out, tragedy was the most influential kind of poetry (Plato, *Minos*, 312a). In addition, it had a position in society that enabled it to direct the public to do whatever it wanted. While criticizing sophists, he frequently emphasized that they did not teach people how to be a virtuous man, how to do good things, or even what the good itself is. Rather they taught people the art of manipulation. In this respect, I propose sophists and tragic dramatists were of the same kind of danger for the state in terms of their manipulative effects over the public in the eyes of Socrates. I now turn to an important matter. That is, how Socrates proposes that the public be saved from manipulations.

In the 5<sup>th</sup> century BC, the existing education system of Athens was built around the poems of traditional Greek poets. Some of these poets included Homer, Hesiod, Aeschylus, and many other tragic dramatists. However, Socrates objected to this system by arguing that poets do not have knowledge about the matters they talk about, they merely have inspirations (Plato, *Ion*, 534d). For example, they do not have any authority to decide what the truth is about an art in their story, but the artists who are related to that art can do that. He gives charioteer as an example of this. Socrates proposed that when Homer talked about chariot-driving, he cannot be sure whether he says true or not because Homer is not a charioteer. With this example, Socrates asserts that poets talk about many things, but they actually do not know whether they say true things or not. They only know the art of writing poetry (Plato, *Ion*, 534d, 538b). As a result of this, in the education of the youths, the poets including tragic dramatists

cannot take a primary role because they do not know anything but their art. However, this was a new radical perception for the society that Socrates lived in because, as I have mentioned above, they believe poets were indirectly messengers of the gods. Not only ordinary people but also philosophers other than Socrates could not imagine any education system without poets. For example, Protagoras recommended that every boy who learns the letters and can understand what was written in ancient Greek should learn the great poets, which would enable the disciples to imitate these virtuous men depicted in the poems (Plato, Protagoras, 326a-b). In this respect, Socrates and Protagoras' ideas were overtly conflicting. As a matter of fact, according to Socrates, there is no difference between seeing a sophist as a teacher and seeing a poet as a teacher. He supposes that "rhetoric is an agent of the kind of persuasion which is designed to produce conviction, but not to educate people, about matters of right and wrong" (Plato, Gorgias, 455a). Thus, I propose that both tragic dramatists and sophists were not enough to educate the society to create an ideal or healthy society according to Socrates.

In fact, Socrates describes the poets as a corrupting factor for the ideal state by saying that "In exactly the same way, we shall say, the imitative poet sets up a bad regime in the soul of each individual, gratifying the senseless part of it..." and he adds that "He is nothing but an image-maker (He talked about the poets), and he stands far removed from the truth" (Plato, Republic, 605c). Perhaps with the intention of showing similarity between Sophists and poets, Plato also had Protagoras say that Homer, Hesiod, and other great Greek poets were frankly sophists and still, they disguised themselves under the title of poets (Plato, Protagoras, 316d).

As I have mentioned above, citizens of Socrates' time had undertaken responsibility for the polis. This means tragic dramatists as teachers of the society, also believed that they have primary responsibilities for the welfare of the polis. Most tragic dramatists rendered services to the city by expressing their views about political affairs through their plays. Then, tragic dramatists have their own notion of an ideal political state as well. For example, almost all Aeschylus' tragedies stressed the needs of the order and the nous for the welfare of the state or city and reflected clues as to what happens in Athens. Probably because of that, he was even introduced as a philosopher by Athenaeus in his "Deipnosophistae" (book 8. 347c). However, Socrates did not accept that tragic dramatists were the teachers of the society (Plato, Apology, 22a-e). In this respect, in fifth century BC, the conflict between Socrates and tragedy in Athens became inevitable because Socrates also believed he has some responsibilities given by God for the polis. He expresses that in his defense, "For (I)

know that the god commands me to do this, and I believe that no greater good ever came to pass in the city than my service to the god” (Plato, *Apology*, 30a-b)

To sum up, Socrates believes what he strongly objected to in the culture of Athens in his time for creating ideal polis was not his own desire, but the god’s desire, and he just followed that as he pointed out in his defense. With this belief, he had to contest with every cultural Greek element of his time to eliminate every potential risk from the ideal polis in his mind. In this respect, sophists and tragic dramatists were of the same obstacles in his way.

## Conclusion

In conclusion, Tragedy and philosophy were critical elements of Greek society. Tragedy was the inheritor of the mythological and traditional thoughts of the Greeks, which early philosophers, such as Xenophanes, Heraclitus and so on rejected. This means that in fifth century BC, there was already a longstanding conflict between philosophers and poets. Because of that, a conflict between tragedy and philosophy was also inevitable. Although tragedy was the inheritor of the older Greek thoughts and mythology, it was not limited to them. Tragic dramatists added some to their plots to show their understandings regarding the world, gods, society, and state. It also had a place in society to direct the public, and dramatists used this power to teach society in accordance with the combination of mythology and older Greek thoughts. For Socrates, this puts a serious obstacle in the way of creating the ideal polis. As a result, there was another teacher for the public as well, and it was philosophy. So, in the time of Socrates, both tragedy and philosophy as teachers of the society have inevitably contested with each other to establish their ideal polis in their minds.

## References

- Aeschylus. 2017. *Aeschylus’ Oresteia: A Dual Language Edition*. Edited by Stephen a. Nimis. Translated by Ian Johnston. Faenum Publishing.
- Aeschylus. *The Persians*. Translated by Ian Johnston. Nanaimo, BC, Canada: No Publisher, 2012.
- Aeschylus. 2012. *Prometheus Bound*. Translated by Ian Johnston. No Publisher.
- Aristotle. 1885. *Politics of Aristotle*. Vol. 2. Translated Benjamin Jowett. At The Clarendon Press, Oxford.
- Aristotle. 2006. *Poetics*. Edited by Joe Sachs. Newburyport, MA: Focus Publishing/R Pullins.
- Athenaeus. 1930. *The Deipnosophists: V. 4*. Translated by C. B. Gulick. London, England: LOEB.

- Diogenes, Laertius. 1925. *Lives of Eminent Philosophers: V.2*. Translated by R. D. Hicks. London, England: LOEB.
- Euripides. 2012. *Andromache*. Translated by George Theodoridis. No Publisher.
- Euripides. 1993. *Heracles*. Edited by Michael R. Halleran. Newburyport, MA: Focus Publishing/R Pullins.
- Fowler, Harold North, trans. *Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Loeb Classical Library 36. London, England: Harvard University Press, 1999.
- Guirand, Felix. "The Birth of Hercules." *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, 1987th ed., Crown Publishers, 1987.
- Herodotus. 1989b. *Histories: Bk.I-II*. Translated by A. D. Godley. London, England: LOEB.
- Herodotus. 1989a. *Histories: Bk. V-VII*. Translated by A. D. Godley. London, England: LOEB.
- Hippolytus. 2016. *Refutation of All Heresies*. Translated by Litwa, M. David. SBL Press.
- Homer. 1990. *Iliad*. Translated by Robert Fagles. Penguin Classics
- Jaeger, Werner. 1947. *Theology of the Early Greek Philosophers*. London, England: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Translated by Douglas Smith. Oxford World's Classics. New York, The United States: Oxford University Press, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, Aaron Ridley, and Judith Norman. Essay. *In The Anti-Christ ; Ecce Homo ; Twilight of the Idols: And Other Writings*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- Plato. 2008. *Gorgias*. Translated by Robin Waterfield. New York, The United States. Oxford University Press
- Plato, and R.E Allen. *Ion ; Hippias Minor ; Laches ; Protagoras*. New Haven etc, : Yale University Press etc., 1996.
- Plato. 1927. *Plato: Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, the Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Translated by W. R. M. Lamb. William Heinemann Ltd; G.P. Putnam's Sons.
- Plato. 2005. *Protagoras and Meno*. Translated by Adam Beresford. London, England: Penguin Classics.
- Plato. 2003. *The Republic*. Ferrari, G. R. F., ed. Translated by Tom Griffith Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Plato. 1977. *Timaeus and Critias*. Translated by Desmond Lee. London, England: Penguin Classics.

Sakellariou, M. B. *The Polis-State Definition and Origin*. Athens, Greece: Research Centre for Greek and Roman Antiquity National Hellenic Research Foundation, 1989.

Sophocles. 2007. *Four Tragedies: Ajax, Women of Trachis, Electra, Philoctetes*. Translated by Peter Meineck and Paul Woodruff. Cambridge, MA: Hackett Publishing.

Sophocles. 2009. *The Theban Plays: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*. Translated by Ruth Fainlight and Robert J. Littman. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

*Women on the Edge: Four Plays by Euripides*. Edited by Ruby Blondell, Mary-Kay Gamel, and Nancy Sorkin Rabinowitz

Translation from English to Turkish

## Birlikte Yürümek: Paradigmatik Sosyal Fenomen

### Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon

Author / Yazar: Professor Margaret Gilbert / University of California, Irvine

Translator / Çevirmen: S. Gül Erdim / Bilkent University

Birisinden çağdaş sosyal bilimler felsefesinin standart kaygılarını karakterize etmesi istenecek olursa, muhtemelen akla iki farklı problem alanı gelecektir. Bunlardan ilki, büyük anlamda yöntem ile ilgilidir ve şu anahtar soruları içerir: Doğa bilimlerinin yöntemleri sosyal fenomenler çalışmalarına uygun mudur? Tam anlamıyla sözde sosyal 'bilim' olabilir mi? İkinci problem alanı ise ontolojinin konusudur. Genelde ortaya çıkan soru bağlantısal olandır. Kabaca, insan sosyal grupları ile onlara mensup olan bireylerarasındaki ilişki nedir? Gruplar basitçe birey yığınları mıdır, değilse nedir?

Genellikle yukarıdaki sorulara odaklananlar nispeten belirsiz olan sosyal fenomenin doğasının sezgisel bir anlayışı ile genel olarak; sosyal gruplarla ise özel olarak çalışma eğilimindedir. Her ne kadar belirli amaçlar için bu eğilimi tümüyle kavramak gerekli olmasa da bu soruların tartışılmasının faydalı olabileceğini düşünenler olabilir. Bu yüzden sosyal bilimler felsefesi için önemli bir görevin, sosyal fenomenlere yönelik olan merkezi sezgisel kavramlarımızın ayrıntılı bir şekilde ifade edilmesi olduğunu varsaymak akla yatkındır.

Bu makalede bu görev için önemli olan sosyal grup ya da genel olarak bütünlük kavramını ele alacağım. Gündelik, kafa karıştırıcılıktan uzak, genel bir konseptle odaklanarak başlayacağım, ki bu konsept: 'Birlikte yürümek'tir. Makale görece bağımsız tartışma yoluyla *On Social Facts* ( Londra,1989) kitabımdaki bazı fikirleri sunmayı amaçlamaktadır.<sup>1</sup>

## I. SOSYAL GRUPLAR HAKKINDA BİR ÖNERİ

Sosyolog George Simmel şöyle yazdı:

"Toplumsallaşma<sup>1</sup> kabaca, [sosyal grup oluşturma süreci] anlık bir araya gelip yürüyüşe çıkmaktan aile kurmaya kadar... otel ziyaretçilerinin geçici olarak toplanmasından ortaçağ loncasının samimi bağlarına kadar."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>(çev.) Burada 'toplumsallaşma' 'sociation' kelimesinin karşılığı olarak 'society' yani toplum kelimesinin köküne sadık kalınması açısından toplumsallaşma olarak çevirilmiştir. Daha detaylı karşılaştırma için yazarın belirttiği kaynağa bakılmalıdır.



