

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ahlakın Dışındakiler

PSİKOPATİ VE
AHLAKİ YETİLERDEN
YOKSUNLUK

DERLEYEN
**Thomas
Schramme**

Ahlakın Dışındakiler DERLEYEN Thomas Schramme



AHLAKIN DIŞINDAKİLER
PSİKOPATİ VE AHLAKİ YETİLERDEN YOKSUNLUK

Ahlakın Dışındakiler: Psikopati ve Ahlaki Yetilerden Yoksunluk

Derleyen: Thomas Schramme

İngilizceden çeviren: Ebru Kılıç

Yayına hazırlayanlar: Hülya Hatipoğlu, Barış Cezar

Düzeltili: M. Cihangir Balkır

Kitap tasarımı: Gökçen Ergüven

Kapak tasarımı: Isabel Urbina

Being Amoral: Psychopathy and Moral Incapacity

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

© 2014 Massachusetts Institute of Technology

© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015

1. Baskı: İstanbul, Haziran 2018

Bu kitabın yazarı, eserin kendi orijinal yaratımları olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını; eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul eder.

Baskı: A4 Ofset

Sertifika No: 12168

Otosanayi Sitesi, Donanma Sk. No: 16 Seyrantepe/İstanbul

+90 212 281 64 48

Koç Üniversitesi Yayınları

Sertifika no: 18318

Rumelifeneri Yolu 34450 Sarıyer/İstanbul

+90 212 338 1000

kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesi yayinlari.com

Koç University Suna Kiraç Library Cataloging-in-Publication Data

Ahlakın dışındakiler : psikopati ve ahlaki yetilerden yoksunluk = Being amoral : psychopathy and moral incapacity / Derleyen : Thomas Schramme ; İngilizceden çeviren Ebru Kılıç ; yayına hazırlayanlar Hülya Hatipoğlu, Barış Cezar.-- İstanbul : Koç Üniversitesi, 2018.

352 pages ; 16,5x24 cm.-- Koç Üniversitesi Yayınları ; 161. Psikoloji/Sosyal Psikoloji.

ISBN 978-605-2116-28-9

1. Psychopaths--Ethics. 2. Antisocial personality disorders--Moral and ethical aspects. 3. Antisocial Personality Disorder. 4. Moral Obligations. I. Schramme, Thomas. II. Kılıç, Ebru. III. Hatipoğlu, Hülya. IV. Cezar, Barış. V. Title.

WM1905.A2 B3620 2018

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Ahlakın Dışındakiler

Psikopati ve Ahlaki Yetilerden Yoksunluk

DERLEYEN: THOMAS SCHRAMME

İngilizceden çeviren: Ebru Kılıç



İçindekiler

Teşekkür	7
BİRİNCİ BÖLÜM	9
Giriş	
Thomas Schramme	
İKİNCİ BÖLÜM	47
Heterojen Psikopati İnşası	
Henning Sass ve Alan R. Felthous	
BİRİNCİ KISIM	75
AHLAKİ YETİLER VE YETİLERDEN YOKSUNLUK	
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	77
Psikopati ve Ahlaki Rasyonellik	
Eric Matthews	
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	97
Ortak Hisler Olmadan	
Heidi L. Maibom	
BEŞİNCİ BÖLÜM	121
Söz Var Ama Müzik Yok: Empati, Dil Bozuklukları ve Psikopati	
Gwen Adshead	
ALTINCI BÖLÜM	143
Psikopatik Davranış Biçimi ve Ahlaki Yetilerden Yoksunluk	
Kerrin A. Jacobs	
YEDİNCİ BÖLÜM	173
Umursamamak: Sosyopatlar ve Başkalarının İstirabı	
Piers Benn	
İKİNCİ KISIM	193
AHLAK PSİKOLOJİSİYLE İLGİLİ MESELELER	
SEKİZİNCİ BÖLÜM	195
Psikopatlar İçselciliği Çürütür mü?	
Walter Sinnott-Armstrong	

DOKUZUNCU BÖLÜM	217
Psikopatik İçerleme	
John Deigh	
ONUNCU BÖLÜM	237
Ahlaklı/Ahlaklısı Bir Kişı Olmak ve Ahlakı Umursamak	
Thomas Schramme	
ÜÇÜNCÜ KISIM	257
SOSYAL VEÇHELER: SUÇLAMA, İHLAL VE TEHLİKELİLİK	
ON BİRİNCİ BÖLÜM	259
Psikopati, Sorumluluk ve Ahlakı/Uzlaşım sal Ayrımı	
David W. Shoemaker	
ON İKİNCİ BÖLÜM	287
Psikopatik Kabahatlerin Önemi	
Matthew Talbert	
ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	313
Tehlikelilik, Risk ve Tedavi Edilebilirliğı Sorgulamak: Tehlikeli ve Ağır Kişilik Bozukluğına (ATKB) İlişkin Sosyolojik Bir Görüş	
Susie Scott	
ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	335
Sonuç: Psikopatinin Birçok Veçhesi	
Thomas Schramme	
Kavramlar Dizini	339
Yazarlar Dizini	343

Teşekkür

Bu kitabı hazırlarken çok kişiye borçlandım. Burada yer alan bazı makaleler 2010'da Britanya, Swansea'de düzenlenen, Wellcome Vakfı'nın cömert bir bağışıyla finanse edilen bir konferansta sunuldu. Bu konferansa katılan kişilere, çok değerli katkıları ve tavsiyeleri, Swansea Üniversitesi'ndeki eski meslektaşlarıma da bana büyük yardımlarda bulundukları için teşekkür ederim. MIT Press'ten Philip Laughlin'in yanı sıra bu dizinin editörleri Jennifer Radden ve Jeffrey Poland, çok doğru ölçüde bir esneklik gösterdiler ve beni cesaretlendirdiler. Son olarak, bu kitabın yazarlarına çok minnettarım. Bu projeyi gerçekleştirmek için kolları sıvadığımızda, kitabın yayımlanmasını geciktiren koşulları öngöremedim. Sabrınız ve desteğiniz için teşekkür ederim!

Giriş

Thomas Schramme

Psikopati hakkında disiplinlerarası bir bakış açısıyla araştırma yapmak ve yazmak, hızlı hareket eden hedefleri sabitlemeyi gerektirir. Bu olguyla ilgili olarak neredeyse hiçbir şey verili kabul edilemez. Psikopati psikiyatri, hukuk ve felsefe literatüründe çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır; aslına bakılırsa, terminolojik coğrafya son yirmi otuz yılda değişmiştir. *Psikopatinin, sosyopati ya da antisosyal kişilik bozukluğu* gibi benzer ama farklı inşalarla tam olarak nasıl ilişkili olduğu henüz belirlenmemiştir.¹ Dolayısıyla, psikopatinin tartışmalı bir kavram olduğunu, pratikte su götürmez psikopati vakası bulmanın zor olduğunu söylemek kesinlikle yerinde olur.

Psikopati, felsefe alanında, başta metaetik olmak üzere birkaç kuramsal varsayımın sınanmasında kullanılmıştır (Prinz 2006, 32, 38; Haidt 2001, 824; krş. Greene 2005, 344). Değişken kavramsal temellerle burada da karşılaşırız. Örneğin psikopatinin psikiyatride duygulanımsal bir kusur olarak tanımlanmasından, sıklıkla empati yoksunluğuyla ilişkilendirilmesinden çok sayıda filozof etkilenmiştir. Psikopati bir ahlak duygusu eksikliğiyle birlikte yaşanan bir durum olarak oldukça sık yorumlandığı için, bu noktada geleneksel metaetik tartışmaya –daha açık bir deyişle, insan ahlakının akıldan mı yoksa duygulardan mı kaynaklandığı tartışmasına– ilişkin, gerçek yaşamdan bir test vakasıyla karşı karşıyaymışız gibi görünür. Felsefi tartışmanın bu biçimde tanımlanması pek tatmin edici değildir, zira “ahlak”ın ne anlama geldiğine açıklık getirilmesi gerekir. Ama neresinden bakarsak bakalım, psikopatiyle ilgili ampirik literatüre göre, empati eksikliği ölçütünün, filozofları tatmin edecek bir test vakası olmadığı da açıktır.

