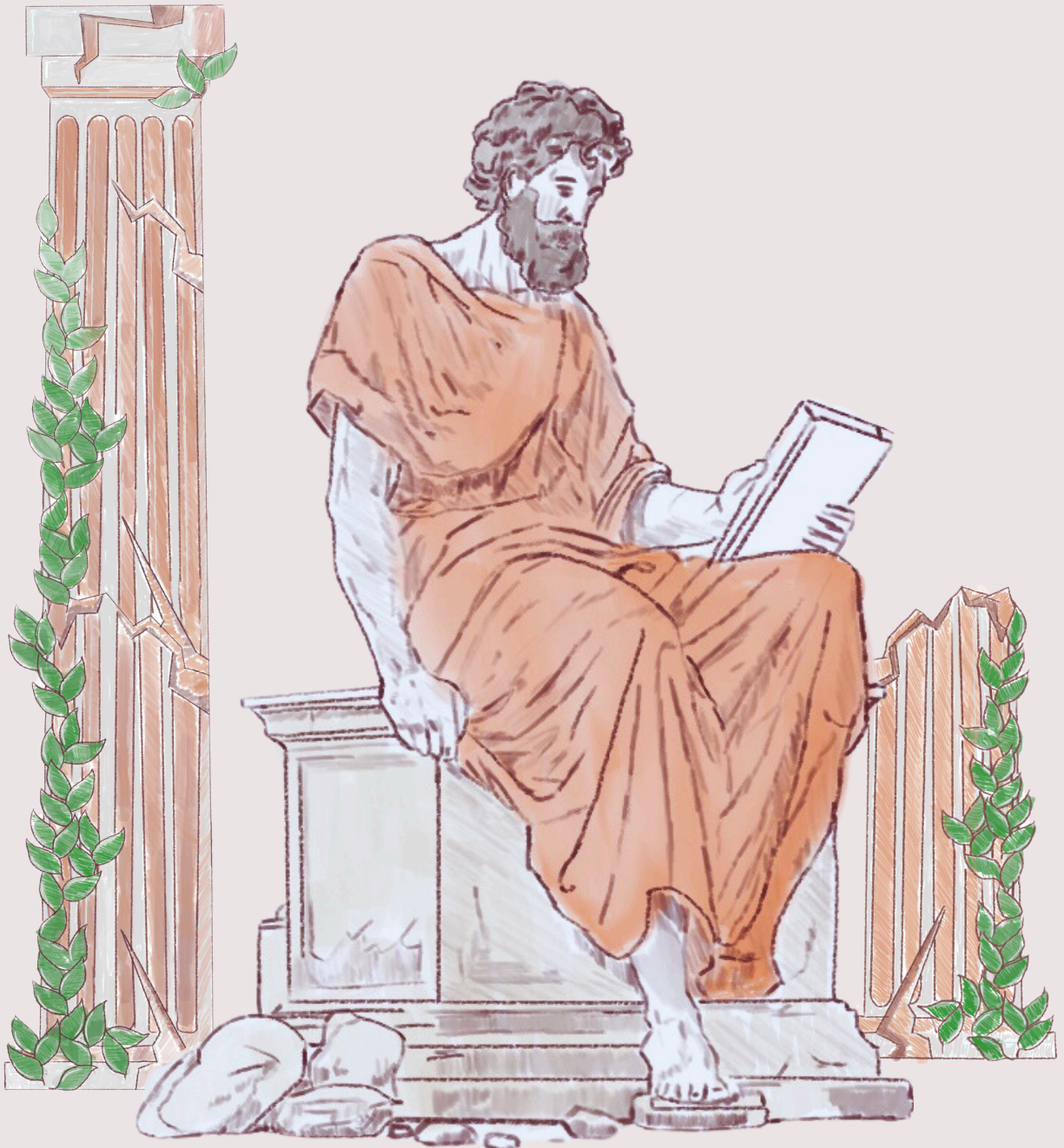


# PROKOPTON

*Undergraduate Journal of Philosophy*

*Bilkent University*

ISSUE #5



AUGUST 2024

# 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, meaning 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**

Kaan Tuncay Erdaş

Serhat Sincar

Adem Eren Uyanık

**Advisors**

Berk Celayir

Mete Han Gencer

**Associate Editors**

Berk Celayir

Maşuk Şimşek

Musa Yanık

İbrahim Yeşua Özçelik

Gamze Büşra Kaya

Erim Bakkal

Öykü Gündoğdu

Defne Yıldırım

**Web Designer**

Mete Han Gencer

**Issue Designer**

Kaan Tuncay Erdaş

# Contents

## *Research Papers*

- The practicality of actuality: A defense of Quine’s rejection of the existence-  
subsistence distinction..... 3  
*L. Harriman*
- The imposed asocial identity of Blacks: A case for a phantasmagoric agency ... 9  
*L. Fuller*
- Consequences, numbers, and reasons ..... 19  
*B. Çelik*
- Mitigating accidental gender inequalities in AI systems ..... 31  
*H.A. Bayrak*
- Meno’s paradox, Plato’s solution, and restricted phenomenal conservatism .. 45  
*M.Ç. Kartal*
- Tutarsız ikili olarak bağdaşırcılık ve fizikselcilik ..... 52  
*Ç. Atalar*

## *Selected High School Papers*

- Tarihselliğin karşılaştırılabilirliği üzerine bir inceleme ..... 60  
*Ç. Okur*
- Pantheism and classical theism: An argument from religious experience in  
favor of pantheism ..... 64  
*A. Özel*

## *Translated Works*

- Filozoflar psikopatiden neler öğrenebilir? ..... 70  
*Heidi L. Maibom (trans. by D. Yıldırım)*
- “İncel”ler ne istiyor? İncel şiddetinin Beauvior’ın “öteki” konseptiyle  
açıklaması..... 86  
*Filipa Melo Lopes (trans. by D. Ateş)*

## *Interviews*

- Heidi L. Maibom ..... 114
- A. Onur Aktaş..... 120

# The Practicality of Actuality

## A defense of Quine's rejection of the existence-subsistence distinction

*Lindsey Harriman | University of Colorado, Boulder*

### Introduction

Many scholars contend that the greatest thinker in theoretical philosophy and logic in twentieth century was Willard Van Orman Quine—a philosopher who, in his seminal essay “On What There Is,” famously explicates his theory of ontological commitment. Within this paper, Quine repudiates the metaphysical tradition of distinguishing existence from subsistence. The result of Quine's rejection of this distinction was a more simplified approach to establishing what particular theories accept to exist. In eliminating the extensive challenges associated with the vast philosophical landscape concocted by the existence-subsistence distinction, Quine successfully operationalizes ontological commitments, creating a more intelligible process for philosophers to understand what a theory is committed to and making general provisions for more certain metaphysical thought.

The conception of an existence-subsistence distinction has its origins in the beliefs of Alexius Meinong. In his essay “The Theory of Objects,” Meinong declared his empirical observation that it is possible to consider not only objects that exist, but also those which don't exist. The philosopher held all objects to have a shadowy existence, which he dubbed “subsistence.” For example, though it seems impossible for a round square to exist, Meinongians believe that, in a certain sense, round squares do exist in the form of this shadowy subsistence by reason of thinkers' ability to ponder and discuss the concept of a round square.

However, some philosophers oppose this existence-subsistence distinction in arguing that Meinong's theory of objects presents significant problems relating to clarity in understanding what there is in reality. Quine most notably attacks the existence-subsistence distinction on these grounds. In this essay, I will posit that Quine's rejection of the existence-subsistence distinction offers an exceptionally practical perspective of ontology. This practicality results from the rejection's resulting simplicity in affirming what is in reality versus what isn't, and its adherence to Russell's theory of descriptions to do away with the Meinongian need for subsistent objects.<sup>1</sup> Additionally, I will explore an objection against the practicality of Quine's theory: that the existence-subsistence distinction might better allow for philosophical theories to adhere to an intuitive understanding of reality.

---

<sup>1</sup> i.e., non-existent objects



## Simplifying quantification

Perhaps the most obvious merit to Quine's conception of ontological commitment is that, by looking at quantifiers, Quine operationalizes ontology to make it clear what a theory is committed to and what a theory is not committed to. In logic, "Quantifier expressions are marks of generality" (Uzquiano, 2022). Quine contends that when our language makes use of quantifiers, we are committing ourselves to the existence of some sort of entity when we quantify over that kind of entity. For example, if a theory says that "There exists an  $x$  such that  $F(x)$ ," the theory must commit itself to the belief that at least one object in existence satisfies the property  $F$ . Simply put, according to Quine's conception of ontological commitment, if we want to know what a theory is committed to, we shouldn't look at predicates or names. Rather, we should exclusively look at the variables and the quantifiers. For Quine, when it comes to theories, what matters for ontology is simply the variable as paired with the quantifier.

In contrast, Meinongian ideals make it more difficult to say what a theory tells philosophers about what exists. Because Meinong believed that it is possible to quantify over both existent and subsistent objects, critics argue that Meinongians have a vast menagerie of objects, which multiplies entities. A Meinongian philosopher who is considering what there is in our reality will struggle to answer what in existence a theory commits itself to, because a theory may quantify over a large array of things. This is unlike Quine's criterion of ontological commitment, which clearly states that "To be is to be the value of a bound variable" (Quine, 1948) —what a theory accepts to exist is equivalent to the values of its bound variables. Quine's principle provides an exact answer to what a theory quantifies over.

In "On What There Is," Quine writes of imaginary debates between himself and other professors to crystallize his rejection of the existence-subsistence distinction. One such debate involving a character named "Wyman" illustrates how Meinong's existence-subsistence distinction produces a disorderly perspective on what there is. Wyman holds that "Pegasus" is a being in the form of an unactualized possible; he believes that when someone says that there is no such thing as Pegasus, they are saying that Pegasus does not have the attribute of actuality. While Wyman grants his opponent the non-existence of Pegasus, he proceeds to insist that Pegasus *is* on account of the existence-subsistence distinction. Wyman has thus defined "existence" to include non-actual and non-spatio-temporal entities (i.e., subsistent entities). However, if we were to accept our definition of "existence" to include "subsistence," we would be accepting a very messy ontology.

Correspondingly, Quine states that "Wyman's slum of possibilities is a breeding ground for disorderly elements" (Quine, 1948), referring to Meinong's "jungle" of

non-being. Meinongians present themselves as having a small range of things that actually exist and a jungle of things that don't exist. As previously stated, this vast jungle of non-being presents significant problems in clarity for understanding what precisely a theory is quantifying over. When we decline to include subsistence in our framework of reality, we abide by the principle of Occam's Razor. By accepting that (1) there is no subsistence, and (2) there merely is what there is, theories are effectively guided to construct their ontological commitments on a small, practical inventory of reality. In the following section, I will evaluate and subsequently advocate for Quine's means of achieving this practical guide, illustrating how Quine's theory of ontological commitment is proficiently well-ordered.

### **Quine's application of Russell's theory of descriptions: Eliminating subsistence**

Let's return to Wyman's argument in which he attempts to prove the existence-subistence distinction by asserting that Pegasus must exist in the form of an unactualized possible, particularly when someone argues for the non-existence of Pegasus. Wyman's tactic of agreeing with his opponent's claim that Pegasus does not exist, but "...contrary to what we meant by non-existence of Pegasus, [insisting] that Pegasus is" (Quine, 1948), is an example of the proponent of the negative side in an ontological dispute suffering the disadvantage of not being able to admit that his opponent (i.e., Wyman) disagrees with him. This dispute results in the Platonic riddle of non-being, which postulates that non-beings must in some sense be, even if they do not have the quality of actuality. Quine nicknames this paradoxical argument "Plato's beard." Quine purports to "untangle" Plato's beard with Bertrand Russell's descriptions. In doing so, Quine will strengthen the case for his denial of Meinong's need for non-existent objects, reinforcing his conception of ontological commitment.

To untangle Plato's beard, Quine begins by solving the problem of empty names—an issue that emerges in discussions regarding the philosophy of language. The problem of empty names involves the usage of references when a name is employed to refer to an object that does not exist. An empty name is a name that lacks a referent. According to Quine, "Pegasus" is an empty name. Conversely, according to a Meinongian, "Pegasus" does have a referent that exists in the realm of non-being: because thinkers can ponder and discuss the concept of a Pegasus, even in terms of its non-existence, Pegasus can therefore be referred to meaningfully.

Quine's idea to disprove non-beings' abilities to serve as referents entails transforming a Platonic beard statement into one bound with a variable/quantificational word. In stripping referents of their power to refer to non-beings, Quine will show

that his theory of ontological commitment is effective in disproving the existence-subsistence distinction. For example, the "...unanalyzed statement 'The author of Waverly was a poet' contains a part, 'the author of Waverly'" (Quine, 1948). This part is assumed by Wyman to necessitate an objective reference so as to be meaningful. However, Russell and Quine transform this sentence into the statement "Something wrote Waverly and was a poet and nothing else wrote Waverly" (Quine, 1948). Thus, the burden of objective reference, which was initially placed upon the descriptive phrase, is shifted onto bound variables. Bound variables, such as "something" or "nothing," are not names. Therefore, when a statement of being or non-being is examined through Russell's theory of descriptions, the statement's meaningfulness cannot purport to designate a specific object.

Russell's theory also applies to Quine's purposes by eliminating singular terms to prove that they are not ontologically-committing. In proving that singular terms are eliminable, Quine isolates ontological commitment to quantifiers. A proper name, such as "Socrates," can be eliminated by paraphrasing statements of the form "Socrates is F" to a sentence such as "There is a unique thing that Socratizes and everything that Socratizes is F." These descriptions become definite, and singular terms can be traded for predicates like "Socratizes." Quine has refuted Wyman's contention that "Pegasus" cannot be said without presupposing that it exists as a subsistent object. Consequently, Quine has successfully untangled Plato's beard and has done away with the Meinongian need for subsistent objects, providing support to the practicality of his well-ordered theory: (1) that there is no subsistence, and (2) there merely is what there is.

### **Intentionality and common sense**

Though it seems overwhelmingly clear that Quine's rejection of the existence-subsistence distinction provides a very practical perspective of ontology—particularly when contrasted with Meinong's disorderly ontology—there remain objections to his perspective which a Meinongian may present and Quine must accordingly respond to. One such objection begins with the observation that we intuitively distinguish between objects that exist and those that exist in another sense. For instance, while I can reasonably deduce that the pen that I am holding is real, I acknowledge that mythological creatures are, by their very nature, not real. In this regard, Meinongians argue that their theory pays respect to common sense.

Psychologist Franz Brentano's "...account of ontological concerns in intentionality helps us understand [the psychological component of] Meinong's theory of objects" (Ogaba, 2021). "Intentionality" is the idea that mental states are always about

an object outside of themselves: one cannot have a mental representation that isn't somehow directed toward something external to the mind. By this way of thought, it is not necessary for intentional objects, which are found in mental representations, to represent objects with the attribute of actuality. Rather, these intentional objects can be imagined, real, or abstract. Intentionality is one way of explaining the intuition we have to distinguish between our thoughts about objects in existence and objects that exist otherwise. Given this contrast, it might be argued that Meinong's existence-subsistence distinction corresponds to common sense, allowing for philosophical theories to cohere more appropriately with our intuitive sense of reality.

In light of this objection, I posit that Quine would remain firm in his assertion that the existence-subsistence distinction is not meaningful. Even if the existence-subsistence distinction is attractive for its potential consistency with common sense, it is also beneficial for a theory not to give a philosopher answers so effortlessly. If a philosopher is forced to explore more intricate explanations for her theory, she will gain new, less obvious insights. Being set up in a way that includes non-being in our ontological framework, the existence-subsistence distinction provides an extra degree of flexibility that allows for common sense to be captured. However, this flexibility is excessive in its allowance for an incomprehensible number of subsistent objects, leading to philosophical indolence. When asked what there is in reality, the Meinongian would answer "Everything." Far from yielding valuable wisdom, the existence-subsistence distinction clutters ontology in exchange for the elementary appeal of common sense. Strict loyalty to our intuitions does not yield philosophically-penetrating revelations. After all, does philosophy not seek to challenge conventional ideas? By rejecting Meinong's commonsensical answer to the problem of ontological commitment, Quine approaches the Platonic riddle of non-being with a critical eye, clearing Meinong's jungle of non-being and championing a well-rounded theory, whose precision and utility are more conducive to certain ontological thought.

## Conclusion

In analyzing Quine's rejection of the existence-subsistence distinction, I have established that Quine's conception of ontological commitment offers an exceptionally practical perspective of ontology. Quine makes his criterion for ontological commitment clear: what a theory is committed to is what the values of its bound variables are. This criterion clears Meinong's jungle of non-being, adhering to the recommendation of Occam's Razor: that theories ought to be constructed on the simplest inventory of the world. Moreover, Quine does away with the existence-subsistence distinction in untangling Plato's beard via Russell's theory of descriptions; he determines

that a statement of a being's or non-being's meaningfulness cannot purport to designate a specific object. Additionally, Quine concludes that singular terms can be traded for predicates, eliminating the possibility for presuppositions of subsistence and strengthening his conception of ontological commitment. Furthermore, I have opined that any appeal of Meinong's favor for common sense does not pose a significant threat to the practicality of Quine's theory, for Quine's theory's succinct inventory of the world leads to more philosophically-penetrating revelations. Quine's theory with-stands as a practical perspective of ontology and as one of the most influential theories in metaphysical thought on account of its orderliness.

## References

- Jacob, P. (2023). "Intentionality," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Meinong, A. (1960). "The theory of objects," in *Realism and the Background of Phenomenology*, 70-117, Free Press
- Ogaba, I. (2022). "A critical analysis of Brentano's intentionality in relation to Meinong's object theory," *Journal La Sociale*, 2(5), 44-49
- Quine, W. (1948). "On what there is," *The Review of Metaphysics*, 2(5), 21-48
- Uzquiano, G. (2022). "Quantifiers and quantification," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

# The Imposed Asocial Identity of Blacks

## A case for a phantasmagoric agency

Lauren Fuller | Santa Clara University

What is Blackness? Furthermore, what does it mean to *be black* in an anti-black world? Is 'Black agency' in such a world mere nonsense? Scholars like Jared Sexton and Christina Sharpe explore the potential for a liberated Black future and robust agency, but their views fall short in addressing ongoing Black suffering. Similarly, Afropessimist thinkers successfully convey Blackness' intimate relationship with abjection and non-existence but in doing so foreclose Black social life. In this article, I will synthesize these two analytical lenses through proposing an understanding of Blackness as an asocial socio-ontological identity. This article explores Blackness and the challenges faced by individuals marked "Black" in an anti-black world. My discussion centers on the idea that Blackness is defined by abjection and nonexistence due to (socio-)ontological boundaries imposed by whiteness. These boundaries result in social exclusion, deprivation of rights, and oppression. Paradoxically, existing outside traditional social categories enables the Black to find agency and possibility within the margins of nonexistence. Further, I maintain, exclusion indexes the socio-ontological identity of blacks.

### Introduction

Previous works focusing on Blackness, or otherwise those that are racialized and otherized by what Frantz Fanon calls "the white gaze," have suggested a relationship between blackness and abjection. Abjection is understood here as a kind of non-property possessed by those marked "black"—which situates Blacks outside of the category of "human" and amounts to an existence that is degraded by and dependent on whiteness. Critical race scholar, Cheryl Harris, insists that whiteness is to be understood as a kind of property—one that not only has attendant rights and privileges but also has been endowed with a capacity to define the boundaries of "social" existence. As a result, Black studies scholars such as Orlando Patterson and Fred Moten have questioned Black social existence and its possibility.

According to these thinkers, Blackness exists as a function (and extension) of the white gaze. While, Afropessimist thinkers like Frank Wilderson III have suggested that we are to understand Blackness as a negation of and analog to Whiteness, and thereby having its social life foreclosed, some worry that understanding Blackness in this way further subjects Blacks to various harms, injustices, and ultimately an unacceptable refusal of dignity. Furthermore, any semblance of agency or possibility

for a liberated future for Blacks is also denied since whiteness always/already determines the state of the Blackness.

Alternatively, Black writers such as Jared Sexton, Christina Sharpe, and Saidiya Hartman have maintained a kind of agency for those marked black. This agency involves “inhabiting and rupturing” the foreclosing notion of slavery’s afterlife through “our known lived and un/imaginable lives.” While these writers advance accounts of a more robust Black agency, they do so by dulling ongoing Black suffering in an anti-black world—obscuring the relationship between Blackness and fatalistic abjection.

Instead of denying a relationship between Blackness and abjection, this article aims to mitigate the negative implications of their relationship. I suggest that the position of Blackness lies outside of social life. This endows Blackness with agency that is socio-ontologically distinct from their white “counterparts.” Thus, in the same way that supernatural entities are understood as having an otherworldly existence that, although unseen, still allows them to act, black agency can be understood as phantasmagoric within this purview. In other words, Black agency survives what Orlando Patterson has termed “social death” in a way that showcases contemporary Black social life as a kind of afterlife [of slavery] and black agency alongside the supernatural.

One corollary of my account is that Blackness is characteristically different from other socio-metaphysical entities, such as a “free person” or “liberal subject” and occupies the liminal space between existence and non-existence. Blackness is both unfit for and is able to act and be acted upon in the “social” world. Through this understanding, Blackness exists in a manner that is socio-metaphysically different from Whiteness and also has a phantasmagoric agency that allows for the possibility of forging a liberated Black future.

To make my case, I have divided the article into parts. In Part I, I introduce the metaphysical and socio-metaphysical realm, positing that race and the racializing machine—both topics of socio-metaphysics—explicate Black’s asocial reality. In Part II, I elaborate what an asocial existence looks like in a social world and what the implications of existing outside the social world are. In Part III, I explore the fictional landscape of *Black Panther’s* “Wakanda,” to clarify my stance on “black agency”—the ability for bodies marked “Black” to act in society within our socio-metaphysical landscape. Finally, in Part V, I explore the implications of my account of Black agency and attend to objections regarding the legitimacy of claiming the Black as asocial.

### **The metaphysics of an asocial identity**

The scope of metaphysics attends to questions regarding the nature of reality as a whole. This constitutes issues such as time and space, existence and nonexistence, and



mind and consciousness amongst other topics that frame our understanding of the world and beyond. By extension, as Charles Mills correctly points out, socio-metaphysics is sculpted by understanding of metaphysics and describes the nature of social reality as determined by social histories. Within this view, the concept of race and the racialization machine are of primary interest because of their ability to explain social dynamics along with their palpable relationship to “civic standing, culture, citizenship, privilege or subordination, and even designations of personhood.”

There are many frameworks in which scholars have understood race; however, I adopt Charles Mills’ perspective in defining race as a social construction. The concept of race as a social construct is such that race “is a contingently deep reality that structures our particular social universe, having a social objectivity and causal significance that arise out of our particular history.”<sup>1</sup> In this way, race is not “real” because there are “natural kinds” as demonstrated by a shared essence or genetic basis, but rather that it is real in the way that it is crafted in the social world and confers social implications. In my view, Blackness (particularly for those marked Black in the United States) is marked by a particular history where their ontological standing is degraded and removed from the category of Whiteness and humanity at large.

Because Blackness is characterized by the experience of metaphysical ostracization, an estranged socio-ontological identity as well as social participation follows. This conception is voiced by Frantz Fanon in *Black Skin, White Masks*, as he develops the lived experience of the black man. He explained “The Whites objectively cut sections of my reality... I see in this White gaze that it’s the arrival not of a new man, but a new type of man, a new species. A Negro, in fact!”<sup>2</sup> The social world and identity are thus categorized and imposed by whiteness not with the goal of emulsifying these distinct identities but rather maintaining historical trend of black exclusion.

I submit that because of this understanding of a conscious impossibility of black acceptance in the social (white) world, Blackness and Black social identity should be understood as being asocial. The asociality of the Black is one that is obtruded by the white gaze and helps establish the notion that Black existence is positioned outside the bounds of the social world. Blacks’ unfitnes for belonging and participation in sociality, as I discuss in a bit more detail later, is evident in the Black’s ability to be physically and socio-ontologically acted upon in the world. Additionally, it also evidenced in how we come to understand black social suffering that stems from the violence of unaccepting attitude towards blacks within the social world.

---

<sup>1</sup> Mills, 48.

<sup>2</sup> Fanon, 424

### **The asocial experience: Asocial suffering in the social realm**

Although those marked black are situated outside of what some think of as “social life,” positioning them as a kind of asocial entity engrossed in a social world, Blacks face persistent debarment from participation in the same social world that their white counterparts occupy. Expulsion from the social world is enabled by and evident through historical and ongoing white resistance to black social participation. For example, Blacks still occupy a disproportionate number of people in poverty and who are incarcerated in America.

Projects that work to exclude Blacks have a long history in the US including both slavery and mass incarceration. These projects ensure the asocial position of blacks as they exclude blacks from participation in the social world, having impacts not only on black bodies but also, their identity-based social presence. Those marked black physically experience the implications of the actions of the white and are unjustifiably violently acted upon as to maintain social exclusion. Within society, especially American societies, due to a belief which holds that those marked black have no trace of humanity and kinship, the Black distinctively occupies a subordinate status socially.

This subverted social status further translates to subversion in spheres such as the economics and politics. The Blacks’ participation in physical social life is hindered by economic pressures such as wage gaps and job discrimination which debilitate and destabilize Black prosperity. Traditional economic prosperity for those marked black is thus entrapped in a political system which has facilitated the disenfranchisement of Black people, as evidenced by the disproportionate numbers of black people in prison and in poverty. Moreover, it is foreclosed civically as the Black deals with being eliminated from the ability to affirm their individuality and liberties that arise from being an individual, a citizen, and social participant at large. This is evidenced by voter suppression efforts and other means of democratic disenfranchisement in areas densely populated by those marked black.

In addition to social participation being acted upon through the withdrawal of rights, the Black experiences unnecessary violence, especially when in proximity to white social life. This violence is not logical nor justifiable due to misgivings and wrongdoings but solely because of existing in the world. Most clearly, this unnecessary violence is understood in the United States’ history of lynching which became a prominent means to socially subordinate and terrorize the entire Black community, especially successful Black men who were grasping a semblance of white social success during the historical Nadir of Race Relations in the U.S.<sup>3</sup> This illogical violence serves

---

<sup>3</sup> The Nadir of Race Relations in the U.S. refers to the period of time from the end of Reconstruction through World War I, around 1877 to 1920. During this time period, racial dispute consumed the nation

to maintain the barricade around white social life and provides the foundation for the prosperity of white social life at the expense of the Black. Furthermore, more than being physically terrorized and violently acted against as to dissuade black engagement in social life, Blacks' asocial identity is also marked by the conveyance of an innate socio-ontological unfitness. This is seen in the fact that the Black, although often acted against, is conflated to being the source of terror and violence. In a similar way, other characteristics speaking to socio-identity traits such as laziness, dishonesty, and crudeness amongst others are also thrust upon the opaque, unbounded social identity of the Black by the white. As a result, both the Black's natural social body along with their social identity are acted upon affirming the Black's asocial status.

Moreover, in addition to the experience of being acted upon physically and socio-metaphysically, another characteristic challenge which further showcases black asociality stems from a disjointed understanding of Black social reality from those who "belong" to the social world. The social world summons the Black to engage and seemingly promises the chance for full acceptance as is seen with the many historical and current arguments surrounding integration and assimilation of native peoples. However, this vision of an accepting social world is one that is deceptive as it does not intend to welcome or integrate those marked black into the social, but rather keep them within a distinct social existence. The social world denies Black participation in it and as Fanon points out, "It demanded of me that I behave like a black man—or at least like a Negro. I hailed the world, and the world amputated my enthusiasm. I was expected to stay in line and make myself scarce."<sup>4</sup> Therefore, this firm disjunction of the Black's social reality to that of those who belong to the social world paired with its hopes to eventually be accepted confers a two-folded effect upon the Black—an overwhelming sense of inadequacy and burden along with an anxiety that results from a multilayered understanding of a complex self and existence.

Black asociality continually experiences a social reality centered on the idea of burdened individuality. This "burdened individuality," as Saidiya Hartman puts it, is most clearly seen in black people's non/participation in social life after an "expansion" of legal rights through the monumental Civil Rights Movement. Following this event—that is under the view that history proceeds in a linear manner and under a perception of the tangibility of social change—it is often argued that these changes marked a definite paradigm shift for how black people function in society. It is thought that black people are allocated rights and freedom and are uplifted from their previous

---

as black communities faced increased violence in the form of lynching and police brutality along with the abandonment and ceased protection of their rights in federal government.

<sup>4</sup> Fanon, 94.

subordinate position. However, the reality of the black experience in both a pre- and post-civil rights era is one of overwhelming inadequacy, both substantiated in the social imagination. Society has provided a means for the Blacks' notions of inadequacy through the refashioning of slavery which affirms Black self-ineptitude. Slavery can thus be understood here as an ongoing relational experience. While formal legal slavery ended with the emancipator event and freedom and self-determination were secured de facto for racially categorized black people with the signing of the Emancipation Proclamation, on the other hand, de jure black people experience what is described in black scholarship as the afterlife of slavery. As Christina Sharpe has argued, thinking about the present moment as being within "the afterlife of slavery," draws a "continuity between slavery and freedom" and sets the emancipation project (rather than the mere legal event) as incomplete. This incomplete emancipation therefore has allowed for different forms of slavery such as redlining and the prison system to exist as well as avows black social inadequacy in the present. Most importantly, there is also a deep sense of ineptitude stemming from the mind as black people are constantly trying to justify their position of deserving rights that are supposedly secure while trying to strive to maintain their unwanted presence in the social world. The Black, because of its drive to belong to a deceptive social world but unending failure to fully integrate as made possible through the unattainable nature of whiteness, finds only anxiety in what seems and is a deplorable existence, social and otherwise.

With this overarching burden that leaves the Black in a constant state of tension, comes an anxiety that finds its roots in having an awareness of a complex sense of (a) social self that is inherently different compared to those who belong to the social world. The Black within this asocial state as not being seen as human yet existing in the physical social world, thus arises into the minds of those who socially exist through an understanding of negation. The white comes to understand the Black through the white gaze in which it imposes its natural, social existence onto the presumed social non-existence of the Black, further subordinating the Black. Due to the fact that the Black constantly inhabits white determined spaces, the Black develops and maintains a secondary sense of ontological and socio-ontological self that takes the white into account. The Black watches oneself as oneself but also as Black. The white gaze disrupts the Blacks' psychological self and body schema as the Black is concerned with the ideas and preconceptions of others rather than just being able to exist and experience the world. The Black maintains an objective gaze of oneself as in their minds, through a physical experience of being acted upon and acting in a subordinate position, they are in essence only a derivative of whiteness but not apart of the (white) social world. The property of Whiteness seeps into the unconscious mind of the Black, creating an

overwhelming sense of isolation within the Black as they are consistently socially otherized and degraded. The Black feels responsible for the attainment of their rights and is constantly surveilled not only by the white but also by themselves establishing a cautious, conscientious mindset controlling their deeds, actions, and presentation within the world.

Overall, because the social existence of the Black as dominated by anxiety and invalidity, does not resemble experiences had by those a part of the social world, the Black must therefore be postulated to exist in this altered, asocial state.

### **The asocial agent: Wake work**

As much as the asocial status of the Black disarms the black as their entire socio-ontology can and is acted upon, it does not render the Black agentless but rather presents to it the ability to work within the world. In the space of the separated yet bounded asocial reality that the Black experiences, is a unique, otherworldly, and phantasmagoric sense of agency which emerges through the wake of violence and suffering.

There are many terms used in Black scholarship to refer to this space in which immense death yet possibility inhabits. For Jared Sexton and Saidiya Hartman, this place of possibility is termed the period of latency and afterlife of slavery which is “a matrix of social, political, and economic relations surviving the era of abolition.” For scholar Eve Dunbar, a reconsideration of slave plantation in what is called Plantation future blues is where we find the “opportunity of holding terror and possibility simultaneously.” For Christina Sharpe, this place of possibility is found in wake work—or the “re/seeing, re/inhabiting, and re/imagining” of black resistance, art, and life in order to create a future despite the ongoing afterlife of slavery. All of these depictions and more call upon the strength of existing in these in-between, liminal existences and times. As a result of understanding the Black as asocial that is being outside the bounds of the social world, it is clear that the asocial standing of the Black is not one that is desolate but one that is potentially ripe with possibilities and allows for agency and a liberating future.

Considering specifically the idea of wake work, Black agency can be found within our socio-metaphysical landscape. Existing in the wake refers to the often thought of a state of Black entrapment and subjection, however, Sharpe suggests that it is this space that allows for Black agency to be conveyed despite social death. The wake thus has multiple meanings as it relates to agency. It speaks to a disruption of a natural flow as a means to indirectly cause chance, the ontological power found in consciousness, and the celebration of death and a new life. Further, wake work “declare[s] that we are Black peoples in the wake with no state or nation to protect us,

with no citizenship bound to be respected, and to position us in the modalities of Black life lived in, as, under, despite Black death: to think and be and act from there.”<sup>5</sup> As a result, in considering an asocial Black reality that inhabits this space of the wake, the Black can exercise agency in the social world through a newfound consciousness of their particular asocial identity, escaping their previous state of socio-ontological damnation while imposing its existence in a socially hostile world. It is this acknowledgment but firm refusal to be denied social life, despite its characteristically different orientation from their white counterparts, of being geared towards death that Black agency is conveyed in this space of social limbo.

This idea of asocial agency working in the wake within a social world is seen, for example, in the film, *Black Panther*. Many proponents of Afrofuturism, a field of thought in which reimagines the future of black art, politics, and life in general, believe that Wakanda is a visualization of this Afrofuturist society. I extend that Wakanda is also a clear visualization of the asocial status of the Black. In the beginning of the film, Wakanda is thought to be a downcast nation in Africa to the world stage. However, as the film shows, Wakanda is anything but that as this is a nation with immense culture, economic, and technological success. Wakanda, out of a knowledge of social history which has trends in the exploitation of African nations, willingly forfeits their influence in social world affairs. It is not until later in the movie that Wakanda decides to willingly join the social world in order to aid it with its rich resources and knowledge. The Wakandan’s awareness of how others viewed their asocial identity allowed these people to assert their agency, especially as they were able to make deliberate choices to engage or disengage from a social world that is unwelcoming to them. As a result, the asocial identity of the Black allows the Black to be an agent in the social world.

### **The case of Mr. Oreó**

In response to the claim that the Black is asocial, it may be argued that not all people thought to be racialized as the Black displays the previously explored characteristics of having an experience in the social world centered around burden and anxiety due to the white and/or being an actor and acted upon in society. An example of one that may not accept and display the experience of the Black as asocial but yet are racially categorized as the Black is Mr. Oreó. is a racially categorized black man that believes that he is in effect a white man in the way that he refuses to grapple with the implications of being black. Although Mr. Oreó may not display the psychological preconception physically of feeling anxious or burdened due to the white gaze, Mr. Oreó very

---

<sup>5</sup> Sharpe, 42.

much operates within the idea of the Black as asocial. In this desire to effectively refute Blackness and accept whiteness, Mr. Oreo has both consciously and subconsciously equated the Black to having a twisted agency, acting in a subordinate position, and essentially functioning as both socially existent and non-existent. His attempt to grasp at whiteness is motivated by first an understanding that the Black is socially distinct and does not have rights. However, at the same time he understands that the Black has an unbinding, existing social life outside the social world that allows for a special type of agency which even allowed him to conceive that he has the possibility of acting and becoming white. Therefore, the status of the Black as asocial transcends individual belief systems and exists as an overarching position that encapsulates the experiences of the Black.

### **Conclusion and implications**

Overall, in explicating the Black as asocial, the complex experience of the Black is validated. In the previously believed position of the foreclosure of Black social life and agency, it is determined that the Black's existence was at odds with the possibility for a liberating future.

Additionally, positions exploring Black social possibility without heed to Black suffering failed to attend to the full reality of Black social life. As a result, in positing the Black as asocial the once held tension between an acknowledgement of the suffering, degradation, and exclusion of the Black in the social world and a desire to create a space for possibility in living in this socially distinct reality is resolved. Additionally, through this understanding, agency that is conferred to the Black within its liminal social existence, the Black's ability to work in the social world affords it an opportunity to attain rights, reinstitute a sense of humanity, and most importantly offers the possibility for a liberating future. Whether a liberating future looks like Wakanda or not and what it would take to attain it is unsure but nonetheless it is possible.

### **References**

- Clardy, J. L. (2019). "Civic tenderness as a response to child poverty in America," in *Philosophy and Child Poverty: Reflections on the Ethics and Politics of Poor Children and Their Families*, 303-320, Springer
- Coogler, R. (2018). *Black Panther*. Walt Disney Studio Motion Pictures, United States
- Dunbar, E. (2022). "Genres of enslavement: Ruptured temporalities of black unfreedom and the resurfacing plantation." *South Atlantic Quarterly* 121(1), 53-73
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*



- Fanon, F. (2010). "The lived experience of the Black Man," in *Cultural Theory: An Anthropology*, 422-431
- Harris, C. I. (1993). "Whiteness as property," *Harvard Law Review*, 1707-1791.
- Hartman, S. V. and F. B. Wilderson (2003). "The position of the unthought," *QuiParle* 13(2), 183-201
- Hartman, S. (2022). "The burdened individuality of freedom," in *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth-Century America*. WW Norton & Company
- Mills, C. W. (1998). "But what are you *really*?: The metaphysics of race."
- Moten, F. (2008). "The case of blackness," *Criticism* 50(2), 177-218
- Sexton, J. (2016). "The social life of social death: On Afro-pessimism and Black optimism," in *Time, Temporality and Violence in International Relations*, 61-75, Routledge
- Sharpe, C. (2020). *In the Wake: On Blackness and Being*. Duke University Press
- Wilderson III, F. B. (2020). *Afropessimism*. Liveright Publishing

# Consequences, Numbers, and Reasons

*Berke Çelik | Boğaziçi University*

## Introduction

Consequentialism is usually criticized because many consequentialist theories oblige, or permit, killing one person to save five people, in popular thought experiments, such as Trolley and Transplant. In this paper, I argue that these thought experiments that are usually employed to provide counter-arguments against consequentialism are too charitable towards consequentialism. Most consequentialist theories that permit killing one to save the five, also provide justifications for killing one thousand to save one thousand and one. After exploring consequentialist reasoning in cases where there are trivial stakes in agent-neutral axiological terms, I show why it's quite hard for consequentialists to avoid counter-intuitive verdicts in trivial value cases.

The core issue I identify is consequentialism's lack of stake sensitivity - its inability to appropriately weigh the magnitude of outcomes against other moral considerations. I'll offer a quasi-consequentialist account that avoids counter-intuitive verdicts in trivial value cases that's essentially symmetrical to threshold deontology: A consequentialist or quasi-consequentialist hybrid theory should be sensitive to the question of "how much is at stake?" After exploring Setiya's and Scheffler's attempts to improve consequentialism, I'll argue that these accounts also fail to give intuitive verdicts in trivial value cases. I then briefly explore how recent work on justifying and requiring normative reasons may provide the consequentialist with a way to develop a hybrid theory that can capture the weight of non-consequentialist reasons in trivial cases in a way that's more aligned with our intuitions.

## Consequentialism

There are various versions of consequentialism, and although I will tend to specify which variant of consequentialism, I believe that most consequentialist theories are vulnerable to the critique from trivial value increase arguments. As the counter-intuitive verdicts in trivial cases stem from the heart of consequentialism, which could be defined in the following way:

**The Heart of Consequentialism:** The goodness of outcomes is the only relevant moral criterion to evaluate objects of moral judgment.

Maximizing act consequentialists should kill one person to save five people, and should kill five to save six. Agent-neutral value calculus dominates everything, and the

evaluative focal point is acts. However, some may think for consequentialists whose evaluative focal point isn't acts, killing five to save six is better than not killing may not be obligatory. Although act consequentialists may be more vulnerable to my upcoming counter-arguments, the vulnerability to counter-arguments from other cases persists for any moral theory that adheres to "the heart of consequentialism". For clarity and length-related reasons, I will focus on maximizing act consequentialism, only briefly discussing other variants of consequentialism, as the problem I identify persists for global consequentialists and non-maximizing consequentialist theories.

### Trivial cases

**Transplant Case:** *There are five patients who are about to die. A health patient checks into the hospital, whose organs can save five patients. Should we kill or refrain?*

Act consequentialists must kill. And now consider the following case:

**Strictly Utilitarian Surgeon:** *Dr. Jeremy is an omniscient hospital administrator and, in his hospital, there are one thousand and one patients who will soon die unless they receive a transplanted organ. The region is hit by an earthquake and a thousand patients with very healthy organs check in to the hospital. Should Jeremy kill 1000 patients to save 1001 patients?*

The outcome with 1001 lives is superior to 1000 lives if all the other morally relevant, agent-neutral properties are the same according to consequentialism (not only maximizing act consequentialists), and although some consequentialist theories, such as Hooker's rule consequentialism (Hooker 2000), may claim that Jeremy isn't permitted to kill a thousand people, from an axiological standpoint the universe in which Jeremy kills is better than the universe in which Jeremy doesn't kill. Consequentialists may be permitted to not kill, but they must, axiologically, admit that the outcome in which Jeremy kills is better than the other outcome (Howard 2021).

This highly idealized and odd thought experiment doesn't provide us a reason to reject consequentialism wholesale, however, it does point towards something deeply counter-intuitive about consequentialism. According to consequentialism we are not only justified to kill the few to save the many, we are justified to kill  $n$  number of people to save  $n+1$  number of people or create  $n$  units of suffering to increase  $n+1$  units of happiness. The issue at stake here is the lack of the following moral property:

**Sensitivity to Trivial Increases (STI):** *The strength of consequentialist reasons for action weakens in proportion to how trivial the potential value gain becomes.*

I'd argue that most people would agree that we are not justified in killing a great number of people - let that number be  $x$  - to save  $x+1$  people. We may have strong reasons to kill one to save a thousand people, but weak reasons to kill 100 people to save 101 people. A traditional consequentialist might not inherently reject the stake-sensitivity point and may agree that the strength of consequentialist reasons to "kill" depends on the context. However, consequentialism lacks a robust framework for weighing these differences intuitively. Specifically, it lacks a systematic approach to consider how the strength of consequentialist reasons may vary based on stakes and how these reasons should be balanced against competing non-consequentialist considerations. Moreover, while one might argue that the counter-intuitiveness of killing 100 to save 101 stems from our difficulty in internalizing large numbers, the issue is more fundamental: it concerns consequentialism's inability to intrinsically value non-consequentialist factors and competing considerations, such as the inherent badness of certain act-types (like killing).

This stake-sensitivity is somewhat symmetrical to threshold deontology (Alexander 2000), which argues that we should be deontologists with stake-sensitivity: Murder may be wrong even when it will prevent two murders, but murdering someone to prevent the murder of a million people may be permissible, or obligatory. The weight of deontological reasons varies in relation to how much is at stake. Later in the paper, I'll argue that consequentialists should incorporate a similar, yet asymmetrical form of stake-sensitivity.

### **Agent-relative reasons and personal projects**

The intuitions I'm appealing to in trivial value cases could be formulated in agent-relative terms, but also in agent-neutral terms (for example by an appeal to value conservatism (Nebel 2022)). Our strongest intuition in the trivial cases above may be considered as agent-relative or agent-centered, in that we may feel like we have agent-relative reasons to refrain from killing to produce optimal outcomes. Before delving deeper into agent-relativity, I would like to discuss why our intuitions about agent-relative reasons to refrain from doing some harm to produce an optimal outcome may be unreliable.