Bu birazdan açıklayacağım gibi, kendi sebeplerimden ötürü destekleyeceğim bir fikri akla getiriyor.

Bu fikir sosyal grupların genelini birlikte yürüye çıkmak gibi küçük skaladan inceleyerek keşfedebileceğimizdir. Bu fikir birisiyle yürüyüşe çıkmanın ne olduğunu görece kolay anlaşılabilir yapabildiği sürece cazibelidir.

Sosyologlar ve diğerleri sosyal gruplar hakkında örnek vermeye kalkıştıklarında bunu sadece dayanıklı ve karmaşık fenomenler olan aileler, loncalar, ordular ve hatta uluslar üzerinden yapmaya eğilimlidir. Birlikte yürüyüşe çıkmak fenomeni ile aileler, ordular vs. arasındaki önemli ayrımlar açık bir şekilde çizilebilir. Öyle ki bu küçük skalada Simmel'in de yukarıda değindiği gibi, yürüyüşe çıkan ve muhabbet eden insanlar kendilerini sosyologların listesinde bulabilirler. Şimdi savunacağım üzere, bunun için iyi bir neden vardır.

Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, 'paylaşılan eylem' konseptlerimizin analizi, sosyal grupları oluşturan bir yapıyı ortaya çıkarır. Bu kapsamda birlikte yürüyüşe çıkmak sosyal fenomenlerin genel paradigması olarak düşünülebilir.

Birlikte yürüyüşe çıkmanın ne demek olduğu hakkında belli bir yaklaşımı savunarak başlayacağım ve tartışmanın en önemli kısmı burası olacak. Sonrasında genel olarak sosyal grupların da akla yatkın bir açıklamasının benzer terimlerle verilebileceğini savunacağım. Bu uzunlukta bir makalenin biraz kabataslak olmasıysa kaçınılmazdır.<sup>3</sup>

## II. BİRLİKTE YÜRÜMEK: ÖN HAZIRLIKLAR

İki insan ne için birlikte yürüyüşe çıkar? Tek başına yürümeye çıkan bir kişiyi ele alarak başlayalım ve ardından, bu kişinin ve bir başkasının birlikte yürümeye çıktığını söyleyebilmemize hangi minimum ilavenin sebep olabileceğini bulalım.

Sue Jones'un kendi başına Horsebarn yolunda yürümek için dışarıda olduğunu düşünelim. Sue birdenbire siyah pelerinli bir adamın bir adım ötesinde yürümeye başladığını fark eder. Adamın Sue'ye fiziksel yakınlığı birlikte yürüdüklerini gösterecek kadar yakın değildir. Bu durum Sue'yu bariz bir şekilde rahatsız edebilir çünkü birlikte yürümüyorlardır ama adam yine de ona çok yakındır.

Bundan Sue'nun memnun olması da mümkündür tabi ki. Sue adamı hatırlıyordur. O, Jack Smith'tir ve onu tanımak ister. Sue onun bir şey söylemesi için bekler. Jack de aynı durumdadır. Böylelikle ikisi de bunun devam etmesini isteyerek birbirlerinin yanından yürüyebilirler. İkisinin de birbirlerinin yanından yürümeye devam etmesi gibi bir amaca sahip olması onların birlikte yürüdüklerini söylemeyi mantiken yeterli kılar mı? Ben hayır derdim. Burada şunu söylemenin önemli olduğunu düşünüyorum: Herikisinin de sahip olduğu söz konusu amacın, karşı

tarafça bilinmemesinin mümkün olduğunu unutmayın. Sue endişeli bir şekilde Jack'e bakabilir, Jack onun yalnız başına yürümeyi istemesinden şüphelenebilir. Jack münzeviliğiyle biliniyordur bu da Sue'ya, durup uzaklaşması gerektiğini düşündürüyor olabilir. Bu ihtimal açıklığa kavuşturulduğunda *zayıf paylaşılan kişisel amaç analizi* diye adlandıracağım şeyi reddetmek zorundayız. (Burada neden 'zayıf' dediğim birazdan anlaşılacaktır.)

Buradaki sorun tam olarak nedir? İlk genel, informel hipotezim; belirli iki katılımcı yan yana yürürken verilen bu kişisel hedefin onlar ilgilenmedikleri sürece onları birbirine yaklaştıramayacağıdır.

Şimdi *güçlü paylaşılan kişisel amaç analizini* düşünelim. Bu yönden hem Sue hem Jack'in söz konusu amaca sahip olması onların arasındaki ortak bilgidir ve bu birlikte yürüyüşe çıkma durumu için mantıken gerekli ve yeterlidir. Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse: İkisinin de amacı onlar kaygı etmediği sürece ortaya çıkacaktır.<sup>4</sup> Böyle bir ortak bilgi çeşitli durumlarda ortaya çıkabilir. Bazı durumlarda iki tarafın da herhangi bir şekilde rahatsızlık duymadan birkaç dakika boyunca birbirlerinin yanından yürümeye devam etmeleri yeterli olabilir. Her durumda, hatta söz konusu koşulların yerine getirildiği varsayılsa bile, birlikte yürümenin çok önemli bir özelliğinin eksik kalacağını iddia edeceğim. İlk önce söz konusu bu özellikten bahsedeceğim.

Zamanın bir noktasında Jack ve Sue'nun gerçekten birlikte yürüdüğünü varsayalım. Yani, bu birleşmede bütün koşulların mantıken uygun olduğunu varsayıyoruz, onlar tam olarak nelere. Şimdi Jack'in önden yürümeye başladığını farzedelim. Jack'in farkında olarak bazı özel koşulları yerine getirememesi tuhaf olacaktır. Dahası birlikte yürümek için yaklaşacak hamleyi göstermemesi onun için de tuhaf olacaktır. Tabii bunlar Jack gerçekten birlikte yürümeyi istiyorsa doğrudur. Eğer istediği buysa durumu nispeten dikkatli bir şekilde gözlemlemekte ve buna göre hareket etmekte başarısız oluyordur ve bu yönde hareket etmeye devam ederse isteğine karşın hareket etmiş olacaktır. Fakat dahası var.

Eğer Jack ve Sue gerçekten birlikte yürürlerse ve Jack ne olduğunu farketmeksizin görünür bir şekilde önden yürürse Sue'nun çeşitli şekillerde harekete geçtiğini hayal edebiliriz. Bir miktar sabırsızlıkla "Jack!" diye bağırabilir. Ona yetişip ciddi olarak "Yavaşlamak zorundasın! Sana yetişemiyorum." diyebilir. Her iki durumda da kibarca bile olsa Jack'i azarlar. Sue bunu yapmayabilir elbette, ancak tekrardan özel koşulların yerine getirilmemesi bunu *gerektirebilir*. Bir diğer deyişle,

öyle görünüyor ki böyle durumlarda Sue Jack'e sitem etmekte *hak sahibidir*<sup>2</sup>. Hem Jack'ten hem de Sue'dan bu yetki sahipliğini anlamalarını bekleyebiliriz.

Jack'in bu *yükümlülüğü* fark etmesi ve bu yönde hareket etmesi aslında hak sahibi olmanın getireceği bir şeydir. (Ayrıca Sue da bununla yükümlüdür.) Jack bu durumu düzeltmek için yükümlülüğünü yerine getirip belirli roller sergileyebilir; durup Sue'nun ona yetişmesini bekleyerek, yavaşlayarak, teşvik edici bir gülümsemeyle onun yorulup yorulmadığını sorarak. Bunlar taraflardan birinin diğerinin öne geçtiğini fark ettiğinde bekleyeceğimiz şeylerdir. Yine de Jack buradakilerden birini yapmakla yükümlü olmasa da bu doğrultuda bir şey yapmakla yükümlüdür. Bu nokta haklar açısından da ortaya konabilir: Her biri diğerinin dikkatini çekmek ve eylemini düzeltmekte hak sahibidir. Yani birlikte yürümeye çıkanların çeşitli hak ve yükümlülükleri sahip olduklarını fark etmelerini bekleyebiliriz.

Şu ana kadar bahsettiklerimiz, birlikte yürümeye çıkma kavramının varsayımsal bir analizi için aşağıdaki soruyu sormayı önerir. Önerilen koşullarda katılımcıların belirtilen hak sahiplikleri ve yükümlülükleri kabul etmemesi koşulların yerine getirildiğine dair zorunlu olarak bir şüphe uyandırır mı?

Güçlü paylaşılan kişisel amaç analizinin yukarıdaki testten geçemediğini iddia ediyorum. Daha açık ifade etmek gerekirse, birlikte yürümeye çıkanlar bu analizle belirlenen hak sahiplik ve yükümlülükleri şüpheye düşmeden reddedebilir. Bu iddianın açıklaması yapılacaktır.

Jack'in her ikisinin de yan yana yürümeyi amaçladığını bildiğini varsayalım. (Bunu ortak bilgi koşulunun devamı olarak da ele alabiliriz.) Jack'in, diğer her şey eşit olduğunda, hem onun hem Sue'nun amaçlarına ulaştıklarını görmek gibi bir *ahlaki göreve* sahip olduğunu düşünmesi olasıdır. Bu yolla toplam mutluluk maksimuma çıkarılacaktır. Fakat Jack'in tüm bunları bu şekilde görmemesi de aynı derecede olasıdır. Bir diğer deyişle Jack her ikisinin de paylaşılan kişisel amacı desteklemek gibi bir ahlaki görevinin olduğu yargısından yoksun olabilir. Bununla birlikte onun ahlaki sonucu oluşturmadaki bu başarısızlığı Jack'in neyi bildiği hakkındaki ilk varsayımı muhakkak şüpheye düşürecektir. Bunun meydana gelmesi için bizim Jack'in ahlaki görüşleri hakkında bazı öncüllere ihtiyacımız vardır.

Ahlaki göreve atıf daha genel bir soruyu öne çıkarır: Ahlaki görev konseptinden tamamen yoksun olanlar birlikte yürümeye çıkmaktan da yoksun olmak zorundalar mıdır? Görünüşe göre bu pek de kabul edilebilir değildir. Hâlbuki, eğer doğruysam, yürüyüşe çıkmak için dışarıda olan insanlardan *bu nedenden ötürü*

<sup>2</sup> (çev.) Burada ve makalenin diğer sayfalarında 'hak sahipliği' 'entitlement' kelimesinin karşılığı olarak yetkili olma anlamında kullanılmıştır. 'Right' kelimesinin karşılığı olan hak, haklı olmak ile karıştırılmamalıdır.