“Empati” felsefi anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaya hizmet edemeyecek kadar çok yönlü bir kavramdır. Bu giriş bölümünde açıklık kazanacağı üzere, psikopatiyle ilgili tartışmaların hem ampirik veriler hem kavramsal açıklık gerektirmesi, onu çok yönlü ve disiplinlerarası araştırmalara uygun bir konu haline getirir. Bu antoloji, gelişmekte olan bu literatüre sistematik ve belli noktalara odaklanmış bir

katkıda bulunma girişimidir. Psikopatlar da neyin eksik olduğu, yetersizliklerinin neler olduğu sorularına odaklanmaktadır. Bu soruların cevapları, ahlaki bir kişi ya da ahlaki bir fail olmak için hangi yetilerin gerekli olduğunu aydınlatılabilir belki.

Ne var ki, ahlaki faillik fikrinin böyle negatif bir yaklaşımla incelenmesi, psikopati kavramına da açıklık getirilmesini gerektirir, böyle bir girişimin önünde en az iki ciddi engel olduğunu belirtmek isterim: Birincisi, “psikopati” veya burada konumuz olmayan “antisosyal kişilik bozukluğu” sadece psikiyatrik durumları betimlemekte kullanılmaz ve ağır normatif çağrışımları da beraberinde getirir (Reimer 2008). Bunlar şiddet içeren, saldırgan ve suç oluşturan davranışlarla yakından ilişkili görülür, aslına bakılırsa “yüzeysel cazibe”, “itkilere dayalı davranış”, “başkalarının hislerini dikkate almama” gibi çok olağandı –kimilerince bilimsel olmayan– kriterlere dayandırılırlar. Psikopatların genellikle toplumun çıkarlarına ters insanlar olarak görülmesine şaşmamak gerekir. Bu nedenle, psikopati inşasının tanımlanma biçimi, aslında en azından kısmen toplumsal ya da hukuksal çıkarlarla belirlenir ve sadece bilimsel bir kategori oluşturmaz. Bunun kabul edilebilir bir uygulama olup olmadığı burada bizi ilgilendiren bir konu değildir, ama psikopatiyi tartışırken bu tür etkilerin bilincinde olmamız gerekir.

İkincisi, konu dışından çoğu insan psikopatinin ne olduğunu bildikleri inancındadır; hatta çoğu insan bir iki psikopatin adını anabilir; Hannibal Lecter, Myra Hindley, Jeffrey Dahmer ya da Norman Bates hemen akla gelen isimlerdir. Psikopati konusunda hepimizin uzman kesilmesi, bu yapıyı tarafsız bir biçimde tartışmayı zorlaştırır. Psikopati kavramı folk bir kavram haline gelmiştir; konuşma dilinde zaman zaman tuhaf ve biraz antisosyal bulduğumuz ya da şiddete meyilli karakterler olarak gördüğümüz kişileri betimlemek için bu kavramı kullanırız (Kantor 2006; Stout 2005). İnsanların bu sözcüğü kullanma biçimleri farklı olduğu için, genel olarak geçerli bir tanım getirmek çok zor olacaktır.

Psikopatiye ilişkin yorumlarımızın, kültürel ürünlerden, en başta da biraz önce verdiğimiz isimler listesinden de görülebileceği üzere, ağırlıklı olarak romanlar ve filmlerden etkilendiğini de eklememiz gerekir; bu isimlerin ikisi kurmaca eserlerden alınmıştır (Hamilton 2008). Psikopatlar, birçok kişiye göre, kötülüğün ete kemiğe bürünmüş halidir (Haybron 1999, 2002; Russell 2010; krş. Adshead 2006) – bilimsellikten uzak, özellikle de dini çağrışımlar taşıyan kavrayışlardan biridir bu (Levine 2006). İnsanların insanlıktan aforoz edilmesi olasılığını içeren bu güçlü kınama, psikopatik şiddet ve zalimlik biçimlerini sıklıkla akıl dışı ve “dışarıklı” kılan şeyle (Russell 2012) –daha açık bir deyişle, psikopatların açıkça ahlaki kaygıları dert etmediği ama yine de eylemlerini dürtüsel olmayan, planlı, görünüşe bakılırsa amaç gözeterek gerçekleştirdiği gerçeğiyle– başa çıkmanın bir yolu olabilir.

Psikopatların suçlanabilirliğiyle ilgili birbiriyle çatışan sezgisel fikirlerin ardında, psikopatik davranışların çok akıldışı biçimlerinin yatıyor olması gayet mümkündür (Feinberg 2003). Psikopatlar bir yandan açıkça deli olarak görülür; öte yandan, böyle bir yargı onları “kötü” olarak görmeyi engelleyecektir.

Bütün bu sorunlar, psikopatiyi bilimsel bir bakış açısıyla tartışırken bu kavramdan vazgeçmemize yol açabilir. Aslına bakılırsa, böyle büyük bir adım atmak, yaygın olan bir başka ciddi yanlışlığın, psikopatoloji ile psikopatinin bir tutulmasının önüne geçilmesine de katkıda bulunabilir. Öyle görünüyor ki, insanlar psikopatolojiden mustarip olanları zaman zaman psikopatlarla bir tutmakta, bu nedenle şizofrenisi olan kişileri sağlıklı insanlardan daha tehlikeli ya da şiddet eğilimli addetmektedir. Ne var ki, “psikopati” sözcüğünün bu şekilde ortadan kaldırılmasının, onunla ilişkilendirilen fikirlerde fazla bir değişiklik yaratıp yaratmayacağı kuşkuludur. İnsanların ahlaklı olmasını engelleyen ya da onları ahlaksız kılan bir duruma ilişkin bir kategoriye ihtiyacımız varmış gibi görünüyor. Bu giriş bölümünde ve antolojinin tamamında, en azından bunu tesis etmeye çalışacağız. Bu vakalara “psikopati” örnekleri desek de demesek de, insanların ahlaki bakış açısını benimsemesini engelleyen bazı psikiyatrik olgular varmış gibi görünüyor.

Bu ikinci formülasyon, kendimiz hakkındaki çok karmaşık bir gerçeği, çoğunlukla ahlakiliğin normatifliği adı verilen, normalde dünyayı kararlarımızı oluşturma sürecinde belli bir ağırlığı olan belirli bir perspektiften, ahlakiliğin perspektifinden görebilme yetisine sahip olduğumuz gerçeğini, tek bir ibarede özetleyen tipik bir felsefi ifadedir. Ahlak felsefesiyle ilgili bu tartışmanın psikiyatrik psikopati fikriyle ilişkilendirmesiyle filozofların demek istediklerini daha net açıklayabilecekleri araçlar edinecekleri açıktır, zira insanların ahlakiliğin normatif çekimini hissedebilmek için neye ihtiyaç duyduklarını açıklayabilecek, tartışmalı da olsa, bir zemine sahibiz. Öte yandan psikiyatristler ve psikopati olgusunu araştıran araştırmacılar da felsefe alanında yapılan kavramsal çalışmalardan bilimsel yarar sağlayabilir. Biraz önce işaret ettiğimiz üzere, teşhisle ilgili ölçütlerin birçoğu yetersiz tanımlanmıştır ve tartışmalıdır, dolayısıyla bu kavramsal meseleler çözülmeden önce, ampirik araştırmalarda somut bir ilerleme kaydedilmesi beklenmemeli. Hepsi bir arada ele alındığında, bu durum, konuyla ilgili disiplinlerarası bir yaklaşım ihtiyacını güçlendirmektedir. Nihayetinde, daha önce bahsettiğimiz üzere, hızla hareket eden hedefleri sabitlememize yardımcı olabilir.