If we have the considered intuition that we ought not to kill for trivial gains, then a moral account should entail or provide normative reasons that would render killing for trivial gains impermissible not because of our aversion to "getting our hands

dirty” (Coady 2024). Most people, including myself, don’t like the idea of killing, even when the act of killing means saving 5 or 50 people. Although this dislike towards killing and the demandingness of this idea may push us to reject consequentialist reasoning, I would argue otherwise. I believe that one of the best features of consequentialism is its “passive demands” (Sobel 2008): Wouldn’t a moral theory that rejects pulling a lever that will result in one killing to save the five be too demanding on behalf of the five people who lie on the tracks? I will not discuss reasons why consequentialism is *worth saving*, but merely discuss how it could be modified to give more intuitive verdicts in trivial value cases.

The main aim of this paper isn’t to point towards the counter-intuitive nature of consequentialism to reject it, but to discuss how it could be rendered more intuitive with revisions that are not too *theoretically* costly. I would argue that the consequentialist obligation to prioritize aggregated value across the population or producing the best outcome over our personal projects should remain but with emphasis on *priority*. The specific feature of mainstream consequentialism I’m criticizing is its inability to prioritize and compare various normative reasons, as it only accepts consequentialist reasons. Contrary to virtue ethics or certain deontological theories that may value beneficence intrinsically (Formosa & Sticker 2019), consequentialist theories are unable to entail or respond to strong non-consequentialist reasons in cases with trivial value gains.

I would like to reiterate that the focal point of this paper is the axiology of consequentialism rather than its decision procedures, which is the reason why moving away from “naive” act consequentialism to sophisticated global consequentialism does not solve the problem, as sophisticated global consequentialism captures non-consequentialist normative reasons only indirectly, and does not capture our intuitions in trivial value cases. Although moving away from act consequentialism to more sophisticated and seemingly expressive versions of consequentialism may recommend more intuitive types of moral reasoning and verdicts in certain cases or real-world contexts, counter-intuitiveness in trivial cases stems from the “Heart” of consequentialism, and as a result, changing the evaluative focal point or decision procedures is not sufficient.<sup>1</sup> Consider the following case:

**Squirrel Makes the Difference:**

*Let’s say I can either save a or b:*

- a) 100 people, 10 of whom I have great and deep relationships with*
- b) 100 people I’m not even acquainted with, plus a squirrel*

---

<sup>1</sup> For the axiological identity of global and act consequentialism, see Thornley (2022).

A maximizing act consequentialist who holds “sentient lives” as the ultimate good would argue that we are obligated to opt for b. This seems highly implausible. The issue is less acute for scalar (and arguably satisficing) consequentialists, as they don’t use the language of “obligation,” but according to scalar consequentialism b is still more preferable than a, so it’d be better if I killed, but I am not obligated to. The issue persists for global consequentialists who haven’t revised their axiology but merely use a (much) more sophisticated decision procedure. Although it may be argued that global consequentialism would not have permitted the usage of a naive decision procedure in cases such as this, according to the axiology, the consequentialists must admit that in this isolated instance, the world in which I save b is better than the world in which I choose a.

We may prefer a lower number of deaths, and I am not arguing against the idea that we should aim to minimize the number of deaths. But a moral account that provides no space to considerations other than minimizing badness and maximizing goodness seems incomplete: Obligation to allow the death of my close friends to refrain from choosing an option that is only trivially better in agent-neutral terms. Rather than provide an argument against agent-neutrality, my aim with this thought experiment is to show that consequentialist reasons for action seem weaker as the stakes get lower. In this case, the majority of the people would have a strong non-consequentialist intuition that would push them to choose a, rather than b, due to special relations. Would a person be obligated to kill a friend to prevent a nuclear war? I’d argue yes. But the strength of normative reason that obliges or permits to killing of a friend gets weaker as the stakes get more trivial, as we see in *Squirrel Makes the Difference*.

## Hybrid moral theories

Agent-neutral consequentialism purports that we ought to be indifferent toward the interests of our children versus other children (Lazar 2018). This seems counter-intuitive and wrong to many people. There has been a small industry of philosophers that have attempted to introduce agent-relative considerations into consequentialism. Before delving deeper into these attempts, I will briefly discuss and define agent-centered restrictions.

## Agent-centered restrictions

Agent-centered restrictions correspond to the following idea: We are morally prohibited from committing (certain) morally objectionable actions, even if doing so would reduce the overall occurrence of similar objectionable actions (Alexander 1987). For example, let’s say killing is bad and should refrain from that act-type regardless of the

outcome it will produce. But this implies that murdering in order to prevent five murders from happening is bad. This is in tension with the maximizing conception of rationality: If something is bad, shouldn't we want less of it? If violating a moral principle is bad, shouldn't we aim to minimize the number of violations of that moral principle?

The answer "No" to the questions above has been thought to be in tension with rationality, hence perceived as a paradox by some philosophers, such as Scheffler, who rejects agent-centered restrictions partially because of this paradox and its tension with rationality (Scheffler 1985). I agree with Scheffler, especially in cases where we can minimize a great number of morally bad acts or increase total value greatly. I would argue that a moral account should give the verdict that we are required to kill in cases with astronomical numbers. Surely, if I can prevent a nuclear war with a murder, I should murder. Should I kill someone to prevent 1000 murders? 500? 100? My answer to all three of these question marks would be yes. Symmetrical to SAI, now consider:

**Sensitivity to Astronomical Increases (SAI):** *As the magnitude of normatively significant stakes becomes astronomically high, the requiring strength of consequentialist reasons for action significantly increases in proportion, dominating competing non-consequentialist reasons.*

I will explain why I used the word *requiring* in the final section. So according to SAI, in scenarios where committing a morally objectionable act will prevent an astronomical number of similar violations or result in a greatly better outcome, consequentialist reasons dominate competing normative reasons, hence requiring us to commit that morally objectionable act.

I would argue that a theory that would reject SAI would be too passively demanding on people who are on the receiving, rather than acting, end of normatively significant actions. I am talking about axiology here, rather than a decision procedure: We have very strong reasons to refrain from killing even when we believe that the stakes are high. But vaguely, I believe that a moral account should *oblige* us to inflict harm if there are astronomical stakes. If we face the option of keeping our hands morally clean or preventing millions of deaths, we ought to prioritize the claims of people who will die, over our urge and normative reasons to refrain from committing morally objectionable acts.

So, in the remainder of the paper, I'll review various strategies employed by consequentialists to render (agent-neutral) consequentialism more intuitive. My goal will be the following: Evaluate whether these strategies enable consequentialist agents to not violate both STI and SAI. I will mainly focus on two strategies: Setiya's (2018) and Scheffler's (1994).



### **Agent-centered prerogatives without restrictions**

Scheffler argues that agent-centered restrictions lack a robust foundation and should be rejected, however, he argues that we can accept agent-centered prerogatives while rejecting agent-centered rejections (Scheffler 1994). Maximizing consequentialists argue that we are obligated to produce the best outcome available to us, and it's impermissible for agents to produce a suboptimal outcome (MacAskill et. al 2023). Scheffler believes that the introduction of agent-centered prerogatives to consequentialism would permit agents to produce a suboptimal outcome due to agent-relative considerations. Agent-centered restrictions may be paradoxical, but prerogatives that permit agents to produce a suboptimal outcome for agent-relative reasons are not paradoxical, as they are not in tension with maximizing property of rationality (Alexander 1987).

Schefflerian prerogatives enable consequentialist theories to permit agents to save the group that includes their friends, rather than saving the random group of people that includes a squirrel. An agent-centered prerogative that permits us to give greater weight to our commitments and (personal) projects, hence enabling agents to respond to and act in accordance with agent-relative reasons that stem from special obligations or other things. The resulting theory is more robust compared to traditional variants of consequentialism especially when it comes to Williams "utilitarian inability to commit to any personal projects and commitments" critique (Williams 1973).

Scheffler's account doesn't violate STI in cases where we have agent-relative reasons that permit us to do *less than best*. But prerogatives could be used to violate SAI, by permitting agents to produce a suboptimal outcome even when the stakes are really high. Also, in the revised transplant, Schefflerian agents should still hold that the outcome in which we kill in the Revised Transplant Case is better and that killing is still permissible, just not required. The problem is, that our intuition in the revised transplant case is that killing is impermissible, and that outcome in which the surgeon kills (not us) may not actually be better. Although the Schefflerian move does a good job of capturing agent-relative intuitions, it fails to capture the cases in which i) stakes are astronomical and not producing the suboptimal outcome is impermissible and ii) value gain is so trivial that producing the best outcome is impermissible due to weightier non-consequentialists reasons for opting for a less than best outcome.

### **Setiya's account**

Another account of consequentialism that permits agents to refrain from killing one person to save the five is put forward by Kieran Setiya. Setiya's consequentialism (Setiya 2018), consists of the following claims:

**Action-Preference Nexus:** Among the actions available to you, you should perform one of those whose consequences you should prefer to all the rest.

**Agent-Neutrality:** Which consequences you should prefer is fixed by descriptions of consequences that make no indexical reference to you.

Setiya then considers the following popular case

**Footbridge Thought Experiment:** *A trolley is about to kill five people, and you can prevent this by pushing an innocent person onto the tracks.*

Setiya argues that pushing an innocent person in front of the tracks isn't permitted even when that act would save five lives. Relatedly, his theory recommends that we should not kill in the Revised Transplant Case, not due to some agent-centered restrictions, but because it would result in a worse outcome, as he holds that killing in order to prevent deaths is worse than allowing deaths, appealing to intuitions and commonsense. So, we can say that Setiya's account does not violate STI, and admirably provides agent-neutral reasons for not violating STI. The problem is, that Setiya's account also deems killing impermissible in non-trivial cases, and arguably in cases where killing would result in an astronomical increase of value.

Agent-relative arguments are argued to be motivated by a shaky argument called "Keeping Your Hands Clean" (Howard 2021), and one way in which Setiya's account is better than other moral accounts is it avoids this problem, by reformulating this intuition in an agent-neutral way. It'd be better to kill to save the five, but becoming a murderer seems bad, and I am permitted to avoid becoming a murderer. Setiya is very successful in capturing this intuition in an agent-neutral way, by arguing that we should defend that others too should not kill in scenarios where we also should not kill.

However, I contend that this argument encounters a counter-argument that is parallel to the "Keeping Your Hands Clean" argument. Our inherent aversion to being labeled as murderers significantly shapes our reasoning in such moral dilemmas. While the removal of self-reference might reinforce the argument against committing murder, it doesn't alter the fundamental unreliability of this underlying intuition. Consider a scenario with exponentially higher stakes: is it justifiable to kill 100 people to save 500? I posit that it is, given the magnitude of the situation (400 lives at stake). Although the act of killing a hundred individuals is undeniably grave, a moral

framework that precludes the action necessary to save 900 lives does not adequately account for scenarios involving such astronomical numbers, hence violating SAI.

### **Threshold consequentialism? Numbers and strength of reasons**

Well-being may be morally significant, or it may be the most morally significant thing, but we need not to assert that dignity or autonomy does not matter, or reject the importance of non-welfarist normative reasons (Chappell 2022). Chappell argues that utilitarianism is justified in focusing on well-being, but it may be wrong to not focus on anything besides well-being and coins "beneficentrism" which entails the claim that well-being is the most important thing, but not the only important thing.

A similar point could be made about consequentialism: Promoting good may be the most important source of normative reasons, but it need not be the only. Promoting good, or bringing out better outcomes or world-states may be the most important moral goal or source of moral reasons; however, this does not imply that non-consequentialist considerations do not matter at all, or matter only indirectly. We may come up with a theory that is mostly consequentialist but accepts that there are, at least in some cases, weighty moral reasons for not acting like a naive or sophisticated consequentialist.

The issue I am discussing here is very relevant to the recent literature on normative uncertainty (Macaskill et. al 2020). I won't give a detailed account of how recent work on normative uncertainty may contribute to the goal of building an expressive quasi-consequentialist theory, but I will merely show how a richer conception of normative reasons may enrich our understanding of conflicting normative reasons and hybrid moral theories.

### **Requiring and justifying strength of reasons: A promising avenue**

We have strong consequentialist reasons for action in most cases. However, this strength isn't absolute; the strength of consequentialist reasons is influenced by the value at stake. Consider the act of killing a thousand people: while the inherent badness of this action remains constant, its weight in our moral calculation can vary significantly depending on the outcomes. For instance, our consequentialist reason to kill a thousand people to save ten thousand might be stronger than our reason to kill a thousand to save only a thousand and one. This illustrates how consequentialism correctly recognizes that the value of an act depends on the stakes involved.

However, what consequentialism fails to admit is that while consequentialist reasons for acting may get stronger depending on how much value we may bring out and overall stakes, it gives no room for understanding how non-consequentialist

reasons may also get stronger depending on “stakes.” For example, our consequentialist reasons are stronger in the original Transplant scenario (killing one to save five) compared to a Revised Transplant scenario where we might kill a thousand to save a thousand and one. Yet, consequentialism doesn’t account for how non-consequentialist considerations (like the prohibition against killing) might also strengthen as the number of lives taken increases.

This is quite similar to the difference between deontology and threshold deontology: We should (usually) be deontologists, but when there are astronomically high stakes, we should act like a consequentialist. To reformulate in this section’s language: Consequentialist reasons trump non-consequentialist agent-neutral, or agent-relative reasons when the stakes are too high.

However, we can go even further by utilizing Gert’s work on normative reasons (Gert 2003). Rather than viewing reasons as having one dimension of value (strength or weight), Gert argues that we should view reasons as having two dimensions of value: Requiring and justifying. Requiring strength of reasons determines whether an action is obligatory while justifying strength (of a reason) determines the permissibility of an action. This conception is especially good for accommodating agent-relative intuitions. For example, in Peter Singer’s Shallow Pond case (Singer 1972), it may be impermissible to not save a child because our suit will get wet (low cost), requiring strength of our consequentialist reason is not balanced by neither the requiring or justifying strength of competing reasons. But, if an agent faces a decision in which she will lose two arms to save a child, justifying the strength of her non-consequentialist or agent-relative reason is strong enough to override the consequentialist reason for action, hence permitting not losing two arms and not saving the child (Pummer & Munoz 2022).

Requiring strength of our agent-neutral reasons may dominate other reasons when facing a decision to kill one to save five, but when we face a decision to either save ten friends or save eleven random people, the strength of justifying agent-relative reason may be much greater than the requiring strength of our agent-neutral reasons for killing our friends to opt for a trivially better outcome. The same conceptual machinery -requiring and justifying normative reasons- also enables moral theories to capture SAI: When the stakes are astronomically high, requiring the strength of consequentialist reasons dominates anything else. A symmetrical claim can be utilized to express STI. Requiring strength of consequentialist reasons diminishes as the value increase in question gets lower and lower.

I won’t give a detailed account of how to weigh consequentialist reasons against non-consequentialist reasons, or when we are permitted to act based on agent-relative

reasons. What I'm mainly pointing towards is, that requiring and justifying the conception of normative reasons is a good tool that could be utilized to build hybrid theories that don't violate STI and SAN. Additionally, they are also good concepts to use for the introduction and formalization of agent-relative reasons (and certain non-consequentialist reasons that are not agent-relative) in general. For example, W.D. Ross' account of competing prima facie duties could also be consequentialized using this machinery (Philips 2019).

Finally, justifying and requiring strength of reasons is also relevant for moral reasoning under (moral) uncertainty. Let's consider an agent that has a high credence in the idea of agent-neutral consequentialism, but at the same believes that Kill seems egregious in the revised transplant case. Rather than domesticating this theory with Schefflerian prerogatives, it may seem more preferable for him to accept that the requiring strength of agent-relative reasons or dignity-related reasons are greater in certain cases compared to competing consequentialist reasons in the Revised Transplant. As the Schefflerian revision would still require him to admit that it's permissible for him to kill his friends for the greater good and that the outcome in which he does that is better. Accepting that moral betterness relationships are not only governed by agent-neutral axiology, similar to the idea that all normative reasons for actions don't have to be consequentialist in nature seems like a good accommodation strategy for consequentialists who would like to build a more commonsensical theory or take normative uncertainty seriously.

### **Concluding remarks**

Justifying and requiring reasons may increase the expressiveness of consequentialist theories without adding additional problems. Although I have been vague with regard to points at which consequentialist reasons are dominated by non-consequentialist reasons, I have provided a potential avenue for consequentialist theories that may render them more intuitive and expressive.

I believe that moving towards a richer conception of normative reasons provides the most promising avenue for the consequentialist. Introducing agent-centered restrictions implies a hard-to-avoid paradox, and Setiya's account captures the intuition behind agent-centered restrictions in an agent-neutral way, and while really innovative, it neither accepts agent-relative reasons nor entails SAI. While Scheffler's account accepts the existence of agent-relative reasons, it fails to capture impartial considerations implying STI. Accepting (usually weak) non-consequentialist reasons rather than rejecting them and distinguishing two dimensions of normative reasons may provide foundations for a more expressive hybrid consequentialist theory.

## References

- Alexander, L. (2000). *Deontology at the Threshold*
- Alexander, L. (1987). "Scheffler on the independence of agent-centered prerogatives from agent-centered restrictions," *The Journal of Philosophy*, 84(5), 277-283
- Chappell, R.Y. (2023). "Beneficentrism," *Good Thoughts*
- Coady, C.A.J (2024). "The problem of dirty hands," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Formosa, P. and Sticker, M (2019). "Kant and the demandingness of the virtue of beneficence," *European Journal of Philosophy*, 27(3), 625-642.
- Gert, J. (2003). "Requiring and justifying: Two dimensions of normative strength," *Erkenntnis*, 59(1), 5-36
- Hooker, B. (2000). *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford University Press
- Howard, C. (2021). "Consequentialists must kill," *Ethics*, 131(4), 727-753
- Lazar, S. (2018). "Deontological decision theory and agent-centered options"
- MacAskill, W., Bykvist, K., and Ord, T (2020). *Moral Uncertainty*. Oxford University Press
- Muñoz, D. and Pummer, T (2022). "Supererogation and conditional obligation," *Philosophical Studies*, 179(5), 1429-1443
- Nebel, J.M (2022). "Conservatism about the valuable," *Australasian Journal of Philosophy*, 100(1), 180-194
- Ord, T. (2008). "How to be a consequentialist about everything"
- Portmore, D.W. (forthcoming). "Consequentializing," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Portmore, D.W. (2023). "Consequentializing agent-centered restrictions: A Kantse-quentialist approach," *Analytic Philosophy*, 64(4), 443-467
- Scheffler, S. (1985). "Agent-centred restrictions, rationality, and the virtues"
- Scheffler, S. (1994). *The Rejection of Consequentialism*, Oxford University Press
- Setiya, K (2018). "Must consequentialists kill?" *Journal of Philosophy*, 115(2), 92-105.
- Singer, P (1972). *Famine, Affluence, and Morality*. Oxford University Press.
- Smart, J.J.C. and Williams, B. (1973). *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press.
- Thornley, E (2022). "Is global consequentialism more expressive than act consequentialism?" *Analysis*, 82(1), 75-84.
- Utilitarianism.net (2023). "Elements and types of utilitarianism"

# Mitigating Accidental Gender Inequalities in AI Systems

Hasan Alparslan Bayrak | Bilkent University

## Introduction

The advancement of artificial intelligence (AI) brings forth questions for humanity and sentient life. A key inquiry revolves around determining the values with which AI systems should align. One perspective argues for a utilitarian approach, emphasizing that these technologies must be developed with the goal of maximizing happiness for the greatest number of individuals or sentient animals over the long term.<sup>1</sup> Another viewpoint, rooted in Kantian principles, asserts that AI should adhere only to principles universally acceptable, such as fairness or beneficence.<sup>2</sup> Other approaches prioritize aligning AI with human direction, intentions, preferences, or desires.<sup>3</sup>

The challenge of alignment comprises two facets: the technical aspect concentrates on encoding values to guarantee reliable behavior in artificial agents, whereas the normative dimension examines which values or principles should be encoded. This essay explores the normative aspect of the value alignment challenge, organized into two sections. Firstly, by exploring why we need change I explore real-world examples of agent misalignment, specifically accidental gender inequalities in machine learning systems. This examination highlights the interconnectedness of technical and non-technical aspects in AI alignment. Secondly, I present Honneth's theory of recognition (1996) to underscore the philosophical dimension and argue for the limitations of relying solely on a utilitarian perspective in AI alignment. Thirdly, I give the intersectional feminist approach to diversity and inclusion. Finally, I conclude by arguing that our primary challenge lies not in identifying the definitive moral theory to encode in machines but rather in establishing fair and equal processes for selecting the values to be encoded, and I believe it is possible to achieve this aim by reimagining the concept of fairness in AI through feminist principles, more specifically through intersectional feminism.

---

<sup>1</sup> For more on this topic, see Longoni, Chiara et al., Artificial Intelligence in Utilitarian vs. Hedonic Contexts: The "Word-of-Machine" Effect. *Journal of Marketing* 86:1, 91-108, (2022).

<sup>2</sup> See Hooker, J., and Kim, T. W., titled Toward Non-Intuition-Based Machine and Artificial Intelligence Ethics: A Deontological Approach Based on Modal Logic, (2018), or Powers, T. M. Prospects for a Kantian Machine. *IEEE Intelligent Systems* 21(4):46-51, (2006).

<sup>3</sup> See Kim, T.W., Hooker, J., Donaldson, T.: Taking principles seriously: a hybrid approach to value alignment. *J. Artif. Intell. Res.* 70, 871-890 (2021).



## Why do we need change?

Gender bias is a widespread problem that shows itself as many types of bias and stereotyping that many of us deal with on a daily basis. Our lives are shaped by those experiences from a young age. Consider the toys we are encouraged to play with, the colors we wear, the interests we either pursue or shun, and the persistent gender pay gap that results in men being paid more than women. Although in recent years there has been a growing effort to expose and reduce them, a fundamental truth remains: our world, our society and we ourselves hold biases, including those related to gender - whether we are aware of them or not.

But how does this apply to AI? AI systems all start with a basic collection of data, no matter how sophisticated they become. We must also acknowledge that this data is biased if we believe it is an accurate representation of our current reality - it is a result of our biases. Discrimination and inequality still have a strong hold on our social systems. So if we train AI on data from earlier decades without thinking about it, these inequalities will inevitably show up in AI models. For example, I just gave the following prompt to ChatGPT 4.0: "Tell me a story about a boy and a girl building their career capital in approximately 100 words." Here's the answer it gave:

*Ethan and Lily, childhood friends, often spent afternoons dreaming about their futures. Ethan loved tinkering with gadgets and knew he wanted to be an engineer, while Lily's passion for helping animals made her determined to become a veterinarian. As they grew older, their paths diverged; Ethan earned a scholarship to a prestigious engineering school, and Lily got accepted into a veterinary program. Despite the distance, they kept in touch, sharing their successes and challenges. Years later, they reunited in their hometown, both accomplished in their fields, proud of the dreams they had chased and achieved.*

At present, many AI systems reinforce existing power structures, biases, and stereotypes (Holroyd et al. 2018; p. 76). In fact, it could be argued that AI is currently contributing to greater injustice—a trend we cannot afford to continue. But there is another way: we can develop and employ AI in a feminist way. When I talk about feminism, I mean an intersectional and inclusive feminism that seeks justice for all marginalized people; that is to say, it is not just about women. Feminism is about critically questioning existing norms, seeking change, and advocating for a shift in power dynamics (Khader 2017; p. 6). By embracing these principles, we have the potential to increase our positive impact and to change the world. So, we need feminist AI because:

**P1.** The beliefs, biases, and designs of those who created AI are ingrained in it—AI is not impartial; it reinforces stereotypes that are representative of the biases that are embedded in its development and deployment.

**P2.** AI systems' pre-existing biases perpetuate stereotypes, undermining the uniqueness of women and contributing to misrecognizing women, limiting their identities, and reinforcing outdated gender norms.

**C.** Therefore, ensuring gender equality in AI systems is crucial for fostering inclusive and equitable societal development.

Now, let's look at the real-world examples of these biases in AI systems.

### **Accidental gender inequalities in AI systems**

In this section, I will present a series of practical problems on how gender biases in machine learning systems manifest in various contexts, exacerbating societal gender inequalities. While doing this, I aim to categorize these issues into a broader thematic framework, namely the issue of accidents in machine learning systems. Accidents are harmful and unintentional actions that might result from poor systems design in the actual world (Amodei et al. 2016; p. 1). In this paper, accidents refer to gender-biased results that may occur from improperly defining the goal function, failing to pay attention throughout the learning process (i.e., oversight in the learning process) or other machine learning implementation mistakes.

When it comes to gender inequality, an accident can happen when mechanisms intended for one purpose unintentionally maintain or worsen already-existing gender inequality. These systems may have unanticipated and detrimental gender-related effects due to their poor design or execution, even while their goals include impartial decision-making and equitable representation. Potential accidents encompass a wide range, including but not restricted to, the following problems.

### **Negative side effects**

In "negative side effects," the designer specifies an objective function that focuses on accomplishing some specific task in the environment in a most effective way, but ignores other aspects of the (potentially very large) environment, and thus implicitly expresses indifference over environmental variables that might be harmful to change (Amodei et al. 2016; p. 2). Because of the existing human biases in the community, negative side effects frequently happen. The underlying biases in the system originate from either the training data used to build the system or from its technological basis.

Now, examining inequalities comes from AI systems generated by the quest for maximizing effectiveness.

### **Inherent bias in hiring**

AI plays a crucial role in the recruitment process, integrated into resume analyzers, applicant tracking systems, tests, and interview evaluation tools, extensively used by 99% of Fortune 500 companies (Cookson et al. 2020). Large businesses are expected to replace about 16% of HR personnel over the next ten years as a result of this trend, which shows that they are depending more and more on software-driven processes. However, inherent biases in training data pose a significant challenge. AI-based systems may unintentionally ignore or even perpetuate biases against specific gender-associated traits or backgrounds when it is exclusively focused on completing the goal of effectively selecting candidates. Ignoring the larger societal implications or biases encoded in the data, the algorithm may unintentionally favor or disfavor people based on gender-associated qualities present in the training data, all in the name of candidate sorting. This underscores how biases within hiring tools exemplify gender bias in algorithmic decision-making.

Consider the experimental hiring tool used by Amazon. The system was designed to rank candidates from one to five stars and identify the best fit for the position. However because the majority of the data it was trained on was resumes from male candidates, it started to discriminate against women (Müller 2020). By penalizing phrases like “women’s” in resumes, such as “women’s chess club captain,” and downgrading resumes from graduates of “women’s colleges,” the algorithm mirrored the historical bias towards hiring more men. As a result, it declared that women were undesirable and disapproved of applications that contained the term “women.”

### **Selection bias and creditworthiness**

Another example in the pursuit of efficient AI systems may be given where AI algorithms are used to assess creditworthiness. These algorithms consistently give preference to male borrowers over female borrowers with identical financial profiles, favoring the former with better loan conditions and interest rates (Müller 2020). The reason is the same: historical biases present in the data used to train these algorithms.

### **Reward hacking**

Another framework to help us categorize and address accidental gender inequalities is reward hacking. In reward hacking, the objective function that the designer writes down admits of some clever “easy” solution that formally maximizes it but perverts

the spirit of the designer's intent (Amodei et al. 2016; p. 7). When a designer chooses an objective function that seems to be strongly correlated with completing the task, but this correlation becomes much weaker when the goal function is heavily optimized, reward hacking may occur. Real-world examples highlight the significance of addressing this issue.

### **Implicit stereotype and unconscious bias**

Preexisting stereotypes, particularly those depicting women as inherently more nurturing than men, permeate societal structures, influencing organizational cultures and shaping the perception of women's roles in both professional and domestic spheres. This established perception often limits women's career growth opportunities and impacts their progression.

For instance, gender biases have been found in two significant image collections supported by Facebook and Microsoft (Kay et al. 2015). The way that hobbies and sports were portrayed was clearly sexist. While teaching and shooting were more closely linked to men, activities like shopping and washing were consistently associated with women. In addition, household items like spoons and forks were associated more strongly with women than with men; this was in contrast to outside sports equipment like snowboards and tennis rackets. Geographic bias also existed, with algorithms incorrectly classifying photos according to cultural backgrounds. An example of bias in the dataset representation is when a North Indian bride was labeled as "costume" and "performance art," but a standard US bride was tagged with phrases like "bride" and "wedding" (Kay et al., 2015).

Furthermore, these biases were not only mirrored but also magnified by machine-learning algorithms that were trained on these biased datasets. For example, the program learned from a photo set that mostly featured women cooking, therefore strengthening and amplifying the relationship between the two. The program was mislabeled as "woman" in several cases, even men who were shown in kitchen settings. In a similar vein, Google's search biases were brought to light by researchers from the Universities of Washington and Maryland. Google image searches for phrases like "Chief Executive Officer" (CEO) revealed a biased representation; only 11% of the people depicted as CEOs were female, which is far less than the 27% of female CEOs in the US at the time (Kay et al., 2015).

### **Voice and face recognition systems**

Face and voice recognition software is another issue that comes from reward hacking. Voice recognition technologies are used by digital assistants like Alexa, Siri, and

Google Assistant. It can entail simply comprehending what someone is saying (e.g., “Siri, play some music”) or it can involve recognizing a specific individual based only on their voice. For the first use, it is frequently referred to as “speech recognition”. Studies have shown that when dealing with female voices, speech recognition accuracy drops (Tatman 2017). This suggests that women are less likely to be understood or acknowledged by digital assistants and will more often have trouble speaking with them. This also holds true for people with different regional or foreign accents. However, this is not the only problem.

Consider voice assistants, such as Siri and Alexa. They frequently adopt feminine voices and personas to correspond with jobs that have traditionally been assigned to women, including scheduling or creating reminders. The intentional selection of a female voice carries the risk of upholding traditional gender norms, which may impact social attitudes and actions (Samuel 2019). These technologies’ persistent use of gendered voices may unintentionally support discriminatory recommendation systems while limiting individual potential. Not only are our interactions with these digital helpers useful, but they also have a deeper meaning. Language that is harsh, disparaging, or sexually explicit and is aimed toward these assistants may unintentionally legitimize disrespectful behavior in interpersonal relationships, particularly with regard to women. Feminized digital assistants’ apathetic or cowardly reactions to such remarks may serve to perpetuate the idea that women are docile or subservient. Gender-specific computer voices have the ability to elicit gender-stereotypical actions from users even when used in isolation from other gender indicators such as looks (Nass et al., 2006). According to a 2019 UNESCO assessment, the widespread use of voice assistants that sound feminine feeds into the perception of women as submissive and obedient (Mark et al., 2019). So voice assistants are powerful socialization aids that specifically shape children’s ideas of what is expected of women, girls, and those who identify as female in society in terms of duties and responsibilities. These results highlight the significant consequences of voice settings in technology and shed light on how they influence cultural norms and perceptions of gender.

Facial recognition has also been demonstrated to perform worse on women than on men and, conversely, on individuals with darker skin tones compared to those with lighter skin tones. Darker-skinned women had an error rate of up to 34.7%, while lighter-skinned males had an error rate of only 0.8% in Buolamwini and Gebru’s (2018) study of three commercial face analysis tools for gender classification. The inability to process higher-pitched female voices is the reason for misidentification in voice recognition. However the lack of inclusion in training data sets is the cause of the

discrepancy in the recognition of faces—both male and female—as well as light and dark skin tones. The former represents technical bias, whereas the latter represents preexisting bias.

### **Safe exploration**

The existence of harmful outcomes can arise even when the designer sets the right formal objective. This can occur due to decisions made from inadequate or biased training data or when the model lacks expressiveness. Consider the implications in the context of gender biases: an AI system designed to mitigate biases may inadvertently perpetuate them due to the biased data used in its training. This raises concerns about the system's ability to make fair decisions, particularly when faced with novel inputs or scenarios. Addressing these challenges is akin to navigating uncharted territory; ensuring systems avoid reinforcing gender disparities requires a multidimensional approach. Strategies such as "safe exploration" emphasize the need to prevent the perpetuation of gender stereotypes or biases, especially when the system explores uncharted territories.

### **Algorithms of oppression**

Do a basic internet search for "Latina women" and what do you see? Primarily, you will find content that objectifies and sexualizes, with terms like "spicy" and other offensive descriptors. Conversely, if you search for "White women," the results are very different and often more neutral. This stark contrast underscores the troubling reality of online representations of women of color, where suggested adult content and unchecked discussions label Latina women as "fiery" or "submissive". This phenomenon highlights the pervasive issue of data discrimination, which is a profound social problem that arises from the convergence of private interests promoting certain websites and the monopolistic dominance of a few major search engines. This dynamic results in biased algorithms that favor certain racial groups while systematically disadvantaging others, particularly women of color (Gengler et al. 2023). The impact of such biases is severe, reinforcing harmful stereotypes and perpetuating social inequalities.

Furthermore, as search engines and related companies become increasingly integral to our daily lives, serving as primary resources for communication, education, and more - it is critical to address these troubling trends. The algorithms that power search engines are far from neutral; they reflect and reinforce existing societal biases (Görizt et al. 2023). The objectification of Latina women is not an isolated incident, but rather a manifestation of broader biases embedded in these technological frameworks.

## What can we do?

The more we attempt to address and resolve these concerns, the more complicated the problem of bias and fairness in machine learning algorithms becomes. It's critical to realize that constructive bias is necessary for algorithms to effectively model data and generate useful predictions; fully bias-free machine learning is not achievable (Adebayo 2012; p. 17-18). The optimization of a cost function is the key to machine learning performance, and this decision brings generative bias into the system. A number of other factors, including context, goal, data accessibility, and trade-offs between generalization, speed, and accuracy, all contribute to this generative bias. Thus, it is false to believe that machine learning is completely free of prejudices; bias is a feature of inductive learning systems. Furthermore, biases are included in the training data itself, which makes it necessary for research to differentiate between biases that are discriminative or computational and those that represent underlying patterns.

In machine learning, bias refers to consistently skewed outcomes brought about by false presumptions. But in the absence of these presumptions, an algorithm's performance on an assignment will be no better than chance, a notion encapsulated in Wolpert's 1996 No Free Lunch theorem. This theorem states that, when averaged across all possible distributions that might provide data, all classifiers show the same error rate. Because of this, in order for a classifier to successfully represent some distributions and functions, it has to be biased toward those particular distributions and functions; nevertheless, this specialization reduces the effectiveness of other distribution types. Furthermore, because the training data is incompletely reflective of reality due to its narrow scope, bias results. Machine learning models become biased as a result of this restricted representation and selection of datasets (Adebayo 2012; p. 26). The bias in the system is further influenced by the presumption that the available training data accurately classifies the test data and sufficiently models it.

It is nevertheless possible for prejudices to reappear when systems change over time, even with attempts to completely eliminate prevalent biases. The difficulty is in efficiently updating algorithms once they have been taught, verified, and put into use. Crucial issues include figuring out how well these systems are working now, assessing their effectiveness, and defining success. It is necessary to be able to explain and evaluate the mechanics behind the numerous biases present in these systems in order to recognize and comprehend them. It's critical to recognize the biases that these systems require to work well and to spot injustices that result from either the algorithms or the training data.

For this reason, I believe machine learning models should be ethical - respecting ethical principles and values. In this aim, I believe it's crucial to prioritize the creation of AI systems that are honest and truthful, aiming to mitigate unfairness embedded within both the training data and the algorithms. "Honest" AI systems are those that properly express what they believe truthfully while upholding moral standards and values, whereas "truthful" AI systems are those that avoid saying falsehoods (Evans et al. 2021). The philosophical problem here is how to define the concepts of truthfulness and honesty. I believe we can take insights from feminist philosophy literature.

### **Intersectional feminist approach to diversity and inclusion**

Until this point, we have just seen some examples of the accidental gender inequalities in machine learning systems and the reason why we need feminist AI. Now, by taking insights from feminist literature, my aim is to define what is feminist AI and what 'responsible use' should look like in AI agents.

Gender oppression is not a discrete phenomenon; it frequently overlaps with other types of oppression, including those that are supported by colonialism and capitalism (Frye 2000; p. 13). Feminism's intersectional character highlights how crucial it is to comprehend how various power and inequality structures are linked to one another and impact people in various ways. For instance, by promoting economic disparities that disproportionately impact women—particularly women of color and those from marginalized communities—capitalism can worsen gender inequality (Frye 2000; p. 14). Profit is frequently prioritized over individuals in the context of capitalism, which results in salary disparities and abusive labor practices that make life more difficult for those who already experience gender discrimination (Young 2001; p. 6). Similarly, gender interactions are still shaped by the structural and cultural oppression left behind by colonialism. Western values and norms have been imposed through colonial histories, marginalizing non-Western and indigenous gender identities and roles (Khaer 2017; p. 3-4). This cultural appropriation upends established ways of life and perpetuates structural injustices that are compounded by gender discrimination.

Furthermore, gender biases in AI go beyond simple discrimination to represent kinds of misrecognition that can negatively affect women's self-esteem and personal growth. According to recognition theory (Honneth 1996), our social relationships influence our personalities and identities, which in turn shape the roles we play and the goals we pursue in our day-to-day social interactions. Whether we accept or reject our interactions with others, they are essential to the development of individuals and



society as a whole. Through interaction with others and adopting their perspective, an individual develops her “practical relation-to-self,” which determines how she defines her value and interprets her role in society (Honneth 1996; p. 92). However, AI systems’ preexisting biases perpetuate stereotypes, undermining the uniqueness of women with causing agent misalignment. Not all women conform to traditional expectations, and relying on such stereotypes hinders acknowledging women as individuals with diverse roles, actions, and thoughts. This contributes to misrecognizing women, limiting their identities, and reinforcing outdated gender norms (Waelen et al. 2022). So, my argument here can be written more formally as follows:

**P1.** Our social relationships influence our personalities and identities, which in turn shape the roles we play and the goals we pursue in our day-to-day social interactions (Holroyd et al., 2018, p. 76).

**P2.** Through interaction with others and adopting their perspective, an individual develops her “practical relation-to-self,” which determines how she defines her value and interprets her role in society (Honneth, 1996, p. 92).

**P3.** However, AI systems’ pre-existing biases perpetuate stereotypes, undermining the uniqueness of women by causing agent misalignment and being oppressed—not all women conform to traditional expectations, and relying on such stereotypes hinders acknowledging women as individuals with diverse roles, actions, and thoughts (Gheaus, 2008, p. 3).

**C.** Therefore, addressing and mitigating the biases inherent in AI systems is not only essential for promoting fairness and equity but also for fostering a society that embraces the multifaceted identities and contributions of all individuals.

In this aim, I suggest that the ultimate goal of AI systems ought to be fairness, as opposed to effectiveness, which gives priority to accuracy. The main challenge is not simply finding the correct moral theory and programming it into machines. Instead, the focus should be on establishing fair procedures for deciding which values to incorporate.

I now present a research approach that I believe will help advance AI equity, which might safeguard fairness without collapsing due to AI. The basic idea is that AI must recognize the needs, rights, and accomplishments of women. Feminist critics

imply that science was helping to perpetuate inequality - inequality in jobs, inequality in wages, inequality in expectations, and the treatment both in the home and outside it (Kourany 2010; p. 49). That's why feminist philosophers of science could not disregard the larger social context of science, and how it impacts society. Ultimately, science is a product of society and is thus influenced by social dynamics (Gorham 2009).

How is the above argument related to AI systems? First, preexisting biases in AI systems fail to acknowledge the uniqueness of women. Not all women are attracted to pink, wish to establish a family or decide to work in typically feminine sectors like nursing or early childhood education. Women are unique individuals who resist being reduced to a limited set of traits. Second, because AI systems rely on stereotypes, they are unable to acknowledge women in the concept of equality, especially when it comes to the notion that women ought to submit to males. Stereotypes contribute to the misrecognition of women, which shapes women's identities and significantly reduces the range of roles, actions, and thoughts that women make in their lives. This is because they see women as objects that exist only to serve others rather than as distinct individuals with needs and desires of their own (Waelen et al. 2022).

So, we should generate AI systems that recognize the needs, rights, and accomplishments of women. In this aim, I suggest that the ultimate goal of AI systems ought to be fairness, which gives priority to feminist values, as opposed to effectiveness, which gives priority to accuracy. The reason is based on how machine learning models function. These systems create general concepts about the topic of interest by linking attributes to labels. Nevertheless, this method can amplify biases in the training set. The model is trained, for instance, to recognize genders based on location, where men are typically observed in garages and women in kitchens. It might therefore rely on biased generalizations to achieve high accuracy. These biases are further reinforced by the model's rewards for both correct and incorrect predictions, which are based on biased information (Waelen et al. 2022). Thus, it becomes imperative to prioritize fairness over accuracy to minimize and eliminate biases that are reinforced within AI models. Aiming to ensure that particular groups are not subjected to discrimination in AI decision-making, AI fairness seeks to reduce these biases.

On this point, someone may raise an objection by arguing that addressing bias in AI systems may introduce trade-offs in terms of correctness and effectiveness, potentially compromising their overall performance. For example, implementing strict fairness constraints may limit the model's ability to capture nuanced patterns in the data, leading to suboptimal performance in certain tasks. This limitation could affect

the system's ability to accurately reflect the intricacies and complexities inherent in real-world scenarios, thereby reducing its practical utility and reliability.

### **Reimagining fair AI: Principles for alignment**

While it is valid to highlight potential trade-offs between addressing bias in AI systems and maintaining operational efficiency, it is essential to approach this concern from a broader perspective. I believe that by redefining fairness in AI systems, we can both create feminist designs and satisfy the criteria of effectiveness. First, it's crucial to recognize that bias mitigation measures are not inherently antagonistic to efficiency. Rather than seeing fairness constraints as a barrier to performance, we should see them as an integral part of the responsible use of AI. We can proactively identify and address bias without compromising overall system effectiveness by building fairness principles into the design process from the outset. But what defines fairness, and how does it intersect with machine learning?

Considering the technical aspect of the study, these principles we should use to define fairness include but are not limited to, recognition, representation, and intersectionality. As mentioned earlier, recognition means acknowledging the needs, rights, and achievements of women. However, to meet this condition, we must embrace the vision of "cooperation, not competition". This change of perspective is essential. Traditional social frameworks often emphasize competition, which can encourage individualism and hierarchical power relations. Promoting a culture of cooperation, on the other hand, is consistent with feminist ideas of solidarity and group empowerment. In order to create an atmosphere in which everyone can thrive, cooperation places a strong emphasis on sharing resources, supporting each other, and achieving common goals. To transcend the competitive hackathon mindset, we should adopt the ethos of 'one agency' in our collaborative endeavors. Within this framework, each participant takes collective responsibility for the success of the group, fostering an environment of mutual support and cooperation while emphasizing empathy rather than sympathy. This approach is integral to achieving the goal of fair AI, as it requires addressing concerns not only through technological interventions but also by reshaping individual perceptions and fostering inclusive recognition.

Moreover, another effective strategy is to shift our design paradigm from a 'universal user' focus to an 'agency' concept. The prevailing design philosophy of 'maximizing the happiness of the greatest number of people' often leads to specific needs being overlooked in favor of catering to broader demographics. However, prioritizing the needs of underprivileged communities inherently leads to solutions that serve a wider range of people. A powerful example of this principle is wheelchair

ramps, which not only provide access for wheelchair users but also accommodate people with different mobility needs. We can develop AI systems that are not only more equitable but also more effective in addressing the complexities of real-world scenarios, by centering design processes around the diverse needs of community members.