çeşitli sorumlukların ve yükümlüklerin varlığını kabul etmeleri beklenir. Bu durum, söz konusu hak ve yükümlülüklerin ahlaki hak ve yükümlülükler olmadığını göstermektedir. Burada kabaca, bu hak ve yükümlülüklerin nesnel değerler bazında temelleri olmadığını kastediyorum. Bu, birlikte yürümeye çıktığında ne gibi temel yükümlülük ve hak sahipliğinin olduğunu göstermek için sonrasını aydınlatacak nitelikte tatmin edici bir analizdir.<sup>5</sup>

Ahlak bir yana, eğer Jack'in amacı Sue'nun yanından yürümekse *sağduyu* açıkça onun Sue'nin durumunu dikkatli bir şekilde izlemesini ve birlikte yürümek için elinden gelen her şeyi yapmasını gerektirecektir. İkisinin de aynı amaca sahip olduğu ortak bilgisi sağduyulu nedenlere başvurulmasının uygun olduğunu gösteriyor. Ortak bilgi her iki tarafa da verildiğinde Sue, Jack'in her ikisinin de söz konusu amaca sahip olduğunu bildiğini bilecektir. Bu durumda, eğer Jack duruma göz kulak olmakta başarısız olursa Sue Jack'in hem irrasyonel hem de düşüncesiz olduğunu varsayabilir ve bu onunla birlikte yürümek istememesine yol açabilir. Böylece ortak bilgi ilavesi aralarında artan mesafeye dikkat etmesi ve gerekeni yapması için Jack'e daha da sağduyulu davranmasını gerektiren bir neden verdiği söylenebilir. Her hâlükârda, sağduyulu bir bakış açısından, bu Jack'in yükümlü olduğu şeydir. Fakat bu bize paylaşılan kişisel amaç analizini kurtarmamızda yardımcı olmaz.

Bilindiği üzere H.L.A. Hart "yükümlü olmak" ve "yükümlülüğe sahip olmak" arasında kavramsal bir ayrıma vurgu yapmıştır.<sup>6</sup> Burada önemli bir ayrımın olduğu açıktır. En geniş anlamıyla bu ayrım sağduyulu değerlendirmelerden üretilen bir özellik (bu özellik her ne ise) ve farklı şekilde türeyen bir özellik arasındadır. İlk durumda, bu özellik için basitçe bir insanın ne istediğini ve istediğini elde edebilmek için nasıl hareket etmek zorunda olduğunu tartışıyoruz. İkinci durumda, bu öncüller yetersizdir. Açıkça görülüyor ki yürümeye çıkmak durumunda, ikinci türden bir yükümlülükle karşı karşıyayız. Bu durumda sadece bir yükümlülüğün varlığını değil, en baştan sitem etme hakkı olduğunu da savundum-. Bu özellikler yakından ilişkili görünüyor: *Bu yükümlülük öyledir ki Jack'in başarısız olması Sue'ya ona sitem etme hakkını veriyor.* Fakat özelliğin sadece sağduyulu değerlendirmelerden ötürü olması durumunda, Hart'ın 'yükümlü olmak' olarak ifade ettiği gibi, bu özellik ile sitem etme hakkı arasında öyle sıkı bir ilişki yoktur.

Yalnızca güçlü paylaşılan amaç analizi koşullarının yerine getirildiğini varsayarsak (diğer her şey önceki durumla aynıdır) Jack dikkatsizce ilerlediğinde Sue'nun onu azarlama hakkına sahip olduğu sonucunu çıkarmak için herhangi bir dayanak var mı? Tam aksine bu koşulların karşılanması onun Jack'le hiçbir şekilde etkileşime girmekle yükümlü olmadığını gösteriyor. Bununla, kabaca, bu koşulların kendi başına - özel yardımcı öncüller olmadan- onunla etkileşim içerisinde olmasını

gerektirmediğini kastediyorum. Eğer böyleyse birisi elbette, hangi anlamda olursa olsun doğru türden bir yükümlülüğün oluşturulmadığı sonucuna da varabilir.

Sue'nun pozisyonunda olan biri kendisini aşağıdaki düzeltmedeki gibi hissedebilir. O bağırarak Jack'in dikkatini çekmeyi istiyordur. Hatta Jack'e uygun bir sitem etmeyi ortaya çıkartabilecek türden bir baskı uygulamayı istiyordur. Fakat bu şekilde davranmaya hakkı olduğunu düşünmüyordur. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, Jack'in eylemlerine herhangi bir şekilde *müdahale etme* hakkına sahip olduğunu düşünmüyordur. Daha da açık olmak gerekirse, aralarında böyle bir hak sahipliğinin *oluşturduğunu* düşünmüyordur.<sup>7</sup>

Çeşitli yerlerde Charles Taylor'ın da öne sürdüğü gibi iki kişinin arasında ortak bilginin paylaşılması 'laf aramızda' diye adlandırdığı şeyi henüz ortaya çıkarmaz: Taylor'a göre bu 'kamusal alan' noktasında değildir. Taylor'ın burada göstermek istediği; söz konusu gerçek özellikle dilin kullanımıyla bir kez aktarıldığında, 'kamusal alanda' 'laf aramızda' olacaktır. Burada eğer paylaşılan ortak bilgi ve dil bilimsel iletişimi içeren durumlar arasında bizim amaçlarımız açısından bir farklılık varsa bunun görmeye değer olduğu ortaya atılır. Ya paylaşılan kişisel amaç ortak bilgisini öne sürmektense, hangi kaynaktan olursa olsun, her birinin diğerine söz konusu amaca sahip olduğunu söylemesinin ortak bilgi olduğunu varsayarsak?<sup>8</sup>

Burada işler biraz hassas, aslında söylenenden daha fazlası aktarılabilir, duruma göre azı ya da çoğu ile sonuçlandırılabilir. Ama diyelim ki bu durumda her biri diğerini sadece dış görünüşüne göre değerlendiriyor ve bu bir ortak bilgidir.( Muhtemelen Literalistlerin ya da G.E. Moore Topluluğunun üyeleri oldukları için bu bir ortak bilgidir.) Ardından Jack'in tuhaf bir şekilde "Şimdiki amacım seninle birlikte yürümektir," dediğini ve Sue'nun "Benim de amacım seninle birlikte yürümek!" şeklinde cevapladığını düşünelim. Durumun değişmesine rağmen, tarafların birlikte yürümeye çıkmalarını söylemek için gerekli olan önemli bir unsur hâlâ eksik görünüyor. Önceki gibi her biri diğer tarafın (sağduyulu ise) paylaşılan kişisel amaca ulaşıldığından emin olmak için elinden geleni yapacağını bildiğinden güvendedir. Fakat öncekinin aksine ikisinin de durumun yükümlülüğünü diğer tarafı tatmin edecek şekilde sonuçlandırmak zorunda kalmadığı ya da ikisinin de amaca ulaşamama durumunda diğerine sitem etme hakkına sahip olmadığı görülüyor.

Her biri kanıtlanırsa bile şu doğrudur: "Amacıma ulaşmak için elimden gelen her şeyi yapmaya niyetliyim. Örneğin, fark etmeden önden yürürsen dikkatini çekmek için bağırabilirim. Senin amacın benimkini elde etmekte bana yardımcı olmalı." Bu bir şeylerin kritik bir biçimde değişeceğini göstermez. Şimdi öngörülen durumda Jack bilmeden önden giderse Sue'nun onu arkasından çağıracağını 'beklemeye hak kazanacak' ve Sue, Jack'in onun yaptığı şeye şaşırmayacağını

'beklemeye hak kazanacak'. Bu durum Sue'nun bunları yapmasında onu daha az çekimser kılabilir. Fakat burada 'beklemeye hak kazanmak' demek (diğer her şeyin eşit olduğunda) amaçlarında başarıya ulaşacakları anlamının çıkarabileceğini söylemenin başka bir yoludur. Hiç kimse henüz *icra edecek doğru tarzda bir yükümlülüğe* ya da buna karşılık gelen *sitem etme vb. haklara* sahip gibi görünmüyor (Bu durumda sitem edilecek ne olabilirdi? Bu, kişinin yapılacak şeyle ilgili inançlarının ihlali noktasında şikayette bulunma hakkına sahip olup olmamasına bağlıdır. Muhtemelen Jack şöyle şikayet edebilir: "Beni uyaracağına inandım, böylece durumu izlemekle daha az ilgilendim." Burada örtük itirazın ahlaki düşüncelere yönelik olacağını öne sürüyorum. Jack şunu ekleyebilir: "Sana güvenebileceğimi anlamalıydın." Hâlbuki gerçek bir birlikte yürüme için Jack aralarında *oluşmuş anlayışa* başvurarak "Neden beni uyardın!?" deyip çok daha katı olmayı göze alabilirdi.)

Buraya kadar birlikte yürümenin üç açıklaması da yetersiz görünüyor. İki tarafın da yan yana yürümesinin her bir tarafın kişisel amacı olduğuna dair ortak bilgi gerektiren güçlü paylaşılan kişisel amaç analizine odaklandım. Böyle bir durumda genel olarak ahlak nedenleri, sağduyu ya da dikkat, her birinin diğerinin eylemlerini gözlemesini ya da her birinin istediği amaca ulaşması için elinden geleni yapmasını teşvik edebilir. Yine de bu durumda belirli bazı yükümlülükler ve hak sahiplikleri oluşturulamaz. İnsanlar birlikte yürümeye çıktığı sürece her biri ilgili amaca ulaşmak için ellerinden geleni yapmakla yükümlü olduklarını anlayacaklardır. Dahası yükümlülüğü yerine getirmek için eylemin başarısızlığı durumunda her birinin diğerine sitem etme *hakkı vardır*. Söz konusu temel yükümlülüklerin ve hak sahipliklerinin ahlaki yükümlülükler ve hak sahiplikleri oldukları şüphelidir. Aynı zamanda sadece bir sağduyu ya da kişisel çıkar meselesi de değildirler. Her şeyden önemlisi bu temel yükümlülükler ve haklar birlikte yürümeye çıkma olgusunun doğrudan bir işlevi olarak görünüyorlar. Sonuç olarak görmezden gelinmeye yol açabilecek belirli 'dışsal faktörler' ya da değerlendirmeler 'hâlâ oradalar'. Birlikte yürümeye çıkmakla ilgili bu çeşitli yargılar nasıl makul bir şekilde açıklanabilir?

### III. BİRLİKTE YÜRÜYÜŞE ÇIKMAK: AÇIKLAMANIN BİR TASLAĞI

Jack Smith'in Sue'nun dikkatini çekmek için öksürdüğünü ve sonrasında, onun Sue Jones olup olmadığını ve ona eşlik etmesinin bir sakıncası olup olmadığını sorduğunu ve Sue: "Hayır bir sakınca yok, eşlik etmenizden memnun olurum," dediğini farz edelim. Bu muhtemelen birlikte yürümeye çıkma durumunu telaffuz etmek için yeterlidir. Değişim meydana geldikten sonra iki taraf da birlikte yürümeye çıkmak için uygun eylem ve tavırlarının olduğunu varsaymaya hak kazanacaklardır.

Bu etkileşimde önemli unsurlar nelerdi? İlk nitelendirme olarak: İki taraf da diğerinin eşliğinde yürümeyi kabul ederek *işbirliğine gitmekte* istekli olduğunu açıklığa kavuşturdu. Bu noktayı koymanın başka yolları da vardır. Söz konusu amacın kişinin *kendisi ve diğeri tarafından* kabul edilebildiğini ve bunun gerçekleşmesi için istekli olduklarını açıkça gösterdiklerini daha önce söylemiş olabilirim. Şimdilik varsayarak özetlemek gerekirse birlikte yürümeye çıkmak için her biri *amacın çoğul öznesini* diğeriyle kurmakta istekli olduğunu, diğerinin eşliğinde yürüdüğünü ifade etmek zorundadır. ‘Çoğul Özne’ benim teknik terimidir, anlamı dikkatlice birazdan belirtilecektir.