Psikopati hakkında daha sistemli bir biçimde düşünmenin önemini vurgulamaya zemin hazırladıktan sonra, birkaç disiplinin bakış açısından, psikopati kavramıyla ilgili başlıca tartışma noktalarını ve bulguları belirtmeye geçebiliriz. Önce, psikiyatrik bir kavram olarak psikopatiyi tartışırken karşılaştığımız çeşitli kavramsal

sorunları biraz daha ayrıntılı bir biçimde tartışacağız. Bu bölümde, bazı bilimsel bulgular da ele alınacaktır. Daha sonra, ahlak dışılık ve ahlaki faillik fikirleri etrafında dönen felsefi tartışmaya geçeceğiz. Son olarak bu antolojinin bölümlerini tek tek tanıtacağız.

1.1 Kavramsal Sorunlar

“Psikopati”, resmi psikiyatrik terminolojide yer almaz. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM; Akıl Hastalıklarının Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı) ya da *International Classification of Diseases* (ICD; Uluslararası Hastalık Sınıflandırması), bu durumu bir teşhis olarak ifade eden bir terim içermez. Bu nozoloji sistemleri, “antisosyal kişilik bozukluğu” (301.7, DSM-5) ya da “sosyal olmayan kişilik bozukluğu”na ilişkin tanımlar içerir. Bu iki duygulanım bozukluğu, teşhis kriterleri açısından birbirine oldukça benzer, ama psikopatiyle bir tutulmaları gerekir; gerçi ICD-10’un bir alt tip olarak “psikopatik bozukluk” tanımı içerdiği kesindir, (2013’te yayımlanan) DSM-5’in de antisosyal/psikopatik kişilik bozukluğuna ilişkin bir madde içerebileceği yönünde bazı işaretler olsa da (Skodol 2012, 329), bu henüz somutlaştırılmamıştır.² Zaman zaman, bilimsel literatürde “sosyopati” terimi de kullanılır (Mealey 1995; Jacobs 2012), ama açıktır ki, en azından psikiyatride bu terim gözden düşmüştür. Görünüşe göre, sosyopatinin bu varsayılan bozukluğun sosyal yönlerini vurgulamak gibi bir yararı var. Son olarak bir de “tehlikeli ve ciddi kişilik bozukluğu” diye bir inşa vardır; bu konuda, özellikle de Sue Scott’un bu antolojiye katkısında daha fazla şey söylenecek.

Psikopati kavramının en son ve yaygın yorumu, büyük ölçüde, suç oluşturan davranışlar üzerine çalışan psikolog Robert D. Hare’in çalışmalarından kaynaklanır; Hare (1991’de gözden geçirilmiş baskısı yayımlanan) Psikopati Kontrol Listesi’ni, ses getiren kitabı *The Mask of Sanity*’nin [Akıl Sağlığı Maskesi] ilk baskısını 1941’de yayımlayan Hervey M. Cleckley’nin araştırmalarına dayandırmıştır.³ Hare’in kavramsallaştırmasını etkileyen bir diğer kaynaksa, Joan ve William McCords’un (1964) *The Psychopath: An Essay on the Criminal Mind* [Psikopati: Suç İşlemeye Eğilimli Olmak Üzerine Makaleler] adlı kitabıdır. Hare’in gözden geçirilmiş Psikopati Kontrol Listesi (PCL-R) (Hare 2003), özellikle ABD’de, çoğunlukla adli tıp ve araştırma bağlamında daha sık kullanılır hale gelmiştir. Hare’in psikopatıyı kavramsallaştırma biçimi, DSM ve ICD’de bahsettiğimiz maddelerden daha dardır, yani daha dar bir kapsamı vardır. Biraz basite indirgeyici olduğundan, Hare’in “psikopati” kavramının belirttiği kişilik bozukluklarının en ağır biçimlerini kapsadığı söylenebilir (Widiger 2006, 157; Hare 1998, 195).

PCL-R'ye göre, psikopati bir testle, belirtilen kontrol listesi kullanılarak tanımlanır, bu liste, yapan kişiye bir ölçüde esneklik tanıyan bir görüşmenin sonrasında herkese belli bir puan verir, ayrıca vaka tarihine –örneğin geçmiş davranışlara– odaklanan anamnestik bir değerlendirme yapılır. Dolayısıyla, aslında, bu test psikopatinin ne olduğunu tanımlamaz, kimin psikopat addedebileceğine ilişkin bir araç sunar; bir teşhis aracıdır (Skeem vd 2011, 95). Kontrol edilmesi gereken iki “etmen” ve başka “bazı maddeler” vardır, toplamda 20 madde vardır, ilk etmen “yüzeysellik/yüzeysel cazibe”, “kendi değeri konusunda büyüklenme”, “pişmanlık ya da suçluluk duygusundan yoksunluk” ya da “yüzeysel duygulanım” gibi kişisel özelliklere odaklanır; ikinci etmen “asalak yaşam biçimi” ve “sorumsuzluk” dahil “sosyal olarak normalden sapan yaşam biçimi”yle ilişkilidir; diğer maddeler arasında “hiçbir etmenle ilişkili olmayan özellikler”, örneğin “çok sayıda farklı insanla cinsel ilişki kurma” ya da “suça eğilim” gibi özellikler yer alır. Bu teste giren herkes tek tek maddeler için puan alır; söz konusu özellik kişide yoksa 0, muhtemelen ya da kısmen varsa 1, kesinlikle varsa 2 puan verilir. Puanı 30'un üzerinde olan herkes psikopat sayılabilir ama puanların belirlenmesinde, hesap edilmesinde kültürel çeşitlilikle ilgili tartışmalara da alan tanınır (Cooke vd 2005).

Felsefi bir bakış açısına göre, bu psikopati yorumunda ciddi sorunlar olduğu açıktır, özellikle de maddelerin muğlaklığının yoğun normatifliği dikkat çekiyor. Sadece “kendi değeri konusunda büyüklenme” kavramının işlenmesi bile muhtemelen bir filozofun ömrü boyunca sürer. Ne var ki, metodolojik sorunlar da vardır. Birincisi, psikopati ölçütlerinden biri manipülatiflik ve yönlendiriciliktir. Eğer doğruysa, bu nitelikler, görüşme yapılan kişinin sahiciliği ve dürüstlüğü açısından hatırı sayılır bir sorun oluşturabilir. Bu sorunun, görüşmesi yapan kişinin yeterli eğitimi almış ve deneyimli olmasıyla çözümlü çözülemeyeceğinin açıklık kazanması gerekir. Görüşmelerin kişi hakkındaki olguları değil, kişinin kişiliği hakkındaki olguları saptamayı amaçladığı da savunulabilir, ki kişilik kişinin kendisine ilişkin, doğru olsun olmasın herhangi bir söyleyle ortaya konacaktır (Blackburn 2009, 125; Lilienfeld ve Fowler, 111 vd).