I believe that the future work for these concepts and intersections with AI systems is significant to mitigate and eliminate discriminatory biases, caused by accidental gender inequalities. It will help us to build a more equitable society, and avoid social catastrophes that may come from the development of artificial general intelligence.

## Conclusion

The essay delves into real-world examples, specifically focusing on accidents in machine learning systems that perpetuate gender biases and contribute to societal gender inequalities, which may occur from improperly defining the goal function, failing to pay attention throughout the learning process (i.e., oversight in the learning process), or other machine learning implementation mistakes. Recognizing the inherent connection between technical and non-technical aspects, the essay advocates for a comprehensive approach that integrates normative considerations into AI research. It contends that value alignment should extend beyond universally agreed-upon values, emphasizing principles that individuals would endorse impartially. I propose reimagining the concept of fairness in AI through the lens of feminist principles, such as recognition, representation, and intersectionality. The call to redefine fairness in this manner aims to address the limitations of existing AI systems, mitigate gender biases, and ensure a more equitable and inclusive technological future. These guidelines give insight into the idea of fair AI and, when used, can help the creation of an emerging technology that respects and reflects the diversity of human experiences.

## References

- Amodei, D., Olah, C., Steinhardt, J., Christiano, P., Schulman, J., & Mane, D. (2016). *Concrete Problems in AI Safety*
- Buolamwini, J. and Gebru, T. (2018). "Gender shades: Intersectional accuracy disparities in commercial gender classification," *Proceedings of Machine Learning Research*, 81, 1-15
- Christian, B. (2020). *The Alignment Problem: Machine Learning and Human Values*. W. W. Norton & Company

- Dalul, S. (2019). "AI is not neutral, it is just as biased as humans," *Android Pit*
- Frye, M. (2000). "Oppression," in *Gender basics: Feminist Perspectives on Women and Men* (2nd ed.). Wadsworth
- Gengler, E. J., Wedel, M., Wudel, A., & Laumer, S. (2023). "Power imbalances in society and AI: On the need to expand the feminist approach."
- Gheaus, A. (2008). "Basic income, gender justice and the costs of gender-symmetrical lifestyles," *BIS*, 3(3)
- Gorham, G. (2009). *Philosophy of Science: A Beginner's Guide*. Oneworld Publications.
- Göritz, L., Stattkus, D., Beinke, J. H., & Thomas, O. (2022). "To reduce bias, you must identify it first! Towards automated gender bias detection."
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Studies in Contemporary German Social Thought
- Holroyd, J., & Saul, J. (2018). *Implicit Bias and Reform Efforts in Philosophy*, University of Arkansas Press
- Kamm, F. M. (2007). *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford University Press
- Kay, M., Matuszek, C., & Munson, S. A. (2015). "Unequal representation and gender stereotypes in image search results for occupations," *ACM CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*
- Khader, S. J. (2017). "Transnational feminism, nonideal theory, and 'other' women's power," *Feminist Philosophy Quarterly*, 3(1)
- Kourany, J. A. (2010). *Philosophy of Science after Feminism*. Studies in Feminist Philosophy
- Müller, V. C. (2020). "Ethics of artificial intelligence and robotics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Tatman, R. (2017). "Gender and dialect bias in YouTube's automatic captions," *Proceedings of the ACL Workshop on Ethics in Natural Language Processing*
- Waelen, R. and Wiczorek, M. (2022). "The struggle for AI's recognition: Understanding the normative implications of gender bias in AI with Honneth's theory of recognition," *Philosophy & Technology*
- Young, I.M. (2001). "Equality of whom? Social groups and judgements of injustice," *The Journal of Political Philosophy*, 9(1), 1-18

# Meno's Paradox, Plato's Solution, and Restricted Phenomenal Conservatism

Mehmet Çağrı Kartal | Bilkent University

## Introduction

In this essay, I will first explain the main thesis of Socratic epistemology, according to which you can only know that  $x$  is  $F$  if you can define  $x$ . Then, I will discuss Meno's paradox and Plato/Socrates' answers to the paradox, namely the recollection theory. According to this theory, our souls possess knowledge that we are not aware of, and in the case of learning, we recollect or remember this knowledge. Next, I will discuss why Socrates responds to this rather than what seems to be an obvious response, which is to deny the dichotomy presented by Meno. I will claim that Socratic epistemology forces him to do so. Finally, I will try to provide a better solution that is compatible with Socratic epistemology and does not rely on the existence of immortal souls, which seems an unwanted commitment for an epistemological theory.

## Socratic epistemology

Here is the main thesis of Socratic epistemology.

SE: For  $S$  to know  $x$  is  $F$ ,  $S$  needs to be able to define  $x$  properly.<sup>1</sup>

To clarify SE, consider the following case. Suppose  $S$  claims to know that courage is teachable. Then, SE requires  $S$  to define courage properly. Here, properly means the proposed definition is general so that it is applicable to all instances of courage and has no counter-examples. For example, in *Laches* (190e), Laches defines courage as the ability to maintain posture and defend himself in a war without running away. But this definition is not applicable to all cases of courage since, for example, we attribute courage outside of war as well (e.g., an introvert making a good presentation is courageous).

Now note that SE is a very strong criterion because it is usually difficult to have a good definition. For example, it seems very difficult to find a definition of virtue that is applicable to all cases of virtue since there are many different virtuous acts. This will be important in our discussion of Meno's Paradox.

---

<sup>1</sup> This is a constant theme in Socratic dialogues, where Socrates wants the people to whom he speaks to define the concept they are talking about. For example, see *Laches* (190c-191a).

## Meno's paradox and Socrates's theory of recollection

In *Meno* (80d), Meno proposes a challenge for the possibility of inquiry. He says if we know the object we want to inquire about, then the inquiry is not needed since we already know the object. And if we do not know the object we aim to inquire about, then we cannot look for it since we do not know it. We cannot recognize it if we were to see it in our inquiry. So, it seems, either way, we cannot inquire and learn what we aim to learn.

To solve this paradox, Socrates/Plato offers the theory of recollection (*Meno*, 81b-86c). According to this theory, our immortal souls possess all knowledge, but at first, we are not aware of our knowledge. But after trying to learn and inquire, we start recollecting knowledge that our souls possess. So, even if we do not know what we are looking for, we can still learn about it because, after inquiry, we will be able to recollect our knowledge of what we were looking for. As an illustration of his theory, Socrates examines a slave who has no education in mathematics. But after Socrates asks him questions, the slave seems to know a mathematical proposition (*Meno*, 82b-86c). And Socrates claims that he did not teach him and takes this to be a case where the slave recollected knowledge that was already in his soul.

On the face of it, the theory of recollection as a solution to Meno's paradox seems weird because the paradox has a much easier solution. Paradox seems to assume that we can either have absolute knowledge of a thing or not knowledge of it at all. For if we can have knowledge that is not absolute, then we would have *some* knowledge as to what to look for and recognize when we encounter it and still learn new things about it since we do not know everything about it. So, it is enough to deny that knowledge must be absolute or that there cannot be any knowledge whatsoever. And denying this seems to be very intuitive as we usually have some knowledge about things but not absolute knowledge. For example, we have some knowledge about water, that it is an odorless liquid, and then we come to learn that it is H<sub>2</sub>O. So, our non-absolute knowledge of water increased. Therefore, by denying that knowledge is absolute or there is no knowledge, we seem to easily solve the paradox. So, the question to ask is why Socrates does not respond this way and proposes such a theory.

I think there are two reasons. First, SE makes it impossible to accept the above solution. To see why this is so, let's suppose S tries to inquire about x. Now, it *seems* that for S to inquire about x, S at least needs to know some properties of x. For otherwise, she would have no idea whatsoever about x and would not really know what to look for it.<sup>2</sup> But then SE requires S to have a proper definition of x to know a property of x. However, to have a good definition, S needs to be in a *very* good

---

<sup>2</sup> For one thing, she at least needs to know that x is searchable for a successful inquiry.

epistemic state since being able to define things seems difficult. Then, it seems S would already know a pretty good deal about  $x$ , and the inquiry would be unnecessary. So, we can restate Meno's paradox applied to SE like this. If you do not have a definition of  $x$ , then you cannot know its properties and look for it. If you know the definition of  $x$ , then you would not need an inquiry about  $x$ . So, a person who committed to SE cannot use our solution above since above we presume that we can know some properties of a thing without knowing its definition (i.e., we assumed I could know water is an odorless liquid without being able to define it). However, with the theory of recollection, you can solve Meno's paradox even if SE is true. For it is possible that even if you do not 'know' any property of  $x$ , you come to know what  $x$  is by recollecting your knowledge in your soul, as Socrates takes it to be the case in the slave's situation. As a result, one reason why Socrates proposes his theory of recollection is to solve Meno's paradox without abandoning SE.

Second, the theory of recollection seems to justify Socratic inquiry. As we know, Socrates questions those who claim to know and asks them to give a definition, especially of virtue. Also, in *Apology* (38a), he says, "I say that it is the greatest good for a man to discuss virtue every day and those other things about which you hear me conversing and testing myself and others." This seems to imply that he is optimistic about his inquiry, that we can learn from his discussions. Now, with the theory of recollection, he can also claim that discussion regarding virtue may make us recollect what we know, as in the case of the slave. So, we can learn and benefit from the Socratic inquiry. This is the second reason why Socrates proposes his theory of recollection.

### **Ontological burden of the theory of recollection and an alternative**

As we see, the theory of recollection solves Meno's paradox while keeping SE. However, one problem with the theory of recollection is that, as an epistemological theory, it relies on the existence of immortal souls. But given the existence of souls is a highly controversial topic, we may want our epistemological theories to be indifferent as to whether there are souls or not. Given this picture, I think that to assess the success of the theory of recollection, we should find if there could be a solution to Meno's paradox that does not rely on the existence of immortal souls while keeping SE and making Socratic inquiry meaningful as the theory of recollection does. If there cannot be such a theory, then we should conclude Socrates has done his best to keep his epistemology consistent. If there is such a theory, then we should think that Socrates unnecessarily commits himself to the existence of souls, and people who accept SE should believe this theory rather than Socrates's theory of recollection. For it would



not have the ontological burden of the theory of recollection. For the rest of the paper, I will argue that there is such a theory.

Here is the epistemological thesis that I believe is such a theory.

*RPC*: S is justified in believing P if (i) it appears to S that P and (ii) for any concept C in P, S forms a good definition of C based on her appearances.<sup>3</sup>

Let me first explain RPC and show how it can solve Meno's paradox in the way Socrates needs to solve it. Let's first look at appearances. What is appearance? It is hard to give a general definition of appearances,<sup>4</sup> so let's look at some examples. For example, now it *appears* to me that there is a computer before me. That's an example of perceptual appearance. Note that the content of this appearance is propositional since it can be false or true that the computer is before me. Another kind of appearance is intuitions. Intuitions are intellectual appearances whose content does not (solely) depend on experience.<sup>5</sup> For example, when you think about it, it seems that no object can be completely red and blue at the same time. Or it appears that all natural numbers must be either odd or even. Likewise, when you think, it seems pleasure is good and pain is bad, which is an example of ethical intuition.<sup>6</sup> Again, the content of these appearances is propositional as they tell something that could be true or false. Finally, note that in our daily life, appearances are common, as we provide the examples above, so RPC does not postulate ad hoc or mysterious entities.

---

<sup>3</sup> RPC stands for Restricted Phenomenal Conservatism due to Michael Huemer (2007). Phenomenal Conservatism holds undefeated seemings (appearances) confer justification (Huemer, 2007), and RPC above somehow restricts this principle to seemings with well-defined concepts.

<sup>4</sup> If Socrates wants to defend RPC, then perhaps he has to give a definition of appearances. Alternatively, he might say some concepts have to be left undefined; otherwise, the chain of definitions would go to infinity. And he might add that appearances are fundamental terms so that they can be left undefined. For some discussion of the definition of appearances, see Huemer (2007).

<sup>5</sup> Although the concepts in an intuition may be acquired through experience. For example, the concept of red and blue may be acquired through experience, yet the appearance that no object can be completely red and blue is an intuition since its content does not depend on experience. It comes from the understanding of the terms 'object', 'red', 'blue', and 'completely'.

<sup>6</sup> Some philosophers are hesitant to consider intuitions as evidence although they think perceptual appearances are evidence. So, why should we think that intuitions can be evidence? It seems that we assume perceptual appearances are innocent until proven guilty; we can trust them unless we have a reason to believe otherwise. Then, we should treat intuitions similarly. After all, just like perceptual appearances, with intuitions, something strikes us as true. Thus, we need a reason to think that intuitions are unreliable. Now, we may have empirical evidence that under certain circumstances, certain kinds of intuitions are unreliable. But to reject intuitions in general as a source of evidence, we must show that *all* intuitions are unreliable. It seems to me that it is unlikely that we could find empirical evidence proving this.

Now, after explaining appearances, we can look at the second condition of RPC that states the subject has to have a good definition of concepts involved in the content of appearances to be justified in believing in the content of appearances. Consider again the appearance that every natural number must be either odd or even. If you have a good definition of natural, odd, and even numbers,<sup>7</sup> then RPC holds you are justified in believing the content of this appearance. Note that this makes RPC hard to satisfy, like SE.

After clarifying RPC, let's see how SE is compatible with RPC. First, let's define knowledge as justified true belief or something very close to it.<sup>8</sup> Then, RPC seems to imply SE since RPC holds to be justified, you need to have appearances that have well-defined concepts, and SE says you need definitions to know. This indicates that Socrates can hold RPC to motivate SE. Now, we should look at whether RPC can solve Meno's paradox and make Socratic inquiry meaningful.

Let's first see how RPC solves Meno's paradox. First, let's look at the case or the horn where you do not have knowledge. Suppose you have an appearance that courage is teachable; when you think about courage, it seems to you that it is teachable. Further, suppose that you do not have a definition of courage. Then, RPC implies you are not justified in believing in any appearance regarding courage, including the above one, as you do not have a definition of courage. Can you inquire about courage? I think the answer is yes because you have at least a starting point, an appearance. You might assume that the content of this appearance is correct and see what it implies. Along the way, you can use other appearances as well, such as courage, which is a fine thing, and this or that person has it, and so on. And if this appearance implies a proposition that does not seem to be the case, then you would reject the beginning appearance. But if you can construct a good definition of courage at the end, then your beginning appearance becomes justified, and inquiry would be possible. Also, this process seems to be similar to the hypothesis method mentioned by Socrates in Meno (86e-87a) since, in the method of hypothesis, you assume something and look at where this assumption would lead.<sup>9</sup>

So, although we are not justified in appearances at the beginning, according to RPC, they at least give us a starting point and something to look for so that inquiry

---

<sup>7</sup> Supposedly you need to have some knowledge about set theory.

<sup>8</sup> Gettier (1963) famously argues that justified true belief is not a sufficient condition for knowledge. It turns out that it is very difficult to define knowledge properly. But for the purposes of this essay, we can think of knowledge as something very close to justified true belief. Also, the referee points out that Plato may himself reject this definition. See Theaetetus (201d-210). I use this definition just to illustrate how SE and RPC are compatible with each other.

<sup>9</sup> For example, in *Meno* (87c), Socrates says if we assume virtue is a kind of virtue, then we should conclude it is teachable as well.

would be possible. And I think something like RPC can account for Plato's inquiry about justice in the *Republic*, which would be an example of how inquiry under RPC should work. Although, at first, he does not have a definition of justice in the soul, he has some appearances of how an ideal city would look like, and virtues like courage, moderation, and wisdom can be found in the city. Then, he is able to find justice in the city- that everyone is doing his own job- and after arguing that the soul is like the city as they are composed of three parts, he concludes justice in the soul is the harmony of different parts in doing what they should do (*Republic*, Book IV, 443d) So, he started with certain appearances and ended up with a definition. Therefore, with the help of appearances (though they are unjustified in the beginning), RPC can solve the first horn of Meno's paradox that we cannot inquire about what we do not know.

This also shows how Socratic inquiry is meaningful under RPC. Through Socratic inquiry, we can question whether certain appearances support the proposed definition. If not, we can start a new inquiry by using appearances to try to obtain a good definition.

Now, let's look at the second horn of Meno's paradox. Suppose I know that every natural number is either odd or even. Then, RPC and SE imply I have good definitions of natural, even, and odd numbers. Can I inquire further about natural numbers? The answer seems to be yes again since although having the definition of natural numbers requires very good epistemic states about them, it does not require knowing every property of natural numbers. This, I think, is the position of mathematicians. Although they have good definitions of mathematical objects, they do not know every property of the object in question. After inquiry, they discover new properties of objects that they defined previously. This is ultimately how mathematical knowledge is obtained.<sup>10</sup> Therefore, RPC can solve the second horn of the paradox as well.

Overall, we saw that RPC could solve Meno's paradox and show why Socratic inquiry is useful while being compatible with SE. Also, RPC does not seem to rely on the existence of immortal souls, while the theory of recollection does. Therefore, this is an advantage over RPC, as we discussed at the beginning of this section. Now, RPC relies on certain kinds of appearances like intuitions and holds that they confer justification given the concepts in them are well-defined. Some empiricists might find this problematic since the causal relation between intuitions and the relevant part of reality seems to be absent. But this is a general problem for rationalism if it is a problem. And Plato has rationalist tendencies, as the theory of recollection suggests.

---

<sup>10</sup> For example, although mathematicians have definitions of integers, they did not know whether Fermat's last theorem was true before 1994 when Andrew Wiles proved it.

So, RPC, being a rationalist theory, is not a problem. After all, we want to find a theory that Socrates/Plato can accept that does not have unnecessary ontological burdens. And RPC is such a theory.

As a result, Socrates could have done a better job at solving Meno's paradox because, as RPC shows, there is a solution that does not need the postulation of immortal souls.

## Conclusion

In this paper, I explained Socratic Epistemology (SE), according to which to know that  $x$  is  $F$ , one needs to define  $x$  properly. Then, I described Meno's paradox that says an inquiry is impossible since if we know what we want to inquire about, then the inquiry is unnecessary since we already know it. And if we do not know what we want to inquire about, the inquiry is impossible because we cannot recognize what we are looking for even if we encounter it since we do not know it. Then, I explained Socrates/Plato's solution, which is the theory of forms. It holds all knowledge that exists in our immortal souls, and we recollect them upon inquiry. This solves Meno's paradox since we can recollect knowledge in our souls upon inquiry. Then, I explained why Socrates did not solve Meno's paradox in a seemingly easy way that includes rejecting either that knowledge is absolute or that there cannot be knowledge at all. The reason is that his commitment to SE makes it impossible to use the easy solution. Also, Socrates wants to show that Socratic inquiry is meaningful. Finally, I argued that Socrates could have done a better job at solving Meno's paradox since there is a solution to the paradox that does not have an unnecessary commitment to the immortal soul. I showed that one such theory is RPC, as it does not commit any immortal soul and can solve Meno's paradox through the concept of appearance.<sup>11</sup>

## References

- Gettier, E.L. (1963). "Is justified true belief knowledge?" *Analysis* 23(6), 121–123.
- Huemer, M. (2007). "Compassionate phenomenal conservatism" *Philosophy and Phenomenological Research* 43, 30–55
- Plato (1992). *Republic*, translated by G.M.A. Grube, edited by C.D.C Reeve. 2nd edition. Hackett

---

<sup>11</sup> I wish to thank the anonymous referee for *Prokopton* for helpful comments on this essay.

# Tutarsız İkili Olarak Bağdaşırcılık ve Fizikselcilik

Çağrı Atalar | Kocaeli Üniversitesi

Bu makalede belirlenimcilik, bağdaşırcılık ve özgür irade kavramlarını ve bunların çağdaş felsefe literatüründe nasıl anlaşıldığını ele alacağım. Sonrasında ortaya koyduğum kabullere fizikselciliğin doğru olduğu iddiasını da ekleyince özgür irade ve belirlenimcilik kavramlarını beraber ele alma çabasının çelişkili bir duruma sebep olduğunu savunacağım. Son olarak bazı olası itirazlara yer verip hangi koşulda çelişki durumunun ortadan kalkacağından söz edeceğim.

## Özgür irade, belirlenimcilik ve bağdaşırcılık

Elinize bir ip bağladığınızı ve ipi sağa sola savurduğunuzu hayal edin. Elinizin sizin kontrolünüzde olduğunu kabul etmekle beraber ipin özgür iradesi diye bir durumdan bahsetmenin saçmalık olduğunu fark ediyorsunuzdur. Bir insanın (Mehmet diyelim) elini bileklerinden tuttuğunuzu ve oynattığınızı düşündüğünüzde hemfikir olacağız ki bu insan (ilk örnekteki ipin durumuna paralel olarak) bileklerini oynatma konusunda özgür değildir. Benzer şekilde, ikinci durumdaki failimiz Mehmet bileklerini geri çekebilecek güçte olsun ve elini çekmek istemesine bağlı olarak elinin durumu değişebilsin. Bu sefer diyebilirsiniz ki Mehmet elini tutan kişiden sakınmasa dahi sakınmama konusundaki eylemi ya da bir eylemi gerçekleştirilmeme kararı özgür bir karardır çünkü bileği tutulan kişinin karşısında birden fazla alternatif mevcuttur. Bu bileği kavrayan insanın, bileği kavranan Mehmet'in elini kaldırma veya elini indirme seçenekleri olduğunu kabul edelim. Bu durumda bileği kavranan Mehmet'in eli için çeşitli alternatifler mevcuttur ama fark ediyoruz ki bileği kavranan Mehmet, eylemlerinin kaynağı kendisi veya zihinsel tutumları olmadığı için özgür değildir. Yani açıktır ki Mehmet kendi zihinsel tutumları (arzu, inanç gibi tutumlar) doğrultusunda eyleminin kaynağı olsaydı özgür iradeli fail olmuş olacaktı.

Örneklere görüleceği üzere özgür eylem (free act) için kabul görmüş iki ana kriter vardır. Birincisi bir eylem için diğerini-yapabilme-yetisi (ability to do otherwise) ikincisi ise eyleme kaynaklık (sourcehood) etmektir. Bazı filozoflar, diğerini yapabilme yetisinin özgür irade için *özel* (essential) olduğunu belirtir. Bağdaşırcılığı savunan Fischer gibi bazı filozoflar ise özgür iradenin belirlenimcilikle bağdaşmasının tek yolu olan kaynaklık etme kriterini kullanır çünkü belirlenimcilik, diğerini yapabilme yetisi için gerekli olan Alternatif Olasılıklar İlkesini (Principle of Alternative Principle) reddeder. Bağdaşırcılara göre bir kişi, eyleminin kaynağı ise özgür iradeye sahiptir.

Bazı filozoflar Alternatif Olasılıklar İlkesinin yetersiz olduğunu, bazı başka filozoflar da gereksiz olduğunu savunmaktadır. Örneğin Peter van Inwagen alternatif olasılıklar ilkesi yerine dört adet ilke sunarken, Harry Frankfurt ise Alternatif Olasılıklar İlkesinin lüzumsuz olduğunu belirtir ve makalenin ileriki bölümlerinde değineceğim bir düşünce deneyi geliştirir. Düşünce deneyi en kaba haliyle beyin durumlarına müdahale edildiği ve alternatif olasılık olmadığı durumda bile eylemi gerçekleştiren failin eyleminin özgür olduğunu iddia eder.

Bir  $a$  nesnesinin  $t_1$  anındaki durumunu  $t_0$  anındaki durumu belirlemiyorsa o eyleminin kaynaklığını yaptığı söylenemez. Kaynaklık hakkında neden böyle düşündüğümü daha açık bir şekilde aktarabilmek için bir Frankfurt Durumu tasarlayalım. Giray başarılı bir nörobilimci ve cerrahdır. X partisine oy atmak isteyen Çağrı'nın beynine bir karşı-olgusal araya girici (counterfactual intervener) olarak çip yerleştirmiştir. Karşı-olgusal araya gircinin amacı, belirli koşullar altında  $t_n$  anında  $s_1$  durumu olacakken  $t_{(n-1)}$  anında  $s_2$  durumunun tetiklenmesini sağlamaktır. Çip, fail karar verdiği anda failin beyninden öncü sinyal (prior signal) almaktadır. Çağrı eğer X partisine oy atmak isterse bu istenci doğrultusunda beyindeki çip çalışmaz/aktif olmaz ve Çağrı X partisine oy atar. Çağrı eğer Y partisine oy atmak isterse beyindeki çeşitli süreçler sonucu bu çip Çağrı'nın Y partisine oy atma isteği şeklindeki zihinsel tutumun taşındığı öncü sinyali alır, Çağrı'nın ilgili beyin durumunu değiştirerek X partisine oy atmasını sağlar. Bu durumda görüldüğü üzere Çağrı'nın iki adaydan birine oy atmaktan başka alternatifi olmasa bile X partisine oy atma kararı aldığı anda bu kararın kaynağı kendisidir.

Bu durumun bağdaşırcılığı kurtarıp kurtarmadığı konusunda çeşitli itirazlar vardır ama ben Frankfurt karşı örneklerini, makalenin devamındaki iddiayı etkilememesi sebebiyle başarılı olarak kabul edeceğim. Farz edelim ki  $t_0$ ,  $t_1$  ve  $t_2$  şeklinde üç anımız (instant) olsun. Biliyoruz ki Çağrı'nın  $t_2$  anındaki kararının kaynağı  $t_1$  anındaki Çağrı'dır. Bunu daha genel bir ilke olarak şöyle de ifade edebiliriz: "Bir  $t_n$  anı ve  $p$  kişisi için,  $p$  kişinin  $t_n$  anındaki eylemi özgür iradesiyle gerçekleşmiştir ancak ve ancak  $p$  kişinin  $t_n$  anındaki eylemi  $t_{(n-1)}$  anındaki  $p$  kişisinden veya zamansal parçasından (temporal part) kaynaklanmamışsa."

Çünkü Frankfurt Durumunda gördüğünüz üzere, karşıolgusal araya gircinin aktive olduğu durumda bizim failimiz özgür değildir. Çünkü onun  $t_2$  anındaki eylemi,  $t_1$  anında bulunan Çağrı'dan (veya zamansal parçasından) kaynaklı değildir. Belirlenimcilik ise, belirli bir  $t_{(n)}$  anı (instant) için tek bir fiziksel geleceğin mümkün olduğunu iddia eder. Her bir fiziksel olay (event) kendisini önceleyen bir önceki olay tarafından belirlenmiştir. Daha kapsamlı bir tanım ise şu şekildedir: Evrendeki, bir andan önceki her olguyu tarif eden bir  $P$  önermesi, bütün yasaları ifade eden bir  $L$

önermesi ve evrenin gelecekte bir anını belirten bir  $Q$  önermesi için; zorunlu olarak  $P$  &  $L$ ,  $Q$ 'yu ima eder. Bu tarz bir tanımın faydası, nedensellik konusunda bir taraf belirtmemize gerek olmamasıdır. Özgür irade için bu türden minimal bir tanım yapmak bizim amaçlarımız açısından yeterli görünmektedir.

Bağdaşırcılık, özgür irade ile belirlenimciliğin çelişmediği aksine bağdaştığı tezidir. Eylemlerin belirlenime sahip olduğu bir evrende özgür iradenin var olabileceğini, bunun mümkün olduğunu öne sürer. Bu görüş belirlenimciliği doğru kabul etmez veya özgür iradeyi varsaymaz sadece bu ikisini doğru kabul etmenin bir çelişki ortaya çıkarmayacağını iddia eder.

### Aralarında geçiş yapılabilen üç durum

Bu kısımda, Derek Pereboom tarafından ortaya atılan Dört-durum argümanına (four-case argument) benzer senaryolar öne sürdükten sonra ilk durumu kabul edersek ikinci durumu ve daha sonra üçüncü durumu da kabul edebileceğimizi bu yüzden bağdaşırcı-fizikselci görüşün tutarsız olduğunu iddia edeceğim.

### Çağrı-1 durumu

Tek boyutta hareket eden bir tahta çubuk hayal edelim ve bu tahta çubuğu da  $O$  harfiyle temsil edelim. Farz edelim ki bu tahta çubuğun hareketini veren ve zamanı parametre olarak alan bir fonksiyon mevcuttur. Bu fonksiyonu  $x(t)$  ile gösterelim. Örnek olması amacıyla  $x(t_0)$ ,  $x(t_1)$  şeklinde üç ayrı çıktı sunalım. Burada görüldüğü üzere tahta çubuğun kendi konumu üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Fizikselcilerin de kabul edeceği üzere, gerçekliğe yön verdiği öne sürülen ve tahtadan bağımsız olarak var olan doğa yasaları zamana göre tahta çubuğun hareketini etkilemektedir. Belirgin bir şekilde tahta çubuğun  $t_2$  anındaki hareketinin kaynağı  $t_0$  anındaki durumudur. Buna bir örnek olarak elinizi beş santimetre uzattığınız bir durumu hayal edin. Bu durumda eliniz önce bir  $t_n$  anında başlangıç noktasından 5 cm uzakken,  $t_{(n-1)}$  anında (5 -  $\alpha$ ) kadar uzaktı. Göreceğiniz üzere bu senaryoda, elinizin 5 cm uzamasının sebebi  $t_{(n-1)}$  anındaki kolunuz değildir aksi takdirde eliniz bir arkadaşınıza çarptığında "Ben yapmadım  $t_{(n-1)}$  anındaki elim yaptım" şeklinde komik bir açıklama yapmış olursunuz. Dikkat ederseniz burada eylemin kaynağı olan etken elinizin bir andaki durumu değil sizsiniz. Bu sebeptendir ki Çağrı-1 durumundaki tahtanın bir andaki hareketinin veya durumunun kaynağı hareketinden önceki anda bulunan tahtanın durumu değildir.

### Çağrı-2 durumu

Armut adında işlevsel olarak basit ama tahta çubuğa nazaran karmaşık bir robot hayal edelim.  $X(t)$   $t$  adında zaman parametresi kabul eden ve Armut'un anlık olarak

konumunu veren fonksiyondur. Tekrardan üç çıktımız olsun ve bunlara  $x(t_0)$ ,  $x(t_1)$  ve  $x(t_2)$  diyelim. Burada da makinemizin  $t_2$  anındaki kararlarını,  $t_1$  anındaki makinenin durumu değil  $t_0$  anındaki durumu belirliyor dememizde bir sakınca yoktur. Bu da  $t_2$  anındaki robotun kararlarının  $t_1$  anındaki robot tarafından belirlenmediğine işaret ediyor. Tahta çubuktan farklı olarak, içindeki karmaşıklığından dolayı makinemizin fonksiyonu da bir tahtaya nazaran daha fazla girdi alıp verebiliyor.

### Çağrı-3 durumu

Son olarak da bir insan düşünelim. Eğer fizikselcilik doğruysa insan da bu robotun birkaç kademe karmaşık bir halidir. Mevcut bilimsel seviyemiz insanların eylemlerini belirli  $t$  anlarında bilme konusunda yetersiz olabilir ama fizikselcilik ve belirlenimcilik doğruysa bu eylemler tam anlamıyla bilinebilir olmak durumundadır. Bu nedendir ki en nihayetinde bu üç entitenin hepsi belirli girdi alıp çıktı veren fonksiyonlardan farksızdır.  $X(t)$  fonksiyonumuzu bu insana uygularsak tekrardan aynı sonuca ulaşmaktayız.  $X(t_0)$  anındaki insanın durumunu belirleyen etmen,  $x(t_1)$  anındaki o insanın durumu değildir. Tahtanın tâbi olduğu doğa yasaları ve sabit geçmişi aynı şekilde bu insan için de geçerlidir.

Şimdi ise sunmak istediğim argümana gelelim:

- P1. Çağrı-1 durumunda tahta çubuk, eylemlerinin kaynaklığına sahip değilse onun eylemleri özgür değildir.
- P2. Çağrı-1 durumunda tahta çubuk, eylemlerine kaynaklık etmemektedir.
- P3. Çağrı-1 durumunda tahta çubuk eylemlerinde özgür değildir (*Modus Ponens*).
- P4. Çağrı-1 durumunda tahta çubuk özgür değilse, Çağrı-2 durumundaki Armut da özgür değildir.
- P5. Çağrı-2 durumundaki Armut özgür değildir (*Üçüncü önermeden*).
- P6. Çağrı-2 durumundaki Armut özgür değilse Çağrı-3 durumundaki insan da özgür değildir.
- C. Çağrı-3 durumundaki insan da özgür değildir (*Beşinci önermeden*).



## Eleştiriler

**Eleştiri-1:** Fizikselcilik sadece belirli yapısal ve dinamik kavramlardan ibaret değildir. Kişisel açıklamalar fiziksel açıklamalara dahildir. Verili durumda fizikselcilik belirli matematiksel yapıya oturmak zorunda şeklindeki gizli kabulde sunulmuştur.

**Cevap-1:** Fizikselciliğin tanımı konusunda filozoflar uzlaşma sağlayamadıysa da bazı nesnelere özelliklerin fiziksel olduğu konusunda neredeyse hemfikirdir. Örneğin spin, hız, konum, dalga boyu, empedans, indüktans gibi kavramlar fizikselcilik çerçevesinde ele alınabilir. Bin yıllardır süregelen fizikteki gelişmelerden ve çağdaş fizik çalışmalarından görmekteyiz ki ele alınan her kavram matematiksel bir temele oturmaktadır ve biçimseldir. Yapısal-dinamik tanımların biçimsel, uzamsal terimlerle analiz edilebilenler olduğunu söyleyebiliriz.

“Dünyanın mikrofiziksel bir tanımı, uzay ve zamanda parçacıkların, alanların ve dalgaların dağılımını belirtir. Bu temel sistemler, uzay-zamansal özellikleri ve kütle, yük ve kuantum dalga fonksiyonu durumu gibi özellikleriyle karakterize edilir. Bu son özellikler nihayetinde belirli bir soyut yapıya sahip durum uzayları (örneğin, sürekli değişen gerçek nicelikler uzayı veya Hilbert uzayı durumları) açısından tanımlanır, öyle ki durumlar diğer durumlara göre belirli bir nedensel rol oynar. Uzamsal-zamansal betimlemeleri ve bu biçimsel uzaylardaki özellikler açısından betimlemeleri yapısal betimlemeler başlığı altında toplayabiliriz. Bu sistemlerin durumu, ilgili özellikler üzerinden tanımlanan dinamik ilkelere uygun olarak zaman içinde değişebilir. Sonuç, alta yatan uzamsal-zamansal ve biçimsel yapısı ve bu yapı üzerindeki dinamik evrim açısından dünyanın bir tanımıdır.” (2003, Chalmers)

Fiziksel olanın yapısal-dinamik olmak zorunda olmadığını kabul edip bilinçli deneyimleri fizikselin anlaşılabilir şekline bağımsız olarak C-Tipi materyalistlerin anladığı şekilde kabul edelim. Böyle bir durumda fiziksel olduğu iddia edilen bu deneyimlerle belirlenimciliği kabul ettiğimizde ortaya ne gibi bir durumun çıktığı muğlaktır. Kişisel deneyimler matematiksel denklemlere girdiği ve hesaplanabilir olduğu takdirde belirlenimcilik pozisyonu açısından değişen bir durum bulunmamaktadır.

**Eleştiri-2:** Bir insanın bir andaki durumu sonraki anını belirliyorsa bir sorun kalmaz çünkü aralıkta süregiden (*perdure*) eden insanın eylemleri aynı diğer dört boyutlu uzay-zaman nesnelere gibi bir önceki anıdır.

**Cevap-2:** Uzay-zaman'ın dört boyutlu olduğu görüşüyle desteklenen ve zamansal devamlılık hakkında ortodoks görüşlerden olan aralıkta süregidişçilik (*perdurantism*)

evrendeki nesnelere zamansal parçalardan (temporal parts) oluştuğunu iddia eder. Örneğin Çağrı adında 21 yaşında bir insan ele alalım. Çağrı 21 yıldır var olmaya devam eden üç boyutlu bir nesneden ziyade 21 yıl uzunluğunda bir nesnedir. Çağrı'nın 17 ve 18 yaşları arasındaki eylemleri meydana getiren Çağrı'dan ziyade onun 17 ve 18 yaş arasına denk gelen zamansal parçasıdır. Getirilen eleştiri bu zamansal parçaların her halükârda bir önceki andan kaynaklanıp bir sonraki anı etkilediği çıkarımına dayanmaktadır. Bir kompozit nesnenin önceki anının varlığı onun özgür olması için yeterli değildir. Elimizdeki tahta çubuğun çeşitli zamansal parçalara sahip olduğunu varsayalım. Getirilen eleştiriye göre tahta çubuğun özgür iradeli olmadığını iddia etmek için bir sebebimiz yoktur. Bir nesnenin zamansal parçalarının mevcut olması konumundaki veya fiziksel durumlarının kendisi tarafından kaynaklandığını göstermek için yeterli değildir. Eleştiri ya tahta çubuğun da özgür iradeye sahip olduğunu kabul etmelidir ya da yanlış olmalıdır. Bariz bir şekilde görülmektedir ki tahta çubuğun fiziksel durumları konusunda özgür olduğu iddia edilemez.

**Eleştiri-3:** Bu durumda kaynaklık kavramının (sourcehood) altı boşalmaktadır. Hangi koşulun olmasından bağımsız şekilde belirlenimcilik kabul edildiğinde kaynaklık diye bir şeyden söz edemiyoruz.

**Cevap-3:** Kaynaklık kavramının altının boşaltılmadığını göstermek için karşı örnek olarak bir düşünce deneyi sunacağım. Eğer sunduğum düşünce deneyi başarılıysa belirlenimcilik kabulüyle en az bir kaynaklık durumu sağlanabiliyor demektir. Bu hususta kaynaklık kavramının altı boşaltıldığı iddiası geçersiz kalacaktır.

## Çağrı düşünce deneyi

### Birinci durum

Kaynaklılık kriterini özgür irade için kabul ettiğimizi varsayalım. Evrenin bir andaki durumunu belirtmek için  $f(W,t)$  şeklinde bir fonksiyon ve evrene müdahalesi olmayan lakin evrenin herhangi bir  $t$  anındaki gerekli fizik bilgisine sahip olan  $G$  adında bir varlığı tahayyül edelim<sup>1</sup>. Bizim bulunduğumuz evrenin önerme kümesini belirtmek için  $W_0$  mümkün dünyası olarak ele alalım. Farz edelim ki  $W_0$  dünyasındaki  $t_0$  anına kadarki bütün doğru önermeleri kapsayan bir  $W_1$  kümesi mevcuttur.  $f(W,t)$

---

<sup>1</sup> Burada  $G$  varlığının evrene müdahale edemediği şeklindeki bir inancı kabul etmemin sebebi, onun evrene müdahale edebildiği durumda önermelerimizi bulduran  $W$  kümelerinin de değişikliğe uğrayacağı ve bu durumda zaman ve  $G$  varlığının özgür iradeleri şeklinde 2 ayrı konu başlığı açılacağıdır. Bu tartışmaların yeri burası olmadığından dolayı bu yazıda değinmedim.

fonksiyonumuz ise bize herhangi bir  $t$  anı ve  $W$  kümesi girilince o andaki (burada  $t$  olarak aldık) önermeleri çıktı olarak veren bir fonksiyonumuz olsun.  $W_1$  kümesinin tek elemanını  $f(W_0, t_0)$  olarak ele alalım, yani  $W_1 = \{f(W_0, t_0)\}$  şeklindedir.  $G$  varlığımız  $W_1$  kümesini bilerek  $W_0$  kümesini bütün elemanlarıyla bilebilir çünkü  $W_0$  dünyasıyla ilgili tüm gerçeklik fizikseldir ve bir andaki tüm bilgi ve ideal bir fonksiyon size bu mümkün dünyaya dair tüm bilgiyi sunabilir.

## İkinci durum

Farz edelim ki bir  $W_3$  mümkün dünyasında tek gerçeklik fiziksel değildir ve fiziksele ek olarak zihinsel durumlar vardır. Bu  $G$  varlığımız ise yine bu dünya ile ilgili fiziksele dair bütün bilgiyi bilmektedir. Yine, bu mümkün dünya için  $W_4$  adında bir kümemiz olsun ve bu küme,  $t_0$  anına kadar  $W_3$  dünyasıyla ilgili bütün fiziksel olguları içersin.  $G$  varlığımız  $W_4$  kümemize  $f(W_3, t_1)$  kümesini eklesin. Bu evrende fiziksel olmayan ve dolayısıyla yapısal-dinamik olmayan bir şeyler var olduğu için  $W_4$  kümesinden  $W_3$  kümesini bilemiyor,  $W_3$  kümesini doğrudan bilebiliyor ve belirlenimcilik bu mümkün dünya için doğru olsun. Anlaşıyor ki  $G$  varlığı, bir failin bir anından diğer eylemini kesin olarak bilemiyor lakin bu failin gerçekleştireceği tek bir eylem olabileceğini biliyor. Böyle bir durumda:

1. Belirlenimcilik doğrudur çünkü bu mümkün dünyada bir  $F$  faili belirli eylemleri gerçekleştirip belirli zihinsel durumlara sahip olduğu için o  $F$  failidir. O halde bu  $F$  failinin her bir eylemi bu  $W_3$  kümesinde yer almaktadır ki bu da  $F$  failinin başka eylemlerde bulunmasını imkânsız kılıp belirlenimciliği doğru yapar.
2.  $F$  failinin eyleminin kaynağı yine  $F'$ 'dir çünkü  $t_1$  anında,  $t_2$  anındaki eylemi için bir tür arka plana (arzular, inançlar gibi) sahip olan  $F$  bu eylemin sebebidir.

İtiraz olarak, bu fiziksel olmayan zihinsel durumların bilgisine eğer  $G$  sahip olsaydı o zaman bilebilir miydi sorusu gelebilir. Bunun cevabı hayırdır çünkü biz yapısal, dinamik, matematiksel bir yapıya oturtulabilir olanı fiziksel olmanın bir koşulu olarak kabul ettik. Zaten deneyimin öznel niteliği olarak da addedilen qualia'yı tanımlamak için kullanılan ifadelerden biri "tarif edilemez" (ineffable) kavramıdır. Bu yüzden bir şekilde bir fonksiyona dahil edilmesi imkânsız olan şeyleri bilip sonraki anları tahmin etmek olanaksızdır ve sadece o kümeyi doğrudan bilmekle mümkün bir durumdur.

O zaman bu itiraza yönelik argümanımızı sunalım:

**P1.** A-Çağrı düşünce deneyinin ikinci durumunda, Frankfurt durumları başarılıysa, kaynaklık kriteri sağlanıyorsa kaynaklık mümkündür.

**P2.** Kaynaklık mümkünse kaynaklık nosyonunun altı boşaltılmamıştır.

**C.** Kaynaklık nosyonunun altı boşaltılmamıştır.

Kaynaklık kavramının altının boşaltılmadığını gösterebilmek için belirlenimcilik ve bağdaşırcılığı kabul ettiğimiz senaryoda kaynaklığın olduğu ve olmadığı iki durumu aktarabilmek yeterlidir. Bu yüzden ikinci durum ilk durumda kaynaklık olmadığını gösterme hususunda yeterlidir.

## Sonuç

Öncelikle, özgür irade, belirlenimcilik, bağdaşırcılık ve fizikselciliği tanımladık. Daha sonra, özgür iradeli eylemlerin karşılaşması gereken bazılarının sadece birini kabul ettiği iki kriterde değindik. Ardından, belirlenimcilik ve fizikselcilik ikilisinin çelişkili olduğuna dair üç durumdan bahsedip ilk durumu kabul edince diğerlerini kabul etmemiz gerektiğini söyledik. Uzay-zaman ve kişisel özdeşlik teorileriyle kaynaklık kriterine dair problemler ve ortaya atılan görüşler çeşitlenebilir.