Söz konusu amacın çoğul öznesini oluşturmaya yönelik bu istekliliğin, ortak bilgi koşullarında her iki tarafça da ifade edildiğinde her kişinin, o amacın çoğul öznesinin kurucu unsuru olarak, *kapasiteleri dâhilinde söz konusu amacı takip etmesine* sebep olacağını farz ediyorum.. Böylece biz de ortak bilgi koşullarında her birinin diğeriyle yürümek için olan isteklilik ifadesinin, ilgili amacın çoğul öznesi olduğu ve dolayısıyla birlikte yürümeye çıkmaları için mantıksal olarak yeterli olduğunu düşünebiliriz.

Eğer bu doğruysa bütün bunlar olduktan sonra ilgili yükümlülükler ve hak sahiplikleri yerinde olacaktır ve taraflardan da bunu bilmelerini bekleyebiliriz. Çoğul öznellik fikrine özel bir anlam atfedildiğinde bu şekilde olacağını düşünüyorum. Görünen o ki, istediğim şekilde (bağımsızca) kendimi ifade etmem beni klasik politika teorisyenlerinin diliyle çarpıcı benzerliğin içerisine sürüklüyor.

Öncelikle çoğul öznellik hakkında söylemek istediklerimle başlayayım. Bir amaç çoğul bir özneye sahip olduğunda, birkaç kişiden (iki veya daha fazla) her biri aslında, bu amaca adanmış bir irade havuzunun parçası olmak için kendi iradesini sunmuştur.. Her biri bu ortak bilgi koşulunu sağladığında havuz oluşturulmuş olacaktır. Böylece elde edilen şey, belirli bir amaca adanmış tek bir ‘çoğul irade’ oluşturacak şekilde bir dizi bireysel iradenin birbirine bağlanmasıdır.

Bu bağlanmanın gerçekleştiği hassas mekanizma oldukça özeldir. Bireylerin iradeleri *aynı anda* ve birbirinden *bağımsızca* bağlanmışlardır. Bu yüzden burada her birinin tek taraflı olarak söz konusu olan amaca bağlı olması bu etkileşimden kurtulmak için kendini bir başkasına borçlu bırakması gibi bir ‘vaatler değişimi’ söz konusu değildir, kişi bu özel etkileşim üzerinden bir şey öne sürmemiştir. Aslında bir kişinin ilk tek taraflı kararı diğeriyle bağlı bırakıp şöyle dediği de söylenemez: “Sen bir taahhütte bulunduğunda beni de taahhütte bulunmuş sayabilirsin.” Daha ziyade her biri özel bir formda *koşullu taahhüdü* ifade ettiğinde; mesela her biri sadece bunu benzer şekilde ifade ettiğinde taahhüt herkes tarafından sağlanmış olur. Bu yüzden bütün iradeler aynı zamanda ve bağımsızca birbirine bağlanır. Her bir taahhütün karakteri

şu şekildedir: Kimse tahahhütten vazgeçemez; her biri başarı için diğerine yükümlüdür; böylece diğerleri tarafından bu başarıya hak kazanır. Bu bence etkileşimlerde elde edilen bir şeydir, mesela benim örneğimde Jack Sue'ya eşlik edip edemeyeceğini sorduğunda Sue bunun olabileceğini söyler. Bu etkileşim ortaya çıktığında (ve diğer her şey eşit olduğunda) söz konusu taahhütler gerçekleşir.

Bu taahhüdün kapsamını en iyi şekilde nasıl tarif edebiliriz? Çok genel bir şekilde iradeler havuzunun tek bir belirli amaca adandığını söylemiştim. Bu, muhtemelen belirsiz de olsa yol gösteren bir fikirdir. Bir diğer deyişle, her biri bir amacın peşinden tek bir kişinin parçasıymış ya da eylemin öznesiymiş gibi hareket etmek zorundadır. Ya da her biri, iki kişiyi içeren tek bir beden bir parçası olarak hareket edeceklerdir. Anlaşılacağı üzere, somut bir durumda kişinin hak ve sorumluluklarının kapsamı nispeten belirginleşir.

Bu, çoğul öznenin parçası olmanın ne olduğu açıklaması ışığında 'biz' zamirini de dahil eden semantik bir fenomen olarak kullanılabilir. (Bunu fark ettikten sonra Wilfrid Sellars'ın daha önce bunu belirttiğini gördüm.)<sup>9</sup>

'G amacını istiyoruz.' biçiminde öncüllerin eylem hakkında bazı kesin anlamlar çıkarmaya uygun olduğu görülüyor. Bu yüzden Sue'nun "Yan yana yürümek istiyoruz." öncülü "Jack önden yürüyor." ve "Amacımıza ulaşmak için en iyi yol Jack'e yavaşlamasını söylemektir." öncülleriyle birlikte Sue'nun Jack'e yavaşlamasını söylemesi gerektiğini belirlemekte yeterli (diğer her şey eşit olduğunda) görünüyor. Bir başka ifadeyle eğer verilen öncüller rasyonelse ve kabul edilebiliyorsa Sue'dan bu doğrultuda hareket etmesini bekliyoruz. Sezgisel olarak, 'biz' öncülüne Sue'nun kişisel amaçlarının dâhil olduğu 'ben' öncülü ile herhangi bir bozulma olmaksızın sonuca varıldığını düşünüyorum.<sup>10</sup> Bunu kabul edelim, peki bunu nasıl açıklayabiliriz? 'Biz' hipotezi az önce detaylandırılan anlamda çoğul özneye işaret etmesi bakımından bize tatmin edici bir açıklama veriyor.

Eğer 'biz' bir amacın çoğul bir öznesine işaret ediyorsa, o amaca adanmış iradeler havuzuna da işaret eder. Sue'nun durumunda onun 'biz' i kullanımı kendisinin de üyesi olduğu iradeler havuzunu işaret eder. O, iradesini havuzun yöneldiği belirli bir amacın hizmetine bağlı olarak anlıyor. Bu yüzden kendisini söz konusu amaca en iyi şekilde hizmet etmek zorunda olduğunu düşünür. Bu ona bu doğrultuda hareket etmesi için (oldukça güçlü) bir neden verir. Amaçlarına referans olmayan, sonucu etkileyen bir müdahale gerekli değildir. Katılımcı bir birey için eylem nedeni oluşturmada 'amacımız' şeklinde bir öncül, 'amacım' öncülü kadar etkilidir. Özetle çoğul bir öznenin, belirli bir amaca adanmış bir iradeler havuzu açısından açıklaması, 'biz' in konuşmacının bir parçası olduğu çoğul bir özneye işaret



ettiği varsayımıyla bağlantılı şekilde belirli bir amaca adanmış olarak, ayrıştırılmamış bir 'biz' öncülünden yapılan çıkarımları makul bir şekilde açıklar.

Şimdi, yürümeye çıkanlar duruma uygun olarak birbirlerine 'biz' olarak gönderme yapar, en azından yürüyüşleriyle ilgili olarak. Bu duruma uygun olarak şunları söyleyebilirler: "Burada durabilir miyiz?", "Ormanın içinden geçelim mi?".<sup>11</sup> Bununla birlikte not edilen türde çıkarımlar çeşitli bağlantılarda uygun görülecektir. Bu, yürümeye çıkanların söz konusu anlamda bir çoğul özneyi şekillendirdiğini destekler. Bu varsayım 'biz' in kullanımlarına tatmin edici bir açıklama getirir.

Başka bir kişiyle birlikte yürümeye çıkmanın, katılımcıların paylaşılan kişisel amacının aksine, amacın çoğul bir öznenin amacı olduğu özel bir türde katılmayı içerdiğini savundum. Alternatif olarak, yürümeye çıkmak iki ya da daha fazla 'benim amacım' yerine bir 'bizim amacımız' ı içerir. Bunu 'paylaşılan', 'ortaklaşa', 'kolektif' eylemler gibi bu türden birçok aktivite olduğu için ele aldım. Örnekler 'seyahat etmek', 'birlikte yemek', 'birlikte dans etmek', 'birlikte bir cinayeti soruşturmak' vb.ni kapsayacaktır.<sup>12</sup>

#### IV. GENEL OLARAK SOSYAL GRUPLAR

Bütün bunların sosyal gruplarla ne ilgisi var? Hızlıca söylemek gerekirse insan sosyal grupları bence çoğul öznelardır. Sosyal grup oluşturmak için birtakım insanın bir çoğul özne oluşturması mantıken gerekli ve yeterlidir. Açıkçası bu sosyal grupları sezgisel kavrayışımız hakkında bir tezdır. Veri, diğer şeylerin yanı sıra, sosyologlar ve diğerleri tarafından oluşturulan sözde sosyal grupların açık uçlu listesini içerir. Bunlar tamamen açık değillerdir fakat çoğul özne açıklamasının onlara makul ve ikna edici bir gerekçe verdiği inaniyorum.

Şimdi bu tezin önemli kısımlarını açıklayalım. Birlikte yürümeye çıkanların belirli bir amacın (kabaca, belirli bir süre boyunca yan yana yürüme amacının) çoğul öznesini oluşturduğunu öne sürdüm. Belirli bir insan grubunun bir amacın çoğul öznesi olduklarında, 'paylaşılan', 'ortaklaşa', 'kolektif' gibi amacı olduğunu varsayalım. Şimdi, bazı durumlar, kesinlikle bir sosyal grubu içeriyor gibi görünürken uygun bir şekilde paylaşılan bir amaç içermediği görünüyor. Örneğin, "Son Toplantının Tutanağı" hikayesinde John Updike tarafından oluşturulan hayali kurulda, (eğer varsa) genel ücret hakkında üyelerin kafası karışık. Kurulların birtakım amaçları olduğu doğrudur. Fakat, peki ya aileler? Burada, psikolojik yakınlık için bireysel ihtiyaçların karşılanması gibi, aile yaşamının sahip olabileceği yararlı etkilerden bahsetmiyorum. Aile kurarken birtakım insanların *paylaşılan bir amacı* ya da *amaçları* olmak zorunda olduğunu açık bulmuyorum.

Argümanın yararına tüm sosyal grupların paylaşılan bir amaca sahip olmadığını varsaysak bile bu, sosyal grupların çoğul öznel olmasını herhangi bir durumda çürütmez. Genel anlamıyla, çoğul özne temel kavramı paylaşılan eylem kavramının içine iyice yerleştirilmiş değildir, örneğin, bu ayrıca bizim paylaşılan ya da kolektif inanç kavramımızda ya da prensibimizde görülebilir.

Bu kavramların detaylı analizini savunmak ve geliştirmek için bu makalede yeterince alan yoktur fakat örnek üzerinden kısaca bu kavramları inceleyebiliriz. Yürüyüş yaparken Jack'in "Ne kadar harika bir hava!" dediğini ve Sue'nun da aynı fikirde olduğunu farz edelim. Eğer ardından ortak arkadaşları olan Jill ile karşılaşırlarsa ve Jill "Off, çok sıcak!" derse Sue "Gerçekten böyle mi düşünüyorsun? Biz harika olduğumu düşünmüştük," şeklinde cevaplayabilir. Başka bir deyişle, Jack ve Sue'nun önceki dönütü tam anlamıyla 'bizimki'ne atıfta bulunarak oluşturulmuş bir görüş olarak sayılabilir. Benim iddiam, daha açık bir biçimde, onların şu anda çoğul özne anlayışının üyeleri olduğudur. Bu, paylaşılan bir amaca dâhil olanlarda olduğu gibi, birtakım yükümlükleri beraberinde getirir. Bu görüşle ilgili olarak - dediğimiz gibi- 'aynı fikirde' görünmeye çalışmalıdırlar.