İkincisi, PCL'nin metodolojisi olağandışı görünmektedir, zira bireysel puanlar büyük ölçüde pratisyenler tarafından belirlenir. Pratisyenlerin bu amaç doğrultusunda eğitilmiş kişiler olmaları gerekse de, görüşme sonuçlarının ilgili pratisyenlerce farklı biçimlerde yorumlanmasına bağlı olarak, puanların farklı olmasına bir ölçüde alan tanınması gerekir. Kısacası, operasyonel anlayışımız açısından psikopati, en azından kısmen “bakan kişinin gözünde”ymiş gibi görünür. Bu durumun, patolojik olarak yüksek kan basıncı gibi somatik tıptaki birçok tartışmalı normal ve anormal değerden farklı olduğuna dikkat edelim. Burada eşikler yani patolojinin nerede

başladığı tartışmalı olabilir, ama bireysel sonuçlar genellikle nesnel ve güvenilirdir. Ne var ki, PCL-R'yi kullanırken, bireysel puanların öznel raporlara ilişkin öznel yorumlara dayandırılması gerekir.

Daha genel olarak bunun psikiyatride olağandışı olmadığı kesindir, zira yorumlanabilir verilere dayalı birkaç teşhis yönetimi daha vardır. Ne var ki, bu durumda, bağlam muhtemelen daha kritiktir, zira özellikle hassas bir grup değerlendirilmektedir. Teste giren insanlar genellikle ciddi suçlar işlemiş ve sıklıkla hapse girmiştir. Topluma karşı tehlikeli addedilmekle, neredeyse insanlık dışı olmak gibi yaygın bir kültürel yorum içeren damgalayıcı bir tutumla potansiyel olarak “umutsuz vakalar”⁵ diye bakılmalarının ötesinde, kendilerini test sonuçlarının önemli bireysel, ekonomik, siyasal ve hukuksal çıkarlarla ilişkilendirildiği bir durumda da bulabilirler. Bu karmaşık durumu bir örnekle basitleştirelim: Örneğin, psikopat addedilmek ölüm cezasından ya da başka ağır cezalar almaktan kaçınmak isteyen bir saldırganın işine gelebilir, oysa böyle birine ağır bir ceza verme arzusundan ötürü, toplumun çıkarları saldırganın çıkarlarıyla çatışacaktır.⁶ Dolayısıyla, PCL-R puanlarının verilmesi konusunda çok sayıda ciddi tepki gelmiştir, öyle görünüyor ki bu puanlandırmanın etkisi diğer psikiyatrik teşhislere göre farklıdır, gerçi insanların yaşamları açısından diğer psikiyatrik teşhisler de hayli önemlidir. Bu nedenle, psikopati yapısını çevreleyen çok sayıda metodolojik ve kavramsal tuzağa karşı uyanık olmamız gerekir.

Hare'in yaklaşımı dışında psikopati modelleri de vardır (Blackburn 2006; Patrick 2010), ama onun modeli muhtemelen en etkili yaklaşımdır. Örneğin psikiyatrik teşhislerde, kategorik ve boyutsal yaklaşımların hangisinin daha yararlı olduğuyla ilgili hatırı sayılır tartışma yaşanmıştır (Millon 2010, 162 vd; Skodol 2010). Her bireyin kişisel özellikler konusunda süreklilik içeren bir yapı olarak görülebileceğini varsaymak akla yatkın görünür. Örneğin bir insan son derece alçakgönüllü ama gayet özgüvenli olabilir. Aynı şey psikopatiyle ilgili teşhis kriterleri için de geçerlidir. Daha önce söylediğimiz üzere, en yüksek puanın 30 olması gayet keyfi bulunabilir, ayrıca kişinin bir etmeden olağanüstü derecede yüksek puan alıp diğerlerinden düşük puan alması, bu nedenle psikopati eşiğine çıkamamış olması da mümkün olabilir. Bu çerçevede, birkaç boyutsal yaklaşım ileri sürülmüştür, bunların başında da beş yaygın kişilik alanını tanımlayan, yaygın tabirle beş etmen modeline dayalı bir kavramsallaştırma (Widiger ve Lynam 1998; Lynam ve Widiger 2007) ile klinik olmayan örneklemelerde kişilerin kendileriyle ilgili raporlarından yararlanarak hazırlanmış Psikopatik Kişilik Envanteri gelir. Bu envanterin gözden geçirilmiş baskısında (Lilienfeld ve Fowler 2006) “Makyavelci Benmerkezcilik” ve “Acımasızlık” gibi sekiz gruba ayrılmış 154 madde mevcuttur (krş. Skeem vd 2011, 102 vd).⁷

Başka birkaç model de farklı alt tiplerin ya da versiyonların kategorize edilmesini mümkün kılar, olguların değişkenliği nedeniyle bu modeller daha yeterli olabilir (Poythress ve Skeem 2006; Blackburn 2009; Millon ve Davis 1998). Çok daha önemlisi, genellikle birincil ve ikincil psikopati arasında, her zaman aynı biçimde olmasa da sıklıkla bir ayrım yapılır. Bu ayrım kimi zaman, etiyolojiyle ilgili olarak, yani bazı insanların doğuştan gelen genetik kusurları, bazılarınsa genellikle “kötü ebeveynler” nedeniyle edinilmiş kusurları olduğu varsayımına dayanarak yapılır. Ancak, öyle görünüyor ki, bu doğa-yetiştirme ilişkisi üzerine modası geçmiş bir modele dayanır. Yakın dönemde bu ayrım duygusal farklılıklara dayandırılmıştır (Skeem vd 2011, 115). Örneğin birincil düzeydeki psikopatların, genelde stresli durumlarda, ikincil düzey psikopatlar kadar tedirgin olmadığı varsayılır (Blackburn 2009, 111 vd). Ne var ki, ikincil psikopatların gerçekten psikopat olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği –ki yine kavramsal değerlendirmelerde bulunmayı gerektiren bir sorundur bu– herhalde hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, hâlâ tartışmalıdır (Skeem vd 2011, 119).

PCL-R’ye alternatifler getirmek ya da eklemeler yapmak da gerekli olabilir, çünkü psikopati tanımının şiddete ya da suça eğilimli olmayan kişileri içermesi yararlı bulunabilir. Psikopatlar empati, irade denetimi ya da önceden rasyonel planlama gibi bazı yetilerden yoksunsa, bunların mutlaka sapkın davranışlara yol açmadığı açıktır. Nihayetinde psikopati –ve genel olarak zihin sağlığı bozuklukları– davranışın kendisindeki değil, zihindeki bir bozuklukla ilgili görülür, ama sapkın davranışlar elbette zihinsel bir bozukluğun bir semptomu addedilebilir.⁸ Farklı bir biçimde, konuşma diliyle ifade edecek olursak, “deli” ile “kötü” arasında bir ayrım yapabilmeyi isteriz ama bu ikisini en başta tanımlarsak, psikopatiyi ahlakileştirilmiş bir kavram olarak görmemek zordur. Oysa Cleckley, tersine, suça eğilimli olmayan psikopatları da araştırmasına dahil etmiştir, bugün gündelik konuşmalarla, manipülatif, kayıtsız ama toplumsal olarak tehlikeli olmayan insanları psikopat olarak değerlendirmek yaygındır; bu kişilere kimi zaman “başarılı psikopatlar” (Hall ve Benning 2006; Gao ve Raine 2010), “şirket psikopatları” (Babiak vd 2010) hatta “beyaz yakalı psikopatlar” (Hare 1993, 102 vd) denir. Ne var ki PCL-R, tartışmaya açık bir şekilde, genel olarak suça yatkın kişileri psikopat olarak tanımlar (Skeem ve Cooke 2010; krş. Hare ve Neumann 2010b) ve antisosyal davranış bozukluğu kategorisi de saldırganlık kanıtı olarak fiziksel kavga ve saldırılardan bahseder; ki bütün bunlar psikopatinin bir bileşeni olarak sapkın davranışlarla ilgili tartışmalı konuları gündeme getirir (Howells 2009, 199). Bu durum, araştırmalarda yer alan öznelere hemen hepsi adli tıp kliniklerinden ve hapishanelerden geldiği için, sorunlu metodolojik yanlışlığı yol açabilir.