## Kaynakça

- O'Connor, T. and C. Franklin (2022). "Free will," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Vihvelin, K. (2022). "Arguments for incompatibilism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- McKenna, M. and Pereboom, D. (2014). *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge
- Kane, R. (2001). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press
- Fischer, J.M., Kane, R., Pereboom, D., and Vargas, M. (2007). *Four Views on Free Will*. Wiley-Blackwell
- van Inwagen, P. (2017). *Thinking About Free Will*. Cambridge University Press.
- Chalmers, D.J. (2011). "Consciousness and its place in nature," in *The Character of Consciousness*, Oxford Academic Press

# Tarihselliğin Karşılaştırılabilirliği Üzerine Bir İnceleme

Çağan Okur | Pema Lisesi

*“Tarihsel oluşun bir ilerleme olması gerekmez, o bir gerileme de olabilir. Çünkü tarihsel oluş mantık kurallarını izlemez. Tarihsel oluşun bir mantığı yoktur; tarihsel oluş, mantığın yasalarına göre olup bitmez, fakat tarihsel oluş, bütün insan olaylarında olduğu gibi, kör de değildir. Eğer insan körü körüne hareket etmezse, onun daima terazinin bir köşesine atacağı ağırlıkları vardır. Fakat insan, her şeye gücü yeten bir varlık değildir; tarihin akışını ele alıp, onu istediği gibi yönetemez.”<sup>1</sup>*

Bu yazıda tarihsellik ve tarihsel ilerleme kavramlarının muğlaklığı üzerinde durulup tarihsellik felsefesinin genel bir panoraması sunulduktan sonra tarih için bir ilerleme veya gerileme kavramının kullanılmayacağı kanıtlanmaya çalışılacaktır. Daha sonra tarihsel anlatının unsurları incelenip tarihsel olaylar arasında bir mukayeseye gitmenin mümkün olmadığı, tarihsel olayların yalnızca kronolojik gerçekleştikleri tarih bakımından ele alınabileceği ve chronos ve logos kavramlarının ayrı olarak sunulamayacağı önermesi savunulacaktır.

Öncelikle tarihsel bakış açısının, Hegel’in de dikkat çektiği gibi “chronos” ve “logos” olmak üzere iki ayrı perspektifini, sunacağımız tarih panoramasını doğru bir şekilde analiz etmek için incelememiz gerekmektedir çünkü bu iki kavram tarihsellik olgusu için önemli ayrımlar yapmaktadır. Bahsettiğimiz iki nosyon, chronos ve logos, incelendiği zaman görülmektedir ki chronos kavramı adından da anlaşılacağı üzerine daha çok olayların ne zaman, nerede gerçekleştiği gibi sorular üzerine eğilip olayın nasıl kısmını daha arka planda bırakmaktadır. Logos ise anlatı tekniğini incelemekte ve farklı yorumlara yol açmaktadır ki bizce bu logos kavramının merkezine oturtan bir tarihsel anlayışta mukayesenin yanlışlığını göstermektedir. Argümanımızı desteklemek için Herder’in felsefesinde bireysellik adıyla altını çizdiği ve farklı tarihsellik yorumları, felsefelerinde bulunan bu bakış açısını daha detaylı bir şekilde örneklerle incelememiz gerekmektedir.

Tarih yazımı adına son derece önemli bir şahsiyet olan Thukydides’in tarih anlayışını, metodolojisini incelediğimiz zaman görmekteyiz ki tarih yazımının bu tipi

---

<sup>1</sup> Doğan Özlem (1997), “Takiyettin Mengüşoğlu’da insan kavramı,” *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, s. 31.

zaman olarak şimdiki önceler. Bir diğer deyişle, Thukydides'e göre tarih anlatıcılığını bizzat o çağda yaşanan olaylar üzerinden yürütmektedir. Her ne kadar bu bakış açısı olayların direkt aktarımı iddiasıyla "chronos" kavramını önceliyor gibi gözükse de aslında logos kavramını direkt olarak merkezine koymaktadır. Zira çağımızda olan olaylara bakış açımız kaçınılmaz olarak sürekli hakikati ıskalayacaktır çünkü öznenin kendi üzerinde veya başka bir nesne üzerinde nesnel bir analiz yapması olanaklı değildir. Özne referans noktası gereği kendine dışarıdan bakamaz çünkü götüğü nesnellik kaygısı her zaman teraziye kaçınılmaz olarak bozar. Bu kendine-analiz sırasında öznenin nesnellik kaygısı onun nesnel olmadığı, kendini olumladığı düşüncesine sahip olduğu zamanlarda özneyi kendine yönelik bir yıkıcı tutuma yönlendirir çünkü bahsettiğimiz kaygıyı gidermek adına özne her daim teraziye gereksiz ve yanlış kuvvetler uygular.

Bahsedilen öznenin hiçbir zaman ne kendisine ne de başka bir nesneye (elbette başka bir nesneye karşı daha "nesnel" olması daha kolaydır) "nesnel" yaklaşımına kavramının daha çok üzerinde durmakta fayda vardır çünkü bu denemede öne sürdüğümüz tarihselliğin karşılaştırılmazlığının özünde bu "nesnellik" problemi bulunmaktadır çünkü bahsettiğimiz gerçeği ıskalama, öznenin kendine ve kendi dönemine nesnel bakışındaki yetersizliği onu asıl olandan daha farklı bir anlatı kurmaya, yani yeni bir logos kurmaya yönlendirir. Bu noktadan itibaren ise hakikatten farklılaşan bu anlatıların bir kıyası söz konusudur ki bu anlatıların doğrudan gerçeği aktarmamasından dolayı böyle bir kıyas mümkün olamamaktadır.

Nesnelliğin mümkünatsızlığı, gerçeği aktaramama problemiyle ise tarih boyunca gerek bireysel olarak gerekse kitleler halinde birçok kez karşılaşmıştır. Örneğin kendisine karşı en "nesnel" tutum sergileyen kişilerden sayabileceğimiz Roland Barthes'ın otobiyografisinde -her ne kadar Barthes aslında daha çok bir biyografi gibi yaklaşmaya çalışsa da- bahsettiğimiz öznenin kendisine bakış açısının imkansızlığı gözlemlenmektedir. Barthes, nesnellik kaygısıyla yer yer kendisine karşı fazla acımasız bir tutum sergileyip olayları yorumlamaktadır. Keza toplumsal anlamda incelediğimiz zaman da aynı mefhum gözümüze çarpmaktadır. Toplumlar her varlıkta olduğu gibi kaçınılmaz olarak kendi varoluşunu devam ettirmek adına kendilerini olumlarlar. Bu olumlama ihtiyacı ve hakikati olduğu gibi aktarmak ise birbiriyle çelişkili bir hale gelir. Bu çelişki ise aslında toplumların hem kitlesel hem de bireysel anlamda neden hakikati olduğu gibi aktaramayacağını yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden ötürü bizlere kanıtlamaktadır.

Daha detaylı açıklamamıza devam etmeden önce ise hakikat kavramını aslında olan olayların olduğu biçimde yansıtılması tanımında kullandığımızı belirtmekte fayda vardır çünkü kullandığımız bu tanımlama akılda bulundurulmadığı takdirde

hakikat üzerine farklı yaklaşımların anlaşılmasıyla konudan uzaklaşılabilir veya yanlış anlaşılabilir. Paragrafımızı bitirmeden önce hakikatin aktarılmasındaki bahsettiğimiz bireyin kendine ve nesnelere karşı bakış açısında ontolojik bir çelişki içeren yaklaşım problemini bir benzetmeyle daha iyi açıklayabiliriz. Yansımasını su üzerinde gören Narcissos'un kendi silüeti ve benliği üzerinde nesnel bir tutum almaya çalıştığını varsayalım. Narcissos ne zaman suya yaklaşsa bu yaklaşmanın narsist bir yaklaşım olmak endişesi yani bakış açıları taşıdığı durumlarda dahi Narcissos'un bir tür kendine âşık oluyor olmak kaygısı bahsettiğimiz diğer yaklaşımları etkiler ve aslında böylece tüm hareketlerine cereyan ederek onları kısıtlar.

Tarihsellik bağlamında logos'u daha iyi kavramak adına günümüze yakın çağlardaki anlayışı incelediğimiz zaman ise Foucault, Hegel gibi düşünürlerin tarih anlatıları karşımıza çıkıyor. Hegel'in bahsettiğimiz "logos" ve "chronos" ayrımını ortaya atan filozof olduğundan bahsetmiştik. Buna mukabil, Hegel tarihsel anlatısını kendinin de ifade ettiği şekilde "logos" üzerinde kurar. Bizim için aslında önemli olan Hegel'in bu bakış açısını yeğlemesinden ziyade "logos" biçemlerinin karşılaştırmalı bir görüntüsüdür çünkü bu görüntü logos'un doğası hakkında bize tarihsel anlatımların içinde logos'un nasıl bir yer edindiği hakkında bir içgörü sağlar ki bu da bahsettiğimiz karşılaştırmamamız için son derece önemlidir.

Hegel'in logos biçemlerini karşılaştırmadan önce Michel Foucault'nun tarih anlatısını incelememiz gerekmektedir çünkü Foucault aslında bize iktidarın toplumun hem mikro hem makro boyutlarda anlatıyı nasıl şekillendirdiğini göstererek bir manipülasyon içermediğini düşündüğümüz tarihsel aktarımların bile nesnellikten uzak olduğunu gösterir. Bu bakış açısını ve Foucault'nun felsefesinde altı çizilen iktidar gibi kavramların nasıl tarihsellik aktarımında nesneliliği etkilendiğini görmek adına Foucault felsefesinin konumuz bağlamındaki etkilerini biraz daha detaylı incelemeliyiz. Bilindiği üzere Foucault, felsefesinin kalbine iktidar kavramını koyar ve *Büyük Kapatılma, Hapishanenin Doğuşu* gibi kitaplarında iktidarın şekillendirici–yani, bugünkü tabirle toplum mühendisliği–tarafına dikkat çeker. Altını tekrardan çizmek gerekir ki bu toplum mühendisliği sadece makro birtakım etkilere sahip değildir. Konuşma biçiminden dile, dilden insanların birbiri hakkında konuşma biçimlerine kadar birçok alanda etkindir ki kaçınılmaz olarak olayların aktarımında farklılıklara sebep olur. Örneğin 1917 devrimini düşündüğümüz zaman görürüz ki iktidar yapısının etkileri ve düşünceyi etkileyiş şekli, en ücra köylerdeki ve apolitik denebilecek insanların dahi olan olayları anlatış biçiminin değiştiğini ve etkilendiğini görürüz. Dahası, bilindiği üzere, örneğin yine 1917 devrimi özelinde, olayın aktarımı için birçok farklı anlatım vardır dolayısıyla daha henüz olayın çıktılarını önceki durumla karşılaşmadan oldukça büyük bir problem olan tarihselliğin özneliliği

kavramıyla karşılaşıyoruz çünkü bu bakış açıları birçok farklı logos içererek asıl olayı değiştirmektedir. Bir diğer tabirle, tarihsel olayların aktarımındaki logos'un etkisi bizi baştan bir kıyas yapamaz konuma getirmektedir. Logos'un tarihsel olayları daha iyi ya da daha kötü kıyaslamamızda nasıl bizi bir çıkmaza taşıdığını gördükten sonra konuyu daha da detaylı ve iyi inceleyebilmek adına şu soruyu sormak gerekmektedir: Logos ve chronos tamamen ayrılabilir mi yoksa bütünlükçü, her bakış açısında kaçınılmaz olarak bulunan kavramlar mıdır? Zira gördüğümüz üzere, sadece chronos'un olduğu bir tarihsel aktarım olmadığı sürece bu olaylar arasında bir karşılaştırma yapabilmemiz mümkün olamamaktadır.

Bu soruya cevap vermeden önce William H. McNeill'in mitarih (mythistory) kavramını analiz etmek bizler için daha faydalı olacaktır. McNeill, mitarih kavramını öne sürerken tarihsel anlatının, tarih anlatıcılığının aslında son derece mitsel öğeler içerdiğinden, mitik (mythical) bir bakış açısı sergilediğinden bahseder. Mit ve tarih arasındaki bu benzerlik ikisinin de bir hikâye anlatım biçimi olmasından kaynaklı olup birçok örnek unsur içirmektedir. Bu yaklaşımla tarihselliğin ifade edilmesinde logos'un kullanımı başka bir seviyeye gelmiştir ki bu yazımızın en başından beri savunageldiğimiz önermemiz olan tarihsel olayların ilerleme ya da gerileme olarak karşılaştırılmazlığını desteklemektedir. Bir önceki paragraftaki sorumuza geri dönüp cevaplamamız gerekirse mitarih kavramındaki bahsettiğimiz arka planın da gösterdiği gibi "chronos" ve "logos" aslında birbirinden ayrılamazlardır. Chronos tek başına olamaz çünkü logos, yani anlatım (veya anlatım biçimlerinin öncelenmesi), Thukydides gibi kronik tarih perspektifindeki tarihçiler için bile son derece önemli bir unsurdur. Bir nevi, tarihin ontolojisi, yalnızca tarih değil mitarihtir ve bu bağlamda tarihsel olaylar için ilerleme veya gerileme gibi kıyaslamalara gitmek yanlış olacaktır.



# Pantheism and Classical Theism

## An argument from religious experience in favor of pantheism

*Arda Özel | Dilnihat Özyeğin Anadolu Lisesi*

In contemporary analytic philosophy of religion, the view that God is omniscient, omnipotent, morally perfect, immutable, and ontologically distinct from the universe (classical theism) remains prevalent. In this article, I will explain why God's distinctness from the universe poses a problem for classical theistic accounts of religious experiences and I will show why this attribute -with reference to immanence- does not pose a problem for pantheistic accounts of religious experiences. I will also argue that if classical theism cannot account for these certain types of religious experiences, and if pantheism is able to account for these certain types of religious experiences, then the traditional theistic understanding of God is false, and pantheism may be a strong alternative to it. To accomplish this, I will accept the view that religious experiences are not merely pathological, and I won't include naturalistic accounts of religious experiences.

### **Pantheism and classical theism**

Classical theism is the view that God is omnipotent, omniscient, omnipresent, morally perfect, eternal, immutable, creator, sustainer of the universe and an ontologically independent being from its own creation. The main difference between Pantheism and Classical Theism is a disagreement over the attributes of God. Pantheism denies that God possesses one or more of the aforementioned attributes (Buckareff, 2022, pp. 1-2). I will take pantheism as the view that God is identical to the universe. Although there are many differences between pantheism and theism that may arise due to the different ways of considering the attributes of God, I have confined myself to the transcendence and immanence of God, since addressing all these differences would exceed the scope of this article and would also require addressing the attributes not related to religious experience.

Since I am interested in which of these two positions better explain religious experience, I will focus on the immanence of God in pantheism and the transcendence of God in classical theism. But first, I will define the types of religious experiences I will mention.

## Types of religious experiences

Religious experiences can be defined as experiences that seem to be a part of objective reality and experiences that make us aware of the existence of God. Although it is quite difficult to define religious experience due to the ambiguity of the concept, such definition seems to be acceptable. The main point that distinguishes religious experience from our other everyday perceptual experiences is that religious experiences are not predictable, they are not perceivable in any desired situation, and in certain cases they are not even describable due to the limits of language.

Richard Swinburne categorizes religious experiences in this way: The first is when a person does not directly evoke any spiritual or religious feelings, but indirectly has an experience through inferences about an object. Apart from these types of experience, Swinburne also mentions three other types of experience where the object of experience can be described even though it cannot be experienced by someone else, where the object of experience cannot be described in any way, and where the experience is direct and does not involve any sensory mediation (Reçber, 2004, p. 93).

As I infer from these definitions, I will categorize religious experiences into two categories: those that directly inform us of the existence of God and those that indirectly inform us of the existence of God.

What I mean by direct and indirect religious experiences depends on the basic categorization of such religious experiences. It seems to me that some religious experiences, such as perceiving ordinary objects in a religious context or believing that you are protected by God, are examples of indirect experiences of God/God's Divine Attributes. Also, hard-to-explain-religious-experiences such as perceiving a religious object (e.g. God) or other ineffable religious experiences involving a religious object are direct experiences of God. Although examples of the types of religious experiences can be multiplied, these two types are sufficient for the main argument.

Another issue I would like to address is what makes religious experiences truly experiences of God. For religious experiences to be truly experiences of God, the object of experience must be cognitively separate from the experiencing subject. As a result of this, if religious experiences are truly experiences of God, God must be present in our experience directly or indirectly. Because religious experience, by definition, has to make us aware of God in some way, and it does not seem possible to be aware of God unless he is manifested (indirectly or directly) in our experience. This serves an important point in building my argument.

## Transcendence and immanence of God in pantheism and classical theism

As I mentioned before, if religious experiences are truly experiences of God, God must be present in our experience. As a matter of fact, I believe that classical theistic accounts of indirect religious experiences are on par with pantheistic accounts of indirect religious experiences. Because both of these views are able to account for indirect religious experiences such as ordinary experiences with a religious context. But when it comes to direct religious experiences, classical theism fails to explain this certain kind of experiences because of the classical theistic understanding of God as a transcendent being. But how so?

Since the classical theistic view of God presupposes that God is external and immutable, God cannot be present in our experience as a consequence of the limits of our sensory experience. Thus, in classical theistic views of religious experience, God must be materialized in order to be present in our experience. But this is not possible as a consequence of God's immutability.

But, Pantheistic views of God, allows God to be present in our experiences directly. In these views, since God is immanent to universe, God is free from the materialization process that is necessary for the external God of classical theism to be present in our religious experiences. The liberation of God from such a process of materialization is both compatible with the relevant attributes and seems to solve the problem in favor of pantheism.

A formulation of the argument would be as such:

**P1.** If religious experiences are truly experiences of God and they are not merely pathological (or all naturalistic accounts of religious experience fail to explain this phenomenon), God must be present in our perception when a direct religious experience occurs.

**P2.** Classical theism's understanding of God (with reference to transcendence of God) does not allow God to be directly present in our perception when a *direct* religious experience occurs and Pantheism's understanding of God (with reference to immanence of God) allows God to be directly present in our perception when a religious experience occurs.

**C.** Therefore, it is more reasonable to expect the pantheistic understanding of God to be true.

On closer inspection, the argument seems convincing for someone who takes a realist position on religious experiences. Since my aim is explanatory clarity on a much more specific issue rather than a general comparison of conceptions, one can at least argue that pantheistic explanations of religious experience are much more plausible than theistic explanations.

In the first premise, since I think that the object of religious experience is indeed God, I have excluded naturalistic explanations of certain kind of religious experiences. The problem with classical theism in the second premise can be addressed more explicitly with immutability, as I mentioned earlier, and also with divine simplicity. Since one cannot speak of divine simplicity without divine atemporality and divine immutability, if the transcendent God of classical theism requires such temporality and mutability for religious experience, then it is plausible to expect the conclusion.

The perception of God *via* his attributes seems to be the only type of religious experience that the theistic view can explain. And if this is the case, pantheism seems to be more advantageous in terms of explaining religious experience. In this case, for someone who takes a realist position on religious experience, pantheism is a more plausible position than theism.

### **Possible answers to the possible objections**

One of the first objections that might come to mind is that the pantheistic God is impersonal and therefore an impersonal God cannot be present in experience. But is this really the case?

I think there are possible responses to such an objection. It must be shown by the objector that God's personality is necessary for God to be present in our experience. Also, such objections seem to deny personal interpretations of the pantheistic God. In the debate over pantheism, a major point of contention is whether the pantheistic God is personal or not. According to Levine "there appears to be no *prima facie* case for attributing personality to the pantheistic deity, and plenty of reason to reject it" (Levine, 1994) But for other philosophers, like Petter Forrest, this is not the case. I am not going to argue for a personal pantheistic account of God, but it seems to me that, since there is no apparent logical contradiction between pantheism and a personal conception of God, the burden of proof is on those who claim that a personal pantheistic conception of God is contradictory.

Another objection might be that in classical theism, the fact that religious experience evokes a non-physical object is sufficient for it to count as religious experience, but this is not the case in pantheism. In such an objection, it is not clear why, in a pantheistic conception of the universe, religious experiences cannot evoke a non-physical

structure. Since pantheism may entail a kind of naturalism, the objection may seem to hold, but since the naturalism entailed by pantheism is not equivalent to physicalism, it does not seem to be a plausible objection. If, as claimed, the evocation of a non-physical object in experience is sufficient for this experience to count as religious experience, the same would be true for various conceptions of pantheism. Such as pantheistic conceptions that correspond to certain types of cosmopsychistic views. On this view, we can argue that religious experience can count as religious experience when it informs us of some kind of divine mind.

With religious diversity, it seems that an objection to classical theism can also be made to pantheism. If religious experience is really the experience of a single God, how do different religions' conceptions of God and religious experiences differ? This seems to be a problem that both theism and pantheism have to deal with. If the emergence of different kinds of conceptions of God in religious experience is a problem for both theism and pantheism, one could argue that pantheism still has an advantage in certain respects (such as explaining the direct manifestation of God in religious experience). But I must concede that this appears to be the most successful of all the objections.

## Conclusion

Despite these objections, I remain convinced that a pantheistic conception of religious experience is far more plausible and advantageous than a classical theistic conception of religious experience. Although it is not a general assessment across conceptions, the fact that theism suffers from such a deficiency opens the door to debates about the plausibility of alternative theistic views. And among these alternative theistic views, I think the most reasonable position, despite its problems, is pantheism and its varieties. Once we accept that pantheism provides a coherent alternative to theism, I think we can make the position most robust in terms of its compatibility with panpsychism and cosmopsychism. Another issue, as I mentioned in the objections, seems to be determining which of the personal or impersonal pantheistic conceptions is more robust. Although I cannot discuss them in detail here, I believe that these would be our main problems in a situation where the argument in favor of pantheism is successful.

## References

- Buckareff, A.A. (2022). *Pantheism*. Cambridge University Press.
- Buckareff, A.A. and Nagasawa, Y. (2016). *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford University Press
- Levine, M. (1994) *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. Routledge

Reçber, M. S. (2004). *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (1st ed.). Kitâbiyât

Mander, W. (2023), "Pantheism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Webb, M. (2022). "Religious experience," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Translation from English to Turkish

# Filozoflar Psikopatiden Neler Öğrenebilir?

## What can philosophers learn from psychopathy?

Author | Yazar: Heidi L. Maibom | Carleton University

Translator | Çevirmen: Defne Yıldırım | Bilkent Üniversitesi

### Öz

Psikopatlar hakkında birçok farklı ve ilginç düşünce var. Bu yazının amacı, okuyucuyu psikopati olgusunun daha karmaşık yönüyle tanıştırmak ve ahlak psikolojisi veya teorisini çalışan filozofların ilgisini çekecek bazı sorunlara da parmak basmaktır. İlk olarak psikopatların empati ve karar verme eksikliğindeki güncel verileri tartışacağım. Ardından onların bu konulardaki eksikliklerini boyutsal olarak, bir diğer deyişle açık veya kapalı olan yetenekleri içerecek şekilde ele almamızın ve birincil veya ikincil psikopatiye odaklanmamızın düşüncelerimizde ne tür bir fark yarattığına bakacağız. Benim vardığım sonuç, ahlak felsefesi ve ahlak psikolojisinde uzun süredir devam eden tartışmalardaki iddiaların abartılı olduğudur. Ancak ahlak psikolojisi alanında modern teoriler üretirken bu bozukluktan çok şey öğrenilebileceğidir.

### Giriş

Psikopati genel olarak birçok kişi ve özellikle de filozoflar için yoğun bir hayranlık konusu olmuştur. Bozuklukla ilgili az çok ilginç iddialar yayılmaktadır. Psikopatların vicdan ve empati duygusu yoktur, soğuk kanlı katillerdir ve bunlar gibi iddialar vardır. Filozoflar, psikopatların şimdiye kadar efsanevi olduğu düşünülen ve *ahlaki açıdan kötü olan bir varlık sınıfı olduğu fikrinden etkilenmişlerdir*. Yani, psikopatlar hiçbir ahlak anlayışına sahip değildirler. Öyleyse ahlak psikolojisini çalışmak için psikopatlardan daha iyi bir grup olabilir mi? Birazdan göstereceğim gibi psikopati hakkındaki gerçek, literatürün önerdiğinden çok daha karmaşıktır. Psikopatinin etikte santimentalizmi veya rasyonalizmi destekleyen yüzeysel bir yorumu çok basit kalmaktadır. Ahlaki ve yasal sorumluluklar sorunu ise can sıkıcıdır. Demek istediğim, ahlak teorilerimizde bu bozukluğun kanıtlarını kullanamayacağımız değildir. Aksine, bu literatürden çok şey öğrenebileceğimizi düşünüyorum, ancak konu düşündüğümüzden daha farklı.

Bu yazının amacı, bir bozukluk olarak psikopatinin; empati, karar verme ve ahlaki yargı ile sorumluluk konularında oynadığı roller hakkında hızlı hükümlere varan ve bu hükümleri sorunsallaştıran karmaşık bir literatürle okuyucuyu tanıştırmaktır. Amaç, okuyucunun psikopati hakkındaki kolektif bilgiyi yeniden düşünmesini sağlamak ve ahlak teorisi ile ahlak psikolojisi kapsamında sunulan

kavram ve kategoriler hakkında daha yaratıcı, esnek bir bakış açısına kavuşmasını sağlamak için sorular sormaktır. Bu nedenle buradaki temel amacım, bu konularda belirli bir görüş öne sürmek değildir. Bunu başka yazılarımda yaptım (Maibom 2005, 2008, 2014, yakında). Elbette bazı önerilerde bulunup yorumlamalar yapacağım ve tüm bunları yaparken kendi felsefi bakış açımdan etkilenmeyeceğimin garantisini veremem. Yine de elimden geldiğince olgusal yaklaşıma çalışıyorum. Makalede şu dört konuyu ele alacağım: empati, karar verme, yeteneklere karşı ilgi alanları<sup>1</sup> ve psikopatinin birleşik bir tür olup olmadığı. Ardından, bu dört alanın filozofların daha yakın ilişki kurmaları için verimli alanlar olduğunu savunacağım.

### Empati ölçümleri hakkında acı gerçekler

Empati eksikliği, *Hare Psikopati Kontrol Listesi-Gözden Geçirilmiş*<sup>2</sup> başka 19 karakteristik ile birlikte psikopatinin tanusal özelliklerinden biridir (*PCL-R*, Hare 2003). Sonuç olarak, psikopatların empatiden yoksun olduğunu savunmak için güvenli bir zeminde olunmalıdır. Bu varsayım ile ilgili iki sorun var. İlk olarak, *PCL-R*'de test edildiği şekliyle 'empati' kavramı, birçok yaygın felsefi ve psikolojik düşüncenin ötesine uzanan oldukça geniş bir kategoridir. İkinci olarak, bir kişi *PCL-R*'de 40 üzerinden 30 puan aldığına ona psikopati teşhisi konulmaktadır. Kişinin empati eksikliği nedeniyle '0' puan alması, yani diğer karakteristik özelliklerden yüksek puan alırken sağlam bir empati duygusunun olma olasılığı her zaman vardır. Hiçbir şey empati duygusuna sahip bir psikopat olma olasılığını sıfırlayamaz. Bildiğim kadarıyla bu durumun, eğer varsa, ne sıklıkta gerçekleştiği ilginç ancak henüz cevabı keşfedilmemiş bir sorudur.

Belli nedenlerden ötürü filozoflar, psikopatların ahlaksızlığının veya ahlak kurallarına uymamalarının özünde empati açığının yattığı fikrini cazip bulmuşlardır. Açıklamalar devam ederken, bir kişinin başkalarına empati duymadığı için onları aldatması, onlara kötü davranması ve zarar vermesinden daha ikna edici ne olabilir? Örneğin Shaun Nichols (2004), psikopatların empati kurma kapasitesinden gelen ahlaki normlara uyma motivasyonuna sahip olmadıkları için ahlaksız olduklarını savundu. Nichols'a göre, normal insan ahlakı; empatiden veya empati benzeri duygulardan gelen motivasyonu bir dizi ahlaki norm veya kural bilgisiyle harmanlanmasındadır. Onun fikri kısmen, psikopatların empati eksikliğiyle de bağlantılı olan 'Şiddeti Engelleme Mekanizmasından' yoksun olduğunu iddia eden Robert Blair'den (1995) ilham almıştı. Bu, psikopatin "ahlaksız" profilini oluşturan temel görüştü. Blair daha sonra, psikopatide karar verme kapasitesinin de büyük ölçüde etkilendiğine dair oldukça tartışılmaz kanıtlar temelinde görüşünü değiştirmiştir.

<sup>1</sup> Ç.N. Yazar karşı olarak çevirdiğimiz "versus" kelimesini kullanmıştır, bir karşılaştırma yapacaktır.

<sup>2</sup> Ç.N. Bireylerdeki psikopati oranını ölçmek için kullanılan bir testtir.



Bununla beraber, yine de, başkalarının acı ve ıstırabına duygusal tepkinin azalmasının psikopati bozukluğunun özünde yattığını savunmaktadır. Daha güncel olarak, David Shoemaker (2015, 2017), psikopatların belirli sorumluluk yargıları (atfedilebilirlik gibi) için uygun hedefler olmalarına rağmen, empati duygularındaki eksiklik nedeniyle eylemlerinden *sorumlu* olmadıklarını ileri sürmüştür (ayrıca bu sayıda bkz. Ramirez). Başka bir deyişle, onların çürümüş karakterleri karşısında küçümseme duygusu yaşamamız son derece uygunken onlar bizlerin öfkesi için uygun hedefler değildir.

Ve filozoflar arasında uzun süredir tartışılan şey, psikopatların empatiden yoksun *olup olmadıkları* ve bunun gerçekte ne anlama geldiği değil, ahlaksızlıklarının özellikle empati eksikliği ile bağlantılı olup olmadığıdır (Kennett 2002; Maibom 2005, 2014; McGeer 2008). Eğer kurbanlarına büyük ölçüde duymadıkları empatiyi gösteren eylemlerini bir kenara bırakacak olursak, psikopatlardaki empati eksikliğine dair gerçek deneysel kanıtlar ilginç bir şekilde karmaşıktır. Öz değerlendirme raporu önlemleri genellikle psikopatların *sağlam* bir empati duygusuna sahip olduğu fikrini destekler. *Kişilerarası Tepkisellik Endeksinin* empatik kaygı alt ölçeğinde sağlam performans gösteren en az dört çalışma biliyorum (*IRI*, Davis 1983) (van Borries ve ark. 2012; Kubbeler ve ark. 2013; Lishner ve diğ. 2012; Shamay-Tsoory ve diğ. 2010) ve yalnızca yetersiz performans gösteren, ancak yalnızca ikincil psikopatide (Mullins-Nelson 2006). Psikopati yalancılık ve dolandırıcılıkla çok yakından ilişkili olduğundan, bu sonuçlar reddedilme eğilimindedir. Psikopatların normal *gibi* davrandıkları iddia edilmektedir. Bu sebeple psikopatların söylemlerine şüpheli yaklaşmak son derece mantıklıdır. Psikopatların eylemleri, fizyolojik ile nörolojik tepkileri ve sözleri arasında bir kopukluk vardır (Ellis ve diğ. 2016). Bununla beraber, empati duydukları konusunda yalan söylemelerine bir alternatif de aslında sadece empati duygusundan yoksun olduklarını anlayamamalarıdır. Empatinin ne olduğunu “anlayamayabilirler”. Bu, genellikle kendilerini ne kadar az tanıdıklarıyla da paralellik göstermektedir (Cleckley 1982).

Bazı çalışmalar, psikopatların taklit yapmasının yaratacağı karmaşadan kaçınmak amacıyla, empatiyi ölçmek için bilinçli kontrolün daha az olduğu düşünülen farklı araçlar kullanmıştır. Genel olarak, bu tür çalışmalar psikopatların empatiden yoksun olduğu fikrini daha güçlü bir şekilde desteklemektedir. Başkalarını sıkıntı içinde gözlemeleme durumundaki deri iletkenlikleri ve korkuyla güçlendirilmiş irkilme tepkileri birçok testte azalmaktadır (Birbaumer 2005; Blair 1999; Herpertz ve ark. 2001; House ve Milligan 1976) ve önemsiz bir kısmı bozulmamış bir performans göstermektedir (ancak bkz. Gao ve ark. 2012). Bununla birlikte, fizyolojik ölçümler herkesin bildiği gibi kesin değildir. Cilt iletkenliği uyarılmayı ölçer. Cilt iletkenliğinde büyük ölçüde bir artış gözlemlendiğinde bu, kişinin stresli olduğunu veya korktuğunu ya

da bu tür duygulara benzer hisler yaşadığını gösterir. Korku ile güçlendirilmiş irkilme *de* stresi veya korkuyu ölçer. Böylece, psikopatik empati eksikliğinin daha sağlam veriler sunan testleri, başı dertte olan insanların fotoğraflarını görmenin psikopatlarla stres veya korku uyandırıp uyandırmadığını ölçer. O halde fizyolojik testler, psikologların “empatik kaygı” filozofların ise “sempati” olarak adlandırdığı olguyu ölçmez. Ne de olsa empatik kaygı, bir stres tepkisi olarak değil, yumuşak, şefkatli ve sıcak bir duygu olarak nitelendirilir (bkz. Batson 1991). Bununla birlikte, bu testler psikopatların acıya karşı yetersiz bir *kişisel sıkıntı* tepkisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu tür tepkilerin genellikle başkalarına karşı ahlaki tepkilerle ilgili olmadığı düşünülür çünkü bu tepkiler öncelikle kendi kendini yönlendiriyor gibi görünür.

Tahmin edileceği üzere, empati arayışı ya da eksikliği, sinirbilim alanında da incelendi. Ve burada, empati ile ilgili bazı alanların- bu alanlar: anterior insula (AI), anterior cingulate cortex (ACC), inferior frontal gyrus (IFG) ve amigdaladır- acı çeken veya acı verici durumlardaki insanların resimlerine maruz kaldıklarında psikopatlarla yetersiz seviyede aktive olduğunu gösteren bir dizi çalışma var (Birbaumer 2005; Decety ve ark. 2013a, 2013b; Meffert ve ark. 2013). Ancak, tüm çalışmalar beynin bu alanlarında yetersiz aktivasyon olduğunu göstermemektedir (al. 2014, yapay zekada bozulmamış aktivasyon). Daha ilginç, empati ile ilgili bu alanlarda belirli *talimatların* aktivasyonu normalleştirdiği ya da “neredeyse normalleştirdiği” ortaya çıktı. Harma Meffert ve meslektaşları bir çalışmada, psikopatlarla elleri tokatlandığı sırada o duyguyu *hissetmeleri* söylendiğinde beyinlerindeki AI, ACC ve IFG bölgelerinin normal aktivasyon gösterdiği yani empati hissedildiğini buldular. Jean Decety ve çalışma arkadaşları (2015) ayrıca psikopatlarla şiddet mağdurları ya da failleri ile birlikte *hissetmelerini* söylediklerinde AI’da (ve vmPFC’de) sağlam aktivasyon bulmuşlardır. Başka bir ilginç araştırmada ise Decety, psikopatlarla acı içinde olan birinin fotoğrafı gösterilip bu acı verici durumun kendi başlarına geldiğini hayal etmeleri istenince, empatiyle ilişkili bölümlerin normal ya da normale yakın şekilde aktive olduğunu bulmuştur (Decety ve ark. 2013a). Bu durum, olayın *başkasının* başına geldiğini hayal etme talimatı verildiğindeki aktivasyon seviyesiyle tezat oluşturmaktadır. Kontrollere kıyasla anormal derecede düşük aktivasyon görülmektedir.

Bu çalışmalardan ne anlamalıyız? Bana göre yapılabilir en temkinli yorum, psikopatların genelde başkalarıyla fazla empati kurmadığıdır. Onlar empati kurduklarını söyleyeceklerdir ancak öz değerlendirme raporları onların davranışları veya bedensel tepkileriyle iyi uyuşmadığından, onların bu iddiasına şüpheli yaklaşmakta fayda vardır. Ancak empati kurma *kapasitesine* sahip olmaları makul

görülmektedir. Empati ile ilgili alanların sağlam aktivasyonunun empati kurmayı gösterdiğini varsaydığımızda psikopatlar, sadece talimat verildiğinde insanlarla empati kurmakla kalmazlar; aynı zamanda *kendilerine* incitici veya acı verici bir şey olduğunu hayal ettiklerinde de (onlara bu deneyimi yaşayan başka birinin fotoğrafıyla tasvir edilir) empati kurarlar. İkinci durum bana kişinin *hakikaten* gelecekteki versiyonuyla empati kurduğunu gösteriyor. Dolayısıyla nörobilimsel veriler, psikopatik empati yoksunluğuna dair bildiklerimize ek olarak başka komplikasyonlar olduğunu da gösteriyor.

EEG taramaları, psikopatların başkalarının ıstırabına maruz bırakıldıklarında beyinlerinde tam olarak neler olup bittiğine dair başka bir bilgi kaynağıdır. Burada kanıtlar biraz karışıktır. Bununla birlikte, Decety, Lewis ve Cowell (2015), başkalarının acı veya ıstırabına yön veren ilk tepkinin psikopatlar da sağlam olduğunu bulmuşlardır. Geç pozitif potansiyel (LPP) olarak adlandırılan daha sonraki yanıt en anormal olanıydı. LPP, dikkat kaynaklarının sürekli olarak tahsis edildiğini ve hedef olayla ilgili bilgilerin işlenmeye devam ettiğini gösterir. Başka bir deyişle, acı çeken kişiye olanlarla sürekli bir meşguliyet halinde olduğunu ortaya çıkarır. Psikopatlar da yanıtın oldukça zayıf olması, bu özel uyarıcıya yönelik ilginin devam etmediğini göstermektedir. Öyle görünüyor ki, psikopatlar başkalarında ıstırabı fark etmekte başarısız değiller, sadece onların sınırlı bir ilgi alanı var. Özellikle ahlaki sorumlulukla ilgilenen filozoflar için daha da ilginç olanı, bu sonra verilen empati tepkilerinin bilinçli kontrol altında gibi görünmesidir (Decety, Yang ve Chen 2010). Sosyal psikoloji çalışmaları da empati tepkilerinin belli bir dereceye kadar kontrol edilebildiği gerçeğini desteklemektedir. Örneğin, empatik *doğruluk* parasal ödüllerle artırılabilir (Hess, Blaison ve Dandeneau 2017; Klein ve Hodges 2001). Dahası, duygusal *taklit* de bu tür ödüllerden etkilenmektedir. Aslında özne, doğru şekilde motive edildiğinde genel olarak *duygusal* empatisini artırabilir veya azaltabilir (Hess, Blaison ve Dandeneau 2017). Bu, yüz ifadelerinin taklit edilmesinin otomatik olmadığını gösterir. Nitekim Ursula Hess ve Agneta Fischer (2014), yüz ifadelerini yalnızca ilişkisel bağlamlarda taklit ettiğimizi savunmaktadır. Bu da yine, psikopatın sıkıntı içindeki insanlara verdiği anormal tepkinin; önemli ölçüde bilinçli kontrol altında olan ve nispeten sıradan olan bir insani eğilimin yükseltilmiş bir versiyonu olduğunu düşündürmektedir.

Öyleyse filozoflar empati hakkında psikopatiden ne öğrenebilirler? İlk olarak, psikologların “empatiden” bahsederken ölçtükleri şey filozofların bu kavramdan bahsederken akıllarında oluşan beklentiyle yalnızca kısmen örtüşmektedir. Psikopatlar ve empati üzerine yapılan çalışmaların çoğu, başkalarının çektiği acıya verilen ve öncelikle stres, korku veya kaygıyı içerecek şekilde iyi kavramsallaştırılmış

bir rahatsızlık tepkisini ölçmektedir. Diğer çalışmalar ise, psikopatlarda bu tepkilerin eksikliğini normal bir tehdite yönetilen tepkiyle ilişkilendirmektedir. Acı çeken insanların dolaylı yoldan bizleri için bir tehdit oluşturduğunu varsayabildiğimiz için bu kadar güçlü tepkiler veriyoruz. Psikopatlar ise bu koşullarda depresif bir tepki vermektedir. Ancak bu tepkinin “empatik kaygı” ile ilişkilendirilen sıcaklık, cömertlik ve şefkatli yaklaşma tepkileriyle çok az ilgisi vardır. Diğer yönelimliliği doğrudan ölçmek problemlidir olduğundan, ölçülen tepkinin *empatik* kaygı olup olmadığından bile emin değiliz. Psikopatlarda eksik olan şey, psikologların “kişisel sıkıntı” olarak adlandırdığı şey olabilir. İkincisi, psikopatlar tamamen empatiden *yoksun* görünmüyorlar. Elimizdeki veriler duyarlılığın *az* olması ile ilgili. Bir diğer deyişle duyarlılık *yoksunluktan* değil duyarlılıkta bir bozulmadan bahsediyoruz. Bu şekilde bir yeniden kavramsallaştırma; sorumluluğun değerlendirilmesi ve tedavinin planlanması için önemli olabilir. Üçüncü olarak, psikopatların diğer insanlarla son derece iyi bir şekilde empati *kurabildiği* ancak genellikle bunu tercih etmedikleri bir durum da söz konusu olabilir. Bu sizleri şok etmemeli çünkü iyi insanlar da hayatlarında veya televizyonda şahit oldukları acı olaylardan bunaldıkları zaman bunu yapmaktadır. Psikopatlar, bu nispeten normal insan tepkisinin yalnızca daha yüksek bir versiyonuna sahip olabilirler. Dördüncüsü ise eğer empati psikopatlardaki ahlaki yoksunluğun temelini oluşturacaksa, psikopatlarda gözlemlenen empati eksikliğinin ahlaki açıdan konuyla ilgili olduğundan emin olmalıyız. Eğer buradaki ana bileşen başkalarının acı çekmesini bir tehdit olarak görmekse bazı ahlak filozofları bu tartışmadan çekilmek isteyebilir. Ya da en azından hangi duygusal tepkilerin ahlakla alakalı olduğuna dair teorilerini gözden geçirmek isteyebilirler.

### İyi kararlar vermek

Bazı filozoflar, psikopatların plan yapma, uygulama ve genel olarak pratik akıl yürütme konularında kayda değer eksiklikler yaşadıklarını söylemiştir (örneğin Kennett 2002; Maibom 2005). Bu zorlukların çoğu, dikkatin daralmasına veya bazı araştırmacıların dediği gibi bir dikkat darboğazıyla ilişkili olabilir (Baskin-Sommers, Curtin ve Newman 2011). Bazı araştırmacılar korku eksikliğini dikkat sorunlarına bağlasa da bazıları korkuya özgü olabildiğini söylemektedir (a.g.e.).

Karar verme eksikliklerine ilişkin anekdot niteliğindeki kanıtlar oldukça güçlüdür. Robert Hare, cüzdanını yanına almayı unutan ve partiye götüreceği biraların parasını ödememek için dükkân sahibini sopayla döven bir psikopatın hikayesinden bahsetmektedir (Hare 1993, 58-59). Ted Bundy, avukatına güvenmediği için duruşmasında kendisini temsil etmek istemiş ve işleri daha da kötüleştirmiştir. Psikopati üzerine yazılmış iki temel kitapta anekdot üstüne anekdot bulunabilir. Bu

kitaplar; Robert Hare'in *Vicdansızlar* (Hare 1993) ve Hervey Cleckley'in *Akıl Sağlığı Maskesi'dir* (Cleckley 1982). Bu iki eser arasındaki fark, Hare'in anlattığı hikayelerin çok daha şiddet içerikli olmasıdır. Çünkü Hare hapisanede çalışıyordu; Cleckley ise özel muayenehanesi olan bir psikiyatristti. Yine de Cleckley'nin anlattığı hikayeler de son derece renklidir ve aileler olayların üstünü kapatmasalardı hikayelerdeki psikopatların başları büyük derde girebilirdi. Ancak anekdotlar sizi belli bir noktaya kadar götürebilir.