Benzer bir şekilde, Sue ve Jack kendi kendilerine eylem ilkesinin çoğul öznesini oluşturabilirler. Jack'in Sue'dan her seçim noktasında nereden geri döneceklerini belirlemesi istediğini farzedelim. Bir süre sonra Sue kendi kendine bir nokta seçer ve Jack onun yönlendirmesini takip eder. Fakat yoldaki keskin çatallaşmayla Jack 'dizginleri alıyor' gibi görünüyor. Sue hafif eğlenceli bir şekilde "Kararları benim verdiğimi sanıyordum!" der ve Jack ondan özür diler. Böyle bir senaryo göz önüne alındığında, Jack ve Sue'nun bir ilkenin çoğul öznesini oluşturmaya başladığını söyleyebileceğiz. Bu durumda ilke basit bir 'yetki' dir ve gruba dahil olan kişiler arasındaki *sosyal anlaşmaya* işaret eder.(Sue'nun ifadesi taraflı olabilir fakat Jack onunla birlikte gittiği sürece doğru tutumlar ifade edilecektir ve böylece bu eylemlerle çoğul bir özne oluşturacaklardır.<sup>13</sup>)

Çoğul öznellik bu durumda sadece amaçlarla değil ayrıca, en azından, eylemin inanç ve ilkelerini de içerir. Sosyal grup oluşturmak için insanlar bir tür çoğul özne oluşturmak zorundadırlar ve her çoğul özne bir sosyal gruptur. Bu, durumu daha az sınırlayıcı yapar. Updike'in kurulu belirgin bir kolektif amaçtan yoksun olsun ya da olmasın, tıpkı birçok ailede olduğu gibi muhtemelen birçok kolektif inacı ve ilkeyi içinde barındırır.

Bu makaledeki iddiam, eğer sosyal gruplar için bir anahtar arıyorsak istediğimizi birlikte yürümek fenomeninde bulabileceğimizdir. Bu iddia açık bir şekilde iki insanın birlikte yürümek için çoğul bir özne oluşturmak zorunda olduklarını ortaya çıkıyor. Sosyal gruplar için anahtar çoğul özne kavramıdır. Çoğul

özneler sosyal gruplar içindir. Kalan boşlukta kısaca sosyal gruplar görüşünü destekleme girişiminde bulunacağım.

Açıkça herhangi bir şekilde çoğul özne oluşturanlar kendi başlarına 'biz', 'bizim amacımız', 'bizim inancımız' vb.ne tam anlamıyla gönderme yapabilirler. Bu çoğul öznellik, sosyal gruplar arasındaki bağlantı fikrini destekler.'Biz' genellikle grup üyeliği duygusunu vurgulamak ya da yaratmak için kullanılır. Politik retorik "Biz Amerikalılar!", "Biz sendikacılar" gibi ifadelerle doludur. Bunları Tonto'nun Lone Ranger'a cevabıyla karşılaştırın: "Biz beyaz adamlar?" Politikadan bahsetmek şüphe uyandırabilir. Analiz çok mu geniş oldu? Uluslar, kulüpler, hatta aileler gibi gruplarda politik sorulara sıkça rastlanır. Bu tür sorunlar yürümek gibi küçük ölçekli teşebbüslerde ortaya çıkabilir. Burada birisi bir sosyal grubun olup olmadığını merak edebilir. Sonraki fikir bu şüpheyi ortadan kaldıracaktır. Yürümeye çıkanların çözmesi gereken birçok problemi vardır. Örneğin, ne kadar süre yürümelilerdir? Nereye gideceklerdir? Konuşacaklar mı? Konuşacaklarsa, ne hakkında? Hem kolektif fikirlerin hem de müşterek ilkelerin neticelenmesi muhtemeldir. Birisi her zaman böylesi karar ve ilkelerin adil bir yere varıp varamayacağını ve konuşmaların içeriğinin yeterli olup olmadığını sorgulayabilir. Jack, Sue'yu konuşmaya zorluyor mu? Sue Jack'i yavaşlamaya zorluyor mu? İşler mevcut duruma göre düzenlendiğinde Sue'nun çıkarları göz ardı edilebilir mi? Açıkçası birlikte yürümenin bile politik bir boyutu vardır.

Hatta çoğul öznenin oluşumunu tarif ederken kullanılmasının en uygun olduğunu hissettiğim dilin bile yakın bir şekilde politik teorinin klasik çalışmalarına benzemesi oldukça çarpıcıdır.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin başlarında belirli bir insan topluluğuna karşın bir birliğin oluşturulmasını tartışırken, şunları yazar:

Ama insanlar yeni güçler yaratamadıklarına, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapamadıklarına göre, kendilerini korumak için yapacakları tek şey, birleşerek direktme gücünü alt edebilecek bir güçbirliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle hareket etmektir.<sup>3 14</sup>

Bu nispeten belirsizdir ve Rousseu'nun aklından geçenlerden emin olduğumu iddia etmiyorum veya iddia etmem de gerekmiyor. Fakat kitapta bu ve çeşitli diğer paragraflar açıkça çoğul özneler hakkında söylemek istediklerimle benzerlik gösteriyor.

<sup>3</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Hasan Ali Yücel Klasikleri, İstanbul, 2012, s.13 .

Ayrıca ,Hobbes, devleti<sup>4</sup> oluşturmak için insanların yapmak zorunda olduklarını şöyle ifade eder:

Bütün kudret ve güçlerini, tek kişiye ya da hepsinin iradesini...tek bir iradeye devredecek heyet...<sup>5 15</sup>

Hobbes 'tek kişide' tüm 'heyet'in birleşmesini bir olasılık olarak ekler. Bu ilkede muhtemelen tüm insanların heyeti de olabilir. Bu insanların koşullu olarak iradelerini ortak hedeflere ya da görüşlere teslim etme fikrinden çok da farklı görünmüyor. Ayrıca Hobbes'un 'gerçek birlik' i oluşturan mekanizma hakkında söylediklerini düşünün: "herkesin, bu kişi ve heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracığı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Bu onaylamak ve rıza göstermekten öte bir şeydir; *senin de hakkını ona bırakman ve onun bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum, demekle aynıymış gibi görünür*"<sup>6 16</sup>

Geçmişteki işbirlikleri ve devletlerle ilgili açıklamaları içeren bu analogiler argümanım için ne gerekli ne de nihai olsa da, genel olarak sosyal grupları çoğul öznelerle birleştirme fikrine bir dereceye kadar destek sağlar. Yine de Hobbes ve Rousseau bütün uluslardan bahsetmişlerdir. Tasarladıkları mekanizmanın temelleri iki insanın yürümesi gibi bir fenomene dâhildir.

George Simmel iki kişilik grubu ya da 'ikili'liği daha büyük gruplardan önemli bir biçimde farklı kabul etmiştir. Bir ikilide her iki kişi de bilir ki kendisi olmadan grup varlığını sona erdirecektir. En az üç insan olduğu sürece grup bir kişinin kaybıyla hayatta kalabilir. İkilideki insanlar, o halde, bireysel üyelerin olduğu gruplara 'ilave' edilmiş gibi hissederler. Birisi bunu ve bununla bağlantılı gözlemleri, ikili grubun tam teşekküllü sosyal grup olarak sayılabilmesi fikrini reddetmeden kabul edebilir. Basitçe özel karakterli bir sosyal grup olarak görülebilir.<sup>17</sup> Geçici ikililerin özel grupların çoğul özne yaklaşımını kapsamamasına dair kaygılar oldukça fazladır. Birisi ayrıca açıklamanın çok dar olduğunu düşünebilir. O nedenle kısaca bu iki endişeye değineceğim.

İlk olarak, gerçekten bir grupta ortaklaşa kabul edilen bir ilke, inanç ya da amacın olup olmadığı sorgulanabilir. Amerika Birleşik Devletlerini düşünün. Her Amerikalı bir diğer Amerikalı ile çoğul özne oluşturur mu? Bunu başka bir soruyla cevaplayayım: Amerika Birleşik Devletleri paradigmatic sosyal grup mudur? Yani Amerika'daki insanlar sosyal grup olma koşullarını net bir şekilde karşılıyor mu? Eğer

<sup>4</sup> Makaledeki 'commonwealth' kelimesi 'devlet' şeklinde çevirilmiştir, bir kafa karışıklığı olmaması açısından 'state' ya da 'government' olarak anlaşılmalıdır.

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, Leviathan, Yapı Kredi Yayınları- 319 Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi-9, s.128

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, Leviathan, Yapı Kredi Yayınları- 319 Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi-9, s.128

değilse ilk soruya verilen negatif bir cevap grupların çoğul öznesi açıklamasına şüphe düşürmez. İnsanların sık sık ulusları, sosyal gruplar listesine koyduğu doğrudur ve Amerika Birleşik Devletleri ulus olarak kabul edilir. Ancak uluslar olarak düşünmede bir sakınca görmediğimiz tüm nüfusların paradigmatik sosyal gruplar olması gerektiği açık değildir.

İRdeleğim ikinci endişe ise çoğu kuramlaştırmamızın odak noktası olan nüfus türü ile ilgilidir. Belirli bir toplumda ne gibi ekonomik sınıflar, örneğin mavi yakalı şeklinde anılan, vardır? Bunlar elbette her zaman çoğul özneler değildir. Bunun doğru olduğunu düşünüyorum ancak bunun çoğul özne meselesine bir problem doğurduğunu düşünmüyorum. Genellikle sosyologlar ve diğerleri tarafından belirlenen informel sosyal grup listeleri bu şekilde ekonomik sınıfları içermez. Bu tür sınıfların büyüklüğü onların sosyal gruplar olarak düşünülmesi gerektiği anlamına gelmez. Özetle, sosyal gruplar meselesinin tüm gerçek ekonomik sınıfların kapsamı içerisine dahil edilememesinin bir sıkıntı olduğunu düşünmüyorum. Elbette, eğer belirtilen sınıf bir çoğul özne oluşturuyorsa o halde bir grup olarak sayılacaktır bu açıklamaya göre. Ayrıca bir çoğul öznenin bir inancı kabul etmekten daha fazlasını yapamayabileceğini hatırlatayım.

Son olarak, herhangi bir etiket hakkında tartışmak istemiyorum. Birlikte yürümeye çıkanların çoğul bir özne oluşturduğunu ve sosyal grup kavramımızın (aile ya da aynı sınıfa ait veya benzer çıkarları ve hedefleri olan kimselerden oluşan gruplarla ilgili kavramlarımızın) çoğul bir özne kavramı olduğunu varsaymak için çeşitli nedenlerin oluşunu öne sürdüm. Her hâlükârda insanların sosyal yaşamını açıklamakta çoğul özne kavramının anahtar bir kavram olduğunu savunuyorum. Uluslarda, kulüplerde, ailelerde ve hatta yürüyüşlerde bile bu yaşamın büyük bir bölümünü bilgilendirir ve yönlendirir.