Psikopatinin kavramsallaştırılmasının bütün bu farklı biçimleri dikkate alındığında, bilim camiasının psikopatinin tanımı hakkında bölünmüş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Aslına bakılırsa, psikopati literatürü hakkında son dönemde yapılmış bir araştırmada, “psikopatinin aslında ne olduğu konusunda bir fikir birliği yoktur,” sonucuna varılmıştır (Skeem vd 2011, 136). Başka bir araştırmada, “hacimli araştırma birikimine rağmen, psikopatlarla ilişkin kuramsal anlayış hâlâ sınırlıdır ve ‘Psikopati nedir?’ sorusunun cevabı, tanımlanması güç olmaya devam ediyor,” sonucuna varılmıştır. (Blackburn 2009, 128). Kısa süre önce kaleme alınmış bir ders kitabında, daha yapıcı bir yaklaşımla, farklı kavramsallaştırmalardan yola çıkılarak, psikopatinin başlıca üç özelliğini damıtma girişiminde bulunulmuştur (Patrick 2010): Dizginlemenin kalkması, gözüpeklik ve kötülük. Bütün bunlar, tek tek değil ama bir araya geldiklerinde psikopati olgusunu yeterince açıklayabilir.

Felsefi bir bakış açısına göre, psikopati yapısının çeşitliliği ve muğlaklığı beklenebilir bir sonuç olabilir çünkü –işaret ettiğimiz üzere– bu olguyu tanımlayan kavramsal coğrafya tartışmalı ve belirsiz kavramlarla doludur. Yine de görüş birliği eksikliği, büyük ölçüde, bugüne dek yapılmış araştırmaların bilimsel geçerlilikten ve özenden yoksun olmasıyla ilgili bir sorun olabilir. Son dönemde, psikopati tanımını ve teşhisini daha sağlam ve bilimsel olarak geçerli bir temele oturtmak için birçok girişimde bulunulmuştur (Patrick ve Bernat 2010). Başka psikiyatrik araştırma alanlarında olduğu gibi, “altın standart” bugün nöro bilimsel yaklaşımlarla tanımlanmaktadır, zira bu araştırma alanı çoğu uzman ve alan dışı kişi açısından, o kadar somut olmayan zihin ya da kişilik özelliklerinin incelenmesine nazaran daha nesnel bir tını taşımaktadır. Bugün bilimsellik, özellikle psikiyatri alanında genellikle biyolojik bir yaklaşımı ima eder, bu nedenle psikopatiyle ilgili son dönemdeki araştırmaların bulguları da genellikle nöroloji alanında elde edilmiştir (Blair vd 2005; Craig vd 2009; de Oliveira-Souza vd 2008; Weber vd 2008; Müller 2010; Kiehl 2008; Decety vd 2013; krş. Douard ve Schultz 2013, 113 vd). Bu durum zihin sağlığı bozukluklarının kavramsallaştırılmasıyla ilgili biyolojik yaklaşımların önemi ve gereği hakkında ilginç genel sorular doğurur (Garnar ve Hardcastle 2007). Öyle görünüyor ki, bu tür nörolojik bulguların kuramsal kesinliği ve pratik sonuçlarıyla ilgili de birçok yanlış anlama mevcuttur. Aslına bakılırsa, zihin ve beyinle ilgili olgular arasında geçerli olduğu görülmüş ilişkilerin bile, psikopatiyle ilgili şimdiye dek belirtmiş olduğumuz bulmacaları çözmesi olası görünmüyor. Ayrıca, bilimsel olmayan uzmanların çalışmalarında bile, bu bulgularla, örneğin beyindeki lezyonların suçlarla ilgili sorumluluk açısından sonuçlarıyla ilgili biraz naif bir tutumla karşılaşmak kaygı vericidir (Aspinwall vd 2012).⁹ Açık ki, bu sözler nörolojik araştırmaların yararsız olduğu anlamına gelmez, ama bu araştırmalar

psikolojik olgularla daha yakından ilgilenen disiplinlerle işbirliği içinde yürütülmelidir. Varsayımlara dayalı kavramsallaştırmalar yani kuramsal yaklaşımlarla ampirik geçerlilik arasında bir alışveriş olması gerekir; ampirik geçerliliğin ille sadece nörobiyoloji düzeyinde işlemesi de gerekmez.

Psikopatiyle ilgili felsefi tartışmalara geçmeden önce, psikopatlardan yani antisosyal kişilik bozukluğu olan kişilerden bahsederken karşımıza çıkan başka bir tartışmalı mesele değerlendirilmeye değer. Bu son sorun, aslında, felsefe alanındaki benzer tartışmalarla bağıntılıdır, dolayısıyla bu giriş bölümünün sonraki kısmıyla bir köprü oluşturabilir. Psikopatlar ya da psikopatik kişiliklerden bahsedebilmek için, kişilik, karakter ya da en azından kişilerin biraz olsun istikrarlı zihinsel özellikler göstermesi gibi şeylerin var olduğunu varsaymamız gerekir. Ne var ki, kişiliklere gönderme yapmanın yeterliliği tartışmalı bir meseledir, gerekçesi de, yine bilimsel olarak kanıtlanamayan karmaşık kavramsal temellere dayanır. Bunların hiçbirine burada tam anlamıyla açıklık getiremeyiz, ama en azından bir değinmemiz gerekir.

Unutmayalım ki, bu, zihinlerin ya da benliklerin ontolojisiyle ilgili bir mesele değildir, ki bunların varlığının da biraz olsun teslim edilmesi gerekir. Psikologlar ve psikiyatristler ya da “kişilik” ya da “benlik”ten bahsedenlerin, bunların maddi varlıklar, Gilbert Ryle’in unutulmaz deyişiyle “makinedeki hayalet”ler olduğunu varsaymaması gerekir (Ryle 1949, 1. bölüm). En azından felsefe alanında zihinsel alandan bahsederken, indirgeyici olmayan materyalizmin bakış açısını, yani zihni maddi temelden ayrı bir oluşum gibi görmeyen, ama fizyolojik yani beyinle ilişkili olarak tam anlamıyla açıklanabilir bir olgu olarak da düşünmeyen yaklaşımı benimsemek alışkanlık haline gelmiştir. Ama ilgilendiğimiz mesele kişilik ontolojisi değil, insanların istikrarlı zihinsel özelliklere sahip olduklarını varsayıp varsayamayacağımızdır (Blackburn 1988, 506). Araştırmacı ve alan dışından birçok kişi, kişilikler kalp ya da diğer organlarla aynı biçimde var olmasa da, bu yapıyı muhtemelen insanların özelliklerinden bahsederken kullanabileceğimizi ileri sürecektir. Örneğin son dönemde yayımlanmış psikiyatrik bir kılavuzda “kişilik” şöyle tanımlanmıştır: “Bir bireyin tipik düşünme, hissetme ve hareket etme biçimi” (Lynam ve Derefinko 2006, 133). Bu tanım uyarınca, insanları arkadaş canlısı, dürüst ya da güvenilir diye tanımlarız. Açıktır ki, bunu, bu insanların sözleri de dahil davranışlarıyla ilgili deneyimlerimizden çıkarımlarda bulunarak yaparız. Kişinin dostça davranışlarda bulunduğunu tecrübe etmemişsek, ona dost canlısı demeyeceğimiz kesindir. Ancak bu davranışta belli bir düzeyde tutarlılık gördüğümüzde, bireylere daha kararlı özellikler yüklemeye yaklaşıyoruz. Aslına bakılırsa, belli bağlamlarda, örneğin tehlike içinde olduklarında –sadece tek bir bireye değil– bütün insanlara daha genel kesin özellikler atfetme eğilimi gösteririz. Başkalarının nasıl davranabileceğini sadece deneyimlere