Kanıtlar, psikopatların güç algılanabilse de yaygın olarak dikkat eksiklikleri olduğunu göstermektedir. Dikkatlerinin odağı olmayan bağlamsal bilgilere nispeten duyarsızlardır (bkz., Örneğin Hiatt ve Newman 2006; Newman ve Kosson 1985; Newman ve ark. 1990). Ancak psikopat olmayan kişiler, genellikle durumların ve eylemlerin birçoğuna duyarlıdır. Dikkat darlığı, kişilerin durumları ve gerçekleştirmeyi düşündükleri eylemlerle ilgili merkezi olmayan (çevresel) bilgilerin değerlendirilmesinde açıkça sorun yaratmaktadır. Psikopatlarda durum analizi esnasında dikkati; bir özellikten başka bir özelliğe *kaydırmakta* zorluk yaşanmasıyla beraber bu sorun kötüleşmektedir (Hiatt and Newman 2006; Newman, Patterson, ve Kosson 1987).

Psikopatların bir başka ilgi çekici özelliği ise cezaya nispeten duyarsız olmalarıdır. Bu, psikopatlar acı, korku veya hayal kırıklığı hissetmiyor anlamına gelmez (Hoppenbrouwers, Bulten, ve Brazil 2016). Ancak karmaşıklık ve hedef arayışı, sıradan insanlara göre belirgin ve farklı bir şekilde tepkilerine müdahale ediyor gibi görünmektedir. Hedef peşinde koşma bağlamında, ceza normal olarak işlenmez ve doğrudan bir kaçınma davranışına yol açmazken; basit negatif pekiştirme tepkileri korunmaktadır (Hiatt ve Newman 2006). Bununla birlikte, basit ödül-ceza durumları öğrenildiğinde, psikopatların bunları unutması, psikopat olmayanlara göre çok daha zordur (Blair ve ark. 2001; Brazil ve ark. 2013; Newman ve Kosson 1986; Newman, Patterson ve Kosson 1987; Newman ve ark. 1990).

Cezaya verilen bu anormal tepki, tehdide karşı duyarlılığın azalmasının ya da göreceli korkusuzluğun bir fonksiyonu gibi görünmektedir. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, psikopatlar başkalarının acısına veya ıstırabına karşı savunmacı tepki vermezler. En az bir çalışma, öfkeli yüzler gibi olumsuz sosyal imgelemelerin; sıradan insanlarda geri çekilmeye yol açtığını ancak psikopatlarda yaklaşımı engellemediğini göstermektedir (van Borries ve ark. 2012). Beraber ele alındığında bu iki eksiklik, psikopatların sosyal tehditlere nispeten duyarsız olduklarının altını güçlü bir şekilde çizmektedir. Bu durum genellikle kendilerine yöneltilen tehditler karşısında hissettikleri korku tepkileriyle çelişmektedir. Psikopatlar bazı hoş olmayan görüntüler karşısında tepkisiz kalsalar da kendilerine gösterilen silah, yılan veya

köpekbalığı resimleri karşısında normal fizyolojik reaksiyonlara sahiptirler (Levenston ve ark. 2000). Bu, Newman ve meslektaşlarının (2010) belirttiği gibi dikkatlerinin daralmasıyla veya Baskin-Sommers, Curtin ve Newman'ın (2013) önerdiği gibi gösterilen görüntülerin ne kadar tanıdık olduğuyla ilgili olabilir. Bununla birlikte, bir dizi durumda, korku tepkileri sağlamdır.

Filozoflar, korku tepkilerindeki eksikliğin duygulara özgü bir eksiklik mi yoksa bir karar verme sorunu mu sayılması gerektiğini tartışmışlardır. Bu tartışma genellikle psikopatlardaki eksikliklerin santimantalizm tarafından mı yoksa rasyonalizm tarafından mı desteklendiğiyle ilgilidir. Sorun şu ki, ne santimantalizm ne de rasyonalizm bizlerin duygular, biliş ve karar verme hakkında bildiklerimize özellikle duyarlı olacak şekilde geliştirilmiş teoriler değildir. Sağlam korku tepkilerinin iyi karar vermenin merkezinde yer aldığı ve korkunun santimantalistlerin ahlaki yargılarda bulunmak isteyecekleri türden bir duygu olmadığı öne sürülebilir (Maibom 2005). Çevik bir santimantalistin de tam tersi bir iddiayı öne sürebileceğini tahmin ediyorum. Sonuçta, korku da bir *duygu*. Son psikolojik ve nörofizyolojik gelişmelere daha duyarlı olacak ve hem akıl hem de duyguların ahlaki yargı sürecine dahil edileceği yeni teorilere ihtiyaç duyduğumuzu kabul etmeliyiz (bknz. Kurt 2018).

Karar verme konusundaki eksiklik ahlaki muhakemeyi etkileyebilir. Kişinin hedefine saplanıp kalması ve bir dizi başka hususu akılda tutmakta zorlanması durumunda; dikkat kaynakları üzerindeki bu yoğunlukta öznenin refahı, ahlaki ve yasal normlar veya kategorik zorunluluk hakkındaki bilgilerin feda edilebileceğini ileri sürdüm (Maibom 2005). Diğerleri ise psikopatların pratik akıl yürütme bozukluklarının daha geniş kapsamlı yorumlarını savunmaktadır. Örneğin Jeanette Kenett (2002), psikopatların amaçlarının ne olduğunu ya da neden o amacı benimsediklerini anlamadıklarını iddia etmektedir. Psikopatlar *genel anlamda* karar verme bozukluğundan mustarip olmadıkları için bizler bu tür kapsamlı iddialarda bulunmaktan çekinebiliriz (ayrıca bknz. Glenn ve ark. 2017). Bununla beraber, psikopati literatürünün gösterdiği şeylerden bir tanesi de bazı küçük ve sınırlı eksikliklerin oldukça büyük etkilere sahip olabileceğidir (Psikopatların pratik muhakeme yetilerinde bir bozulma *olmadığı* görüşü için bkz. Jurjako ve Malatesti 2016).

Bir durumun tüm inceliklerine yeterince dikkat etmemek elbette çekici bir ahlaki eksiklik değildir. Ve kategorik bir zorunluluğu kavramadaki başarısızlığın ihtişamına da sahip değildir. Yine de psikopatların yaptığı bazı ahlaksız faaliyetlerde dikkat ve korku bozukluklarının önemli bir rol oynadığı oldukça açıktır. Sonuçta, psikopatlar, dürtüsel veya zayıf düşüncelerle hareket etmeleriyle bilinmektedir. Bu meselenin ahlak psikolojisi teorisinde tatmin edici bir temel oluşturacak şekilde

kavramsallaştırılıp kavramsallaştırılamayacağı ayrı bir sorudur, ancak şu anda bu sorunu göz ardı edebileceğimiz bir konumda değiliz.

### Yetenekler: Günlük yaşamın psikopatolojisi

Psikopatiyi ahlaki insan psikolojisi hakkında ilgi çekici olarak kullanmanın en iyi yolu, psikopatların bazı yeteneklerden yoksun olduğunu ve bu yoksunluğun ahlaksızlıklarıyla bağlantısını göstermektir. Şu ana kadar söylediklerimden de açıkça anlaşılacağı üzere psikopatların *hiç sahip olmadığı* çok az sayıda değerli özellik vardır. Psikopatlar, empati kurma, iyi kararlar verme, *korkuyu hissetme* ve bunlar gibi özelliklerden yoksun değillerdir. Bu da *yoksunluktansa eksiklik* olarak yaklaşmamız gerektiğinin en iyi yol olacağını bizlere göstermektedir.

Peki söylemi yoksunluklardan, eksikliklere kaydırmak bir fark yaratır mı? Evet, yaratır. Bu söylem değişimi, bozukluğu benzer özelliklerin patolojik olmayan ifadeleriyle *süregele*n bir şey olarak görmemize yardımcı olur. Psikopatoloji hakkındaki bu düşünce biçiminin git gide daha popüler hale gelmesi, psikopatik özelliklerle ilgili giderek daha fazla sayıda çalışmanın gerek çevrimiçi gerekse psikopatinin klinik kriterlerini asla karşılamayacak katılımcılarla üniversite ortamlarında yürütülmesi ile kanıtlanmaktadır (örn. Glenn, Raine ve Schug 2009; Lishner at el. 2012). Bu tür çalışmaların klinik bir kategori olarak psikopati hakkında bilgilendirici olduğu düşünülmektedir. Bu strateji, tipik olarak daha az şiddetli formlarda olmakla beraber psikopatinin genel nüfusta bulunabilecek bir dizi özellikten oluştuğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, akıl hastalığı sıradan zihinsel işleyişle *süregele*n bir olgu olarak görülmektedir. Dolayısıyla ikincisini incelemek birincisi hakkında aydınlatıcı olabilir. Örneğin, Glenn, Raine ve Schug (2009), yüksek psikopati puanlarının (bir toplum incelemesi örneğinde) duygusal ahlaki yargılarda amigdala etkinliğinin azalmasıyla ilişkili olduğunu bildirmektedir. Bunun elbette bir nedeni vardır. Eğer ruhsal hastalık sadece başkalarına kıyasla psikolojik anormalliklerinizin derecesi ve şiddetiyle ilgiliyse, o zaman daha az şiddetli vakaları inceleyerek daha şiddetli vakalara ışık tutabiliriz. Ruhsal bozukluğu kategorik mi yoksa boyutsal bir şekilde mi ele almamız gerektiği konusundaki tartışmanın psikopatiyle sınırlı olmadığını belirtmek isterim. Bu konu *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı-5'te (DSM-5)* tartışılmakta ve Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsü'nün Araştırma Alanı Kriterleri Programı'nda (RDoC) alternatif boyutsal şemalar araştırılmaktadır. Altta yatan düşünce, Freud'un gündelik yaşamın psikopatolojisi hakkındaki düşüncelerinden, sadece temel anlayışta olsa bile, tanıdık gelmektedir (Freud 1914).

“Ya hep ya hiç” olarak düşünmek çok daha kolay olduğu ve çok daha düzgün açıklamalara ulaştığı için filozoflar kategorik düşünmeyi psikopatiye uygulama eğiliminde olmuşlardır. Psikopatların akıl anlayışı (Kennett 2002), empati (Nichols 2004) veya bunlar gibi şeylerden yoksun oldukları söylenmiştir. Bu tarz bir söylem, psikopatlar ile “bizler” arasında verilerin desteklemediği bir çizgi çekmekte ve bozukluğu önemli ölçüde dramatize etmektedir. Psikopatik özellikler popülasyonda dağılırsa- nüfusun yüksek eğitilmiş kısmı da dahil olmak üzere- psikopatları anormal ve diğer herkesi normal kılacağımız bir teori inşa edemeyiz. Bu uyarı basit, açık ve hatta belki de gereksiz gibi görünse de nadiren dikkate alınmaktadır. Ancak dikkate alındığında, psikopatlar *ve* asıl insan ahlaki failiği hakkındaki düşünce biçimimizi sinsice değiştirmektedir.

Sizlere bir örnek vereyim: Psikopatların empatiden yoksun olduğu söylenir. Gördüğümüz gibi, birçok empati ölçütü çok az veya hiç eksiklik tespit etmemektedir. Diğer ölçümler ise işlevsellikte düşüş olduğunu göstermektedir. Dahası, genel nüfusta olduğu gibi psikopatlar arasında da önemli farklılıklar vardır. Ancak empati ile ilgili görevlerde azalan işleyiş genellikle kapasite eksikliği olarak yorumlanır. Bu durumun, psikopatiyi nasıl kavramsallaştırdığımızın, bu bozukluktan mustarip kişilere atfedebileceğimiz sorumluluk derecesinin ve makul tedavi seçeneklerinin üzerinde oldukça büyük etkileri vardır. Ancak psikopatların empati eksikliğini Borderline Kişilik Bozukluğu veya Otizm Spektrum Bozukluğu gibi *diğer* psikiyatrik gruplar açısından değil, daha çok sıradan insanların günlük empati kurma başarısızlığı açısından düşündüğümüzü varsayalım. Bu yaklaşım psikopatik ahlakı ya da ahlaksızlığı daha iyi anlamamız konusunda yardımcı olabilir mi? Bir bakalım. İnsanlar aşına oldukları ve özdeşleştikleri insanlarla empati kurma konusunda çok iyidirler. Yabancılarla, farklı ülkelerden insanlarla vb. anlaşmakta zorlanırlar. Bu gerçek, bazı insanların, empatinin ahlakın merkezinde yer almasına *karşı* itirazlarının bir parçasıdır (Bloom 2016; Prinz 2011). Eğer psikopatlardaki empati eksikliğine sıradan insanlardaki empati eksikliği modeli üzerinden bakarsak, ne buluruz?

Sıradan insanların, çıkarları doğrultusunda istismar etmek istedikleri insanlar ve canlılar için empatiye kör oldukları noktalar vardır. İnsanlık tarihi bu tür örneklerle doludur. Yabancılar, “yerliler,” köleler ve kadınlar; “kendilerinden olanlarla” empati kurmaktan oldukça mutlu olan insanlar tarafından tarihsel olarak aşırı derecede zalimlik görmüş ve refahları göz ardı edilmiştir. Biz, kendi arzularımızı veya ihtiyaçlarımızı tatmin etmemizin önünü açabilecek acılara göz yumuyoruz. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki etin çoğunu üreten korkunç fabrika çiftçiliği uygulamasını ele alabiliriz. Fabrikada yetiştirilen etleri tüketen insanlar genellikle empati kuramazlar ve konu insan olmayan hayvanların durumu olduğunda



duygularından yoksundurlar. Bu insanların birçoğunun değer verdikleri köpekleri veya başka evcil hayvanları vardır. Ancak boyun eğdirmeye çalıştığımız hayvan grubu, bu ilgi çemberinin dışında kalıyor. Neden psikopatlarla gözlemlediğimiz empati eksikliğinin; acı çeken başkalarına karşı oldukça gizemli ve ezici bir umursamazlık olduğunu varsaymak yerine bu modelde daha iyi anlaşıldığını varsaymalıyız? Psikopatların empati eksikliğinin güdülenmiş olarak yorumlanmasının 2. bölümde sunduğum verilere nasıl uyduğuna dikkat edin.

Yetersiz empatinin genellikle “kör noktalara” sahip olduğu fikri, tecavüz literatürü tarafından da desteklenir. Muhtemelen tecavüzcülerde *genel* bir empati eksikliği söz konusu değildir (Varker ve ark. 2008). Gerçekten de tecavüzcülerin *kendi kurban gruplarına karşı* empatiden yoksun olduklarını gösteren ilgi çekici kanıtlar vardır (Beach ve Browne 1999; Fernandez ve ark. 1999; Fernandez ve Marshall 2003 ve Fischer). Örneğin çocuk tacizcileri, yetişkin kadın tecavüz mağdurlarına karşı son derece empatik olabilirler. Çocuklar veya hangi cinsiyete ilgi duyuyorlarsa o gruba özgü bir empatik yoksunluk gösterirler. Ve bu nedenle, bu bireylere sadece genel empati eğitimi vermek muhtemelen işe yaramayacaktır. Gerçekten de önceki girişimler psikopatların böyle bir eğitimle gelişmediğini göstermektedir (Hare 1991). Kişinin tercih ettiği kurban grubuyla empati kurmasının önündeki engel bir şekilde kaldırılmalıdır. Bu nedenle, belki de özellikle empatide *motivasyon* sorunlarını ele alan yeni tedavi modelleri araştırılmalıdır. Ve eğer bu tür sorunlar sıradan insanlarda yaygın ise, yeni tedavi yöntemleri tasarlamak için üzerinde çalışacak çok fazla verimiz var demektir.

Psikopatlığa yoksun değil, eksik yetenekler açısından yaklaşmanın sorumluluk tanımlarını nasıl etkilediğini düşünmeye devam edersek, bunun psikopatların yıkıcı eylemleri için hızlı bir şekilde aklanma yolu bırakmadığını görürüz. Eğer psikopatlar empatiden yoksun değillerse, onları zararlı eylemlerinden dolayı, zarar normlarını gerçekten anlamalarını engelleyen bu gerçeğe atıfta bulunarak aklayamayız. Bunun yerine, yaşadıkları empati bozukluğunun, ahlaki anlayışlarını doğruyu yanlıştan ayırt edemeyecek kadar eksik kıldığını göstermeliyiz. Alternatif olarak, empati açığının sorumluluğu zayıflatan bir tür olduğunu da göstermeliyiz. Başka bir deyişle, bu durum ahlaki açıdan ilgili olmalıdır. Durumun böyle olup olmadığını belirlemek, sadece eksik bir yetenekle uğraşmaktan çok daha zor olacaktır (daha ayrıntılı bir tartışma için bu sayıda bkz. Jefferson ve Sifferd).

### **Birincil psikopatiye karşı ikincil psikopati**

Felsefi literatürde psikopati genellikle birleşik bir kategoriymiş gibi sunulmaktadır. Elbette bir bakıma öyledir. Araştırmacılar ve profesyoneller tarafından genel olarak

kabul edilen bir kategoridir — artık *DSM'de* yer almasa da (büyük ölçüde Antisosyal Kişilik Bozukluğu altında yer almaktadır) — ve tekrar suç işleme gibi eylemleri öngörmektedir (Hare 2003). Bu nedenle psikiyatrik bir tür, yani doğal bir türün psikiyatrik eşdeğeri olduğunu düşünmek cazip gelmektedir (Malatesti ve McMillan 2014). Ancak şu anda teşhis edilme biçimiyle psikopatının *bir* tür oluşturması olası değildir (örneğin Brzović, Jurjako ve Šustar 2017). Birincisi, psikopatının iki tipi olduğu konusunda artık genel bir anlaşma vardır: birincil ve ikincil ya da düşük endişeli ve yüksek endişeli psikopati (örneğin Hicks ve ark. 2004; Kosson ve diğ. 2016). Bu ayrım önemlidir, çünkü araştırmacıları özellikle ilgilendiren davranışlar — ahlaksız ve suçlu davranışlar — iki grupta en azından kısmen farklı nedenlerden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Eğer iki farklı alt tip var ise bu aynı zamanda psikopatların ahlaki yeteneklerine ilişkin verilerin neden bu kadar karmaşık olduğunu da açıklayabilir (bir inceleme için bkz. yakında Maibom) Bu konuya hızlıca bir göz atalım.

James Blair (1995) ilk olarak psikopatların Şiddeti Engelleme Mekanizmasında (Violence Inhibition Mechanism) eksiklik olduğunu savundu. Bu eksiklik bir dizi başka eksikliğe yol açmaktadır: empati, suçluluk, pişmanlık vb. Blair daha sonra araçsal ve tepkisel saldırganlık olmak üzere farklı saldırganlık biçimleriyle ilgilenmeye başladı (Blair, Mitchell ve Blair 2005). Daha sonra psikopatları diğer suçlulardan ayıran şeyin, içinde buldukları yüksek derecede araçsal saldırganlık olduğunu savundu. Adından da anlaşılacağı üzere tepkisel saldırganlık; hakaret, saldırı veya benzeri bir olayı takip eden saldırganlık biçimidir. Misilleme niteliğinde bir cevaptır. Yüksek derecede tepkisel saldırganlık dürtüsellik ile ilişkilidir. Buna karşılık, araçsal saldırganlık, önceki bir olay tarafından doğrudan kışkırtılmayan, ancak failin ilgisini çekecek bir kaynak elde etmek için kullanılan saldırganlıktır. Genellikle önceden planlanmıştır. Bir örnek, birini belirli taleplere uymazlarsa ona zarar vermekle ve onu daha fazla incitmekle tehdit etmek olabilir. Blair, teorisini bu özel saldırganlık türü etrafında inşa ederek, amigdala işlev bozukluğunun, kendine özgü araçsal saldırganlık kalıplarıyla birlikte psikopatının özünde yattığını savunmaktadır. Temel fikir, psikopatların duygusal *duyarsızlık* düzeyinin bu tür davranışları kolaylaştırmasıdır. Ona göre, Davranış Bozukluğu tanısı konan çocuklarda ve Antisosyal Kişilik Bozukluğu olan yetişkinlerde yüksek düzeyde *tepkisel* saldırganlık daha yaygın görünmektedir (Blair, Mitchell ve Blair 2005). Bu grupları psikopati çerçevesinde *değerlendirmemektedir*.

Blair'in kastettiği elbette psikopatların *sadece* araçsal şiddete başvurmaları değildir. Fakat bunu yapma sıklıklarının yüksek olması onları diğer suçlulardan ayırmaktadır. Nitekim psikopati, ister tepkisel ister araçsal olsun, yatarak tedavi

görülen ortamlarda saldırganlığı öngörmektedir (Stafford ve Cornell 2003). *İkincil* veya yüksek kaygılı psikopatlar tepkisel saldırganlıklarıyla bilindiklerinden (Kosson ve ark. 2016; Swogger ve ark. 2010), Blair'in açıklaması psikopatiyi açıklamak için birincil psikopatiden *daha* az uygundur. Ne de olsa, yüksek düzeyde tepkisel saldırganlığın açıklaması, Blair'in yüksek düzeyde araçsal saldırganlık için sağladığından son derece farklıdır. Daha sonra yayınlanan makalesinde Blair, *pekiştirmeli öğrenimi* ve tepkinin tersine çevrilmesindeki bozuklukların hayal kırıklığına yol açtığını ve bunun da psikopatları tepkisel saldırganlığa daha yatkın hale getirdiğini ileri sürmektedir. Bozukluk, yetersiz amigdala işlevinden değil, ventromedial prefrontal korteksteki işlev bozukluğundan kaynaklanmaktadır (Blair 2010). Eğer iki saldırganlık biçiminin birincil ve ikincil ayrımı ile oldukça iyi bir şekilde örtüştüğü gerçekten doğruysa, iki grup aynı modelde anlaşılabilir, tedavi edilemez veya bu iki model üzerinden sorumluluk atfedilemez.

Psikopatinin en çok odaklanılan yönlerinden biri, özellikle de şiddet bağlamında, psikopatların başkaları için görece olarak daha az endişe duymalarıdır. Şiddet artışı, yetersiz empati ile ilişkilendirilmiştir. Ancak ikincil psikopatların birincil psikopatlarla göre *daha* şiddete meyilli olduklarına dair kanıtlar vardır (Hicks et al. 2004; Kimonis et al. 2012; Vidal, Skeem, and Camp 2010). Ve birincil psikopatların şiddete yaklaşımı tepkisel olmaya meyillidir. Bu bağlamda ilginç olan şey, ikincil psikopatların önce dürtüsellik de dahil olmak üzere davranışsal ve yaşam tarzı sorunları ile karakterize edilmeleri, ancak *duygusal* eksikliklerle karakterize edilmemeleridir. Örneğin empati eksikliği konusunda yüksek puan alamayabilirler. Kimonis ve diğ (2012) ikincil psikopatların gördükleri surat ifadelerini işlemek için önemli dikkat kaynaklarını devreye soktuklarını ancak birincil psikopatlarda böyle bir durum olmadığını bulmuşlardır. Ayrıca, yüksek kaygı düzeyi; başkalarına zarar verme gibi hoş olmayan görüntülere karşı duygusal duyarlılığın tipik bir ölçüsü olan irkilme sondalarında daha iyi performans göstermekle ilişkilendirilmiştir (Justus ve Finn 2006). Kadın psikopatların hoş olmayan ve tehdit edici uyaranlara karşı erkek psikopatlarla göre daha güçlü tepkiler verdikleri bulunmuştur (Justus ve Finn 2006). Bunun nedeni muhtemelen kadınların erkeklere göre korku ve endişeye daha yatkın olmalarıdır (Campbell 2006).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Mullins-Nelson ve diğ. (2013) birincil psikopatların IRI-EC'de normal aralıkta puan aldığını, ikincil psikopatların ise faktör puanlarından beklenenin aksine IRI-EC'de anormal derecede düşük çıktığını görmüştür. Bu durum, birincil psikopatların ya daha aldatıcı oldukları ya da duygusal eksiklikleri nedeniyle kendilerini daha az anladıkları fikrini desteklemektedir. Ayrıca, ikincil psikopatlarda ölçülen empati eksikliğinin, başkalarına karşı duygusal duyarsızlıktan ziyade onlara yönelik düşmanlıktan kaynaklanabileceğini öne sürmektedir.

Eğer birincil ve ikincil psikopati biçimleri arasındaki bu ayrım geçerliyse, psikopatinin bazı yaygın kavramsallaştırmalarını yeniden düşünmemiz gerekir. Bu tabloya göre ikincil psikopati, daha çok Antisosyal Kişilik Bozukluğuna benzemektedir ve bu şekilde tedaviye uygun olabilir. Ayrımın ilk savunucusu Benjamin Karpman, ikincil psikopatların duygusal bir *rahatsızlıktan mustarip olduklarını*, duygulanım eksikliği yaşamadıklarını ve *ahlaki eğitim kapasitelerine dayanarak* psikoterapötik tedaviye uygun olduklarını savunmuştur (Karpman 1948). Başkalarının haklarını ve refahını göz ardı etme gibi yüzeysel özellikler iki tür psikopat arasında paylaşılsa da bu tutumların kökenlerinin oldukça farklı olması muhtemeldir (ayrıca bkz. 2018). Ahlak psikolojisi çalışanlar için ahlaka ve ahlaksızlığa giden yolların kavramsallaştırılması söz konusu olduğunda bu ayrımın yapılması son derece önemlidir.

Filozoflar için klasik psikopati profiline en uygun aday *birincil* psikopatlardır. Psikiyatri dilinde, bu tür psikopatlar *PCL-R* Faktörü 1 konularından, yani duygusal ve kişilerarası eksikliklerden yüksek puan alırlar. Duygusal tepkisellikten ve suçluluk, utanç, pişmanlık, empati ve muhtemelen kişisel sıkıntı gibi depresif kişilerarası duygulardan *eksik* olma eğilimindedirler. Ancak psikopatlar içinde en şiddet yanlısı olanlar arasında yer almaları muhtemel değildir. Daha çok manipülatif, sömürücü ve dolandırıcı davranışlarda bulunabilirler. Şiddete başvuracakları zaman planlı ve hedefe yönelik olmaları daha olasıdır (Blair, Mitchell, and Blair 2005; Hart ve Dempster 1997). Muhtemelen psikopatinin *bu* türü, başkalarına karşı doğru türde bir duygusal duyarlılığa sahip olmanın onlara karşı ahlaki açıdan duyarlı olmak için gerekli olduğuna inanan insanlar için en iyi seçimdir. Ne var ki şunu belirtmek önemlidir: bu tür davranışlar arasında yer alan önceden tasarlama aşaması kişinin ahlaksız eylemleri için mazeret sayılamaz. Özellikle de bu durum doğru ve yanlış hakkında makul bir bildirimsel bilgi ile birleştiriliyorsa...

O halde, psikopatların duygusal profili ve ahlaki kapasitesi üzerine yapılan çalışmaların çoğu, ilginç bir şekilde farklı iki alt tipi bir araya getiren araştırmalara dayanıyor olabilir. Bu, verilerin neden bu kadar yüksek bir oranda birbiriyle çeliştiğini açıklayabilir (Brazil ve ark. 2018). Eğer ahlak kurallarına uymamaya ya da ahlaksız olmaya giden çeşitli yollar varsa, psikopatinin farklı yönlerinin ahlaki yargı ve davranışa farklı katkılarını inceleyen daha fazla yeni araştırmaya ihtiyacımız var demektir.

### **Meraklıları için bazı çıkarımlar**

Psikopati araştırmalarında filozofların özellikle ilgisini çektiğine inandığım dört tema seçtim. Onları birleştiren ortak bir tema vardır; o da psikopatinin genellikle takdir

edildiğinden çok daha karmaşık ve çok yönlü bir bozukluk olmasıdır. Aslında, *tek* bir bozukluk bile olmayabilir. Ve her ne kadar birçok psikopatın suç geçmişi uzun ve şok edici olsa da gerçekten belgelenebilir eksiklikleri genellikle hemen göze çarpmaz ve çok spesiftir. Psikopatlar hakkında empatiden yoksun oldukları ya da pratik akıldan yoksun oldukları gibi genel ifadeler kullanamayız. Ancak öğrenebileceğimiz bazı şeyler var: İlk olarak, psikopatların sahip olduğuna dair kanıtımızın olduğu spesifik empati eksikliği, sıkıntı sinyallerine verilen stres sinyallerinin yetersiz olmasıdır.

Peki bu ne anlama geliyor? Sıradan insanlarla karşılaştırıldığında, psikopatlar başkalarının acı çekmesi karşısında korku, endişe ve korumacılık duygularını daha az deneyimlerler. Bu durumun psikopatların zarar verme normlarını ihlal etme kolaylığıyla son derece ilgili olduğunu düşünmek için pek çok neden vardır. Ancak bu doğruysa, sıradan insanlardaki bu tür bir tepkinin *psikopatların* ahlaki ve yasal normlara bağlılıklarını da destekleyebileceği anlamına gelir. Ancak bu, ahlak üzerine çalışan psikologlar ya da filozoflar tarafından pek dikkate alınmamıştır. Belki de bunun değişme zamanı gelmiştir. İkinci olarak, oldukça incelikli ve spesifik öğrenme bozukluklarına dayanarak, psikopatların bir muhakeme anlayışı oluşturmaktan *aciz oldukları* sonucuna varmak için hiçbir dayanağımız yoktur. Ancak öğrenmede ve iyi karar vermede korku ile kaygının önemli roller oynadığını düşünmek için nedenlerimiz bulunmaktadır. Aynı zamanda bunun, ahlak psikolojisini nasıl ele alacağımız konusunda da sonuçları vardır (ayrıca bkz. Kurth 2018). Üçüncüsü, ortaya çıkan şey, nüfusun genelinde kusurlu bir şekilde örneklenen çeşitli kabiliyet bozukluklarının karmaşık bir resmidir. Örneğin, insanlar az çok empatiktir. Dahası, psikopatların (birincil psikopatların?) mustarip olduğu empati bozukluğu; başkalarının sıkıntılarından dolayı rahatsızlık duyma yeteneklerinden ziyade başkalarının acılarına nispeten ilgisiz olmalarıyla ilgili olabilir. Böyle bir açığın sorumluluk ve ceza teorileri içinde nasıl kavramsallaştırılacağı ivedi ve ilgi çekici bir sorundur. Bu konuyu daha fazla araştırmak, becerilerin kendilerini daha farklı bir şekilde düşünmemizi sağlayabilir. Dördüncü olarak, yaygın ruhsal bozuklukların alt tiplerinin ayrıştırılması, bu tür popülasyonlarla elde edilen psikolojik sonuçlardan daha geniş ve kapsamlı sonuçlar çıkarmak için çok büyük önem taşıyabilir. Psikopati literatürünün şu anda ahlak dışı davranış, ahlaki yargı; dikkat, kaygı, empati ve öğrenme gibi psikolojik kabiliyetler arasındaki gerçek ilişkilerini ortaya çıkarılmasında sınırlı bir rol oynaması beklenebilir. Bu da bizi, psikopati gibi karmaşık bir olguya kendi tercih ettiğimiz nedensellik modelini (empati yok, dolayısıyla gerçek bir ahlaki anlayış da yok) dayatma konusunda biraz daha temkinli olmaya itmeli.

Elbette, ahlak psikolojisindeki anlaşmazlıkları çözmek için son derece uygun görünen bir bozukluğun akıl almaz derecede karmaşık olduğunu kabul etmek

zorunda olmak biraz dehşet verici. Ancak elimizdeki kanıtlar oldukça sağlam. *Hem* duygusal bozuklukların/rahatsızlıkların hem de *karar verme* ve öğrenme eksikliklerinin psikopatlarda ahlaki ve yasal normlara uyulmamasına katkıda bulunduğu açıktır. Filozofların bilmek istediği şey, psikolojik temellerin ahlaki açıdan ilgili olup olmadığıdır. Bu kesinlikle önemli bir sorudur. Ancak burada bize yardımcı olması için Hume'a *karşı* Kant gibi basit santimentalizm ve rasyonalizm formülasyonlarını kullanamayız çünkü onların aklın ne olduğuna dair görüşleri, iyi kararlar almayla ilişkili olduğunu şu anda bildiğimiz şeylerden önemli ölçüde farklıdır. Örneğin, tehditlere karşı sağlam *duygusal* tepkiler vermek, yokluğunda nispeten zayıf karar verme becerileri edineceğiniz, önemli bir öğrenme mekanizmasıdır (Damasio 1994). Bunun rasyonalizmi ya da santimentalizmi desteklediğini *söyleyebiliriz* ama neden felsefemizi güncelleyemeyelim? Keşfettiklerimizi kavramsallaştırmanın modern ve empirik olarak daha uygulanabilir yollarını neden düşünmeyelim? Psikopatiyi felsefi ileri gelenlerin oluşturduğu prokrustik bir kalıba sığdırmak yerine, belki de ahlak psikolojisine bakışımızı güncellemenin zamanı gelmiştir.

### **Orijinal makale:**

Maibom, H.L. (2018). "What can philosophers learn from psychopathy?" *European Journal of Analytic Philosophy*, 14 (1), 63-78

Translation from English to Turkish

# “İncel”ler Ne İstiyor?

## İncel şiddetinin Beauvoir’ın “öteki” konseptiyle açıklaması

### What do incels want? Explaining incel violence using Beauvoirian otherness

Author | Yazar: Filipa Melo Lopes | University of Edinburgh

Translator | Çevirmen: Damla Ateş | Bilkent University

#### Öz

Geçtiğimiz yıllarda internette “İstem Dışı Bekar” ya da İngilizce kısaltmasıyla “incel” topluluklar kadınları hedef alan ölümcül saldırılarla ilişkilendirildi. Peki, bu erkekler romantik anlamda reddedilmeye neden hayal kırıklığıyla değil de ölümcül bir sinirle tepki veriyor? Feministler, bu olayın incel grupların kadınları bir obje olarak arzuladığı ya da başka bir deyişle kadınların onlara vereceği ilgi konusunda hak sahibi olduklarını düşündüklerinden dolayı gerçekleştiğini öne sürmüştür. Ben bu iki açıklamanın da yetersiz olduğunu iddia ediyorum. Bu açıklamaların “incel”lerin kadınlara karşı olan obsesif arzu ve şiddetli nefret arasında gidip gelen karakteristik duygusal ikilemleri göz önünde bulundurmadıklarını düşünüyorum. “İncel”lerin istediği asıl şeyin, Beauvoir’ın “Öteki” kavramı olduğunu ileri sürüyorum.

Beauvoir’a göre, erkekler bir kadını “Öteki” olarak düşündüğünde kadınları aynı anda hem insan özne olarak hem de doğal yaşamın somut bir hali olarak görüyorlar. Bu düşüncede, kadınlar, erkeklerin ne yaparlarsa yapsınlar kendilerini övgüye layık bir kahraman olarak görebilmesi için kendine özgü bir varlık rolündeler. Bununla beraber, makalede Elliot Rodger’in otobiyografik manifestosu “Benim Çarpık Dünyam”ın da detaylı bir incelemesini yapacağım. Beauvoir’ın modelinin Rodger’in ırkçı ve sınıfçı davranışlarına nasıl ışık tuttuğunu ve bize kadınlara karşı olan bu ikilemi nasıl diğer argümanlardan daha iyi açıkladığını göstereceğim. Bu sebeple, bu makale objeleştirme ve hak sahipliği argümanlarına karşın gözden kaçırılmış teorik bir alternatif niteliğindedir.

Geçmiş yıllarda, “incel” şiddeti internetin gözlerden uzak noktalarından ana akım haberlere ulaştı. “İstem Dışı Bekâr”ın kısaltılmış hali olan bu sıfat genellikle kendilerini kadınlar tarafından romantik ve cinsel açıdan sistematik olarak reddedilmiş gören erkeklerden oluşan çevrimiçi topluluklarla ilişkilendirilmektedir.<sup>1</sup> Bu erkeklerin çoğunlukla genç, Kuzey Amerikalı veya Avrupalı, orta veya üst sınıftan

<sup>1</sup> İncel terimi 1990’larda Kanadalı bir kadının istem dışı bekâr olan insanlar için bir çevrimiçi alan yaratmasıyla ortaya çıkmıştır. Kendisiyle yapılan görüşmelerde konuyla alakalı gelişmelerle arasına mesafe koymuştur (Baker 2016; Zimmer 2018).

oldukları ve aileleriyle birlikte yaşadıkları görülmektedir. Her ne kadar bu erkeklerin yarısından fazlası kendilerini beyaz olarak tanımlasa da önemli bir kısmı diğer etnik kökenlerle kendilerini tanımlamaktadır (Incels.co 2020).<sup>2</sup> 2014 yılında, yirmi iki yaşındaki Elliot Rodger, yalnızlığı sebebiyle bir “İntikam Günü” düzenleyerek, yedi kişiyi vurduktan sonra kendini öldürüp bu olgunun timsali haline gelmiştir. O zamandan bu yana başka saldırganlar da benzer gerekçeler öne sürmüşlerdir. 2015 yılında Chris Harper-Mercer, Oregon’da “İşte 26 yaşındayım, arkadaşım yok, işim yok, sevgilim yok, bakireyim” söyleminde bulunarak dokuz kişiyi öldürmüştür. 2018 yılında Alek Minassian, “‘incel’lerin ayaklanması” olarak adlandırdığı olaya katılarak Toronto’da kalabalık bir caddeye minibüsüyle dalarak on kişinin ölümüne neden olmuştur.

Scott, çevrimiçi incel topluluklarında aktif olan Beier’le, bir yoga stüdyosuna ateş açmıştır. Nikolas Cruz, Sevgililer Günü’nde Parkland’daki bir lisede on yedi kişiyi öldürmüş ve “Elliot Rodger’ı unutmayacağız” söyleminde bulunmuştur (Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 571). 2020’de Toronto’da on yedi yaşında bir genç, “incel ideolojisi” ile hareket ederek bir erotik masaj salonunda sonu ölümlü biten bıçaklı bir saldırı gerçekleştirmiştir (Brean 2020; Stelloh 2020).<sup>3</sup> Öncesinde “acıması, üzücü, komik [ve] gülünç” olarak adlandırılan “incel”lerin, kamu güvenliğine ciddi bir tehdit oluşturduğu ve yerel teröristler olarak olarak tanımlanmaları gerektiği hakkında tartışmalar ortaya çıktığı görülmektedir (Baele, Brace ve Coan 2021, 1685; ayrıca bkz. Marcotte 2018; Bates 2020, 11; Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 568).

Ancak kamuoyunun dikkatini asıl çeken şey, bu vahşi saldırganların “aykırı zihniyetleri” olmuştur. Kendi iticilikleri ve aşağılıkları konusundaki savunmasız ısrarları, güçlü erkek maçoluğu normundan gerçekten çok uzaktır (Baele, Brace ve Coan 2021, 1667, 1676). Fakat kadın düşmanlığından kaynaklanan kinleri, kadınlar hakkında söylenmiş en ağır nefret söylemleriyle yarışır. Hem toplumu yapılandıran

---

<sup>2</sup> Bu demografik bilgileri incels.co forumunun moderatörleri tarafından yürütülen çevrimiçi anketlerden topladım. Kısmi bilgilerdir, sistematik olarak toplanmamıştır ve yalnızca öz bildirimine dayanmaktadır. Incels.co’nun 2020 yılındaki anketine 665 kişi katılmıştır: Katılımcıların %82’si on sekiz ila otuz yaşları arasında, %81’i Avrupa veya Kuzey Amerika’dan, %70’i ebeveynleriyle birlikte yaşıyor ve %65’inden fazlası kendini orta veya üst sınıf olarak tanımlıyordu. Katılımcıların %55’i kendini Beyaz/Kafkasyalı, %45’i ise Siyah, Latin Amerikalı, Asyalı, Hintli, Ortadoğulu ya da diğer/bilmiyorum olarak tanımlamıştır. Bu da “incel”lerin yalnızca beyaz erkekler olarak algılanmasına “nüans” katan bir sonuçtur (ADL 2020). Bruce Hoffman, Jacob Ware ve Ezra Shapiro, en ünlü incel saldırganlardan dördünü, Rodger, Harper-Mercer, Minassian ve Cruz “ya ırken melezdiler ya da şiddet yanlısı aşırı sağın beyaz, Anglosakson idealine uymuyorlardı” diye açıklamıştır (Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 573). “Siyahiceller” hakkında Burnett 2020’ye; beyaz olmayan “incel”ler hakkında Paradka 2018 ve Chang 2020, 7, 14’e bakınız.

<sup>3</sup> İncellikle ilişkilendirilen saldırıların daha kapsamlı bir sınıflandırması için bkz. Bates 2020, 42-48; Hoffman, Ware ve Shapiro 2020.



biyolojik hiyerarşinin alt tabakalarında olduklarını iddia ediyor hem de güzel kadınları bu değişmez duruma etkin bir şekilde sebep oldukları için suçluyorlar (Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 567-68, 577; Baele, Brace ve Coan 2021, 1675). Ana akım eleştirilenler bu çelişkili tutumu açıklamak adına genellikle akıl hastalığı gibi bireysel faktörlere başvurmuşlardır. Ancak feministler bu algıya karşı çıkarak incel şiddetinin sistemik ve toplumsal cinsiyete dayalı bir olgu olduğunu ve bu saldırganların daha geniş kültürün paylaştığı ataerkil görüşlerce beslendiğini ileri sürmüşlerdir. Feministler bu doğrultuda iki açıklama sunmuşlardır. Bu açıklamalardan biri, incel saldırılarını kadınların nesneleştirilmesinin, yani onların birer birey olarak görülmemesinin bir yan ürünü olarak tanımlar. Diğer ise bu erkeklerin seks ve aşk konusunda kendilerini hak sahibi görmelerine vurgu yapmakta ve erkeklerin kadınların onları reddetmelerini itaatsizlik olarak algıladıklarını belirtmektedir. Her iki görüşe göre de incelliğin yükselişinin temel faktörü feminist hareketin toplumsal cinsiyet eşitliği yönünde kaydettiği ilerlemedir.

Bu makalede, “incel”lerin yalnızca sorunlu bireyler olmadığı fikrini ele alacağım. “Incel”lerin daha geniş sosyal çevrelerinde mevcut olan toplumsal cinsiyet dinamiklerini daha da belirginleştiren bireyler olduğunu savunacağım. Bununla beraber, feministler tarafından sunulan her iki modelin de yeterince aydınlatıcı olmadığını iddia edeceğim. Bu modeller “incel”lerin kadınlar hakkındaki ikilemelerini, yani gösterdikleri şiddeti diğer şiddet türlerinden farklı kılan “uyumsuz zihniyetlerini” açıklamakta başarısızdırlar. “Incel”ler, aşırı feminen kadınlara takıntılıdır ve bu kadınları hem arzular hem de kınarlar. Bu ikilem arasında nasıl gidip geldiklerine ışık tutmak için Simone de Beauvoir’ın kadının “Öteki” olarak görülmesi kavramından yola çıkarak farklı bir açıklama sunacağım. Beauvoir’a göre, erkekler kadınları “Öteki” olarak gördüklerinde onları kendine özgü varlıklar olarak temsil ederler. Onları aynı anda hem insan özne hem de doğal dünyanın bedenselleşmiş halleri olarak görürler. Öteki olarak kadın, erkeklerin temelsiz bir şekilde kendilerini dünyada eylem gücüne sahip olan tek varlık, yani Beauvoir’ın sözleriyle tek “egemen özne” olduklarını görmelerini sağlayan bir araçtır. “Incel”leri saplantılı erotizmden ölümcül nefrete götüren şey ise umut ve korkularını dışıl “Öteki” üzerine tutarsız bir şekilde yansıtılmalarıdır.