## EK

Giriş sayfasında bahsettiğim yöntemsel ve ontolojik kaygılara karşı benim argümanımı uygulayıp işleyip işlemediğine bakmak için burada hiç yer kalmadı. Fakat çoğul özneler insanların sosyal dünyasının merkezinde olduğu anlaşıldığında yöntem ve ontolojinin yeni ve oldukça özel soruları belirgin hâle gelecektir.<sup>18</sup>

## NOTLAR

---

<sup>18</sup>Bu açıklayıcı niyet göz önüne alındığında bu alanda bir literatür taramasına girişmeyeceğim ya da benim görüşlerimi bir başkasıyla karşılaştırmayacağım. Bir süredir birlikte yürüyüşe çıkmak gibi sosyal bir fenomenin doğasını detaylı bir şekilde tartışan kişi Raimo Tuomela'dır, çalışmaları ben ilk analizimi geliştirdikten sonra karşıma çıktı. Bkz. Tuomela, *A Theory of Social Action* (Dordrecht, 1984),

and "Social Action," in *Social Action*, edited by G. Seebass and R. Tuomela (Dordrecht, 1985), 103-27, ve başka bir yerde. Tuomela'nın vardığı sonuçları benimkilerden önemli ölçüde farklı olduğunu düşünüyorum. Özellikle, o fenomenlere özel bir tür içkin normatiflik atfetmez, ben fenomenleri merkez olarak ele aldım. Burada açıklamalarımızı daha detaylı bir karşılaştırmak için alan yoktur.

<sup>2</sup> Georg Simmel, *On Individuality and Social Form* (Chicago, 1971), 24. Original German publication, 1908. Dikkatim son zamanlarda Walter Wallece'in alıntısı olan bu pasaja çekildi. "Towards a Disciplinary Matrix in Sociology," in *Handbook of Sociology*, edited by Neil J. Smelser (Berkeley, 1988), 33.

'Toplumsallaşma' bir Almanca *Vergesellschaftung* çevirisidir. "Sosyal grup oluşturma süreci" biraz kullanışsız fakat tanıdık gelen bir çeviri.

Simmel 'toplumsallaşma' hakkında daha az dinamik çağrışıma sahip olan devam eden 'toplum' ya da 'sosyal grup'un aksine, süreç ya da olay olarak konuşmayı tercih eder, bkz. Simmel: ". . . toplum, yaşamı sürekli serbest bıraktığından. . . bireylerin yaptığı ve acı çektiği bir şeydir. Bunun temel karakterine sadık olmak açısından gereği gibi yani toplum olarak değil toplumsallaşma olarak konuşulmalıdır." (*Fundamental Problems of Sociology*, in *The Sociology of Georg Simmel*, translated and edited by K. H. Wolff (New York, 1969), 10. Ayrıca Wolff'un çevirisinde, s. Ixiii.

<sup>3</sup> Daha detaylı bir tartışma için bkz. *On Social Facts*, özellikle bölüm 4.

<sup>4</sup> 'Ortak bilgi' Dawid Lewis'in teknik terimidir. David Lewis, *Convention* (Cambridge, Mass., 1969). Ayrıca bkz. Schiffer, *Meaning* (Oxford, 1972), 'karşılıklı bilgi üzerine'. Aslında nasıl tanımlanacağı biraz tartışmalıdır. Bkz.örn. David Lewis, "Languages and Language," in *Language, Mind, and Knowledge*, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 7, edited by K. Gunderson (Minneapolis, 1975); Jan Heal, "Common Knowledge," *Philosophical Quarterly* 28 (1978). Ayrıca Bkz. *On Social Facts*.

<sup>5</sup> Bunları ve politik yükümlülükler problemiyle bağlantılı noktaları kitabımda birleştiriyorum. *Social Ontology and Political Obligation*, devam etmekte.

<sup>6</sup> Bkz. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961).

<sup>7</sup> Taraflar arasında doğru türde bir hak sahipliği kurulsa bile, kişi bundan yararlanamayacağını hissedebilir. Sue kendisini belirli bir şekilde ifade etmekte isteksiz olabilir, hatta öyle olduğunda bile ve bunu yapmaya yetkiliyken. Sue Jack'i azarlayıcı bir yolla çağırarak isteksiz olabilir, eğer Jack'in eleştiriye karşı bir isteksizliği olduğunu biliyorsa ya da herhangi bir türde ve ona parlaması mümkünse. Böyle durumlar birinin haklı olduğunu bildiği durumda eylemi dizginlemek için yeterli bir motivasyon verir.

Uygun şekilde bir hak sahipliğinin oluşturulmadığı anlaşıldığında bu eylemde bir kırılma eğilimi olacaktır. Bu, elbette, düşüncelessiz eylem ihtimalini ya da kişinin ahlaki haklara ilişkin inançları açısından meşrulaştırdığı eylemi dışarıda bırakmaz.

<sup>8</sup> Muhtemelen Taylor'ın paradigmasına en yakın olan durum Jack'in şöyle söylemesidir: "Açıkçası sen ve benim birbirimizin eşliğinde yürümek gibi bir hedefimiz olur." ve Sue bunu onaylar. Paylaşılan kişisel amaç gerçeği tek bir beyan ile bağlantılı olur. Ayrıca metinde durumda vardığım sonuç buradaki duruma destekliyor gibi görünüyor. Burada söz konusu olan etkileşimlerde Taylor'a katılıyorum, durumda önemli bir değişim ortaya çıkar. Dediğim gibi Jack ve Sue'nun artık birlikte oldukları görüşünü kabul ettikleri doğrudur ki her ikisi de birbirlerinin eşliğinde yürümek gibi bir hedefleri vardır. Bunlar için aşağıya bakınız ve ayrıca Gilbert, "Modelling Collective Belief," *Synthese* 73 (1987): 185-201, and *On Social Facts*, chap 5.

<sup>9</sup> Bkz.,örneğin, Sellars, "Imperatives, Intentions, and the Logic of 'Ought'," in *Morality and the Language of Conduct*, edited by G. Nakhnikian and H.-N.C astaneda (Detroit, 1963).

<sup>10</sup> Bu fikrin daha ileri savunusu için Bkz. *On Social Facts*. bölüm 7. Özellikle, rasyonel olarak eylem üreten tüm akıl yürütmelerin temsilcisinin kişisel arzusuna atıfta bulunduğunu öne süre oldukça bu popüler argümana karşı çıktım.

<sup>11</sup> Başka bir yerde 'A'yı yapalım mı?' ifadesinin ilgili bir konuşmacı ve dinleyiciye her zaman doğru bir şekilde söylenmediğini savundum. Bkz. *On Social Facts*, pp. 175ff.

<sup>12</sup> Bir uyarı: bu alanda kullanılan ifadeler biraz belirsiz olabilir. 'Birlikte', 'yakın mesafede' olmaktan daha fazlasını ifade edebilir ve dolayısıyla 'birlikte seyahat etmek' gibi ifadeler zaman zaman böyle kastedilebiliyor. Casusluk şebekesinin başı meslektaşına şöyle söyleyebilir: "Kim ve Don Cuma günü birlikte seyahat ediyor olacaklar." anlamı sadece aynı trende seyahat edecekleri vb. olabilir. "Kim, Don'ın orada olacağını bilmiyor. Don'ın ona göz kulak olmasını istiyorum." diye ekleyebilir. Bununla birlikte, standart olarak, bu bölümde söz konusu olan etkinlik, seyahat etmek özel türden işlerle uğraşanlar için kullanılabilir.

<sup>13</sup> Burada söz konusu olan sosyal anlaşmalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. *On Social Facts*, chap. 6, özellikle s. 373ff. David Lewis'in etkileyici (ve bir o kadar da farklı) tartışması için, bkz. Benim "Game Theory and Convention," *Synthese* 46 (1981):44-93; "Notes on the Concept of a Social Convention," *New Literary History* (1983):225-51; *On Social Facts*, chap. 6, and "Rationality, Coordination, and Convention," *Synthese* içerisinde yakında çıkacak..

<sup>14</sup> J. J. Rousseau, *The Social Contract* (Indianapolis, 1983), bkz. I, chap. 6, p. 23.

<sup>15</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York, 1982), Part II, chap. 17, p. 227.

<sup>16</sup> *Ibid.*, original emphasis.

<sup>17</sup> Cf. Simmel, "Quantitative Aspects of the Group," in *The Sociology of Georg Simmel*, "en basit sosyolojik oluşum...iki element arasında işleyen...kendisi bir toplumsallaşmadır."(s.122)

<sup>18</sup> 'sosyal grupların çoğul özneler olduğu 'bireycilik' ve 'bütüncülük' arasındaki tartışma için, bkz. *On Social Facts*, bölüm 7.

Bu makalenin eski versiyonu, "Rousseau'ya Bazı Dipnotlar" başlığıyla, 1986 baharında Connecticut üniversitesi Felsefe Bölümüne sunulmuştur. Sonraki versiyonu, yaklaşık olarak şimdiki makale, 1989'da Michigan Üniversitesi Felsefe bölümüne sunulmuştur. Aldığım bütün yorumlara minnettarım ve özellikle Alan Gibbard, Peter Railton ve Crispin Wright'a çalışmamı benimle tartıştıkları için teşekkür ediyorum.

**High School Essay:****Why Do We Still Need Philosophy?***Yağız Kaygı / Samsun İbrahim Tanrıverdi Sosyal Bilimler Lisesi (SSBL)*

*Philosophy is dead. Philosophers have not kept up with modern developments in science. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge.*

Stephen Hawking

As science progressed, thoughts began to rise that philosophy lost its value or even went bankrupt. One of the reasons for this thought is that metaphysics, which is considered to be the main focus of philosophy, is considered to be undermined by science<sup>1</sup>. But even if we admit that this is true, philosophy is not just metaphysics. And it doesn't seem to die so easily, whether we like it or not. Whereas even the proposition "The only legitimate way to access knowledge is the natural sciences" has philosophical assumptions about the nature of knowledge and the legitimate methods that can be used to achieve it. In this article, I will argue that we still need philosophy by showing the benefits of it, especially in the context of relationship between neurology and philosophy of mind. Of course, much of what I said can be applied to other natural sciences and philosophical areas too.

Most likely, we will not experience a technological breakthrough that will make our lives easier, caused only by philosophers in the future. But on the many issues that will accompany this breakthrough, we will appeal to philosophy inevitably. This may relate, for example, to deciding how to interpret and evaluate the empirical data that neuroscience presents to us. In addition, in the development process of neuroscience, the use of philosophy is inevitable in how we will do this or specifically where we will direct our focus.

Since neuroscience is a natural science, it presents us with facts; however, it does not answer what we should do with these facts<sup>2</sup>. Philosophy helps us complement the knowledge we have gained from neuroscience and decide how to use it.

---

<sup>1</sup> Those who accept this in this way generally claim that philosophy cannot keep up with science and that science can answer questions about the universe without the need for philosophy. In this context, it is inevitable to think that philosophy is unnecessary.

<sup>2</sup> Even though Moral Naturalism tries to deduce moral facts from natural facts, this position is a philosophical view and not science itself. Even if such moral obligations are to emerge from science, the way to this will still pass through philosophy.



For example, neuroscience tells us it is possible to use brain plasticity to build applications on human hardware. Here, the issue is not just about regulating what exists in our body, the same feature in the brain also allows for the interpretation of new inputs. And this means we can expand our sensory inventory or increase human physical and cognitive abilities (such as provide real-time data flow in the human body and feel the Twitter data through vibrations).