dayanarak kestirmemiz gerekseydi, bu kişilik atıflarıyla davranışlara ilişkin öngörülerde bulunmak çok daha kolay olurdu. Birkaç dilde, insanların bu özellikleriyle, özellikle de varsayılan kişilik ya da davranış biçimiyle ilgili tutarsızlıkları dile getiren ifadeler vardır; örneğin “kendisi gibi olmamak” ya da “kendisinden beklendiği gibi davranmamak” gibi. Dolayısıyla, insanlara, istikrarlı ve tutarlı düşünme, hissetme ve davranma biçimleri, “kişilik” diye özetleyebileceğimiz özellikler atfedebileceğimiz varsayımında bulunmak, çoğu insana gayet doğal görünür.

Gelgelelim, bazı özelliklerin ancak belli bağlamlarda görülebileceğini belirtmiş-tik. Bir insan nazik biri olabilir, ama büyük bir stres altındaysa ya da kendisine nazik davranılmamışsa nazik davranmayabilir, dolayısıyla “genel” bir özellik sergilediği söylenemez. Bu durumu genelleştirebiliriz: İnsanların kendilerini bulabilecekleri bütün durumlar bireysel addedilebileceğinden –dolayısıyla başka bir duruma aslında yeterince benzemediğinden– insanların görünürde tutarlı bir davranış sergilemeleri söz konusu olabilir, ama onlara daha daimi psikolojik özellikler atfetmek hata olacaktır. *Durumculuğun*, son dönemde ortaya çıkmış, çoğunlukla sosyal psikolojiden alınmış ampirik bulgulara dayalı felsefi kuramın temel varsayımı kısaca budur; sosyal psikolojide, insanların, çoğunlukla düzenli olarak belli durumlardaki ikincil etmenlerden etkilendiği ortaya konmuştur (Harman 2009; Doris 2002; krş. Kristjánsson 2010; Upton 2009). Durumculuk erdem kuramını, Platon ve Aristoteles devrine uzanan felsefi bir yaklaşımı hedef tahtasına oturtur; erdem kuramı, insanların ahlaken değerlendirilebilecek erdem ya da kötülük denen bazı davranış özelliklerine sahip olduğunu varsayar. Durumculuk eleştirisi hedefleniyorsa, böyle bir eleştiri, kişilik bozukluğu fikrinin temelini baltalayabilir. Bu çatışma burada bir çözüme bağlanmayacak, ama bu çatışmanın kişilik kavramını nasıl anladığımızla ilgili ağırlıklı olarak kavramsal sorulara dayandığı açık görünüyor (Flanagan 2009). Kişilik kavramı için de benzer şeyler söylenebilir. Öyle görünüyor ki, psikiyatrik bir bakış açısına göre, bu kilit kavrayışa açıklık getirmemizi sağlayabilecek kavramsal bir girişim pek yoktur (ama bkz. örneğin Sass 1987; Glas 2006), oysa felsefi tartışma binlerce yıldır devam etmektedir. Burada da, yine, daha sistemli bir yaklaşım yararlı olacaktır.¹⁰

1.2 Felsefi Tartışmalarda Psikopati

Bu kısımda, ahlak felsefesinde psikopatiyle ilgili dört temel anlaşmazlıktan bahsedeceğim. Bu fikir ayrılıkları birbirleriyle yakından ilişkilidir, ama aralarındaki farkları biraz açmamız gerekiyor. Birinci tartışma konusu ahlakçılığın haklı çıkarılması sorunudur, ikincisi ahlaki güdü sorunudur, üçüncüsü ahlaki yargıların kökeni ve niteliği sorunudur, dördüncüsü ahlaki sorumlulukla ilgilidir.

Ama ilgili felsefi meseleleri tartışmadan önce, felsefi tartışmaların yakın tarihiyle ilgili dışarıdan bir gözlemimi eklemek istiyorum. Psikopati çoğunlukla ahlak felsefesi ve ahlak psikolojisi alt alanlarında tartışılmıştır. Bu alanlar, özellikle de ahlak psikolojisi, yaklaşık son yirmi yıldır önemli değişimler geçirmiştir. Bugün ahlak felsefecilerinin ampirik araştırmaları kabul etmeleri hatta zaman zaman bunlara katkıda bulunmaları yaygın hale gelmiştir. Bu, özellikle ele aldığımız konu olan psikopati açısından geçerlidir. Daha önceleri filozoflar bu konuları düşünce deneyleri, romanlar ya da filmlerde rastladığımız türden kurgusal örnekler kullanarak ele alıyordu, bugün de böyle yapıyorlar (McGinn 1997; Raatzsch 2009; Carr 2010). Felsefi tartışmalar, çoğunlukla sezgisel akla yatkınlıklarına göre sınanan iddialarda bulunarak yürütülür (Deigh 1995; Milo 1984; Benn 1985). Bugün, bazı filozoflar ve bilim insanları, ahlak felsefesi ve ahlak psikolojisiyle ilgili meseleleri ampirik bulgulara atıfta bulunarak çözebileceklerine inanıyormuş gibi görünüyor. Kabul etmek gerekir ki, bu gayet karmaşık kuramlara ilişkin fazlasıyla basit ve uç bir tanım olabilir.¹¹ Ancak bu giriş bölümünde vurgulanan bir şeye açıklık getirmemizi sağladığı inancındayım. Kanımca, bu konumların hiçbirisi –ampirik araştırmaları görmezden gelmek ya da tersine bu araştırmaların felsefi sorunlara çözüm getirebileceğini düşünmek– meşru değildir. Felsefi ve ampirik yaklaşımlar arasında gerçek bir etkileşim olması gerekir, işbirliğine dayalı bu tür çalışmaların bugün birçok örneği vardır (Flanagan 1991; Decety ve Ickes 2009; Sinnott-Armstrong 2008; Narvaez ve Lapsley 2009; Adshead vd 2008). Birçok filozof psikopatiye ilgi duyar, çünkü görünüşe bakılırsa, psikopati ahlakdışılığa ilişkin gerçek yaşamdan bir örnek sunar. Ahlak felsefecileri, her zaman ahlakın nasıl gerekçelendirileceği sorunuyla uğraşmıştır. “Neden ahlaklı olayım ki” sorusu makul bir sorudur (Nielsen 1989, 167 vd). Nihayetinde, ahlaki zorunluluklar, seçeneklerimizi, sıklıkla da peşinden gitmek istediklerimizi ciddi biçimde kısıtlar. Felsefeciler neden ahlaklı olduğumuz, örneğin doğamız gereği mi yoksa bağımsız –tercihen kendi çıkarımıza dayalı– bir aklımız olduğu için mi ahlaklı olduğumuz veya ahlaki değerlendirmeleri neden dikkate almamız gerektiği sorularına akla yatkın bir cevap verebilirse, ahlakı meşru kılmış olurduk. Bu temel meşruiyet sorunu, felsefi tartışma çerçevesinde zaman zaman, ahlaksız bir kişiyle ya da “ahlaksızlık savunucusu”yla ilişkili olarak betimlenir (Williams 1976, 17 vd; Jacobs, bu kitap). Ahlakdışıcılığı savunanın ahlaklı olması için yeterli bir gerekçe sunabilseydik, görünürde ahlakı meşrulaştırmış olurduk. Öyle görünüyor ki, psikopatlar bu tür ahlakdışıcılardandır, çünkü ahlakı dikkate alıyormuş gibi görünmezler, bu nedenle de, ahlak felsefesinin ilgi alanına girmelerine şaşmamak gerekir.