İlk olarak kadınlara yönelik incel kararsızlığının mevcut feminist açıklamalar tarafından yeterince aydınlatılmadığını göstereceğim. Bu ne sadece kadınları insan olarak görmemenin ne de hayal kırıklığı yaratan hak sahipliği sanısıyla alakalıdır. Daha sonra Beauvoir’ın “Öteki” olarak kadın modelini, İkinci Cinsiyet’in I. cildindeki büyük argüman dizisini yeniden inşa ederek açıklayacağım. Bu modelin çağdaş feminist görüşlerin temel anlayışlarını barındırdığını ancak yine de onlardan farkını

koruduğunu öne süreceğim. Daha sonra, Beauvoir'ın konseptinin inceleme şiddeti hakkında daha iyi bir feminist açıklaması sunduğunu göstereceğim. Bunu, Rodger'ın meşhur manifestosu "Benim Çarpık Dünyam"ı analiz ederek yapacağım. Bu manifestoya odaklanmamın gerekçesini belgenin ikonikleşmiş durumu<sup>4</sup> ve Rodger'ın hayata, kadınlara ve dünyaya karşı tutumuna 137 sayfalık bir pencere açması olarak gösterebilirim. Manifestoda, Rodger'ın "Öteki" olarak kadın kavramı aracılığıyla kendisini "yaşayan bir tanrı" olarak ortaya koyma çabasını görüyoruz. Hakkında konuştuğu kadını, zengin, beyaz, Kaliforniyalı, sarışın bir kız yurdu öğrencisi olarak tanımlıyor. Annesi ve babası farklı ırklardan olduğu ve maddi açıdan güvensiz bir şekilde büyüdüğü hâlde, sınıfçı ve beyaz ırkın daha üstün olduğunu savunan idealleri tepkisel olarak benimsemesi, bu egemenlik duygusunu destekleme işlevi görürken kadınlara karşı bakış açısını da şekillendirmiştir. Bu egemen öznellik arzusu, Rodger'ın kadınları saplantılı bir şekilde arzulamaktan onlara savaş ilan etmeye geçişini de açıklıyor. Sonuç olarak, bu alternatif feminist yaklaşımın sadece "incelemler"lerin kadınlara yönelik tutumlarını değil, aynı zamanda kendilerine ve dünyaya yönelik tutumlarını da değiştirmelerinin önemini vurguladığını iddia edeceğim.

### **Inceleme ikilemi sorunu**

"Incelemler"lerle ilgili en şaşırtıcı şeylerden biri, saplantılı bir şekilde arzuladıkları kişilere şiddetli bir nefret göstermeleridir. Güzel kadınlar onlar için o kadar önemlidir ki o kadınlar tarafından reddedilmek hayatlarını sona erdiren bir trajedidir sanki. Ancak bu güzel "tanrıçalar" onlar için aynı zamanda "lanet, sürtük orospular" ve iğrenç "fahişeler"dir (Rodger 2014, 76; Tolentino 2018). "Incelemler", cinselleştirilmiş ve cinsel olarak ulaşılabilir kadınlara, "tahrik edici" vücutlara sahip "seksi, manken gibi kızlara" takıntılıdır ancak kendilerini erkeklerin "önüne atan" "sürtükleri" hor görürler (Rodger 2014, 110). Görünüşe göre kadınları hem arzu edilebilirlik mertebesine yükseltir aynı anda onlardan derinlemesine iğrenirler. Rodger bu ikilemi meşhur olan sözlerinde şu şekilde dile getirmiştir: "Kadın cinsiyetinde nefret ettiğim her şeyi temsil eden kızlara, UCSB'nin [California Üniversitesi, Santa Barbara Alpha Phi] en seksi kız öğrenci yurduna saldıracağım" (132, benim vurgum).

Peki, bu bariz çelişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Başlangıçta cazip gelen bir strateji, bunun akut bir "kedinin ulaşamadığı ciğer" vakası olduğunu düşünmektir. Kararsızlıkları sadece yüzeyseldir: "Incelemler"lerin kadınları küçümsemeleri ve onlara karşı öfkeleri yalnızlıkla başa çıkmanın bir yoludur. Ancak feministler bunun yetersiz

---

<sup>4</sup> Rodger, inceleme çevrelerinde bir "aziz" ve "şehit" olarak anılmaya başlamıştır. Diğer saldırganlar da "ER [yani Elliot Rodger]laşmış" şeklinde tanımlanmaktadır (Astrupgaard vd. 2020; Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 570; Baele, Brace ve Coan 2021, 1684).

bir açıklama olduğunu iddia etmektedir. Birçok farklı kadın ve erkek, sistematik uzun süreli cinsel reddedilmeyle karşı karşıya kalmakta ve yakın ilişki eksikliği ile mücadele etmektedir (Tolentino 2018). İnternetteki kadın incel ya da “femcel” grupları bunun canlı bir kanıtıdır (Chester 2018; Kohn 2020).<sup>5</sup> Ancak hiçbiri bu duruma arzu ettikleri insanlara savaş ilan ederek ya da seri cinayete girişerek karşılık vermemektedir. Feministler, sevgiden nefrete doğru bu salınımın cinsiyetten bağımsız, bireysel bir psikolojiye başvurarak açıklanamayacağını savunmuşlardır (Manne 2018, 37-41; Bates 2020, 3, 50). “İncel”ler arzudan şiddete yöneliyorlar çünkü diğer kadın düşmanı şiddet failleri gibi kadınları belirli bir şekilde görüyorlar.<sup>6</sup> Peki incel arzusunu ve incel nefretini besleyen bu belirli şekil nedir? İki cevap ortaya çıkmıştır. Birincisi, incel’lerin kadınları seçme yetisi olmayan nesnelere olarak arzulamasıdır. Buna *nesneleştirme* diyelim. İkincisi, “incel”lerin kadınları kendilerine seks ve aşk borcu olan sadık hizmetçiler olarak görmeleridir. Buna *hak sahipliği*<sup>7</sup> diyelim.

Nesneleştirmenin temelinde, incellerin “kadınların süs eşyası gibi cinsel nesnelere olduğu ve erkeklerin değerinin ne kadar güzel bir kadın elde ettikleriyle ölçüldüğü” gibi ataerkil düşüncelerle hareket etmeleri yatar (Tolentino 2018). Kadınları insan olarak görmezler çünkü onları seçme yetisinden, öznel bir bakış açısına veya karmaşık duygulara sahip olma gibi karakteristik insani özelliklerden yoksun olarak görürler (Radford 1992, 5; Bates 2020, 29; Kohn 2020; Baele, Brace ve Coan 2021, 1675).<sup>8</sup> Bu bağlamda, “incel”ler kadınların raftan seçilmeyi bekleyen oyuncak bebekler gibi olmasını bekler. Ve sosyal normlar, ekonomik bağımlılık ve diğer kısıtlamalar, nispeten yakın zamana kadar erkeklerin kadınları gerçekten raftan seçebileceği anlamına geliyordu. Ancak son yüzyılda kadınlar önemli ölçüde “ekonomik ve kültürel güç” kazanmıştır. Bu değişiklikler kadınlardan nefret eden pek çok erkeğin, kadınların bedenlerine daha önceki dönemlerde sahip olabilecekleri erişime sahip olmadıkları bir ortam yaratmıştır. Amerikalı kadınların çoğu, artık

---

<sup>5</sup> Bir başka örnek de Rodger’ın kendisi gibi bakire olan ve kaygılarını anlayan arkadaşı James’i anlatışıdır. (Rodger 2014, 60). Rodger kadınlardan nefret etmeye başladığında, James aralarına mesafe koyar. Rodger arkadaşının neden kendisi kadar öfkeli olmadığını merak eder. Bekâretiyle ilgili sorular sorulduğunda James “bunu önemsemediğini ve güçlü yönlerine odaklandığını” söyler (75).

<sup>6</sup> Benzer kaygılar, kadınların erkekler tarafından cinsiyet temelli nedenlerden öldürülmesini ifade eden kadın cinayeti teriminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu terim, ölüme neden olan şiddet biçimlerinin “ataerkil bir toplumda kadınların genel olarak baskı altında tutulması bağlamında” incelenmesi ve “cinsel şiddet süreminin” bir parçası olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır (Radford 1992, 3-4). Bu feminist argümanını desteklemek adına incel cinayetlerinin kadın cinayetleri olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>7</sup> Bu iki model sıklıkla bir arada kullanılmaktadır: örneğin Radford 1992; Kini 2018; Tolentino 2018; ve Bates 2020 daha geniş anlamda “kadın cinayetleri” üzerine yazmışlardır. Bununla birlikte, Manne 2018’de de savunulduğu gibi, bu iki model birbirinden ayrılabilir ve birbiriyle bağdaşmaz.

<sup>8</sup> Bu tür bir nesneleştirmede hangi kapasitelerin reddedilebileceğine dair tartışmalar için LeMoncheck 1985; Nussbaum 1995; ve Langton 2009’a bakınız.

kiminle seks yapmak istediklerini seçebileceklerini ve seçmeleri gerektiğini anlayarak büyümektedir (Tolentino 2018)

Kadınların artık bağımsız gelirleri var, sosyal statüleri evlilikle belirlenmiyor ve “tanışma uygulamaları” çağında onlar da ekranlarını sağa sola kaydırabiliyorlar. Bu sözde nesnelere artık seçim yapıyor, duygularını ve tercihlerini ifade ediyorlar. O hâlde “incel”ler, kadınları “elverişsiz bir şekilde bilinçli bedenler” sıfatıyla arzulayan fakat kendilerini değişen bir gerçeklik karşısında şaşırılmış bulan erkeklerdir (Tolentino 2018).

Bununla birlikte, Kate Manne’nin de belirttiği gibi, Rodger gibi birinin tutum ve eylemleri “kadınların varsayılan insanlığını sadece varsaymakla kalmıyor, aynı zamanda bu varsayıma dayanıyor gibi görünüyor” (Manne 2018, 150; 2020, 25). Buradaki mesele iki yönlüdür. Öncelikle, nesneleştirme iddiası, “incel”lerin kadınlarda asıl çekici bulduğu yönleri hesaba katmamaktadır. Rodger’in kadınlardan “ona ait olması gereken” şeyler olarak bahsettiği doğrudur (Rodger 2014, 69, 100). Ancak istediği şey sadece “elverişsiz bir şekilde bilinçli bedenler” değildir. Kadınların seçici, gerçekten “öznelliğe sahip, tercihler yapabilen ve derin duygusal bağlar kurabilen” öznelere olarak ona ilgi vermesini ister (Manne 2018, 150; 2020, 25). Kadınların onu fark etmesini, ona hayranlık duymasını, “ona göz atmasını” ister (Rodger 2014, 98, 122).<sup>9</sup> Ve bu ilginin sadece bir taklidi yeterli değildir. Örneğin, ailesi danışmanı olarak “güzel bir sarışın” tuttuğunda Rodger şöyle der:

“Hepsi sahte olsa da, bundan gerçekten keyif aldım. Ama sonra, böyle bir deneyimi sadece sahte bir şekilde tadabilmemin ne kadar adaletsiz olduğunu düşündüm. Bir fahişe kiralamakla aynı etkiye sahiptir diye düşünüyorum. O an için geçici olarak iyi hissettiriyor ama sonrasında insanın kendini zavallı bir ezik gibi hissetmesine neden oluyor.” (120)

O hâlde Rodger’in istediği şey, insanî kapasitelerin seçici ve yönlendirilmiş yollarla gerçekten özgürce kullanılmasıdır. Kiralık bir taklit geçici bir rahatlama sağlar ancak kısa süre sonra ne kadar az tatmin edici olduğunu kanıtlar.<sup>10</sup>

İkinci olarak, nesneleştirme, “incel”lerin kadınlara yönelik şikâyetlerinin neden bu kadar belirgin bir şekilde ikinci şahıs odaklı, “hata” ve “suçlama” kavramları etrafında anlamlandırılmamaktadır. Rodger, saldırısından önce yüklediği bir videoda

<sup>9</sup> Rodger’in manifestosundaki diğer açıklayıcı bölümler şunlardır (benim vurgularım): “Hayat acı ve adaletsiz bir öz-değer mücadelesine dönüşecek çünkü kızlar bazı erkekleri diğerlerine tercih edecekler. . . Onlar kızların değersiz gördükleri erkeklerle hükmedecekler” (Rodger 2014, 25). “O kızlar bana değil de o diğer erkeklerle seks ve sevgi vermeye nasıl olur da cüret ederler” (134).

<sup>10</sup> Çevrimiçi incel topluluklarına ilişkin benzer bir saptama için bkz. Maxwell vd. 2020, 1864.

“Siz kızlar neden beni çekici bulmuyorsunuz, bilmiyorum ama bunun için hepinizi cezalandıracağım. Bu bir adaletsizlik, bir suç” söyleminde bulunmuştur (Manne 2020, 15).<sup>11</sup> Eğer kadınlar sadece akılsız nesnelere ise neden onları suçlayıp cezalandırıyorlar? Rodger’ın ahlakçı üslubu ve kişinin hata yaptığı ile alakalı suçlamaları, kadınların insan olduğunu varsaymaktadır. Bu hâlde kadınlar “Faillik, özerklik ve Rodger tarafından muhattaba alınma kapasitesine” sahip olmalıdırlar (Manne 2018, 150; 2020, 26). Dolayısıyla nesneleştirme, incel arzusunun ve incel nefretinin her iki temel yönünü de ıskalamaktadır.

Bu da bizi hak sahibi olma konusuna getiriyor. Bu hipoteze göre, “incel”ler kadınları nesnelere olarak değil, ataerkil toplumsal normlar tarafından kendilerine seks ve aşk sunmakla görevli ikincil insanlar olarak arzulamaktadır. Incel, “kadınların kendilerine seks borçlu olduğuna inanan ve onu bundan mahrum bırakan kadınlara öfkelenen, seksten mahrum bırakılmış erkek” türüdür (Srinivasan 2018). Tıpkı feodal bir lordun hizmetkârlarını kişisel olarak kendisine sadakat borçlu görmesi gibi, “incel”ler de kadınları kendilerine bir hiyerarşik bağıllık borçlu olarak görmektedir. Başka bir deyişle, Rodger’ın “istediği ve hak sahibi olduğunu hissettiği şey” “insan bir verici” idi: Yani, “Kendine özgü insani kapasitelerinin çoğunu olmasa da birçoğunu uygun bir erkek ya da erkeğe, hatta ideal olarak onun çocuklarına borçlu olduğu düşünülen bir kadın”dır (Manne 2018, 301; 2020, 11). O hâlde “incel”lerin nefreti aslında karşılıksız aşka değil, engellenen hiyerarşik beklentilerdir. Kadınlar onlara tapınan kullar gibi davranmadıklarında bu itaatsizliklerinden dolayı cezalandırılırlar (Srinivasan 2018; Bates 2020, 17; Baele, Brace ve Coan 2021, 1684).

“Onun [Elliot Rodger] sıradan tecavüzcüler ve aile içi istismarcılarla paylaştığı şey... Kadınların bedenleri ve ilgileri üzerinde hak sahibi olduğu duygusu ve bu inanca karşı çıkan kadınları ve erkekleri cezalandırmak için şiddet kullanma isteğidir.” (Marcotte 2018)

O halde “incel”leri öfkeliendiren şey, günümüzde kadınların kendilerini insan olarak değil, erkeklere eşit insanlar olarak ileri sürmeleridir. Bu bakış açısına göre, incel şiddeti kadınları hizada tutmanın bir yoludur ve feministler tarafından “ters tepme” (Faludi 1991; Caputi ve Russell 1992, 17-18), “mağdur hak sahipliği” (Kimmel

---

<sup>11</sup> Rodger’ın manifestosundaki diğer açıklayıcı bölümler şunlardır (benim vurgum): “Kendimi değersiz hissettim ve bu tamamen kızların suçu” (Rodger 2014, 94). “Bu tamamen kızların suçu çünkü bana karşı hiç cinsel çekim hissetmiyorlar” (127). “Beni seksten mahrum bırakma suçundan dolayı tüm kadınları cezalandıracağım” (132).

2013) ve “kadın düşmanlığı” (Manne 2018; 2020) olarak adlandırılan gerici olguların en iyi örneğidir.

Bu hipotezin her ne kadar derin bir sezgisel yanı olsa da iki önemli zayıflığı da vardır. İlk olarak hak sahipliği, incel şiddetinin “yok edici” karakterini açıklamaz. Incel saldırganlar, kadınlara yalnızca hadlerini bildirmek istemiyor, dünyayı kadınlardan tamamen temizlemek istiyorlar. Bu yalnızca bir ceza olamayacak kadar aşırı görünüyor. Rodger’ın manifestosunun sonunda ortaya koyduğu hayal ürünü fanteziyi düşünün: kadınların toplama kamplarında açlıktan öldüğü, seksin yasaklandığı ve birkaç kadının gizli laboratuvarlarda “hapsedilip hamile bırakıldığı” “adil ve saf bir dünya”. “İnsan dışısından daha kötü ve ahlaksız bir yaratık” yoktur, o yok edilmesi gereken bir “vebadır” (Rodger 2014, 136). Eğer sorun gerçekten kadınların küstah hizmetkârlar olmasıysa neden tüm hizmetkârlardan ve onların yaptığı işlerden arındırılmış bir dünya hayal etsinler ki? Eğer incel öfkesi yalnızca hiyerarşik beklentilerin ihlâl edilmesine verilen bir tepkiyse bu söylemleri sadece önemsiz bir söz sanatı olarak görmek zorunda kalırız. Ancak bu kelimelerin yol açtığı ölümcül saldırılar bu bakış açısının yanlışlığını gösteriyor.

İkinci olarak “incel”lerin kadın-erkek eşitliği iddiasını cezalandırdığı argümanı doğru görünmemektedir. Incel saldırılarının aslında feministlere veya ataerkil normlara karşı çıktığı düşünülen kadınlara yönelik olmadığı bilinmektedir.<sup>12</sup> Aksine, “seksi” kız öğrenci yurtlarını, yoga stüdyolarını ve erotik masaj salonlarını hedef almaktadırlar. Buralar sadece kadın bulma olasılığının yüksek olduğu yerler değildir (Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 570), aynı zamanda “incel”lerin takıntılı olduğu ve “Stacy” “meme”inde özetledikleri aşırı feminenlik ile ilişkili yerlerdir.<sup>13</sup> Stacy, “doğal kıvrımlı,” “erkekleri anında erekte edebilen” bir vücuda sahip, “seksi, görkemli uzun sarı saçları olan,” “makyajı yerinde” ve “Chad’in (Stacy’nin alfa-erkek mevkidaşı) ona hükmetmesine” ve onu istismar etmesine izin veren biri olarak tanımlanmaktadır. Stacy aynı zamanda akılsız, kibirli, sahte ve sosyopattır ve “hayatında bir gün bile çalışmamış”tır. Çoğu erkek için ulaşılamazdır ve tehlikelidir,

---

<sup>12</sup> Bazı çevrimiçi incel toplulukları geleneksel evliliği yüceltip feminizmi kınamaktadır ancak bu durum ataerkil beklentilere meydan okuyan kadınların veya feminist aktivistlerin hedef alınmasına sebep olmamıştır (Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 573; Baele, Brace ve Coan 2021, 1679-80). Bu durum incelleri, 1989 École Polytechnique katliamının faili Marc Lépine gibi mühendislik okuyan kadınları “feminist” olarak tanımlayan ve onları hedef alan vakalardan ayırmaktadır. Bu saldırının hak sahipliği argümanı ile açıklanmış bir analizi için Caputi ve Russell 1992’ye bkz.

<sup>13</sup> Örneğin, bir incel forumunun üyeleri Toronto’da 2020’de gerçekleşen saldırıyı “iyi haber” olarak nitelendirmiş ve “o [mağdur] bir spa’da çalıştığı için bir Stacy olabilir” şeklinde spekülasyonlarda bulunmuşlardır (Bates 2020, 55). Bu ‘meme’de diğer tüm kadınlar çekici olmayan, okula giden, asgari ücrete çalışan, Stacy olmayı dileyen bir feminist olan “Becky”lerdir. [Ç.N: “Meme”, internette yayılma amacıyla yapılmış komik, politik, sosyal yorumlar da içeren resim, video ya da metinleri ifade eder.]

onları para ve kazanç için sömürür (Jennings 2018; Maxwell ve ark. 2020; Incels Wiki 2020; 2021). Nihayetinde, Stacy hayatını en ataerkil erkekleri memnun etmek üzerine kurar. Fakat yine de aşağılanır. Rodger kadınlara savaş ilan ettiğinde bahsettiği kadın Stacy'dir, yani kendilerini otoriter erkeklerin önüne atan "seksi, güzel, sarışın" kadınlar (Rodger 2014, 132). Minassian bunu daha da netleştirmiştir: "Incel İsyanı çoktan başladı! Tüm Chad'ları ve Stacy'leri devireceğiz!" (Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 570). O zaman görünen şu ki, eğer "incel"ler tarafından cezalandırılan bir şey varsa, bu feminist bir başkaldırı değil, ataerkil normlara aşırı derecede uymaktır.

Hak sahipliği argümanına inananlar, cezanın her zaman kuralları çiğneyenleri hedef almadığı cevabını verebilirler. Bazen de bu cezalar "iyi davranışları" dikkate alınmaksızın bilhassa savunmasız olan kadınların üzerine yıkılmaktadır (Manne 2020, 52). Stacy'ler feministler tarafından hayal kırıklığına uğratılan erkekler için kolay bir hedef olabilir mi? Pek olası görünmüyor. Stacy'ler, eril otoriteyi daha çok kabul ediyorlar. Fakat sadece onları istedikleri gibi istismar edebilen Chad'lerden... Stacy'ler farklı sosyal çevrelerde ve hatta farklı fiziksel alanlarda yaşar. Bunlar, "incel"lerin uzaktan gördüğü ve genellikle erkek eşleri tarafından agresif bir şekilde korunan kadınlardır. Dahası manipülatif ve çıkarıcı Stacy "alt düzey" erkeklere karşı hiçbir yükümlülük hissetmez.

Onları hedeflemek o kadar da kolay değildir. Rodger'ın kendisi de kampüsteki "en seksi kız öğrenci yurduna" yönelmiş ama sonunda içerideki tek bir kadını bile öldürmeyi başaramamıştır (Manne 2018, 35-36).

İkilem devam etmektedir. Neden "incel"ler sevdikleri şeylerden nefret eder ve nefret ettikleri şeyleri severler? Feministler; bireyci, cinsiyet ayrımı gözetmeyen, ulaşılamayan ciğer bakış açılarını eleştirmekte haklıdırlar. Bununla birlikte, "incel"leri yönlendirdiğini iddia ettikleri kadınların insan olmayan nesnelere olarak görülmesi ya da "insan verici" olarak görülmesi tasvirlerinin saldırılardaki ikilemi açıklaması mümkün değildir. Yazının devamında farklı bir ataerkil modeli ile alternatif bir feminist açıklama önereceğim.

### **"Öteki olarak kadın" konusunda Beauvoir**

"Incel"lerin kadınlara karşı sergiledikleri aşırı kararsızlık her ne kadar tuhaf görünse de bu durumun daha önce hiç görülmediği söylenemez. Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* kitabında, bu durumun ataerkil toplumsal ilişkilerin ve bunu destekleyen kültürün merkezinde yer aldığını ifade ediyor.

"Delilah ve Judith olsun, Aspasia ve Lucretia, Pandora ve Athena olsun, kadın aslında hem Havva hem de Meryem Ana'dır. Kadın bir idoldür,

hizmetkârdır, yaşam kaynağıdır, karanlığın gücüdür... Kadın belirli bir kavramı temsil etmez, kadın aracılığıyla umuttan başarısızlığa, nefretten sevgiye, iyiden kötüye, kötünden iyiye hiç durmayan bir geçiş gerçekleşir. Kadın nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, asıl çarpıcı olan şey bu ikilemdir” (Beauvoir 2011, 162-63)

Erkekler kadınları sürekli değişen ve çelişkili olacak birçok farkı şekilde tanımlamışlardır. Beauvoir’a göre, erkeklerin kadınlara karşı hissettiği sevgi ve nefret duyguları arasındaki bu salınım, ataerkil toplumların zaman içerisinde değişmeyen tek koşuludur (Direk 2011, 68).<sup>14</sup> Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet*’te yazdığı açıklamalardan biri de bu çelişkili tutumların nasıl bir arada durduğu hakkındadır.

Beauvoir’a göre, erkeklerin kadınları nasıl gördüğünü anlamamanın sırrı, önce erkeklerin kendilerini nasıl gördüklerini anlamaktır. Biz insanlar varlığımızı hem dünyadaki aktif failer hem de başkalarının gözünde sabit varlıklar olarak, yani hem özne hem de nesne olarak deneyimleriz. Bu da “kendimizi aşma dürtümüz ile kimliklerimizi kendimizin ve başkalarının durmaksızın övgüye değer bulacağı şekillerde sağlamlaştırma dürtümüz arasında bir gerilime” yol açmaktadır (Bauer 2015, 47). Dünyada bir şeyler yapmak isteriz ama başkalarının belirsiz yargılarından da endişe duyarız. Başarılı olmak isteriz. Ancak başarılı olmak için risk almamız gerekir. Birçok erkek bu “olgubilimsel ikilemi,” bu sorunlu insani belirsizliği çözen belirli, kültürel bir erkeklik mitini benimseyerek çözmeye çalışır.<sup>15</sup> Kendi gözlerinde Beauvoir’ın “egemen özneler” diye bahsettiği şey, dünyadaki saf aktif failer haline gelirler (Bergoffen 2002, 412; Beauvoir 2011, 86, 159; Kruks 2012, 16-17, 69; Mann 2014, 42-45).<sup>16</sup>

Egemen özneler kendilerini birer nesne olarak görmeyi reddederler. Kendilerini dünyadaki tek özne olarak görürler. Kiim olduklarına, ne yaptıklarına ya da bedenlerinin neye benzediğine dair gerçeklerle kısıtlanmazlar. Aynı zamanda, egemen özneler kendilerini aşma kapasitelerini kişiliklerinin “kemikleşmiş” bir

---

<sup>14</sup> Tina Chanter, ‘kadın temsiline ayırt edici bir özelliği olan bu akut belirsizliğe yapılan Beauvoirci vurgunun, Julia Kristeva’yı takip eden sonraki teorisyenlerin bayağıcı olarak ortaya çıkardığı hareketi önemli açılardan öngördüğünü” ileri sürmüştür (Chanter 2000, 140). Bu okuma ile alakalı daha fazla bilgi için Direk 2011’e bakınız. Çevrimiçi incel topluluklarında kadınların “adi Ötekiler” olarak görülmesine dair bir analiz için Chang 2020’ye bakınız.

<sup>15</sup> Kadınlar da bu gerilimi sorunlu bir şekilde çözmeye çalışmaktadır. Dişil kendine yabancılaşma, üstünlük dürtüsüne çelişkili olarak aktif bir feragat içermeye eğilimindedir (Bauer 2001, 176; 2015; Knowles 2019; Garcia 2021).

<sup>16</sup> Sömürgeci anlatılarda bu eril idealin bir incelemesi için McClintock 1995, 21-23, 25-28’e ve ABD’nin teröre karşı savaşının bu eril egemenlik arzusundan yararlanıp bu arzuyu harekete geçirmesine dair bir analiz için Mann 2014’e bakınız.



özelliği hâline getirmeye çalışırlar. Bu, eylem kapasitelerini sanki kişiliklerinin sabit bir özelliği, derin ve istikrarlı bir özü gibi deneyimledikleri anlamına gelir.<sup>17</sup> Bu iki şey -yalnızca bir özne olmak ve sabit bir özne olmak- derinden bağlantılıdır. Kendinizi sadece bir fail olarak düşünmek fakat belirli eylemleri gerçekleştirmiş biri olarak görmemek, eylemde bulunma kapasitenizi çok çarpık bir şekilde, sanki kişiliğinizin değişmez bir özelliğiymiş gibi deneyimlemek demektir. Egemen özneler bu tutumu benimseyerek hiçbir risk almadan başarılı olmaya çalışmaktadırlar. Kendimizi yalnızca değerlendirilmeye açık bir nesne olarak görürsek başarısızlık duygusunu hissedebiliriz. Eğer bir nesne değilsen başarısızlık hissedemezsin. Ve tek sabit özellikleri özneliğin kendisi olduğu için egemen özneler kendilerini daimi olarak başarılı görebilirler. Onlar, doğaları gereği, eylemleriyle asla utandırılmayacak büyük faillerdir.

Buradaki sorun hayal edilen bu “egemenliğin” mümkün olmamasıdır. Kendimizi özne olarak deneyimlediğimizi söylemek kendimizi, aktif bir kendini biçimlendirme, kendimiz olma süreci olarak deneyimlediğimizi söylemektir. Sabit bir özne olma fikri bu nedenle son derece tutarsızdır: “Kati biçimde bir şey ‘olmak’ [örneğin egemen bir özne] aslında özne olmamaktır” (Bauer 2015, 48). Başka bir deyişle, kişinin kendisini övgüye değer bir fail olarak deneyimleyebilmesi için bir nesne olarak değerlendirilme riskine de açık olması gerekir. Başarısızlık ihtimali olmadan kahramanlık olmaz. Ancak bu erkekler, eylemlerinin niteliğine bakılmaksızın kahraman olmak ister. Bir tür “kötü niyet” içindedirler ve bu kötü niyet, muğlak özgürlüklerinin, risklerinin ve sorumluluklarının etik olarak kınanabilir bir inkârıdır (Beauvoir 2011, 208, 263, 27; Bauer 2015, 48). Böylece kendi eylemliliklerine yabancılaşmakta ve kendilerini pohpohlayıcı bir kurguyla özdeşleştirmektedirler.<sup>18</sup>

Kendilerini egemen özneler olarak gören erkeklerin çelişkili benlik algılarının sürekli olarak tahkim edilmesi gerekir. Sürekli yaşadıkları insani belirsizlik deneyimini bastırmak için kati olarak sadece faaliyet olduklarına dair imkânsız bir onaya ihtiyaç duyarlar. Beauvoir bu erkeklerin başvurabileceği iki tür varlığa işaret eder. Birincisi “doğa,” yani kişisel olmayan güçlerin, yaşam ve ölümün, jeolojik ve organik süreçlerin doğal dünyasıdır. Egemen erkek kendisini “doğa”da sadece bir faaliyet olarak deneyimleyebilir. Bunu da “doğa”nın efendisi olarak, meyvelerini

---

<sup>17</sup> Egemen özneler kendilerini üstün olarak düşündüklerinde, “Olmak fiiline tözsel bir değer verirler, oysa aslında kelime Hegelci bir anlama sahiptir: Olmak, olmuş olmaktır” (Beauvoir 2011, 12).

<sup>18</sup> Beauvoir’ın erkeklerin bu egemenlik tutumunu benimsemedeki aktif rolüne yaptığı vurguyu takiben “kendilerine yabancılaşmak” ve “kendine yabancılaşma” ifadelerini kullanıyorum. Örneğin, “kendini özgür sanır ama egosunun çıkarları uğruna özgürlüğüne yabancılaşır” (Beauvoir 2011, 226, ayrıca bkz. 86, 183, 226, 254). Bu durum, kadınların içinde buldukları durumdan dolayı yabancılaştıklarını söylemek için daha çok pasif ses tonunu kullanmasıyla tezatlık oluşturmaktadır.

toplayarak, topraklarını işleyerek, dağlarını fethederek yapar. Ancak Beauvoir'a göre bu fetih, egemen olmaya heves edenler için her zaman tatmin edici olmayacaktır. Ya başarılı olamaz ve "doğa" yabancı bir engel olarak kalır ya da başarıyla fethedilirse "doğa" yok edilir veya asimile edilir: "Her iki durumda da o [yani egemen özne] yalnız kalır; bir taş dokunurken yalnızdır, bir meyve parçasını sindirirken yalnızdır" (Beauvoir 2011, 159). Dünyanın güçlerini gerçekten şekillendirdiğini ve aştığını doğrulayacak kimse olmaz. Yalnızca bir özne olabilir ancak özneliğini sabitçe, nesne gibi deneyimleyemez.

Ne de olsa ne olduğumuzu ancak diğer insanların gözünde görerek anlayabiliriz.<sup>19</sup> "doğa"nın aksine diğer insanlar bizi yargılayabilir, övebilir ve kendimizi sabit varlıklar olarak deneyimlememizi sağlayabilir. Egemen öznenin kendisini sabit bir özne olarak gerçekleştirilmesi için ihtiyaç duyduğu şey bu deneyimdir. Ancak burada insanlar da bir sorun teşkil etmektedir. Yargılayan bir akran onu asla sadece aktif bir özne olarak onaylamakla kalmaz. Yargılayan, sırf yargılama eylemiyle egemen olma heveslisi kişiyi bakış açısının kısıtlı bir nesnesi haline getirir. Başka bir insan tarafından özne olarak tanınabilmek için dünyada onlar için bir nesne olduğumuz gerçeğini de kabul etmemiz gerekir (Bauer 2001, 186). Egemen özneler bunu yapamazlar. Övülmek isterler fakat tetkik edilme riskine katlanamazlar. Bu nedenle, "doğa"ya yaptıkları gibi diğer insanlara da tamamen hâkim olmaya çalışarak bu riski ortadan kaldırmaya çalışırlar. Ancak doğal nesnelere farklı olarak insanlar da onlar gibi bir hüküm iddiasında bulunabilirler. Kendine yabancılaşmış erkekler için başkalarıyla etkileşim bitmek bilmeyen bir çatışmaya dönüşür (Beauvoir 2011, 159).<sup>20</sup>

Egemen özneler bir çıkmazın içindedir. Doğa üzerinde hüküm sürebilirler ancak bu, kendileriyle ilgili güvencesiz duygularını desteklemek için yeterli değildir. Akranları arasında, özneliklerinin teyidini ancak yargılanan bir nesne olarak bulabilirler. Egemen bir adama göre doğal dünya ona hiç benzemez ve insan akranı ona çok fazla benzer (160). O yüzden bir "hayali" vardır. Kendisini başka bir bilincin gözünden sadece bir özne olarak deneyimlemek ister. "Bu beden bulmuş rüya, aslında tam olarak kadındır. . . Ona karşı ne doğanın düşmanca sessizliğini öne sürer ne de

---

<sup>19</sup> Beauvoir burada "öz bilincin öz ilişkisinin başka bir öz bilinçle olan ilişkisiyle dolayımlandırığı bilinen Hegelci bir önermeyi benimsemektedir. Bir öz bilinç kendisi için var olabilir fakat yalnızca bir başkası içinse, yani kendisini bir başka öz bilinçle tanınma ilişkisi içinde bulursa, kendisi için bir kimliğe sahip olabilir" (Direk 2011, 60). Ayrıca bkz. Bauer 2001, 185-87 ve Mussett 2006, 279.

<sup>20</sup> Beauvoir burada "Öteki" olarak kadınların dışlandığı dinamiği anlatırken açıkça Hegel'in efendi-köle diyalektiğinden yararlanmaktadır (Direk 2011, 53, 60). İkinci Cinsiyet ile Hegel'in efendi-köle diyalektiği arasındaki ilişkinin kapsamlı ve ayrıntılı bir analizi için bkz. Bauer 2001, 172-99, Garcia 2021, 111-22. Cf. Lundgren-Gothlin 1996; Mussett 2006; ve Vintges 2017.

karşılıklı bir tanımının sertliğini eşsiz bir ayrıcalıkla, kadın hem bir bilinçtir ve hem de ona bedenen sahip olmak mümkün görünmektedir" (160).

"Kadın" -ya da daha net olmak gerekirse, kadınların bu şekilde temsili-erkeklerin kendilerini egemen özneler olarak ortaya koymalarını benzersiz bir şekilde sağlayan mükemmel yaratıktır. Bu, Beauvoir'ın kadını "Öteki" olarak adlandırdığı konsepttir.<sup>21</sup> Beauvoir'ın feminist okumaları bu terimi genellikle kadınların nesnelere veya "şeyler" olarak temsil edilmesine atıfta bulunarak yorumlamıştır (LeMoncheck 1985, 31-32, 115; Langton 2009, 1-2, 316; Cahill 2010, 2-4; Garcia 2021, 125). Ancak yukarıdaki alıntı daha kompleks bir anlam taşımaktadır. Beauvoir'ın teknik anlamıyla, dişil "Öteki" hem başka bir insan bilinci hem de "doğa"nın beden halini almış bir varlıktır.<sup>22</sup> Erkekleri yargılama, onları onaylama konusunda diğer insanlar gibidir, dağların ve meyvelerin veremediğini verir. Ancak diğer erkeklerden farklı olarak hükmedilebilir çünkü "doğa"yı temsil eder.<sup>23</sup> "Öteki" ne tam olarak "doğa"dır ne de akrandır. O "mükemmel bir aracı" (Beauvoir 2011, 160), kendine özgü bir icat, "ilginç bir amalgam"dır (Mussett 2006, 280). Kadın imkânsız, çelişkili bir varlıktır: "Bilincin şeffaflığına yükseltilmiş doğadır, doğal olarak itaatkâr bir bilinçtir" (Beauvoir 2011, 161).

Öteki olarak kadın miti, egemen öznelere "muhteşem bir umut" verir, "doğa"nın sessizliğinden ve diğer erkeklerle mücadeleden kaçmayı sağlar (217, 161). "Doğa"nın aksine ona sadece bir şeyler yapma deneyimi değil, aynı zamanda kendini onun gözünde bir fail olarak görme deneyimi de sunar. Diğer erkeklerin aksine o tamamen fethedilebilirdir, yani onunla sadece bir özne olarak ilişki kurabilir. Kadın

---

<sup>21</sup> Beauvoir'da büyük harfli "Öteki" ve küçük harfli "öteki" arasındaki önemli ayrıma dikkat etmek gerekir, bu mutlak başkalık ve göreceli başkalığı ayırır. Hepimiz aslında birbirimizle karşılıklı başkalık ilişkileri içinde olduğumuz için göreceli olarak ötekiyizdir (Beauvoir 2011, 7). Bir Öteki, karşılıklığın mümkün olmadığı bir başkalıkla mutlak bir ilişki içindedir.

<sup>22</sup> Erkekler neden diğer erkekleri değil de kadınları "doğa"nın vücut bulmuş hali olarak görür? Beauvoir bu ilişkinin kaynağının kadınların üreme sürecine daha fazla dahil olmaları olduğunu söyler (Beauvoir 2011, 262, 26, 78-79; ayrıca bkz. Vintges 1995, 53). Ortner bunu detaylandırarak kadınların toplumsal rollerinin ve psikik yapılarının bu durumu güçlendirdiğini ekler (Ortner 1972, 73-83). Kadınlar ve doğal dünya arasında uzun süredir var olan kültürel ilişkiye dair kanıtlar için bakınız: Merchant 1980; Ruether 2003.

<sup>23</sup> Beauvoir burada doğanın ve kadınların tahakkümünü birbirine bağlaması, daha sonraki ekofeminist ve eko-kadın yazarları öngörmüştür (bakınız Griffin 1978; Spretnak 1990, 5; Biehl 1991, 14; Glazebrook 2014'te Beauvoir'a yapılan atıflar). Beauvoir ile alakalı eleştirel ekofeminist düşünceler için bkz. Plumwood 1986; King 1989; Plumwood 1993. Bu eleştirilere karşı Beauvoirci savunmalar için bkz. Morgan 2017. Sömürgeleştirilmiş insanlar ve topraklar da Avrupa tahayyülünde doğa ile ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkilendirmenin doğa-olarak-kadın ile de ilişkisine dair aydınlatıcı analizler için bkz. Ruether 2003, 353; McClintock 1995, 18-74. Doğanın kültürel olarak kadınsılaştırılması ve ırksallaştırılması fikri, Afro-Amerikan kadınların (Riley 1993; Williams 1993) ve Kuzey Amerika'daki yerli kadınların (Smith 2015, 55-78; Simpson 2017, 87-88) durumunu analiz etmek için de verimli bir şekilde kullanılmıştır.

tarafından yargılandığında bile egemen erkek asla çaresiz bir nesne değildir. Tıpkı dağları fethettiği gibi, onun yargılarını da fethedebilir. Bu nedenle, onun gözünde asla başarısız olmaz. Ancak bu büyük gücün bir bedeli vardır. Kadın ancak "doğa"ya özümsemiğinde Öteki olur. Ve doğa ancak tehlikeli bir engel olduğu için görkemli bir şekilde fethedilebilir. "Erkek, Ötekiliği kadında doğa ve akranı anlamında arar. Ancak doğa erkekte ikilemli duygular uyandırır. Erkek, doğayı sömürür, ama doğa onu ezer; erkek, ondan doğar ve onda ölür; doğa, hem varlığının kaynağı hem de iradesine boyun eğdiği bir krallıktır" (163, benim vurgum).

Öteki'nin vaadi nihayetinde kadının kişisel olmayan ve kontrol edilemeyen doğal güçlerin risk ve tehlikesini bedenleştirmesine bağlıdır (Griffin 1981, 12-14). Erkek, doğayı şekillendirerek egemen hale gelebilir ancak doğa onu köşeye sıkıştırıp ezerek bir nesne gibi de hissettirebilir. Erkeğin doğaya olan ikilemli tutumu, doğanın beden almış hâli olan kadına karşı da böyle bir tutum sergilemesine sebep olur. Öteki olarak kadın, "faaliyeti hem sağlar hem engel olur, erkeğin dünyayı kavramasını sağlar ama başarısızlığına da sebep olur," daimi bir şekilde "iki yüze" sahiptir (Beauvoir 2011, 213, 163).<sup>24</sup> Bu, "korku ve arzu arasında, kontrol edilemeyen güçler tarafından ele geçirilmenin korkusu ile bunların üstesinden gelme isteği arasındaki tereddüt" (172) olarak tanımlanan, sahiplenici ama aynı zamanda son derece ikilemli bir erotizm ortaya çıkarır. Erkeğin Öteki olarak kadına duyduğu arzu, her zaman en derin "umutlarının ve korkularının" muğlak bir izdüşümüne duyulan arzudur (162).<sup>25</sup>

Beauvoir'ın temel içgörülerinden biri, erkeklerin bu imkansız fantezinin peşinde koşarak kendilerini acı bir hayal kırıklığına mahkum ettikleridir (211, 184). "Erkek kendini tamamen kadında arar çünkü kadın 'her şeydir'," Öteki olarak kadın "asla tam olarak olması gerektiği gibi değildir, sonsuz bir hayal kırıklığıdır" (213). Tıpkı sadece bir özne olma arzusu gibi, erkeğin Öteki olarak kadına duyduğu arzunun da gerçekleşmesi imkansızdır. Doğanın yemyeşil güzelliğini ister ama yıkıcı güçlerini istemez.<sup>26</sup> Uysal bir başkalık ister ama onunla yüzleşen tam bir özne istemez. "Kadına

---

<sup>24</sup> Janet Biehl, ekofeministleri bu belirsizliği kabul etmedikleri için eleştirmiştir. "De Beauvoir'ın kadın ve doğanın 'çifte görünümüne' sahip olduğu anlatısının zengin ve karmaşık diyalektik içgörülerini, kültürün dışında, korkulacak, hükmedilecek güçler olarak tek bir görünüme indirgenir" (Biehl 1991, 13). Kadınların kendilerini Öteki haline getirirken doğanın muğlaklığını nasıl ele aldıklarına dair bir tartışma için bkz. Beauvoir 2011, 656-58.