Science offers us such facts and possibilities. But as it can be seen, it only shows us what the situation is and what it is possible to change and how. It cannot tell us what should be done. When it comes to what should be done, some philosophical approaches such as transhumanism come into play. Transhumanism is not a phenomenon in itself, it is more likely a worldview. It is a cultural movement advocating the need to increase human capabilities by combining the methods of neuroscience and technology. In this respect, it is not a scientific fact that can be agreed upon, but a philosophical controversy open to interpretation from various aspects. It is possible to present various opposing stances against this approach, taking into account reasons such as socio-economic risks or existential problems. The existence of such discussions is still useful, even if it is inconclusive, because it allows us to better understand our current situation and to take firmer steps for future actions. What we can do with science is very broad, perhaps limitless. It is almost impossible to solve the problem of what we will do first from this range of options with a scientific activity independent of philosophy. It is the job of philosophy to decide which of the potential steps within this spectrum should not be taken (the production of the atomic bomb is a potential step forward for science, but its production is controversial).

In addition, the conceptual debates of philosophy can cause ethical debates that have some practical uses in neuroscience. For example, neuroscience helps us to understand whether a fetus has neural activity, while philosophy considers what will constitute the personality of the fetus. There is no way science can say anything about when the fetus is a “person” with rights. Being able to observe neuronal activity does not mean we can predict more than physical functions (yet). Therefore, although the data presented by science can be taken as a basis on subjects such as abortion, science alone cannot reach a conclusion about them. Philosophical analysis of scientific data is required. In this way, philosophy helps us make wiser decisions about social issues like abortion.

Apart from its practical benefits, philosophy also provides guidance on many theoretical issues that neuroscience alone cannot illuminate. The current framework of neuroscience includes research such as relating behavioural phenomena to specific areas and activities in the brain. However, there are many phenomena that

neuroscience has not yet explained, as these studies must be based entirely on empirical data. Philosophy, on the other hand, puts the basic concepts into discussion at the points where science cannot yet give 100% definitive answers. Thus, while science investigates only measurable and observable phenomena, such as which neurological phenomena are related to certain mental events, philosophy seeks answers to questions such as “What is the nature of consciousness”, “Is consciousness a fundamental feature of the universe.” While neuroscience has the potential to answer these questions, that day does not seem imminent for now. Until that day comes, discussing these issues with philosophy is very valuable in terms of laying the groundwork for future research and guiding future research. We can find the roots of today’s neuroscience in the history of philosophy (Hippocrates’ brain hypothesis, concept of ‘psuche’ etc.) Considering the ever-advancing nature of neuroscience, we cannot say that these questions are unimportant or meaningless. In other words, philosophy still performs an important function in areas that science has not yet encompassed, and it makes preliminary preparations for science.

When we look at all of this, we can see that philosophy is not dead, on the contrary, we need it more than in the past. In an age where neuroscience and neurotechnology are on the verge of a breakthrough, the uncertainties that these developments will bring inflame the philosophical debates about where science should be directed. The debates created by these innovations in terms of morality, society and philosophy of mind do not seem to be resolved by science itself.

## Kitap İncelemesi:

# Keşke Hiç Olmasaydık | Var Olmanın Kötülüğü<sup>1</sup>

*Damla Belemir Aydın / Bilkent Üniversitesi*

David Benatar, Güney Afrika, Cape Town'daki Cape Town Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve Biyoetik Merkezi'nin yöneticisidir [1]. Üremenin ahlâken yanlış olması sebebiyle ürenmemesi gerektiğini savunan antinatalizm (doğum karşıtlığı) görüşünün çağdaş literatürde en çok okunan yazarlarından ve bu görüşün en bilindik savunucularındandır. 1997'de yayımlanan "Why It Is Better Never to Come into Existence (Asla Var Olmamak Neden Daha İyidir)" adlı makalesi, toplamda yedi bölümden oluşan *Keşke Hiç Olmasaydık | Var Olmanın Kötülüğü* adlı kitabının temel fikirlerini içerir [2]. Kitapta savunulan ve ulaşılmaya beklenen 4 ana sonuç vardır:

1. Doğmuş olmak her zaman kişiye ciddi zararlar verir.
2. Üremek, yani dünyaya çocuk getirmek ahlâken yanlıştır.
3. Hamileliğin erken evrelerinde kürtaj olmamak yanlıştır.
4. Dünyaya hiç yeni insan gelmemesi sonucunda insanlığın neslinin tükenmesi daha iyi olurdu.

Benatar kitabında okuyucusunu bu dört sonuca ulaştıran görüşlerini örneklerle kavranmasını kolaylaştırmış ve anlaşılır bir dil kullanımı ile okuyucusuna sunar. Dolayısıyla kitabı yalnızca felsefi dile alışkın kişiler değil, doğum karşıtlığı görüşüne ilgi duyan çoğu kişi de kolayca anlayabilir. Bu konuda aynı zamanda anlam kaybı ve kavram karmaşasına yer vermeyen özenli çevirisi için Cansu Özge Özmen'i de tebrik etmek lazım.

*Keşke Hiç Olmasaydık | Var Olmanın Kötülüğü*'nin "Dünyaya Gelmek Neden Her Zaman Zararlıdır?" isimli ikinci bölümünde Benatar, kitabın ana iddiasını savunuyor. Genellikle *Asimetri Argümanı* olarak bilinen bu argümanı şu şekilde özetleyebiliriz:

- (1) Acının varlığı kötüdür ve
- (2) Hazzın varlığı iyidir.

Fakat böylesine bir değerlendirme acının ve hazzın yokluğu durumuna uyarlanamaz çünkü:

- (3) Acının yokluğu, o iyilik kimse tarafından tecrübe edilmese bile iyidir.

Bununla beraber,

- (4) Hazzın yokluğu, hazdan mahrum olacak kimse yoksa kötü değildir [3].

---

<sup>1</sup> Benatar, David. *Keşke Hiç Olmasaydık | Var Olmanın Kötülüğü*. çev. Cansu Özge Özmen. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.

Ya da daha kolay anlaşılması için bu maddeleri bir diyagram üzerine yerleştirebiliriz:

Senaryo A (X kişisi var)	Senaryo B (X kişisi hiçbir zaman yok)
1 Acının varlığı (kötü)	3 Acının yokluğu (iyi)
2 Hazzın varlığı (iyi)	4 Hazzın yokluğu (kötü değil)

Benatar, bu asimetriyi kurduğu üç argüman ile destekliyor. İlk argümanında, dünyaya acı çekecek insanları getirmememiz gerekliliği varken, dünyaya mutlu olacak insanları getirme gerekliliğimiz olmadığını söylüyor. Yani, acı çekmemek her zaman iyiyken, mutluluk ya da hazzın eksikliği bunu deneyimleyecek insanlar olmadığı sürece kötü değildir (3&4'ü destekler). İkinci argümanında, insanların doğacak çocuklarının iyiliği için onları dünyaya getirdiklerini söylemekten kaçınmadıklarını, ancak çocuklarını zarar görmemeleri ve acı çekmemeleri için dünyaya getirmediklerini söylemeyi garip bulduklarını belirtiyor. Üçüncü argümana göre, çocuk sahibi olmamak, zaten hayatta olan olası ebeveynler tarafından deneyimlendiğinde iyi ya da kötü olabilir. Ancak doğmamış olmak, hayatta olmayanları bir şeyden yoksun bırakmaz.

Benatar'a göre, birini dünyaya getirmek o kişiye ciddi zararlar verir ve bu zarar herhangi mevcut bir iyilik ile telafi edilemeyecek düzeydedir. Dolayısıyla, ebeveynlerin çocukları dünyaya getirmek gibi bir hakları olmadığı ve bir kişiyi dünyaya getirmenin ahlaki açıdan yanlış olduğu sonucunu benimser.

Peki, çocuk sahibi olmak *her zaman* yanlış mıdır? Eğer doğacak kişi halihazırda dünyada var olan birden çok insana fayda sağlayacaksa, örneğin bu kişilerin hastalık yüzünden acı çekme durumunu bir şekilde iyileştirmeye yol açacaksa, bu, Benatar'a göre, çocuk sahibi olmak için en iyi neden olabilir. Ona göre bu neden, çocuk sahibi olmak için ortaya atılan diğer nedenlerden (örneğin bunun çocuğun iyiliği için olduğunu ya da ebeveyn tarafından bakımını sağlayacak birine sahip olma isteğinden kaynaklandığını savunan sebepler) çok daha iyidir. Ancak bunun, Benatar'ın ana iddiasından daha bağımsız görünen bir görüş olduğu açıktır ve bireylerin feda edilmesi durumunu göz önüne aldığımızda problematik görünür. Bir kişinin doğmuş olması her zaman acı çekmesi anlamına geliyorsa, doğmuş olması diğer kişilerin acı çekmesini önlemek için kendini feda etmesi demektir. Dünyaya getirilirken rızasının alınmıyor olması da isteği olmaksızın feda edileceği sonucuna çıkar. Bu açıdan bakınca, Benatar'ın bu iddiası, insanın bir birey olarak değerini ne derece göz önünde bulundurduğu açısından tartışmaya açıktır.

Bir fetüsü aldirmek söz konusu olduğunda Benatar, kürtaj yanlısı bir tutumu benimser. Bir çocuk doğurmak ona göre ahlaken yanlış olduğundan, bir annenin

çocuğunu aldırılmamak için iyi nedenlere sahip olması gerektiğini söyler. Kürtajın doğum kontrol yöntemleri gibi önleyici olmadığı, sperm ve yumurta birleştikten sonra kişinin oluştuğu görüşü hakkında, biyolojik varoluş tartışmasıyla değil ahlaki uygunlukla ilgileniyor olsa da bir fetüsün ne zaman alınması gerektiği tartışmasında genellikle benimsenen cevabı, yani erken dönemlerde alınmasının makul olduğu cevabını verir.

Son olarak Benatar, hayatın ne kadar iyi olduğu konusunda kendimizi kandırıyor olabileceğimizi ve bunun sebebinin evrim yüzünden böyle düşünmeye yönlendirilmemiz olduğunu savunur. Çünkü bu düşünce, hayatta kalmamıza yardımcı olan bir düşüncedir. Dolayısıyla, daha üstün bir türün belki de gerçekten acı çekmekte olan insanlığa acıyabileceğini belirtir. Bu sebeple, türümüzün son bulması ya da başka bir deyişle insanlığın neslinin tükenmesi Benatar için tercih edilebilir bir olgudur. Gelecekteki insanların acı çekmesini önlemek için insanların üremeyi bırakması “kahramanca” bir davranış olacaktır.

### Notlar

[1] “David Benatar”. Department of Philosophy. UCT.

<http://www.philosophy.uct.ac.za/philosophy/staff/benatar>

[2] Benatar, David. “Why It Is Better Never to Come into Existence.”

American Philosophical Quarterly, vol.34, no: 3, July 1997, pp. 345.

[3] Syf. 46

## Interview:

### Erhan Demircioğlu

Erhan Demircioğlu is an Associate Professor in the Department of Philosophy at Koç University. He received his Ph.D. from University of Pittsburgh in 2011. He's interested in epistemology, philosophy of mind, and philosophy of language. His book, *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş*, was published by Fol Kitap in 2021.

*1. Although you study in various fields of philosophy, your main interest seems to be the philosophy of mind. What makes philosophy of mind interesting to you?*

Actually, I am mainly interested in two different areas of philosophy: epistemology and philosophy of mind. My most substantial works are on issues in these areas.

It seems to me that your question has two different aspects. One is about philosophy in general, the other about philosophy of mind in particular. I want to say "philosophy is interesting *in itself*, and thus interesting to me." This answer is, I think, correct but not really helpful because it probably wouldn't motivate anyone to study philosophy if she does not already have that motivation in the first place. As for philosophy of mind, the same answer seems basically correct to me, but again without much persuasive power. My general strategy is to list some philosophical questions about the mind (e.g., how is the mind related to the brain? What is it for a mental item to be about things out there? Are you and your mind two different things?) and hope that people will automatically find them interesting.