Dikkat edelim, ahlakdışı ile ahlaksız aynı şey değildir. Nispeten düzenli olarak ahlaksızca davranan biri –ahlaksız bir kişi demek istediğimiz biri– ahlaki değerlendirmeleri genellikle dikkate alır, ama belli durumlarda başka güdülerini daha önemli görür ya da ahlaki güdülerine göre davranamayacak kadar zayıf iradeli olabilir. Ahlakdışı bir kişiye, ahlaki ölçütleri hiçbir şekilde dikkate almaz. Ne var ki, ahlakdışı bir kişi herhangi bir ahlaki kuralı çiğnemeyebileceğinden, hiçbir zaman ahlaksızca davranmayabilir de (yukarıda “başarılı psikopatlar”la ilgili tartışmaya bakınız). Ne var ki, ahlakdışı bir kişi fikrinde dikkat çekici bir muğlaklık vardır, zira ahlakdışı olmak, kişinin ahlaki değerlendirmelerin karar oluşturma sürecinde önemli olduğunu *reddetmesi* anlamına gelebileceği gibi, kişinin ahlaki zorunlulukları değerlendirmeye alma *yetisinden yoksun* olması anlamına da gelebilir (Schramme, bu kitap). Bu farklılık, kısa bir süre sonra döneceğimiz ahlaki sorumluluk meselesinin değerlendirilmesi açısından özellikle ilgili görünüyor. Öyle görünüyor ki bir psikopat ahlaki zorunlulukları gerçekten de dikkate almayan biridir; “ahlaki bakış açısı”nı benimsemez. Dolayısıyla, “Neden ahlaklı olmalı” sorusuyla ilgili felsefi tartışmada ilerleme kaydetmek için, psikopatın dikkat eksikliğinin temelini incelemek yararlı olabilir. Belki de, gerçek yaşamdaki ahlakdışılık örnekleri, yani psikopatların ahlakiliğin olası taleplerinin dayanaklarını reddetmedikleri, sadece ahlaki yetilerden yoksun oldukları ortaya çıkarsa, bunun yanlış kurulmuş bir soru olduğu ortaya çıkacaktır (Benn 2000, 39 vd). Psikopatlar ahlaki bakış açısını reddetmiyor ama bu bakış açısını benimseme becerisi gösteremiyor olabilir. Bu seçenekler arasında bir karara varmak için, psikopati olgusunu daha iyi kavramamız gerekiyor, bu sadece oturduğumuz yerden felsefi düşüncelerle uğraşarak ulaşamayacağımız bir hedeftir.

Ahlak felsefesinde yaygın olarak tartışılan ikinci bir mesele, ahlaki koşulların içkin güdülere dayanıp dayanmadığıdır. Böyle olması onları özel kılar, çünkü “zorunluluklar” –örneğin hukuksal koşullar– sıklıkla mutlaka güdülere dayanmaz. Muhtemel varsayımlardan birine göre, insanlar bir şeyin ahlaken doğru olduğuna hükmederse, bu yönde davranmaya meyleder. Dolayısıyla, bu teze göre, ahlaki yargılar “pratik”tir (Smith 1994, 6 vd) – gerçi, insanlar başka gerekçeler, örneğin irade zayıflığı nedeniyle ahlaki yargılarına göre hareket edemiyor da olabilir. Bu varsayıma göre, ahlaki güdüler ile ahlaki zorunlulukla ilgili yargılar arasında bir iç bağlantı vardır, bu konuma genellikle (güdüsel) *içselcilik* denir (Falk 1947; Frankena 1958; Svavarsdottir 1999, 165). *Dışsalcılık* denen tam tersi konum bu içerimi görmez, insanların bir şeyi ahlaken zorunlu olarak kabul etmesini ama ona göre davranma eğilimi göstermemesini olası görür. Psikopatların bu meselenin çözümünde ilginç bir test vakası olabileceği açık görünüyor. (Prinz 2007, 42 vd), zira ahlaken neyin zorunlu olduğunu biliyor ama onu yapabilecek donanımdan yoksunmuş gibi

görünürler. Görünüşe göre, bu durum dışsalcılığı desteklemektedir (Roskies 2003). Ancak, psikopatların ahlaken neyin zorunlu olduğuna ilişkini bir anlayışa sahip oldukları doğrudan varsayılmaz aslında; doğrusunu söylemek gerekirse, psikopatlar bir şeyin ahlaken zorunlu olmasının ne anlama geldiğine ilişkin bir anlayıştan yoksun bile olabilirler (Smith 1994, 66 vd). Esasen, ahlaken zorunlu olan şeyi yapmaya meyletmeyen insanların yani olası psikopatların aslında ahlaki “zorunluluk”a ilişkin gerçek bir anlayıştan yoksun olabileceği fikri içselciliği destekleyebilir, zira bu, ahlaki yargılarda bulunmanın ve bunlara göre davranmanın yakından ilişkili olduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla, dışsalcılık ya da içselcilik konusu hâlâ gündemdedir (Bedke 2009, 191); bunun kavramsal bir çözüm gerektirdiği herhalde açıktır, zira ahlaki anlayışın bir psikopatın sahip ya da yoksun olabileceği bir şey olup olmadığı, “ahlaki anlayış” ya da “ahlaki yargı”yla neyi kast ettiğimize bağlıdır (Kennett ve Fine 2008, 218; Kennett 2010, 245; Sinnott-Armstrong, bu kitap).

Dolayısıyla, ahlaki güdülere dayanarak hareket etme meselesinin bir bölümü, ahlakdışılık fikrinin –önceki kısımda tartıştığımız fikre dönüyoruz– kavramsal bir mesele mi, yoksa ampirik bir mesele mi varsayılması gerektiği sorusuyla ilgilidir. Ahlakdışı birinin var olduğu varsayımının tutarlı olup olmadığını merak edebiliriz. Gerçekten de ahlaki zorunlulukların varlığını kabul eden ama bunları dikkate almayan biri olabilir mi? Ahlaki zorunlulukları kabul etmenin insanı bunlara göre davranmaya zorlayacağını inanan filozoflara göre, ahlakdışı biri kavramsal olarak imkânsız olabilir; ki psikopatların varlığını bildiğimiz için, bu görüş akla yatkın görünmez (Brink 1986, 29 vd; Brink 1989, 45 vd). Öyle anlaşıyor ki, içselciler ile dışsalcılar arasındaki bu tartışma kapsamındaki varsayımlardan biri –en azından kısmen– ampirik bir mesele, daha açık bir deyişle, bir psikopatın temel ahlaki kuralları çiğnemenin yanlış olduğunu anlayıp bunu dikkate alıp almaması meselesi gibi görünüyor. Bu da ahlakdışı olanların yani psikopatların fiilen ne tür yargılara vardığını ve ne tür yargılara varma kabiliyetleri olduğunu bulmamızı gerektirirdi (Elliot 1996, 71 vd). Bunun kısmen kavramsal varsayımlara dayanması nedeniyle, ahlakçılığın uygulanabilirliği meselesinde ilerleme kaydedebilmek için, ampirik bilimlerle felsefenin işbirliğine ihtiyacımız olacaktır. Ne var ki, bu işbirliğinin tam olarak hangi biçimde yapılabileceği –örneğin kavramsal meselelerle ilgili ampirik bulgulara dayanarak tam olarak neyin tesis edilebileceği– henüz çözüme kavuşmamıştır (Joyce 2008; Jones 2006).