<sup>25</sup> Örnek vermek gerekirse, bu erotik kararsızlığı, pornografide (Griffin 1981, 34, 38-41) ve "dişileştirilmiş" toprakların sömürgeci fetih anlatılarında (McClintock 1995, 25-28) görebiliriz. Beauvoir ve Bataille'in "erkeğin cinsel arzu nesnesinin muğlaklığı" hakkındaki düşüncelerinin faydalı bir karşılaştırmalı analizi için: bkz. Direk 2011, 53; Lloyd 2013.

<sup>26</sup> Beauvoir birçok kadınsal güzellik normunu, bu arzuyu "yaşamın gizemli kötülüklerini saklarken, harikulade çiçeklenmesini benimseyerek" karşılama girişimleri olarak yorumlar (Beauvoir 2011, 176-78). Bu dinamik, modern dünyada gördüğümüz "doğal" makyaj ve "yokmuş gibi" makyaj trendlerinde görülebilir (Cosmetics Business 2020; Jowett 2020).

evcilleştirilmiş bir hayvan gibi boyun eğdirmek” ister (Vintges 2017, 139). Risk almadan gerçek bir zafer, olası bir başarısızlık olmadan görkemli bir fetih, nesne olmadan özne olmayı ister. Ancak bunlar birbirinden ayrılamaz. Bu nedenle Beauvoir, kendine yabancılaşmış bu erkeklerin kadınlarla ilişkilerinde hayal kırıklığı yaratan bir “oyuna” hapsediklerini iddia eder (Beauvoir 2011, 201, 208). Bu oyunda, Öteki olarak kadın soğuk davranmalıdır. O hâlde erkek kadını ona boyun eğdirmek için değil, onun kendisine gönüllü bir şekilde hayranlık duyması için kadını “evcilleştirmelidir”.<sup>27</sup> Bununla birlikte, eğer erkek “oyunu” kazanırsa kadına “sahip olur”- kadının tehlikesi ve aynı zamanda arzu edilebilirliği ortadan kalkar. Bir mülk olarak ilhak edilen itaatkâr eşler erotikliklerini çabucak kaybederler (204-5). Egemen erkeğin başka bir maslahata geçmesi gerekir. Ancak Öteki hâlâ soğuk olmaya devam ederse bu bir “oyun” olmaktan çıkar, bir reddedilmeye döner. Erkeğin güvensiz benlik algısı bu durum karşısında parçalanır. Öteki o zaman tıpkı sert bir kaya gibi doğal bir engel haline gelir. Onun tehlikeli cazibesi kontrolsüz bir tehdide dönüşür, kadın bir “karadul ya da dişi dev” hâlini alır (262) Er ya da geç, Öteki kaçınılmaz olarak bir “serap”tan başka bir şey olmadığını gösterir (272).

O hâlde Öteki olarak kadın, eril kötü niyetin ihtiyaçlarını karşılamak için özel olarak üretilmiş ataerkil bir efsanedir. Erkekler dünyada bir şeyler yapmak isterler ama başarısızlık riskinden endişe duyarlar. Kadın onlara bu riskten tamamen kurtulma umudu verir ve erkekliğin saf, kısıtlanmamış bir faaliyet olduğu hakkındaki kültürel efsaneleri benimsemelerini sağlar. Öteki aracılığıyla, erkekler kendilerini başkalarının yargıladığı nesnelere olarak yaşadıkları deneyimlerden uzaklaştırabilirler. Bunun yerine kendilerini esasen kahraman, sabit ve üstün özne olarak görebilirler. Bu işlevi yerine getirmek için Öteki olarak kadın, aynı anda hem başka bir özne hem de doğanın beden bulmuş bir hali, yani hem yargılayabilen ve hem de yargısı tamamen fethedilebilen biri olmalıdır. Ancak kadının bu tasviri çelişkili, istikrarsız ve çökmeye mahkumdur. Kişinin kendisini bir kahraman olarak deneyimleyebilmesi için değerlendirme riskine açık olması gerekir. Erkekler bunun farkında olmaktan kendilerini alamazlar. Doğaya ve kadınlara karşı duydukları kararsızlık bundan kaynaklanır. “Kadının aldatıcı, çifte bir imaja sahip olmasının nedeni budur, erkeğin hem arzuladığı ve hem de elde edemediği her şeydir” (213).

Beauvoir’ın bize gösterdiği şudur: kadınların ataerkil tasvirleri hakkında nesneleştirme ve hak sahipliği argümanlarının sezgisel özelliklerini bulunduran,

---

<sup>27</sup> John Stuart Mill de benzer bir gözlemde bulunmaktadır: “Erkekler kadınların yalnızca itaat etmesini değil, duygularını da isterler. En vahşi erkekler hariç tüm erkekler, kendileriyle en yakın ilişkide olan kadının zoraki bir köle değil, istekli bir köle olmasını, hatta sadece bir köle değil, bir gözde olmalarını arzularlar” (Mill 1970, 141). Mill ve Beauvoir arasındaki bu paralellige işaret ettiği için Charlotte Knowles’a teşekkürler.

ancak onlardan farklı olan bir modeldir.<sup>28</sup>Öteki olarak kadın, hem nesne hem de vasaldır. Fakat aynı anda ikisi de olduğu için aslında ikisi de değildir. O, öznel bir bakış açısına sahip bir özgürlüktür. Fakat diğer erkeklerin aksine onlarla yarış içerisinde olan bir rakip değildir. O, sahip olunacak bir nesnedir, ancak birinin amaçları için kullanılacak basit bir araç değildir. O, belirsiz güçlerle dolu doğal bir nesnedir. Sakin ve itaatkâr fakat sizi içine çekip öldürebilen okyanus gibi. Ya da hastalık taşıyan, çürümüş fakat olgun ve güzel kokulu bir meyve gibidir. Beauvoir için “periler, dryadlar, deniz kızları” ve diğer animistik tanrıçalar simgesel Ötekilerdir (174-76). Bunlar, vaatleri ve tehlikeleriyle doğal dünyanın beden bulmuş hâli ve aynı zamanda belirgin bir insan bilincini koruyan imkânsız dişil figürlerdir.

### Elliot Rodger’in egemenlik rüyası

Incel şiddetini açıklamaya yönelik mevcut feminist önerilerin yeterli olmadığını savundum. Nesneleştirme argümanı, “incel”lerin kadınların failliğini önemli şekillerde varsaydığı gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Hak sahipliği argümanı, ataerkil standartlara göre üstün olan kadınların imha edilmek üzere seçilmesi konusunu açıklamamaktadır. Incel saldırılarını daha iyi anlayabilmek adına, “incel”leri Öteki olarak kadın efsanesinin peşinde koşan kendine yabancılaşmış erkekler olarak düşünmemizi önermek istiyorum.

Elliot Rodger’in meşhur manifestosu *Benim Çarpık Dünyam*’ı ele alalım. Bu otobiyografik anlatının ana temalarından biri, büyük bir fail olarak bir başarı duygusu arayışıdır: “Her zaman inandığım gibi, kaderimde büyük işler var” (Rodger 2014, 79, 81). Rodger hayatını, yalnızca üstünlük duygusuyla değil, aynı zamanda olağanüstü bir eylem gücüyle hareket eden bir kahramanlık hikâyesi olarak anlatır. Beauvoirci terimlerle, Rodger kendini sanki egemen bir özne olarak görür. Sürekli olarak kendisinden “yaratan” ve “yaşayan bir tanrı” olarak bahseder (109-10, 113-14, 117-18, 131, 133, 135). Bunlar Beauvoir’ın bu eril tutumla ilişkilendirdiği mecazlardır. Yalnızca üstünlüğüyle özdeşleşmeye çalışan egemen bir özne, genellikle “bedenselliğini” reddeder ve kendisini “düşmüş bir tanrı” olarak görür (Beauvoir 2011, 164).<sup>29</sup>

Çocukluğunu anlatırken Rodger, bu egemen benlik imgesinin güvenliğinden ve istikrarından keyif almaktadır. Sekiz yaşındayken “Büyük bir kaya”ya tırmandığını çünkü “bölgedeki diğer tüm kayaları çoktan fethetmiş” olduğunu anlatır. Bu bir “mücadeleydi,” o “gergindi,” ama olay “heyecan vericiydi”. Rodger’ı burada hissettiği başarı duygusuna hayret ederken buluyoruz. Aşağıya bakmanın verdiği “korku,”

<sup>28</sup> Beauvoir, Öteki olarak kadın mitinin Montherlant tartışmasında (Beauvoir2011, 218) nesneleştirme, Claudel tartışmasında (243) hak sahipliği benzeri tutumlara dönüşmesini açıklar.

<sup>29</sup> Beauvoir bu konuyu Montherlant tartışmasında detaylandırır (Beauvoir 2011, 215, 236).

gururunu daha da artırmıştır (Rodger 2014, 12-13). Uçurtma uçurduğunu anlatırken ya da ailesiyle seyahat ederken uzak diyarları “fethetme”sinden bahsederken de aynı açıklamalara rastlıyoruz (3, 14). Doğa ile karşılaşmak ve ona hakim olmak genç Elliot’a tatmin edici bir kontrol ve faaliyet hissi vermiştir. Bununla birlikte, asıl arzuladığı şey sadece zirveye ulaşma deneyimi değil, aynı zamanda manifestosunun okuyucuları da dahil olmak üzere diğer insanlar tarafından bu başarının kabul edilmesidir. Çocukluk dönemi ideal bir dönemdir çünkü bu onay kolayca elde edilebilir. “Çocukken kendi değerimizi kanıtlamak ve akranlarımız arasında onaylanmak adil bir şekilde, yani oynadığımız oyunlarda ne kadar iyi olduğumuzla ya da Pokemon kartları koleksiyonumuzun ne kadar büyük olduğuyula elde edilirdi” (13). Hayat güzeldir çünkü diğerleri ona her zaman egemen olduğu güvencesini verir.

Sorun, Rodger’ın her zaman en iyi olarak görülmebileceğini fark etmeye başlamasıyla ortaya çıkar. Dokuz yaşındayken yaşına göre kısa olduğunu ve uzun boylu çocukların daha fazla “saygı” gördüğünü fark eder. Bunlar onun “ilk aşağılık hissettiği” olaydır (15). Çok geçmeden okuldaki hiyerarşinin kart koleksiyonlarına değil; zenginliğe, ırka, boya ve “havalılığa” dayandığını keşfeder (17). Rodger başkaları tarafından kontrol edemediği, onu bir “ezik” durumuna sokmakla tehdit edildiği bir şekilde yargılanırken bulur kendini (31). Buna tepkisi ise durumu üstelemektir. Kendisini tanrı olarak gördüğü bakış açısını korumak için, değerlendirme altına alınabilecek bir nesne olmayı inatla reddeder. Kişiliğine dair tüm gerçekleri, kazanmaya kararlı olduğu yeni oyunlara dönüştürmeye çalışır. İşte bununla beraber sosyal statü ve rekabeti takıntı haline getirir, bu da birçok “incel”in taşıdığı bir takıntıdır (Baele, Brace ve Coan 2021, 1676). “Hayat bir rekabet ve mücadeledir ve ben yavaş yavaş bunun farkına varmaya başlıyordum” (Rodger 2014, 17). Kaykay yapmaya başlar, saçlarını sarıya boyar, yeni kıyafetler alır ve ailesinin bir gecede zengin olmasını ister. Fakat ne yaparsa yapsın, başkalarının onun hakkında ne düşündüğünü tam olarak bilemez. Hâlâ onların belirsiz, çoğu zaman olumsuz incelemelerinin bir nesnesidir.

Rodger’ın sınıfçılığı ve ırkçılığı, kendisini egemen olarak yeniden ortaya koyma çabasının en önemli parçasıdır. Ailesi, Los Angeles film endüstrisindeki üst sınıf arkadaşları kadar varlıklı değildir. Bu durum, “fakir’ bir evde yaşadığı” için diğer çocuklara alay konusu olan genç Elliot için bir utanç kaynağıdır (30) Yine de “zenginliğin öz değer ve üstünlüğün en belirleyici faktörlerinden biri olduğunu” savunur (102). Ailesi zengin olamadığı için, bunun yerine hayatını zengin olarak deneyimlemeye çalışır. Başkalarına “düşük sınıf” (55, 89-90) deyip aşağılar ve aşırı varlıklı çevrelere geçici bir süre girmekten zevk alır. Annesi “son derece varlıklı insanlar için düzenlenen” özel bir konsere bilet aldığında ya da babası “kırmızı halı

galasına" davet edildiğinde, Rodger kendini kısıtlanmamış, gerçekleri kontrol edebilen biri olarak pekiştirir. Ancak bu durum geçicidir: "Özel etkinliklere katılmaya bayılıyordum, kendimi özel hissettiriyordu... Zengin bir ailenin üyesiymiş gibi davranmaya çalıştım. Olmalıyım da. Yaşamam gereken hayat aslında bu. ZENGİN OLABİLİRDİM!"(102)

İrk konusu da Rodger için oldukça belirgin bir başka sosyal özelliktir. Babası Beyaz ve İngiliz, annesi ise Çin kökenli Malezyalıdır. Melez olması, akranlarının ırkçı bakışları tarafından izlendiğini ve yargılandığını hissetmesine neden olur: "Ben yarı Beyaz, yarı Asyalıyım ve bu durum beni uyum sağlamaya çalıştığım normal, tamamen beyaz çocuklardan farklı kılıyor" (17). Bu savunmasızlıktan kurtulabilmek için sınıf konusunda uyguladığı stratejilerin aynısını kullanır. Rodger Beyaz ırkın daha üstün olduğuna dair bir bakış açısı benimser, yalnızca İngiliz kökeniyle özdeşleşir ve farklı ırktaki erkeklere saldırır.<sup>30</sup> Kendisini Latin Amerikalı oda arkadaşıyla kıyaslar: "Ben güzel, muhteşem bir beyefendiyim, o ise düşük sınıf, domuz suratlı bir haydut" (90). Siyah bir tanıdığını aşağılar: "Ben İngiliz aristokrasisi soyundan geliyorum. O ise köle soyundan geliyor" (84). Ancak bir kez daha, kontrol duygusu uzun sürmez. Daha üstün olduğuyula alakalı hayalleri, "ırk olarak kendinden aşağı" gördüğü çocukların paten kayarak ya da öz güvenli davranarak hayranlık topladıklarını gördüğünde suya düşer (33, 84). Toplumsal önyargılarla karşı karşıya kalan Rodger, bunlara meydan okumaz aksine bunları benimser. İrkçılığa ve sınıfçılığa karşı durmak, bir nesne olduğunu kabul etmeyi gerektirecektir. Bunun yerine Rodger, kendisini bu hiyerarşilerdeki yeri de dahil olmak üzere her şeyi kontrol edebilen, esasen üstün bir özne olarak öne sürer.

Rütbe ve statü takıntısında Rodger kararlı bir şekilde içe döner. İlk olarak kendisini diğer insanlardan izole edici, çözülemez bir çatışmanın içine hapseder. Kendisinin büyük bir fail olduğuna dair düşüncelerinin onaylanmasına ihtiyaç duyar ama başkalarının öngörülemez yargıları ona katlanılmaz gelir. Tüm sosyal durumlar kazanması gereken bir rekabet haline gelir. Kazanamadığı için de herkesi kıskanır ve haset duyar (16). Hayal kırıklığı içinde ağlayarak odaları terk eder, arkadaşlıklarını bitirir ve daha fazla yalnız zaman geçirir. İkinci olarak, Rodger bir şeyler yapmayı bırakır. Kendini hiçbir şeye adanmaz, bir işe girmeyi reddeder, üniversiteyi bırakır. Hayatı yalnızca kaybetmeye dayanamayacağı bir rekabet olarak gördüğü için riskten tamamen kaçır ve odasına kapanan pasif bir şey haline gelir. Hatta kendini

---

<sup>30</sup> Benzer bir davranış biçimini bir başka inceleme saldırgan Chris Harper-Mercer'da da görüyoruz. Annesi Afro-Amerikan, babası beyaz ve İngiliz'dir. Manifestosunda "Siyahi adamların gezegendeki en aşağılık yaratık" olduğunu iddia eder (Harper-Mercer 2015).



gerçekleştirmeye çalışmak için çelişkili bir şekilde aktif olmayan yollara başvurur; kişisel gelişim kitapları ya da milyoner olmak için piyango oynamak gibi şeyler yapar (78, 104). Bunlar, bir mucizeyle kazanmaya çalışmanın, kahramanca eylemler yapmadan bir kahraman olarak takdir edilmenin yollarıdır. Fazla söze gerek yok, bu planların hiçbiri işe yaramaz. Rodger, egemen bir özne olmaya çalışmanın aslında hiç özne olmamak olduğunun canlı bir kanıtı haline gelir (Mussett 2006, 282; Bauer 2015, 48).

### “Seksi sarışın” ötekiler

Peki, kadınlar bunun neresinde yer alıyor? Rodger’ın çocukluğunun başlarında kızlar sadece sıradan arkadaşlardır (Rodger 2014, 5, 7). Ancak ilkokulda “ayrı bir gerçekliğin” parçası haline gelirler (13). Tekrar ortaya çıktıklarında, esrarengiz bir statü bahşederler: “Kızları tavlama” diğer erkeklerin saygısını kazanmanın ayrılmaz bir parçasıdır (11). Ancak Rodger, kızların yalnızca bir ödül olmadığını, kızın kendisinin onu galip gibi hissettirebileceğini anlar. Ortaokuldayken onun için “güzel bir kıza sarılmak, popüler bir çocuğa beşlik çakmaktan yüz kat daha tatmin edicidir. Bu, varlığının her zerresini büyüleyen yeni bir deneyimdir” (28). “Kadın onayı” almak benzersiz bir şekilde tatmin edicidir (13). Başlı başına bir fetihtir bu, “büyük bir kayaya” tırmanmak gibi. Ve bu fetihin tanınmasıdır, bir “beşlik” çakmak gibi. Bu, kadının bir Öteki olarak algılanışıdır. Hem fethedilmesi gereken doğal bir şey hem de hayranlıkla gülümseyen uysal bir özgürlük... O, hiyerarşik mücadeleden bir kaçış, görkemli bir dinlenme ve kahramanca bir zafer vaadidir. “Güzel bir kız arkadaşla” yaşamak Rodger’ın en büyük hayali haline gelir. “Onu sürekli zihnimde canlandırıyordum, dalgalanan sarı saçları, güzel yüzü, şehvetli vücudu... Her şey... Üniversitede el ele yürüdüğümüzü, güneş batarken uzaktaki dağların muhteşem manzarasına baktığımızı hayal ettim. Bu cennet gibi olurdu” (69, ayrıca bkz. 75-76, 79, 85, 94).

Rodger’ın ideal kız arkadaş tanımları her zaman belirsiz ve kısadır. Bunun nedeni, kızın bir Öteki olarak yalnızca onun benlik duygusunu desteklemek için bir araç olmasıdır. Önemli olan tek şey kızın ona kendini nasıl hissettirdiğidir. Bu yüzden, kızın tek ayırt edici özelliğinin “dalgalı sarı saçları” olması kayda değerdir. Beauvoir’ın kendisinin de belirttiği gibi, biçimli sarı saçlara olan bu takıntı, Amerikan kültüründe kadınlığı doğa ile ilişkilendiren yaygın bir kültürel mecazdır.<sup>31</sup> Bu kadına

---

<sup>31</sup> “Rémy de Gourmont kadınların saçlarının açık, dereler ve çayırlar kadar özgür olmasını istiyordu. Fakat suyun ve buğdayın dalgaları Veronica Lake’in saçlarında okşanabilirdi, tamamen doğaya bırakılmış, dolaşmış saçlarda değil” (Beauvoir 2011, 178). [Ç.N: Veronica Lake, göz alıcı saçlarıyla bilinen, 1940’larda popülerleşmiş Amerikan bir oyuncudur.]

sahip olmak, aynı zamanda “ufuktaki dağlara” da sahip olmak demektir. Ama saçlarının uzun ve sarı olmasının başka bir nedeni daha vardır. Nihai zafer sağlamak için Öteki, Rodger’a ırk ve sınıf konularında da diğerlerinin bakış açıları üzerinde kontrol sağlamalıdır. Kadın, onun hayatındaki onun sosyal üstünlük hayallerini gerçekleştirmek için zengin bir kaynak olmalıdır. Amerikan sarışınlığı güçlü bir şekilde beyazlığı ifade ettiği için Rodger buna takılır: “beyaz kızlar ilgimi çeken tek kızlar, özellikle de sarışınlar” (Rodger 2014, 121; hooks 2015, x, 158-59; Hobson 2018, 7-10). Uzun sarı saçlar, Rodger’ın “her zaman arzuladığım türden kızlar” (Rodger 2014, 132) dediği UCSB’nin Alpha Phi’sindeki kız öğrenci yurtlarıyla bağlantılı stereotipi de çağırıştırır. Bu kız öğrenci yurdu kadınlığı kültürel olarak “ince, beyaz ve sevimli” olmakla ve aynı zamanda, daha da önemlisi, göze batacak kadar varlıklı olmakla ilişkilendirilir (DeSantis 2007, 21-24, 115; Davis 2018, 7; Ispa-Landa ve Oliver 2020, 908).<sup>32</sup> Rodger’ın Öteki’si o hâlde doğanın beden bulmuş hali ve Beyazlığın ve zenginliğin bir sembolüdür. Bu hayali kız öğrenci yurdu kızına sahip olmak, doğa, ırk, sınıf ve gerçekliğin üzerinde mutlak bir hâkimiyetin tam bir deneyimi olacaktır.

Burada, Amerika’da Beyaz bir kadın olmanın geleneksel olarak doğanın karşıtı olarak görüldüğü argümanı da ortaya koyulabilir: Beyaz kadın “doğal” ve “ilkel” Siyah kadınlığın aksine “saf” ve “medeni” olarak görülür (DuBois ve Dumenil 2019, 281-82). Peki, bu durum göz önünde bulundurulduğunda, bu aşırı Beyaz kadınlar nasıl doğanın beden bulmuş hali olabilirler ve Ötekileşebilirler? Beauvoir’ın anlatımında Öteki, muğlak doğanın beden bulmuş halidir. O da tıpkı doğa gibi saf ya da kirli, ehlileştirilmiş ya da vahşi, güzel ya da korkunç, aşılabilecek bir şey ya da çoktan aşılmış olabilir. O “hem fizisttir hem de anti-fizisttir, doğayı olduğu kadar toplumu da kişileştirir, onun aracılığıyla bir dönemin uygarlığı ve kültürü özetlenebilir” (Beauvoir 2011, 200). Uygarlık olarak kadın, doğa olarak kadının antitezidir ancak yine de Öteki’dir. Dolayısıyla beyaz ve siyah Amerikalı kadınlar arasındaki tarihsel farklılıkları doğanın bu iki yüzü arasındaki ayrımlar olarak düşünmek makuldür. Bir taraf hayırsever ve tamamen kontrol altında, diğeri ise tehditkâr ve kontrol edilmesi gereken taraftır: siyahi kadınlar “inatçı eşekler,” beyaz kadınlar ise “uysal köpeklerdir” (Collins 1986, S17-S18).<sup>33</sup> Sömürgeci tahayyülde beyaz ve siyahi kadınlık

---

<sup>32</sup> Arketip olarak bir “kız öğrenci yurdu kızı” cinsel açıdan “davetkâr, kışkırtıcı ve müsait”tir, fakat aynı zamanda “bakire, tek eşli, iffetli ve erdemli”dir. “Vahşi kız” havası ve tertemiz beyaz elbiselerin bu karışımı ona Öteki rolüne de mükemmel bir şekilde uyan “ikilemlilik” verir (DeSantis 2007, 73). Bu sosyal olarak kalıplaşmış klişeler tüm kız öğrenci yurtları için geçerli olmasa da, Rodger’ın saldırısının gerçekleştiği zamanlarda UCSB Alpha Phi yurdunu uygun bir şekilde tanımlamaktadır (UCSB Alpha Phi 2014).

<sup>33</sup> “Medeni” beyaz kadınların da tıpkı İkinci Cinsiyet’teki tamamen ehlileştirilmiş, tehlikesiz Ötekiler gibi “kadınlıklarını” ya da erotik çekiciliklerini kaybettiklerinin söylenmesi aslında çok şey anlatır (Griffin 1981, 26; Fausto-Sterling 1995, 41; Beauvoir 2011, 204).

arasındaki bu ayrımların istikrarlı olmadığını da belirtmek gerekir. Beyaz kadınlar da bazen tehditkâr “vahşiler” olarak görülür (McClintock 1995, 54, 107). Bununla beraber siyahi kadınlar da bazen güzel ve narin “Siyah Venüs[ler]” olarak görülür (Sharpley-Whiting 1999; Hobson 2018, 17, 21). Bu istikrarsızlığın kendisi de aslında kadınların Ötekiliğinin ve Ötekiliğin özünde yatan ikilemin belirtisidir.

Rodger’ın arzuladığı şeyin bu sarışın, Beauvoirci Öteki olduğu fikri, onun romantik fetihe olan garip yaklaşımını da açığa çıkartıyor. Diğer inceller gibi o da son derece pasiftir. Barlara gidip kadınlara asılmaz, “kız tavlama” yöntemlerini ve seks için para ödemeyi küçümser (Rodger 2014, 117, 120, 127; Nagle 2016). Hatta kadınlara yanaşmaz bile. Bunun yerine, “ondan etkilenecek güzel bir kızla yolunun kesişebileceği umuduyla” parktaki banklarda tek başına oturur ve yürüyüşe çıkar (Rodger 2014, 64). Ne ele geçirilecek bir nesne ne de emrinde olacak bir köle ister. İhtiyacı olan daha karmaşık bir şey, yani onu yargılayabilecek ve varlığını onaylayabilecek bir Öteki’dir. Bu öteki bilincin gözünde kendisinin büyük bir adam olarak sabit bir imgesini görmek ister. Bunun olması için kızın da kendisini seçmesi, kızın “sevgisini hissetmesi” önemlidir (85). Kızın onu kendiliğinden seçmesi, özgürce hissettiği hayranlık, Rodger’ın aradığı onaylanmanın bir parçasıdır.

Ama Rodger sadece oturup bekleyerek herhangi bir kadının kendisine bu tür bir onay vermesini nasıl bekleyebilir ki? En azından çocukken başkalarının hayranlığının kart koleksiyonlarını göstererek kazanılması gerektiğini anlamıştır. Şimdi ise kadınların sebepsiz yere ona ilgi duymasını beklemektedir. Bu da kadınların Ötekiliğinin bir başka belirtisidir. Rodger büyüdükçe ve hayatında git gide daha az şeye imza attıkça hayranlık ihtiyacını tatmin etmek zorlaşır. İşte tam da bu yüzden bir Öteki olarak kadına “mutlak bir ihtiyaç” duymaya başlar. Artık sadece kadın onu bir “tanrı” olarak görebilir. “Bir erkek hemcinsleri tarafından genel standartlara göre objektif olarak değerlendirilir.” Ancak bir kadının takdiri farklıdır, bu takdir “kendisinin büyülenmesine izin verir” (Beauvoir 2011, 202-3, 200).<sup>34</sup> Öteki olarak kadın, başarılı olunmaksızın eşsiz bir onaylanma vaadine sunar. Kadın erkeği değerlendirilecek bir nesne haline dönüştürmeden övebilir. Bu bağlamda kadın da bir mucize gibidir, tıpkı piyango gibi.

Ancak bu güce sahip olan Öteki kadın, varoluşun hem nimeti hem lanetidir. Onun takdiri hem nihai zaferi bahşeder, hem de nihai başarısızlığı. Kadın, erkeğe karşı yapabileceği olumsuz yargıları olmadan bir özne olamaz. Bu da Rodger’ın “kızlardan

---

<sup>34</sup> Rodger Beauvoir’ın “bireyci” diye anlattığı bir kişiliğe sahip, “hayati niteliklerine, erkekliğine, çekiciliğine, baştan çıkarıcılığına, şefkatine ve zalimliğine” yüksek değer biçen bir erkek”tir (Beauvoir 2011, 202). Çünkü günün sonunda başka hiçbir başarısı yoktur. Bireyciler için sevgi dolu bir kadın kesinlikle gerekli hale gelmiştir çünkü gözlemlenebilir dünyada hiçbir karşılığı olmayan bu gizli erdemleri yalnızca o görebilir ve yalnızca o övebilir.

gitgide daha fazla korkmasına” yol açar (Rodger 2014, 42). Rodger’ın sahilde yanından geçen bir kadın hakkında yaptığı tasviri ele alın:

“Cennetten inmiş bir tanrıça gibiydi. . . Korkuyordum. Beni, varlığı içinde bulunduğu atmosferi bozan aşağılık bir böcekten başka bir şey olarak görmeyeceğinden korkuyordum. Güzelliği sarhoş ediciydi! Ve sonra, tam birbirimizin yanından geçerken bana baktı. Bana baktı ve gülümsedi. . . Hayatımda hiç bu kadar sevinçli hissetmemiştim. Tek bir gülümseme. Tek bir gülümseme günümü aydınlatmaya yetmişti. Güzellerin kadınların sahip olduğu gücün büyüklüğü inanılmaz” (76).

Öteki’nin bakış açısı o kadar güçlüdür ki Rodger’ın arzusu ikileme düşer ve neredeyse dini bir “yargılanma korkusu”nu da yanında getirir. Bir tanrıçanın gülümsemesi yüksek bir başarıdır çünkü layık olan erkeğe karşılıksız olarak verilir. Ancak bir gülümseme bu kadar sevince yol açıyorsa bir kaş çatma da umutsuzluğun dibine sokabilir.<sup>35</sup> Rodger’ın kadınların yaptığı “zalim” muameleye verdiği ilk örnek de çarptığı bir kızdır. Kız küfredip onu geri itmiştir. “Kendimi önemsiz, değersiz küçük bir fare gibi hissetmeme neden oldu ve böyle yapmasının sebebinin beni bir ezik olarak görmesi olduğunu düşündüm” (32). Bununla birlikte, kadınların tepkileri inanılmaz derecede önemli hâle gelir. Onlar Rodger gibi erkekleri hem göklere çıkarır hem yerin dibine sokar.

Rodger’ın anlattığı sarışın, çekici kadınlardan en sık gördüğümüz tepki kayıtsızlıktır. Rodger’ı hiç dikkate almadan hayatlarına devam ederler. Ancak bu kadınlar Öteki olduğu için, kayıtsızlıkları tahammül edilemez bir reddir. Bu kadar önem atfedilen bu kişilerin tepkisizliği, Rodger’ın kendini egemen olarak görmesini engeller. Onlar tarafından kaderinde büyük işler olan bir tanrı olarak kutsanmamıştır. Daha da kötüsü, onların hayranlık dolu gülümsemelerinin “alt düzey” adamlara yöneldiğini görür. Bu, egemenliğini savunmak için kullandığı temel stratejilerden birini baltalar. Baltaladığı bu strateji Rodger’ın kendisini diğer erkeklerle karşılaştırarak beyaz üstünlükçü hiyerarşide yeniden konumlandırma çabasıdır. Bu yüzden sarışın bir kadının “çirkin bir siyahi çocukla” ya da “aşağılık bir Meksikalı adamla” konuştuğunu görmeye dayanamaz (84, 87). Ve “beyaz kızların” onun gibi “güzel bir Avrasyalı” yerine “safkan bir Asyalı”yı seçmesi onu özellikle öfkeliendirir (121).<sup>36</sup> Dişil Öteki’nin seçimi erkeğe nihai bir değer verdiği için bu durum “aşağılık”

<sup>35</sup> Çevrimiçi incel topluluklarının forumlarında bulunan benzer bir dizi vaka için bkz. Maxwell vd. 2020, 1864-65.

<sup>36</sup> “Yarı Asyalı olduğum için beyaz kızların beni hep daha aşağıda gördüğünü hissedirdim ama sonra

erkeklerin seçildiği anlamına gelir. Dünyası alt üst olur ve saf üstünlüğe sahip birisi olarak onaylanma hayalleri yıkılır.

Bu tür bir hayal kırıklığıyla karşılaşan pek çok insan hayata karşı tutumunu yeniden gözden geçirir. Ancak Rodger, dünyada bir özne olma riskini almaya çok isteksiz olduğu için git gide kendine daha da yabancılaşır, dibe vurduğunda ve bir tanrı olduğundan şüphe etmeye başladığında hemen çevrimiçi bilgisayar oyunlarının geçici "sığınağına" çekilir. Oyun oynarken sanal bir dünya üzerinde hakimiyeti deneyimleyebilir ve egemenlik duygusunu tekrardan yaşayabilir (39, 74).<sup>37</sup> Manifestosunun sonlarına geldiğimizde de bu yanılısamadan geri adım atmak için çok geç olduğu görülmektedir. Dünyadan kopmuştur, ne arkadaşı vardır ne de bir başarısı. Kendisini düşmüş bir tanrıdan başka bir şey olarak yeniden inşa etmeye başlamak için farklı bir kaynağı yoktur. Tek çıkış yolu Öteki ve onun getirebileceği mucizevi zaferdir.

Şimdi Rodger'ın "kadınlara karşı savaş" ilanına nasıl vardığını görebiliriz.<sup>38</sup> Öncelikle, Öteki olarak kadın efsanesinde korku ve arzunun her zaman iç içe olduğunu hatırlayalım. Rodger'ın Öteki'ne mutlak bir ihtiyaç duyarak onu güçlü bir figür haline getirmesi, kadının tehditkâr yanını da güçlendirmektedir. İkinci olarak erkeklerin kendilerini ancak dişil bir Öteki aracılığıyla egemen olarak teyit edebileceklerini, ancak Ötekini fethederek kendilerini saf öznel olarak deneyimleyebileceklerini hatırlayalım. Ancak Rodger'ın bu "ateşli" sarışın Öteki'yi ehlileştirmeye dair hiçbir umudu yoktur. O artık yalnızca daha da güçlü, kontrol edilemez bir tehdittir. O artık şehvetli, kurtarıcı bir tanrıça değil, sadece yıkıcı bir "karadul" dur (Beauvoir 2011, 262). Rodger içinse kontrol edilemez Ötekiyi kontrol etmenin ve bu büyük tehdide karşı zafer kazanmanın tek yolu onu yok etmektir (Rodger 2014, 112). Uyguladığı bu aşırı şiddet, egemenliğini nihai olarak kadın aracılığıyla gerçekleştirmesinin tek yoludur: "İntikam Günü'nde gerçekten çok güçlü bir tanrıya dönüşeceğim" (135).<sup>39</sup> O halde Rodger, Beauvoir'ın deyimiyle "sahte bir

---

partideki beyaz bir kıızı safkan bir Asyalıyla konuşurken gördüm. . . Öfkeyle, benim gibi güzel bir Avrasyalı hiç ilgi görmezken çirkin bir Asyalı nasıl olur da beyaz bir kızın ilgisini çekebilir diye düşündüm" (Rodger 2014, 121). Farklı ırklardan çiftlere yönelik nefret, Harper-Mercer ve Scott Beirle gibi diğer saldırganlarda da görünmektedir (Bates 2020, 46). Ayrıca bkz. Paradkar 2018.

<sup>37</sup> Rodger'ın en sevdiği oyun olan "World of Warcraft" hakkındaki betimlemesi de açıklayıcıdır: "Farklı bir heyecan ve macera dünyasına adım atmak gibiydi. Başka, daha heyecanlı bir hayatı yaşamak gibiydi. Hayatım o zamanlarda giderek daha da depresif bir hale geliyordu ve WoW bu boşluğu dolduruyordu. Beni rahatlamış ve ferahlamış hissettiriyordu"(Rodger 2014, 39).

<sup>38</sup> Rodger diğer erkekleri, çiftleri ve rastgele insanları öldürmeyi planlamaktadır. Ne de olsa o, varoluşun kendisine karşı çıkmaktadır (Beauvoir 2011, 213). Ancak "İntikam Günü'nün en önemli kısmı "Kadınlara Karşı Savaş"tır (Rodger 2014, 132). Ayrıca bkz. Bates 2020, 51.

<sup>39</sup> Bonnie Mann'den yola çıkarak bu şiddetin "[Beauvoircı] egemen erkekliğin temel yapısı" olan "utancın güce dönüşümü" ile gerçekleştiğini de söyleyebiliriz. (Mann 2014, 117).

kahraman" dır, "kendini uzaklara gittiğine ve yüseklerle uçtuğuna inandırmak için hep arkasına, ayaklarına bakar; hor görür, suçlar, baskı yapar, zulmeder, işkence eder, katleder" (Beauvoir 2011, 228).

"Seksi," sarışın kız öğrenci yurdu kızları Rodger'ın ateş hattında en ön sırada yer alır. Eğer kadınlar onun için önceden nimetlerse, şimdi de lanetlerdir. Yok edilirken bile Öteki olmaya devam ederler. Bu kızlar hâlâ seçici bir öznedir - Rodger'ın ikinci şahıs olarak kızabileceği bir öznelerdir. "Seks yapmayı teklif eden" asıl taraf olarak, "hangi erkeklerin seks yapıp hangilerinin yapmayacağını kontrol ederler" (Rodger 2014, 136). Ancak bu faaliyet ve ahlaki suçlama mantığının yanı sıra, değişmez ve doğal bir kötülük mantığı da vardır (89). Kadınlar "kusurlu yaratıklardır," yanlış "kodlanmışlardır" ve "cinselliğin ardında yatan nihai kötülüklerdir" (136) Bunun nedeni, kadınların aynı zamanda muğlak doğanın beden almış hali olmalarıdır. Doğanın umut vaat eden güzel yüzüyken karanlık ve tehditkâr tarafı haline gelirler.

Gerçekten de doğal dünyayla kurulan bu ilişki, "Benim Çarpık Dünyam"ın sonlarında en çok arzulanan kadınların neden "vahşi, aptal, zalim hayvanlar" olarak gösterildiğini açıklar (177). Öteki'nin "hırslı ve yırtıcı bir canavar" olarak nitelendirilmesi Beauvoir'ın eril hayal kırıklığıyla ilişkilendirdiği mecazlardan birine parmak basar (Beauvoir 2011, 208). Rodger kadınları sadece "hayvanları gibi bir düşünce yapısına sahip," "tamamen ilkel, ahlaksız duyguları ve dürtüleri tarafından kontrol edilen," "canavar gibi erkeklere" ve "canavarların kendilerine" ilgi duyan kişiler olarak tasvir etmeye devam eder.<sup>40</sup> Kendini doğadan üstün ve "medeni" olarak gören bir toplumda kadınlara hiçbir hak verilmemelidir. "Saf" bir dünya yaratabilmek için kadınları "karantinaya almak gerek" (Rodger 2014, 117, 136). Öteki olarak kadınlar bu durumda "aynı anda hem tiksiniç hem de hürmet duyulması gereken" rahatsız edici nesnelere haline gelirler (Direk 2011, 67).<sup>41</sup> Son derece tehditkâr, asi, bulaşıcı Öteki'dirler: Nefret edilesi bir veba gibilerdir. Böyle bir tehdide karşı Rodger kendini, doğayı fetheden, dünya üzerindeki hakimiyetini kahramanca geri kazanan, uygarlaştırıcı bir güç olarak görür. İncel topluluklarının bir şehit olarak idolleştirdiği "haksızlığa uğramış, intikamcı kahraman," "her şeye rağmen kötü güçlere karşı savaşıyor" kişi haline gelir (Bates 2020, 13).<sup>42</sup>

<sup>40</sup> bkz: Rodger (Garvey 2014) "Eh, şimdi sizinle karşılaştırıldığımda ben bir tanrı gibi olacağım. Sizi birer hayvanmışınız gibi katledeceğim." İnternette, "incel"ler de aynı imgeleri kullanmaktadır: "Kadınların hâlâ kaba güce öncelik vermesi, beyinlerinin tam olarak evrimleşmediğini gösteriyor"; "kadınlar iğrenç, aşağılık parazitlerdir" (Nagle 2016; Bates 2020, 14; ayrıca bkz. Baele, Brace ve Coan 2021, 1675; Chang 2020).

<sup>41</sup> Bu tutumu Rodger'ın mastürbasyon, pornografi ve kadın çıplaklığıyla ilgili ilk deneyimlerini travmatik ve iğrenç olarak anlatmasında da görebiliriz (Rodger 2014, 30-31, 38-39, 46-47).

<sup>42</sup> Antik ve çağdaş mitlerde tanrıçaların öldürülmesine ilişkin benzer bir analiz için bkz. Caputi 2004, 18, 182-85. "Hayatı kontrol altına alma ve intikam" ihtiyacı, çevrimiçi incel topluluklarındaki

## Egemen olmayı bırakmak

Beauvoircı bakış açısına göre, incel şiddeti feminizme ve cinsel devrime karşı gerici bir tepki şekli değildir. Kendine yabancılaşmanın derin, öngörülebilir patlamasıdır. Rodger'ı tatmin edecek bir kadın asla yoktur çünkü onun arzuları tatmin edilemezdir. Onun istediği şey bir kadın, bir ilişki ya da cinsellik değildir. Onun kadınlardan istediği şey, hem başkalarınca yargılanmanın tehlikelerinden kaçıp hem de alkışlanmak ve sevmektir. Bunu da gerçek bir insan zaten sağlayamaz. Sadece bu çelişkili "kadın" efsanesi ona bu umudu verebilir. Ancak bu eytişim erotik nesneyi kadının kara büyüsü olarak gösterir, kadın köleleri hainlere, Külkedisi'ni cadıya ve tüm kadınları da düşmana çevirir: Bu, erkeklerin kendilerini vazgeçilemez tek esas olarak gösterdikleri için ödediği fidyedir (Beauvoir 2011, 208).

Kadınları simgesel Öteki'ler olarak arzulayan Rodger, sonunda onları en korkutucu "düşmanları" (Rodger 2014, 125-26) haline getirir. Bu kibri için ödediği bedeldir. Kendini egemen olarak tanıdığına, bir serap arayışına girmiş olur.

Bu Beauvoircı açıklamanın iki önemli avantajı vardır. Birincisi, diğer feminist açıklamaların bıraktığı boşlukları doldurarak bize incel şiddetinin daha kapsamlı bir analizini sunar. Nesneleştirme argümanından farklı olarak, "incel"lerin seçim yapabilen özne olan kadınlara yönelimini ve kadınları cezalandırmaya çalışmalarının nedenini açıklar. Rodger için, özel biri olduğunu teyit etmek adına kadınların onu özgür iradeyle seçmesi önemlidir. Bu teyide karşı duyduğu umut ortadan kalktığına kadının sahip olduğu özgürlük, suçlama yetisini de beraberinde getirir. Hak sahipliği argümanından farklı olarak Beauvoircı model bize incel saldırılarının ataerkil standartlara göre üstün olan kadınları hedef aldığını ve sadece öç alma ile alakalı olmayıp yok edici bir tona sahip olduğunu açıklar. Stacy'ler çağdaş Öteki'lerdir. Hem çekici hem de tehditkârdırlar, tamamen fethedilebilir gibi görünen farklı bilinçlerdir. Ancak kişi onları evcilleştirme umudunu yitirdiğinde, kendini onlar üzerinden egemen olarak göstermenin tek yolu onları yok etmektir. Nesneleştirme ve hak sahipliği argümanları gibi, bu Beauvoircı açıklamanın da "incel"leri daha geniş bir cinsiyete dayalı şiddet yelpazesinin parçası olarak gördüğünü de unutmamalıyım. Bu ikileme olan yaklaşım, aile içi şiddetin devamlılığının da altını çizmektedir. Aile içi şiddet gösteren kişiler genellikle çelişkili tutumlar arasında gidip gelen erkeklerdir: "Kadınlara hükmederken bile onların gücünden korkarlar ve onları putlaştırırken bile döverler" (Caputi 2004, 184-85).<sup>43</sup> Seri cinsel cinayetler, Jane Caputi'nin ileri sürdüğü

---

konuşmaların çoğunda görülmektedir (Astrupgaard vd. 2020; Hoffman, Ware ve Shapiro 2020, 566).