*2. Some people - even some philosophers - think that science illuminates the properties of the mind and there is no need for philosophy. Do you think that neurological developments make philosophy of mind unnecessary?*

No, science cannot render philosophy obsolete. Philosophical questions about the mind are those questions that cannot be answered through empirical observation and hypothesis construction on the basis of empirical observation. Neuroscience – as the core of cognitive science – is mainly in the business of discovering what regions of the brain are correlated with what mental

states/events. And, knowledge of correlation tells us almost nothing about the nature of the mind-body relation.

**3. *Do you think the mind-body problem will be solved one day? Or, as Colin McGinn said, is this an issue that we are epistemically closed to?***

I don't think the philosophical mind-body problem can be solved, if by "a solution," we mean something like a philosophical theory of the mind achieving a status similar to that of Einstein's Theory of Relativity among physicists. Does this mean that McGinn is right that the solution to the philosophical mind-body problem is beyond our cognitive reach? Yes, McGinn is right about this. But, as I read him, McGinn also claims that there is a *scientific* solution to the philosophical mind-body problem. And, I don't agree with this.

**4. *Recently, Panpsychism has been very popular in both academia and popular culture. Do you think Panpsychism is a successful position that does not fall into the problems of physicalism and dualism?***

Panpsychism is a crazy view. It says that consciousness is a fundamental feature of the universe and it is instantiated even at the micro-physical level. This view is at least as unbelievable as physicalism and (substance) dualism, if not more. Panpsychism owes its current popularity mostly to the fact that it has proved itself more defensible than hitherto assumed, but that clearly does not mean that it is defensible. In fact, I believe that the popularity of panpsychism will be very short-lived.

**5. *What do you think about Philosophical Zombies?***

I can conceive them. I don't see any incoherence in the idea that there might be a physical object that is molecule-by-molecule identical to my body but that lacks a conscious mind. Philosophical zombies are conceivable. A further question is whether that they are conceivable entails that they are possible. I believe that the answer is yes. This means that I believe that physical properties might be instantiated while mental properties are not, which entails that mental properties cannot be identified with physical ones.

6. *Do you think that quantum mechanics can unravel the mysteries of consciousness? Or is this an attempt to explain one mysterious thing with another mysterious one?*

I don't see how quantum mechanics can tell any informative story about the mind.

7. *Some philosophers think that there is no problem of consciousness that needs to be explained because there really is no such thing as consciousness. Might consciousness be just an illusion?*

Consciousness feels very real. It very much looks like I have experiences of various sorts, perceptual experiences and bodily sensations. The thing about consciousness is that there is no appearance-reality gap that applies to it. There *is* pain insofar as there is a subject that *feels* pain. And, if there is no appearance-reality gap, and if consciousness *appears* to exist, then consciousness *does* exist. Illusionism about consciousness is one of those crazy views, along with panpsychism, that has been advanced recently, which attests to the chaos philosophy of mind finds itself in.

8. *Finally, what advice would you give to undergraduate students interested in this field?*

Remember that philosophy of mind is not restricted to being an investigation into the nature of the relation between the mind and the body. There are many other interesting questions that fall within the scope of philosophy of mind. Here are a few: Is a perceptual experience structured as a combination of two logically different constituents, the act of experiencing and the object of experiencing, or is it monadic? Are subjectively indistinguishable experiences necessarily the same kind of experience? Do experiences have non-conceptual content? Do expectations shape experiences? What is the relation between the qualitative nature of experiences and their being about things out there? What is a belief? What is a desire? Are there such things as innate ideas? There are so many other interesting questions to ask within philosophy of mind even if we temporarily set aside the question regarding the mind-body relation.



## Söyleşi:

### Erhan Demircioğlu

Çevirmen: Damla Belemir Aydın | Bilkent Üniversitesi

Erhan Demircioğlu, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doçenttir. Doktorasını 2011'de Pittsburgh Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Epistemoloji, zihin felsefesi ve dil felsefesiyle ilgilenmektedir. 2021'de Fol Kitap'ın yayınladığı *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş* isimli kitabın yazarıdır.

**1. Felsefenin çeşitli alanlarında çalışmanıza rağmen asıl ilgi alanınız zihin felsefesi gibi görünüyor. Zihin felsefesini sizin için ilginç kılan nedir?**

Aslında özellikle felsefenin iki farklı alanıyla ilgileniyorum: epistemoloji ve zihin felsefesi. En önemli çalışmalarım bu alanlardaki konular üzerine.

Bana göre sorunuzun iki farklı yönü var. Biri genel olarak felsefeyle, diğeri özel olarak zihin felsefesiyle ilgili. "Felsefe kendi içinde ilginç ve dolayısıyla benim için de ilginç" demek istiyorum. Ancak, bu cevap bence doğru olsa da çok da yardımcı olan bir cevap değil. Çünkü muhtemelen ilk etapta bu motivasyona sahip olmayan birini felsefe okumaya motive etmez. Zihin felsefesine gelecek olursak, aynı cevap bana temelde doğru görünüyor, ancak yine fazla bir ikna gücü yok. Benim genel stratejim, zihin hakkında bazı felsefi soruları listelemek (örneğin, zihin beyinle nasıl ilişkilidir? Zihinsel bir ögenin dışarıdaki şeyler ile ilgili olması ne anlama gelir? Siz ve zihniniz iki farklı şey misiniz?) ve insanların onları otomatik olarak ilginç bulacağını ummaktır.

**2. Bazı insanlar -hatta bazı filozoflar bile- bilimin aklın özelliklerini aydınlattığını ve felsefeye gerek olmadığını düşünüyor. Peki siz, nörolojik gelişmelerin zihin felsefesini gereksiz kıldığını düşünüyor musunuz?**

Hayır, bilim felsefeyi geçersiz kılamaz. Zihinle ilgili felsefi sorular, ampirik gözlem ve ampirik gözlem temelinde hipotez kurma yoluyla cevaplanamayan sorulardır. Nörobilim- bilişsel bilimin özü olarak- esas olarak beynin hangi bölgelerinin hangi zihinsel durumlar/olaylar ile ilişkili olduğunu keşfetmeyi

hedefler. Ve elde edilen bu korelasyon bilgisi bize zihin-beden ilişkisinin doğası hakkında neredeyse hiçbir şey söylemez.

**3. Sizce zihin-beden sorunu bir gün çözülecek mi? Yoksa Colin McGinn'in dediği gibi, bu epistemik olarak kapalı olduğumuz bir konu mu?**

"Çözüm" ile fizikçiler arasında Einstein'ın Görelilik Teorisi gibi bir statüye ulaşan felsefi bir zihin teorisi benzeri bir şey kastediyorsak, felsefi zihin-beden sorununun çözülebileceğini düşünmüyorum. Bu, McGinn'in felsefi zihin-beden sorununun çözümünün bilişsel erişimimizin ötesinde olduğu konusunda haklı olduğu anlamına mı geliyor? Evet, McGinn bu konuda haklı. Ama okuduğumda McGinn'in, felsefi zihin-beden sorununa bilimsel bir çözüm olduğunu iddia ettiğini de gördüm. Ve buna katılmıyorum.

**4. Panpsişizm son zamanlarda hem akademide hem de popüler kültürde çok rağbet görür oldu. Panpsişizmin, fizikalizmin ve dualizmin sorunlarına cevap verebilen başarılı bir görüş olduğunu düşünüyor musunuz?**

Panpsişizm çılgın bir görüş. Bilincin evrenin temel bir özelliği olduğunu ve mikro-fiziksel düzeyde bile somutlaştırıldığını söylüyor. Bu görüş, en az fizikalizm ve (töz) ikiliği kadar, hatta daha fazlası kadar inanılmaz. Panpsişizm, şu anki popüleritesini büyük ölçüde, şimdiye kadar varsayıldığından daha fazla savunulabilir olduğunu kanıtlamasına borçludur, ancak bu onun savunulabilir olduğu anlamına gelmiyor. Aslında panpsişizmin popüleritesinin çok kısa ömürlü olacağına inanıyorum.

**5. Felsefi Zombiler hakkında ne düşünüyorsunuz?**

Onları tasavvur edebilirim. Vücudumla molekül molekül özdeş, ancak bilinçli bir zihinden yoksun fiziksel bir nesne olabileceği fikrinde herhangi bir tutarsızlık görmüyorum. Felsefi zombiler düşünülebilir. Başka bir soru, bunların kavranabilir olup olmadıklarının mümkünatıdır. Ben, cevabın evet olduğuna inanıyorum. Bu, zihinsel özelliklerin somutlaştırılmayacağına, ancak zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklerle tanımlanamayacağına inandığım anlamına geliyor.

6. *Kuantum mekaniğinin bilincin gizemlerini çözebileceğini düşünüyor musunuz? Yoksa bu, gizemli bir şeyi başka bir gizemli şeyle açıklama girişimi mi?*

Kuantum mekaniğinin zihin hakkında nasıl bir bilgilendirici hikâye anlatabileceğini anlayamıyorum.

7. *Bazı filozoflar, bilinç diye bir şey olmadığı için, açıklanması gereken bir bilinç sorunu olmadığını düşünürler. Bilinç sadece bir yanılısamadan ibaret olabilir mi?*

Bilinç çok gerçek hissettiriyor. Çok çeşitli deneyimlerim, algısal deneyimlerim ve bedensel duyularım varmış gibi görünüyor. Bilinçle ilgili şöyle bir durum var: onun için geçerli olan hiçbir görünüş-gerçeklik uçurumu yok. Acıyı hisseden bir özne olduğu sürece acı var. Ve eğer görünüş-gerçeklik boşluğu yoksa ve bilinç var gibi görünüyorsa, o zaman bilinç vardır. Bilinçle ilgili illüzyonizm, panpsişizmle birlikte son zamanlarda geliştirilen ve zihnin felsefesinin içinde bulunduğu kaosu doğrulayan çılgın görüşlerden biridir.

8. *Son olarak, bu alana ilgi duyan lisans öğrencilerine ne gibi tavsiyelerde bulunursunuz?*

Zihin felsefesinin, zihin ve beden arasındaki ilişkinin doğasına ilişkin bir araştırma olmakla sınırlı olmadığını unutmayın. Zihin felsefesinin kapsamına giren daha birçok ilginç soru var. İşte bunlardan birkaçı: Algısal bir deneyim, mantıksal olarak farklı iki bileşenin, deneyimleme eyleminin ve deneyimleme nesnesinin bir kombinasyonu olarak mı, yoksa bunlardan tekiyle mi yapılandırılmıştır? Özne olarak ayırt edilemez deneyimler zorunlu olarak aynı türden deneyimler midir? Deneyimlerin kavramsal olmayan içeriği var mıdır? Beklentiler deneyimleri şekillendirir mi? Deneyimlerin niteliksel doğası ile dışarıdaki şeyler ile ilgili olmaları arasındaki ilişki nedir? İnanç nedir? Arzu nedir? Doğuştan gelen fikirler gibi şeyler var mıdır? Zihin-beden ilişkisine ilişkin soruyu geçici olarak bir kenara bıraksak bile, zihin felsefesi içinde sorulacak daha pek çok ilginç soru var.