<sup>43</sup> Manne bu sürekliliğe "Bir incel seks yapmaya başlarsa veya romantik bir ilişkiye girerse, nasıl birine dönüşür? (...) "Incel"ler, saatli bombaya benzeyen istismarcılardır" diyerek dikkat çekmiştir (Manne 2020, 19-20).

gibi, tanrı benzeri eril kontrolü temsil eden son derece çelişkili şiddetin bir başka biçimidir (185fn3, 182-206).<sup>44</sup> Bununla birlikte Beauvoircı model, incel şiddetini “çok daha geniş ve derin bir kültürel fenomenin canlı bir semptomu” olarak çerçeveler (Manne 2020, 18).

Ötekiliğe dayalı bu açıklamanın ikinci avantajı da incel şiddetiyle mücadele etmek için ne yapmamız gerektiğine dair daha açıklayıcı bir anlayış sunmasıdır. Nesneleştirme argümanının sunduğu stratejiler, erkeklerin kadınları tamamen insan olarak görmesi gerektiği konusunda ısrar ederken hak sahipliği ile alakalı yaklaşımlar toplumsal cinsiyet eşitliğinin ısrarla savunulmasını gerektirmektedir.<sup>45</sup> Beauvoir da kesinlikle erkeklerin kadınları nasıl gördüğünün önemli olduğunu ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin bu bakış açısını değiştireceğini kabul ederdi. Ancak sorun sadece erkeklerin kadınları nasıl gördüklerinde değil, kendileriyle ve dünyayla nasıl ilişki kurduklarında yatmaktadır. Öteki olarak kadın mitinin benimsenmesi, erkeğin kendine yabancılaşmasındaki daha temel bir artıştan kaynaklanmaktadır. Ve nihayetinde asıl savaşmamız gereken şey de budur. Beauvoir’a göre egemenlik, her insana çekici gelebilecek kötü niyetli bir istektir.<sup>46</sup> Ancak toplumların ve kültürlerin örgütlenme biçimi nedeniyle erkekler bu tutumu kadınlara göre çok daha fazla benimsemektedir. Dolayısıyla kendimize şu soruyu sormalıyız: Rodger gibi erkeklerin bu egemenlik yanılışmasını benimsemelerini ve bu kadar derinden yaşamalarını teşvik eden ve mümkün kılan sosyokültürel koşullar nelerdir?

Cevap, tabii ki de çok karmaşıktır. Bunun bir kısmı, kültürel mitolojimizin, özellikle heteroseksüel aşk ile alakalı olan, risksiz, mucizevi bir zaferin verdiği “muhteşem umudu” sürdürmesiyle alakalıdır. Örneğin, 2000’lerin başında popüler filmlerdeki “Manic Pixie Dream Girl” mecazı tartışmasız çağdaş bir Ötekidir. Bu mecaz, sadece “kara kara düşünen duygusal genç erkeklere hayatı ve hayatın sonsuz gizemlerini ve maceralarını kucaklamayı öğretmek için” var olan dişil bir arketiptir (Rabin 2007).<sup>47</sup> Fakat egemen bir benlik imajını teşvik eden diğer kültürel anlatılar

---

<sup>44</sup> Ted Bundy gibi kişiler “incel”ler tarafından internette sürekli olarak övülmektedir (Astrupgaard vd. 2020). [Ç.N Ted Bundy, kadınları hedef alan, 1970’lerde aktif olan Amerikan bir seri katildir].

<sup>45</sup> Örneğin Tolentino, “incel”lerin kadınlarda “insanlık aramaya daha istekli” olmalarını dilemektedir (Tolentino 2018); Manne ise uzlaştırıcı stratejilerden vazgeçmemiz gerektiğini ve “egemen sosyal sınıfın önemli bir kısmının erkeklerin üstünlüğünden çıkar sağladığı ve bunu sürdürmek istedikleri” varsayımı altında toplumsal cinsiyet eşitliği için çalışmamız gerektiğini vurgulamıştır (Manne 2018, 291).

<sup>46</sup> Beauvoir, egemenliğin varoluşsal bir tutum olarak benimsenmesindeki bu basit, insani cazibeyi, özellikle bu tutumu benimseyen anneleri tanımlarken açıklamıştır. (Beauvoir 2011, 308, 419).

<sup>47</sup> “Manic Pixie Dream Girl” mecazının klasik örnekleri olarak Garden State (2004), Elizabethtown (2005), 500 Days of Summer (2009) filmlerini söyleyebiliriz. Son zamanlarda, Manic Pixie’nin yerini distopik, “algoritmadan çıkmış fantazi kız” ve “seksi kadın robot” almış gibi görünüyor. Bu tip filmlerde erkekler mucit, keşifçi ve kadınsılaştırılmış yapay zeka sistemleri tarafından sefaletten kurtarılan



daha kapalı bir şekilde cinsiyetlendirilmiştir. Tüm hayallerinizi zahmetsizce bir şekilde yalnızca hayal ederek gerçekleştirebileceğinizi iddia eden *The Secret* gibi kişisel gelişim kitapları tarafından satılan bir gecede zengin olma efsanesini ele alalım. Bu kitap, on dokuz yaşındaki Elliot Rodger'a, kitabın "olumlu bir tutum" geliştirmesine yardımcı olacağından emin olan babasının verdiği kitaptır. Gerçekte olan ise kadın düşmanı şiddetin temelinde yatan mucizevi yollarla başarı fantezisini beslemek olmuştur (Rodger 2014, 78).

Eril kendine yabancılaşma durumunun bu artışı kısmen de maddi koşullarla alakalıdır. Beauvoir'ın kendisi de dişil Öteki'nin bir "lüks" olduğunu düşünmektedir: "Vatandaşların hayatlarına ne anlam vereceklerinden emin olamadıkları, zengin bir ülkede kadının ilahlaştırılması anlaşılabilir: [1940'ların] Amerika'sındaki durum da budur" (Beauvoir 2011, 272, 161). Angela Nagle, "bilgisayardan kaynaklı hayattan kopuşa müsamaha göstermemiz" ve "video oyunları, porno ve eşek şakalarıyla geçen uzun bir ergenlik dönemi" gibi daha spesifik faktörlere işaret etmiştir (Nagle 2016).<sup>48</sup> Rodger örneğinde, ailesinin maddi yardımı sayesinde hiçbir zaman çalışmak zorunda kalmadığı kesindir. Eğer para kazanmak için yaptığı başkalarının yargılarını kabul etmeye bağlı olsaydı bununla başa çıkmayı öğrenebilirdi. Çevrimiçi oyunların "sığınak" sağlaması konusu da çok önemlidir. Evden oyun oynayabilmeye başladığında "sosyal hayatı tamamen sona ermiştir" ve okulda sıkılmaya başlamıştır (Rodger 2014, 40-41). Gerçekten böylesine bir kaçış olmasaydı hayatın içinde yaşamının bir yolunu bulmak zorunda kalabilirdi. Beauvoir'ın kendine yabancılaşma konusundaki vurgusu, zararsız gözükten toplumsal düzenlemelerin kadınlardan nefret eden erkekleri ortaya çıkardığıyla ilgilidir.

Son olarak Beauvoir zaten bu egemenlik sanrısının pençesinde olan "incel"lere söyleyebilir? Aslında söyleyebileceği oldukça fazla şey vardır. Rodger kendine yabancılaşma olgusunda kendini kaybetse de diğer birçok erkeğin daha iyi hayatlar yaşamaları için durum çok geç değildir. Beauvoir'a göre bu bir tür "dönüşüm" gerektirmektedir. Erkekler kendilerini düşmüş tanrılar olarak görme kibrinden vazgeçmeli ve insan olarak var olma riskini üstlenmelidirler (Beauvoir 2011, 159-60). Bu, sahiplenici, fethedici bir tutumdan açıklık ve karşılıklılığa dayanan bir duruma doğru geçilmesi gerektiği anlamına gelir. Sağlıklı bir rekabet ve adalet duygusu, kişisel sorumluluk, tevazu, "dostluk ve cömertlik" olgularını geliştirmeyi gerektirir (159-60; Direk 2011, 70). Aynı zamanda, ırk ve sınıfa bağlı hiyerarşiler de dahil olmak üzere

---

yalnız adamlar ya da "femme fatale" robotlara karşı mücadele eden kişiler olarak tasvir edilir (Rose 2015; Alexander 2017). [Ç.N "Femme fatale" karakteri tehlikeli ve baştan çıkarıcı kadın karakterdir].

<sup>48</sup> Bu durum, Japon gençler arasındaki sosyal geri çekilme olarak da bilinen "hikikomori" (Saito 2013) durumu ile de bazı önemli benzerlikler olduğunu gösteriyor.

sabit hiyerarşili bir dünyanın kesinliğinden vazgeçmek ve kişiler arası ilişkileri yapılması ve yeniden yapılması gereken şeyler olarak görmek anlamına gelir. Egemenlikten vazgeçmek için insanın, özgür olmanın yanı sıra doğanın ve diğer insanların planlarının bir parçası olduğunu, değerlendirilebilecek bir beden ve bir tarih olduğunu kabul etmesi gerekir.<sup>49</sup> Daha da önemlisi, hiçbir eylemin yargısız yapılamayacağını, hiçbir övgünün risksiz olmadığını kabul etmesi gerekir.

"İncel"ler için bu "dönüşüm" özellikle zor olabilir. Köklü alışkanlıklarını değiştirmek zorunda kalabilirler. Ancak bu tamamen bu erkeklerin lehinedir. Bir birey olmak adına, esasen, kahraman olma arzularından vazgeçmeli ve bunun yerine dünyada var olma cesaretini toplamalıdır, bir sınıfa bağlı kalmalı, bir iş bulmalı, insanlarla konuşmalıdır.

Aksi takdirde Rodger gibi haset, kıskançlık ve boşluğa saplanıp kalırlar. En önemlisi, egemenlikten vazgeçmek kadınlar üzerindeki hırslı saplantılarının da sonunu getirecektir. Eğer hâkim olunacak bir doğa yoksa onu bedenleştirmeye de gerek yoktur. Eğer başkalarıyla birlikte yaşamak bitmek bilmeyen bir mücadele haline gelmezse bundan kaçmaya da gerek kalmaz. Kişi anlamlı projelerle meşgulse, kendini gerçekleştirmek için bir mucizeye ihtiyaç yoktur. Eril yabancılaştırma olmadan, Öteki olarak kadına ihtiyaç yoktur. Bu erkekler ancak bu efsanevi tanrıça arayışından vazgeçerek, kadınlardan nefret etmeyi bırakıp onlarla gerçekten konuşabilir ve romantik ve cinsel bir ilişki kurma şansına sahip olabilirler.<sup>50</sup> Hem kadınlara yönelik incel şiddetini sona erdirmenin hem de Rodger'ın yaşadığı kabustan çıkmanın anahtarı, erkeklerin kendilerine zarar veren eril fanteziden uyanmasıdır.

### Orijinal makale:

Melo Lopes, F. (2023). "What do incels want? Explaining incel violence using Beauvoirian otherness," *Hypatia*, 38 (1), 134-156

---

<sup>49</sup> Bu konuda incellerin insani özgürlüklerini üstlenmeleri gerektiğini de söyleyebiliriz. "[Beauvoir için] özgürlük, bir Mitsein biçimi olarak başkalarıyla egemenlik karşıtlığını içerir. Bu formda kişi, kendi bedeni ve onu doğal olarak çevreleyen dünya da dahil olmak üzere, başkalarıyla birlikte olma durumunda tam anlamıyla kendisi olabilir" (Morgan 2017, 188). Beauvoir'ın buradaki görüşü ekofeminist ve eko-kadınların kendimizi doğanın bir parçası olarak yeniden kavramsallaştırma yönündeki öğütleri ile örtüşmektedir (Morgan2017). Rosemary Ruether bunu "yabancılaşmış, hiyerarşik düalizmden, yaşam sağlayan bir karşılıklılığa" "dönüşüm" olarak adlandırmaktadır (Ruether 2003, 354-55). Shamara Riley bundan "toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnik rollerin sosyal olarak yeniden yapılandırılması yoluyla herkesin doğayla ilişkisinin yeniden biçimlendirilmesi" olarak bahseder (Riley 1993, 193-94, 202, 203). [Ç.N Mitsein, Almancada "diğerleri ile olma durumu" anlamına gelir].

<sup>50</sup> "Kadın miti, özerk bir varoluşla gerçek bir ilişkinin yerine, bir serabın sabit bir tefekkürünü ortaya koyar... Tam aksine erkek kadını bir sembol olarak gizlemeyi bıraksa aslında hiçbir şey kaybetmez." (Beauvoir 2011, 272-73).

## Interview:

# Heidi L. Maibom

Dr. Heidi L. Maibom is a professor in the Department of Philosophy at the University of Cincinnati, with research interests in interpersonal understanding, empathy, shame, responsibility, and psychopathy. Her publications include the books *The Space Between* and *Empathy*, as well as the edited volumes *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy* and *Empathy and Morality*.

### **How did you start studying moral psychology, especially psychopathy and empathy? What was your drive?**

I began thinking about moral psychology in graduate school, but I only started doing research on psychopathy and affective empathy when I did my postdoc at Washington University in St. Louis. I was teaching Jesse Prinz's course on moral psychology—he was away on a fellowship at Stanford—and I used many of the readings from his old syllabus. Among those was a paper by Shaun Nichols, who argued that psychopathy provided evidence in favor of moral sentimentalism. But the more I read about psychopathy, the more I thought there were clear signs of dysfunctional practical reasoning in psychopaths. That gave rise to my first paper "Moral Unreason," where I connected neo-Kantian accounts of moral judgments with psychopathy and argued that the disorder equally supported rationalism and sentimentalism in ethics.

### **How does psychopathy challenge our traditional understanding of morality and ethical behavior?**

People tend to assume that everybody has a moral sense, although that may be more or less exercised. What has fascinated philosophers, and psychologists, is that you have this group of people who appear to have no moral sense at all. Their only reason for action is narrow self-interest, they don't internalize moral norms, and they experience little, or no, empathy, shame, guilt, or regret. The fact that these things go together makes one suspect that there is a close connection between morality, empathy, shame, guilt, and internalization, although the latter is less often considered. Mostly, people assume that the lack of guilt is caused by lack of empathy, which also causes lack of a moral sense. I

think these factors are all important and am considering them now in a new book I'm working on, tentatively entitled "The Instrumentalist: Psychopathy in Everyday Life."

**What are the implications of psychopathy for our concepts of moral responsibility and blame? Can psychopaths be held morally accountable for their actions?**

This is a much discussed issue. It hinges on what you think you need to be responsible in the first place. Most legal systems specify that a person must understand the difference between right and wrong. Psychopaths pass that test if you consider that they can classify actions into the two types and are capable of acknowledging verbally that what they have done is wrong in society's eyes. But some people argue that knowing right from wrong involves more than the ability to be able to classify action in this way. Instead, they argue, you must understand why something is right or wrong (that it violates the Categorical Imperative, for instance) or, at the very least, experience some kind of affective reaction in response to "wrongness." In the absence of this, psychopaths do not really understand the difference and, therefore, cannot be held responsible for their actions. Often empathy has been referenced as being necessary for having such a deeper understanding of right and wrong. Therefore, if psychopaths lack empathy, then they also lack this deeper understanding, in which case we cannot hold them responsible. I disagree with this assessment for a variety of reasons. First, it is simply not clear to me that without the ability to empathize you do not have sufficient understanding of right and wrong to be held responsible for stealing, cheating, or harming others (many people, in fact, claim that it is hard to see how empathy can form the basis of all moral wrongs). Second, responsibility may not be an all or nothing issue. So, you may not be able to hold a psychopath accountable for being a bit of an asshole, but perfectly able to hold them accountable for serious harm to a person or nonhuman animal. Third, psychopaths do seem to have the capacity for empathizing under certain circumstances. And fourth, a spate of recent autobiographies of self-proclaimed psychopaths show that these people have learnt not to engage in certain behaviors that are regarded as morally wrong. In short, I believe that psychopaths can be held responsible or accountable for most of the crimes that we are interested in holding them responsible for.

## **What are the future directions for philosophical research on psychopathy?**

I think philosophers have been caught up in the reductionistic thinking of forensic psychology. For instance, much work has been done on showing that psychopaths do not respond with distress to pictures of people being harmed or in need. This is then taken as evidence of lack of empathy, which is taken to be the factor behind most, or all, of their immorality. The trouble is that we have other evidence suggesting that psychopaths can empathize with their counterfactual selves, for instance. There is also evidence that the brain areas in which you see extinguishing of the empathic response are under conscious control. This suggests that a reductionistic understanding of psychopathic immorality (or amorality) fails to explain the data. Why? Because of contextual factors, such as the psychopathic worldview. I think we need to move on to considering how psychopaths see the world; i.e. move to thinking about psychopathy as a person-level impairment. This will give us a better understanding of the impairment (or, plausibly, neurodivergence) and will inform our moral psychology.

## **Are there any emerging areas of study that you find particularly promising?**

I find the recent autobiographies by psychopaths very helpful in trying to understand how psychopaths see themselves and the world around them, and it helps give us a fuller picture of the disorder. I also think that evidence coming from psychopaths who are not imprisoned is going to help a lot. Lastly, I am personally fascinated by preliminary evidence that psychopaths do not automatically consider the perspectives of other people.

## **How do you define empathy, and why do you think it is such a crucial component of moral psychology?**

In the past, I have defined empathy as an affective response to another's emotion or situation that is consonant with that emotion or situation (emotion-matching) and where there is a clear understanding that the other is the primary target of that emotion (self-other distinction). But my recent research has led me to think that defining the various reactions to other people's distress or need

obscures the fact that we usually experience several emotions during an empathic episode, namely distress, sympathy, sadness, and, often, tenderness. There is no reason to think that only one is the “right” empathy. I am leaning towards thinking that it is the fuller orchestrated response that is empathy. I suspect that three major systems play a role, namely the love/attachment system, the fear/defensive system, and loss/sadness system. Looked at this way, we see that (A) the sense of being connected to others, where the wellbeing of others matter to you is crucial for morality, (B) being responsive to what they are responsive to is crucial to understanding them, but also to feel the wrongness of what they are going through, and (C) sadness is an indicator of loss of something valued, are all important elements of an empathic response. Together these three systems give rise to what we typically think of empathy. But this tripartite subdivision also help us spy on what may be the essence of morality in action. I am working on a paper on this issue right now.

**Can you elaborate on some of the challenges or misconceptions about empathy you’ve encountered in your research?**

The most serious problem is that there is now a cottage industry pointing out all the problems with empathy, which leads more and more people to think it is a problematic capacity and that it should play little, to no, role in an ethical life or, perhaps even, in life in general. Permit me to point to the group of people most known as lacking empathy, namely psychopaths. I don’t think we are better off by having more psychopathic individuals. Empathy critics are busy throwing out the baby with the bathwater (1) Empathy is biased, we are told. Well, empathizing with someone makes you less biased than if you did not. Why? Because then you’d only think of things from your own point of view (2) Empathy is innumerate. Perhaps, but who cares, nobody claimed that because empathy is central to morality you can’t use other things too in order to make moral choices, such as mathematics. I could go on, but that would be tedious. Allow me to make just two more points. First, you can train yourself to become more empathetic and to empathize with more people, something that most empathy skeptics ignore. Second, and I cannot stress this enough, empathy is NOT a relatively blind process uninfluenced by cognitive evaluation. Moreover, even if we think empathy is essential to much of morality, we are not thereby denying that we can reason about things as well, override an empathic response if required, or balance empathies with different parties against one another.

**How do you see the relationship between empirical research  
in psychology and traditional philosophical inquiry?**

I think these are somewhat arbitrary disciplinary boundaries. I have been accused of not being a philosopher but a theoretical psychologist. I think it was meant as an insult. As I recall, the accusation was that I wasn't sufficiently attached to conceptual analysis and was relying too much on empirical research. But honestly, I don't care. As long as I am making a contribution to our understanding I don't care whether you call it philosophy or psychology. I think psychological and philosophical research are often complimentary. Psychologists are trained to do experiments with real people, philosophers are not. On the other hand, philosophers are trained to think carefully through what might provide evidence for something else, definitional issues, and so on. Together they form a crack team, but unfortunately it seems mostly philosophers who pay attention to research in psychology, and not vice versa.

**Do you believe psychopathy provides a clear example of  
'natural evil,' and how should we philosophically interpret  
this condition?**

It all depends on what you mean by "natural evil." One thing that has struck me is that when you read what psychopaths say, they invariably identify themselves as "predators" and tend to identify with perpetrators. Insofar as we are their favorite prey, you could make the argument that from our point of view, they are our natural enemy and therefore evil to us. –Having said that, one should consider the great number of people, very often wealthy and powerful individuals, who engage in heinous activity on an everyday basis but who do not seem to lack the capacities that psychopaths do, such as destruction of habitat leading to environmental degradation whose costs are borne by others; pharmaceutical companies pushing addictive drugs on doctors and patients; the Koch brothers delaying sensible climate action to where we are already looking at a catastrophe; hiding enormous assets offshore to avoid paying taxes therefore leading to an increased taxburden on those who can less afford it; the "lobbying" we see in American politics, which appear to be nothing other than legalized corruption; etc.. Wouldn't it make more sense to think that those people are more evil than are psychopaths (of course some of these people may

be psychopaths, but it is unlikely that they all are)? Because they knowingly destroy the livelihood of other people and bring of future of humanity to the brink for pure self-interest, exactly what we are accusing psycopaths of. And, yet, they know what they are doing, but are doing it anyway.



## Röportaj:

# A. Onur Aktaş

Dr. A. Onur Aktaş, Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Uzmanlık alanları arasında müzik felsefesi ve Kant sonrası Kıta Avrupa felsefesi, özellikle Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşünceleri, bulunmaktadır. Türkçeye pek çok felsefi eser kazandırmıştır. Yayınları arasında, Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı kitabının Türkçe çevirisi de yer almaktadır.

### Schopenhauer ve Nietzsche okumak neden önemli? Neden tavsiye edersiniz?

Bu sorunuza genelden özele ilerleyerek cevap vermek isterim. İlk "felsefe neden önemlidir?" sorusuyla başlayalım. "Gündem" özellikle ülkemizde politik anlamda çok yoğun. İster medyada ister sosyal medyada her gün bizleri öfkeliendiren, huzurumuzu kaçıran, geren durumlara şahit olabiliyoruz. Fakat ilginçtir ki "gündem"de olanın saman alevi misali parlayıp söndüğüne ve hızla buhar olup uçtuğuna da şahit olabiliyoruz. Ve hatta bizlerin de duygu durumları "gündem"e paralel inişler ve çıkışlar sergiliyor. Birkaç gün önce olmuş ve bizi yoğun şekilde öfkeliendiren bir durumu bir gün sonra unutulabiliyoruz.

"Gündem"e tepkisel şekilde takılıp kalmak sorunlarla derinlikli ve ciddiye bir yaklaşımı da temsil etmiyor; hatta "gündem" bana sıklıkla *halihazırda* sosyoekonomik manada durumu kötü olan bireylere, hayali ve kahramanca bir *geçmiş* ve tüm kötülüklerin sorumlusu ilan edilmiş uyduruk düşmanlardan *gelecekte* kurtuluş vaadiyle bir oyalama gibi görünüyor.

Buna karşın felsefe her daim "güncel" olanla ilgilenir. Filozoflar günceldir. Çünkü filozofların ilgili oldukları ve merkezinde duran varlık ve bilinç konusu, iyi yaşam konusu her kuşak için günceldir. Ben felsefenin konularını, Dünya dönüp dursa da batıp çıksa da sabit duran Güneşe benzetiyorum.

Felsefe varlığa ve insana dair kalıcı olanı arayan sözler söyler. Fakat dahası da vardır; felsefe alanında söylenen sözler sıklıkla donuk olanı çözer, sabit olanı sarsar. Böylelikle de felsefe bir anlamda kalıplara yapışmış olanlara zorlayıcı gelir. Felsefe nadiren tutunacak dallara, basılacak zeminlere ulaşmaya benzer; bilakis felsefe yola koyulmaya benzer. Felsefe halihazırdaki sorunlara

tam bir sorumluluk bilinciyle ciddi ve derinlikli çözümler arar ya da en azından insanlara genel ve özel mutsuzluk sebeplerini gösterir ve felsefenin bunlara karşı yıkıcı bir etkisi vardır.

Bu açıdan bakarak ben sadece Schopenhauer ve Nietzsche'nin eserlerini değil herhangi bir filozofun yazılarını okurken onların neleri sarstığına, kimleri üzdüğüne, hangi otoriteleri zorladığına, neyle kavga ettiklerine önem veriyorum.

Dolayısıyla ben sorunuzu Schopenhauer ve Nietzsche'de *kalıcılık* ve *sarsıcılık* barındıran öğeler nelerdir şeklinde yorumluyorum. Hatta bu iki filozoftan önce, aynı kriterlerle Kant'ı da kısaca değerlendirmek isterim. Soru gene aynı: "Kant'ta sarsıcı olan ne?" Kant özetle bizim *aşkın* –yani kendi deneyim dünyamızın *ötesinde*– hiçbir bilgiye erişemeyeceğimizi göstermiştir. İşte bu sarsıcı olmuştur; zira bu *ötelerden* haberler bildiriyormuş gibi yapan, *ötelerin* neye benzediğinin bilgisini haizmiş gibi davranan ve bu tavırlarıyla aklımıza ipotek koymaya çalışan her tür odağın yıkıldığı anlamına geliyordu. Dolayısıyla da insanın aklını bu odaklardan özgürleştirilmesi için dev bir kanal açılmıştı. *Aşkın* olanla uğraşan metafizik, Kant'la birlikte yıkıldı. Felsefe tarihi kitapları modern felsefeyi Descartes'la başlatsa da bence modern felsefe Kant'la başlar zira o, konusu özellikle Tanrı olan Skolastik felsefe dönemini, böyle bir konunun çözülemeyeceğine işaret ederek gerçek anlamda kapatan kişidir.

Kant'tan sonra onun etrafından dolaşmaya çalışanlar olsa da Schopenhauer Kant'ın *aşkın* olana dair tartışmayı bitiren düşünsel mirasıyla barışık bir filozoftu. Elimizde halihazırdaki deneyim dünyası vardı ve tam da buradan başlamak gerekiyordu.

Fakat Schopenhauer metafiziği *aşkın* olanla ilgili bir dal olarak görmedi. Deneyimin *ötesi* değildi Schopenhauer için konu; fakat o, deneyimi küçümsemeyi veya deneyimin üzerinden atlamayı da anlamsız buldu. Dolayısıyla Schopenhauer kendi felsefesi için doğrudan deneyimden başlamıştır; insanın hem dış dünyaya hem de kendi iç dünyasına dair deneyiminden başlaması ona göre felsefe için iyi bir adımdı.

Böylelikle Schopenhauer, felsefenin en önemli konusu olarak gördüğü varlığın *mahiyetinin* tarif edilebileceğini düşündü. Ona göre bu hareket noktasından yola çıkmak varlık *nedir* sorusuna oldukça iyi bir cevap önerebilirdi. Bilimin konusu varlığın *nasıl* işlediğiyle varlığın *mahiyetine* yönelik bir idrak, felsefe aracılığıyla olabildiğince net açıklanabilecekti. Varlığın mahiyetinin idraki elbette sanatta, sahipsizlikte mevcuttu ya da trajedi

yoluyla insana açılabilir; fakat felsefenin görevi, Schopenhauer'a göre, varlığın kavramlar vasıtasıyla resmedilmesiydi.

Schopenhauer varlığa dair muazzam bir resim koyabilmesiyle; teselli ve avuntu değil dürüstlük ve açıklık arayışıyla; bilincin *altında* sonrasında *bilinçaltı* olarak da adlandırılacak katmanlara vurgusuyla önemlidir.

Nietzsche'ye gelince "onun niçin önemli" olduğu sorusuna cevabım daha kısa olacak. Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" ifadesi aslında kendi ilanından ziyade bir tespit cümlesi gibidir.

Nietzsche, hayatı yorumlayışımızın steril entelektüel bir sahada gerçekleşmediğine işaret eder. Nietzsche'ye göre, hayatı onaylayan insanlarla hınç dolu insanın ahlak anlayışları farklı olacaktır. Ona göre hayatı onaylayanların ahlakı bir *efendi* ahlakıdır ve böyleleri bedeni onaylar, cinselliği kötülemez, bedeninin yanında zihnini ve gönlünü geliştirir, neşeye değer verir, hayatın akışını ve ölümü kabullenebilir, ötelerde bir avuntu ve teselli aramaz, halihazırdaki gerçekliğin sorumluluğunu üstlenir, mücadeleden keyif alır – ve tüm bunlara "iyi" der. Oysa hayatı yaşamadığı için kendisini hep mağdur gören tepkisel insan, kendisini "hayırlı" bulabilmek için tüm bu yukarıda saydığımız özelliklere "şer" der. Dolayısıyla "iyi" ve "vasat" olanı tanımlamakla "hayır" ve "şer"i tanımlamanın hayatı farklı şekillendirme güçleri vardır.

Nietzsche'nin ilginçliği, bir tür *mağdur* ve *mazlum* bakış açısının, içinde yaşadığımız bu dünyayı kötülemesindeki sorunları göstermesindedir; *mağduriyet* ve *kurtuluş* söylemlerinde psikanalize tabi tutulabilecek bir yaşam hıncına işaret etmesindedir; haliyle de bilgi anlayışlarımızı aslında yaşamı ihya edebilen ya da çürütebilen bakış açılarının savaş alanı olarak görmesindedir. Nietzsche, Schopenhauer'ın resmettiği haliyle dünyayı kabul eder; fakat buna ilaveten Schopenhauer'ın resmettiği haliyle dünyanın onay yollarını gösterir.

### **Felsefe eğitiminiz çevirilerinize nasıl bir katkı sağladı? Schopenhauer çevirirken kendi felsefi bakış açınız çeviriye yansıdı mı?**

Ben felsefeye benden önceki kuşakların çevirileriyle girdim. 15 yaşında Platon'un *Devlet* kitabını tesadüfen evde buldum ve kitabın içeriği büyük heyecan verdi bana. Felsefeyi böyle tanıdım. Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz'un Azra Erhat'a danışarak yaptıkları bir çeviriydi bu. Bu çeviri gönlümde, daha sonra hiçbir akademinin yakamayacağı denli güçlü bir felsefe aşkını alevlendirdi.

Şimdi geri dönüp baktığımda kendi yolculuğumu sadece kendi yolculuğum olarak da görmüyorum. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Azra Erhat, Vedat Günyol gibi isimler ülke kültürümüze dev katkılar yapmışlardı. Bu gibi isimleri de Hasan Ali Yücel'in, Tercüme Bürosu bir araya getirmiştir. Ben bu çabaları hep bir Anadolu Rönesansı olarak görürüm. Yakılmış olan bu dev meşalelerden beslendikçe ben de en azından çevirilerimle bir ışık yakmak istedim. Zira korkunç karanlıkların, basit bir kibrit aleviyle yok olup gideceğine inanıyorum.

Felsefe eğitimimin çevirilerime ilk katkısı da Türkçede olmayan metinleri ve eksikleri görmemi sağlamış olmasıdır. Ben kendimi asla çevirmen olarak görmezdim; ama Schopenhauer'ın ana metninin –dile kolay– iki yüz yıldır Türkçede olmamasını ve buna rağmen bu dev filozofun popülerlik sisi altında gözden kaybolmasını istemedim ve bu saikle çeviriye başladım.

Benim felsefe eğitimim, bireysel bir macera olarak hala sürüyor. Felsefeyi akademide aradığımdan daha çok yabanda aradım ve arıyorum. Dolayısıyla ne terfi için performans puanı ne parası olan ve hatta akademinin kolaylıkla hedef tahtasına oturan bir faaliyet olan çeviri yapmam, felsefe ile kurduğum ilişki ile alakalı. Schopenhauer çevirirken de haliyle –herkese kulak vermeme, bunlardan makul düşünce ve önerileri kabul etmeme rağmen– ne bir öğretmenim ne bir yandaşım ne de otoritem var.

Bana göre filozof zaten bir çevirmendir; var olmanın gizemini gizemsiz kelimelere döker. Yaşamın gürül gürül çağlayan kaynağından beslenir. Benim çevirmenliğim ise filozof dediğimiz bu büyük çevirmenin beslendiği kaynağa kendi dilimde işaret etmektir. Benden eğer çevirime yansıyan tek şey varsa o da bu tavidir diyebilirim.

### **Almancadan çeviri yaparken, metnindeki nüansları ve özgün ifadeleri nasıl koruyorsunuz? Yerelleştirmeye başvuruyor musunuz? Sizce gerekli mi?**

Dil benim için asla salt teknik bir konu olmadı. Kimisi dil bilgisi kurallarına birincil önem verir. Sadece dil bilgisi kurallarına referanslarla dile dair bilgiççe diyebileceğim bir tonda konuşup buradan saygınlık devşirmeye çalışırlar.

Benim için dil, özünde binlerce yıllık bir yaşam tecrübesinin ifadelerini barındırır. Dilin bağrında kendi düşünce kodları vardır. Farklı bir dili öğrenmek esasen farklı bir düşünsel dünyaya da adım atmak demektir. Dilin

teknik öğeleri elbette bir basamaktır fakat dil yaşamdan beslendiğinde ve yaşamı beslediğinde can kazanır.

Dilde hem gönle hem de akla yönelik öğeler vardır. Kendi dilimde duygusal ya da bilgece olan öğeleri sezmek; kendimi olabildiğince net ifade etmek önemli. Almanca öğrenirken de benim için ilkin dilin aurasını sezmek ve onun düşünsel işleyişine ayak uydurmak önemliydi. Böylece Almancayı öncelikle dışsal kurallarından çok içsel cevherinden tecrübe ettim; sevgiden ve farklı bir yaşam kültürü içinden bu dili soludum.

Anadilim olan Türkçede zaten dolaysızca sevgiden, mizahtan, aşktan, mutluluktan, ihtimamdan beslendiğim bir cevher var ve bununla, kendimi açık ve isabetli ifade çabaları yan yana duruyor.

Sorunuza dönecek olursak kaynak dilde ilkin kendi tecrübe ettiğim dilin ruhuna sezgilerimle ve aklımın rehberliğinde yaklaşıyorum; sonra hedef dilde bu ruha ve cevhere en isabetli karşılık olacak nüansa başvuruyorum.

### **Türkçede çok fazla kullanılmayan terminoloji için bulduğunuz çözümler nedir? “Terminoloji yaratılmasının” dile etkileri hakkında ne düşünüyorsunuz?**

Sorunuza cevap esasen çok katmanlı ve çok boyutlu bir yaklaşım gerektiriyor. İlkin en temelde kelime ve kavram arasındaki farkı görmek lazım. Kelime en genel anlamda sesli ya da yazılı işarettir; kavram ise kelimenin işaret ettiği. “Yüz” kelimesi bağlamına göre sporla ilgili bir kavrama, utanma ile ilgili bir kavrama ya da sayısal bir kavrama işaret edebilir. Dolayısıyla çeviri yaparken ilk amaç kaynak dildeki kavramsal bağlamları görmek. Kaynak dildeki bir kelimenin işaret ettiği kavrama bakmadan, hedef dilde bunun *daima* bir karşılığı olmasında ısrar edenler bana kalırsa çok yüzeysel kalıyorlar. Diğer bir deyişle kaynak dildeki bir kelimenin bağlamına göre hedef dilde farklı farklı çevrilebileceğini görmüyorlar ve “şu kelimenin karşılığı *daima* budur” şeklinde boş bilgiçlik yapıyorlar.

Dolayısıyla çeviri yaparken ilk amaçlardan biri, hedef dilde kavrama göre kelime tercihi olmalıdır; yani bağlama göre uygun terimin bulunmasıdır. Sonrasında en önemli adım çeviriyi *olmasını* umduğumuz –yani halihazırda olmayan– bir dile göre değil yaşayan dile göre yapmaktır. Eğer çevirmen *katı biçimde* herhangi bir dini ya da politik dünya görüşüne bağlıysa onun yapacağı çeviri de samimi bir dilin sıcaklığını ve dürüstlüğünü içermez.

Ben şöyle yaklaşıyorum: Türkçe, felsefe dilidir. Hikmetin Türkçe aranamayacağını söyleyenlere niye inanalım. Gündemdeki insanlar bir iki kuşak sonra hatırlanmayacaklar bile. Eminim Bach gibi müzisyenlere de “Almanca müziğin dili değildir” diyenler olmuştur; ama onun zamanından günümüze hangi siyasetçinin, hangi otoritenin ismi kaldı? O dönemden günümüze Bach’ın ismi kaldı; diğerlerini anmıyoruz bile. Ben de bu inançla, Türkçe felsefe çalışmalarını önemseyerek kendi yolumda ilerliyorum. Dil ise benim için yaşayan, nefes alan bir iletişim ağı. Çevirilerimde dilde “eski” tabir edilen ve fakat yaşayan “tasavvur” “tezahür” “idrak” gibi kelimeleri de “yeni” tabir edilen “isteme,” “öz,” “ilinek” gibi kelimeleri de kullanıyorum.

Hem yaşayan terimler kullanılabilir hem de yeni terimler üretilebilir bana göre. Fakat yeni terimlerin kalbinin atmaya başlaması ve kullanım kazanması önemli. Türkçeye kazandırılan ve kullanımda olan terimler için, yüzeysel saldırıları unutup *Özleştirme Kılavuzu* gibi kitaplara bakmak yeterlidir. Müthiş bir terminolojiden oluşan dev bir hazine günümüz Türkçesine zaten kazandırılmış durumda.

Bence felsefe ateşi insanın gönlünde yanmaya başladığında kişi kendi dilinde uygun dışavurumları ve ifadeleri de bulacaktır.

### **Hedef ve kaynak dildeki yetkinliğinizi nasıl geliştiriyorsunuz? İzlediğiniz belli metodlar var mı?**

Daha önce verdiğim cevaptan çıkabilecek sonucu özetleyeyim: Dilin, elbette teknik yönlerine azami özen gösterilmeli. Kişi kendini daha net, daha isabetli ve daha somut ifade etmeye çalışmalı. Fakat bunların ötesinde yaşamdan, şiirden, mizahtan, sevgiden beslenmeli. Böylece kaynak dil ve hedef dil arasında sahil bağlar kurulur. Bu bir metot değil elbette; fakat insanın akli ve gönlünü birleştirmesi kişinin yetkinliğini her daim besleyecektir.

### **Çevirmen ve felsefeci kimliğinizle, günümüzdeki yapay zeka ve gelişen teknolojinin etkilerini nasıl yorumluyorsunuz? Yapay zeka çevirilerini sağlıklı buluyor musunuz?**

Yaşayan dil vurgum burada da geçerli. Yapay zekâ hızla hesap edebilir ama ihtimam gösteremez, korkamaz, sevemez, aşık olamaz, üzülp ağlayamaz. Bunların görüntüsünü belki ilerde verebilir ama sadece müthiş bir taklit seviyesini haiz olabilir. Yapay zekayı ben muazzam bir hesap makinesi olarak

görüyorum. “Yapay Zekâ” ifadesindeki “zeka” sadece hesaplama kabiliyeti olsa da sıklıkla “şuur”la karıştırılıyor. Oysa şuur anlayış, sevgi, vicdan ve akıl karışımı bir farkındalık halidir.

Kişi sırf yapay zekaya sırtını yaslanırsa kaynak dilden hedef dile çevirisinde adeta ruh üfleyen çevirmen kaybolur.

Yapay zekâ platformları elbette kullanılabilir; ama insan dokunuşu olmazsa, çeviri ruhsuz, sevgisiz, derinliksiz olur ve büyük olasılık felsefe alanında ciddi hatalar barındırır.

### **Felsefe çevirisi yapmak isteyenlere tavsiyeleriniz nedir?**

İlkin çeviriye dair önemli bir hatırlatmayla başlamak isterim. Çeviriden insan Türkiye’de para, akademik puan, prestij kazanmıyor.

Bunları bilerek devam etmek isterlerse, kahramanca bir adım atmış sayılırlar. O yüzden de dilimci, kolajcı, aceleci, umursamaz, bazen başlıklar uydurup hızla basan ve kalıcılığı umursamayan yayınevlerinden uzak durmalarını tavsiye ederim. İnsani iletişim ve benzeri kaygılarla hareket etmek önemlidir. Dolayısıyla samimi çevirmen ve samimi yayınevi yan yanılığı önemlidir. Ben akademik hayatımın başlarında farklı yayınevleri ile çalışmayı anlamlı bulurdum. Ama artık bir daha asla çalışmayacağım yayınevleri var.

Bunun dışında çeviri yapacak kişi için ağır basan taraf bana göre hedef dildir. Pek çok çevirmen kaynak dile hâkim olduğu için iyi çeviri yapacağına inanabiliyor. Örneğin diyelim Almanya’da yaşayan Türk kökenli birisiniz; mükemmel Almancanız var ve Türkçeyi de biliyorsunuz; bu noktada sadece kaynak dile olan hakimiyetinize güvenerseniz büyük olasılık çeviriniz hedef dili ikincil gördüğünüz için kötü olacaktır. Oysa durum bence tersidir. Kaynak dilde mükemmel olmasa da ortalamanın üstü bilgi sahibi birisi hedef dilde ifade gücü iyiye çevirisi de büyük olasılık güzel olacaktır.

Çeviriyi sadece oradaki kelimeleri buraya taşımak sanan, gramer kurallarının bilgiçe sayılıp dökülmesiyle çeviri eleştirisi yaptığını sanan ve böylece saygınlık devşirmeye çalışanlara da çok itibar edilmemesini tavsiye ederim. Bütüncül bir çeviri yapmaya himmet eden birisi iyi bir iş yapar; ama çevirmene saldırıp kendi bilgiçliğini göstermeye çalışacaklar da olacaktır. Bunun da bilinmesi iyi olur.

Fakat diğer yandan çeviride hatalar tespit edip daha iyisini önerenleri dinlemek daima iyidir. En kötü ihtimal bir sonraki baskıda bu hatalar düzeltilebilir. Fakat saldırgan ve hınç dolu bilgiçleri ciddiye almamak gerekir

ki kendi gözlemim böyle tipler de genelde ya çeviriye yarım yamalak girmiş oluyorlar ya çevirileri de dilimlenmiş metinler oluyor.

O yüzden en genel tavsiyem ihtimam, sevgi ve sabrı merkeze koymaları ve yine böyle insanlarla iş yapmaları.



# PROKOPTON

Undergraduate Journal of Philosophy  
Bilkent University

For future submissions

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

For past issues

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