Çok sayıda araştırmacı ve felsefeci, aslında ahlaki anlayışa ilişkin ampirik bir testin var olduğu inancındadır (Blair 1995; Blair vd 2005; Levy 2007). Öyle görünüyorki, alışıldık kurallarla ahlaki kurallar arasında önemli bir ayrım var: Alışıldık kurallar otoriteye dayanır yani bunların talepleri çiğnenebilir; oysa ahlaki talepler,

kategorik bir yükümlülük getiriyormuş gibi görünür. Çocuklar alışıldık kurallar ile ahlaki kurallar arasında farkı çok erken yaşlardan itibaren ayırt edebilir, bu nedenle de çocukların bir ahlak anlayışına sahip oldukları varsayılabilir. İlginçtir, birçok bulgu, psikopatların bu farka ilişkin bir anlayıştan yoksun olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla, psikopatlar ahlaki bir anlayıştan yoksun görünüyor; içselciliği vurgulayan, ahlaki sorumluluk açısından önemli sonuçları olabilecek bir bulgudur bu. Ne var ki, bazıları da, ilgili araştırmalarda, kısmen metodolojiyle ilgili ciddi kusurlar, en başta da bu araştırmaların kavramsal varsayımlarıyla ilgili (bkz. bu kitapta Shoemaker) ciddi kusurlar bulunduğunu ileri sürer (Kelly vd 2007).

Ahlak felsefesiyle ilgili üçüncü bir önemli mesele, ahlaki ayrımların ya da ahlaki sempati ya da ortak hisler gibi duygularla mı, yoksa akılla mı ilgili olduğu sorusudur. Burada Ahlaki Duyguculuk ile Ahlaki Rasyonellik arasındaki tartışma karşımıza çıkar. Felsefe tarihinin en önemli iki ahlak filozofu David Hume ve Immanuel Kant bu tartışmaya katılmışlardır; duyguların safında Francis Hutcheson ve Adam Smith, rasyonellerin safında Ralph Cudworth gibi başka filozoflar da bu tartışmada yer almıştır. Bu tartışma bağlamında, ahlaktan yoksun gibi görünen psikopatların kusurlarının düşünsel mi yoksa duygulanımsal mı olduğunun ortaya çıkarılması ilginç olabilir (Maiborn 2005, 2010; Nichols 2002; Kennett 2006; Herpertz ve Sass 2000; Prinz 2011, 137 vd; ayrıca bu kitapta bkz. Maiborn ve Matthews'un makaleleri). Duygular da akıl da ahlakın zorunlu bir unsuru olabilir, bu meseleyi psikopatlarla ilgili ampirik araştırmalara dayanarak çözmek önemli gibi görünüyor. Bu kitapta büyük bir açıklık kazanacağı üzere, temel bir felsefi uyumsuzlığa böyle bir çözüm getirilmesi, psikopati fikriyle ilgili önceden bahsettiğimiz kavramsal meseleler nedeniyle pek olası görünmüyor. Ayrıca, psikopatların kusurlarına getirilebilecek en iyi açıklama, hem duygulanımsal hem bilişsel yani rasyonel unsurları içeriyormuş gibi görünüyor (McGeer 2008; Kennett 2010; Craigie 2011).

Psikopatinin çok yönlü ve karmaşık niteliğiyle ilgili örneklerden biri, sıklıkla, örneğin PCL-R'de psikopatinin özelliklerinden biri olarak tanımlanan empati eksikliğidir. Empati kavramı, duygusal bulaşıcılık –diğerlerinin duygulanımsal hallerini bilinçsizce yansıtmak– ve bakış açısı benimsemekten –bir başkasının zihinsel durumunu onun gibi hissederek ya da bilişsel olarak kendini onun yerine koyarak yansıtmaktan– tutun yakınlık –yani başkaları için empatik kaygı duymak– hislerine varıncaya dek birçok farklı olguyu ifade etmek için kullanılmıştır (bu kitapta bkz. Maiborn). Empati araştırmalarında uzmanlaşmış tanınmış bir psikolog olan Daniel Batson'ın kısa ve öz bir şekilde ifade ettiği üzere: "*Empati* teriminin birbirinden farklı bu kadar çok olguya uyarlanması, kısmen, araştırmacıların iki farklı soruya cevap ararken empatiye başvurmasının sonucudur: İnsan bir başka-

sının neler düşündüğünü ve hissettiğini nasıl bilebilir? Bir insanın bir başkasının ıstırabına duyarlılık ve şefkatle cevap vermesini sağlayan şey nedir?” (Batson 2009, 3). Gerçekten de, empatinin bu yönleri birbirinden kesinlikle farklıdır, bunların tümüne “empati” demeli miyiz dememeli miyiz konusunda bir tartışma olabilir ve olmalıdır (Coplan 2011). Örneğin, psikopati meselesiyle çok daha ilgili olan empatik kaygıya (Batson 2011, 11 vd) “sempati” denmesi daha iyi olabilir (Benn, bu kitap). Ama bizim amaçlarımız için önemlisi, psikopatların tam olarak ne şekilde empatiden yoksun olduğunu değerlendirmek gerekir, tabii böyle bir durum varsa. Kavramsal kesinlik açısından son dönemde kaydedilen ilerleme, bu soruyla ilgili olarak muazzam bir yarar sağlamıştır (Debes 2011; Coplan ve Goldie 2011; Decety 2012; Engelen ve Röttger-Rössler 2012). Psikopatların empatik kaygıdan yoksun olduğu gayet açık görünüyor; birçoğunun ahlak dışı addedilmesinin nedeni budur. Başkalarını dikkate almamak ahlakı dikkate almamakla el ele gidiyor gibi görünüyor. Ama artık, bu kaygı ya da ortak his eksikliğinin dayanaklarının ne olduğu, özellikle de empatinin başkalarının bakış açısını benimseme yönündeki bir kusurla ilgili olup olmayabilecekleri incelenebilir. Son dönemdeki araştırmalar, yine, bu meselelerle ilgili düşünme biçimimizi geliştirmiştir, zira bilişsel ve duygulanımsal empati arasında kavramsal ve ampirik bir ayrım yapabilmek mümkün hale gelmiştir (Eisenberg ve Strayer 1987; Eisenberg ve Eggum 2009, 73; Shamay-Tsoory 2009; Smith 2006). Ayrıca, otizmde, psikopatiyle paralellik gösteren ilginç bir durum bulunabilir (McGeer 2008; Baron-Cohen 2012). Ağır otizmden mustarip insanların, başkalarının zihinlerini “okuma” becerisinden yoksun olup olmadığı uzunca bir süre tartışılmıştır; *Theory of Mind* [Zihin Kuramı] denilen şeyden yoksundurlar, dolayısıyla bir başkasının bakış açısını gerçekten de benimseyemezler. Yüzeysel olarak bakıldığında otizmliler bu nedenle empatiden yoksundur, psikopatlarla benzer bir biçimde, ahlaki bakış açısını benimseyememeleri de beklenebilir. Ne var ki, öncelikle, otizmlilerin özellikle empatinin bilişsel yönleriyle ilgili zorluklar yaşadığı ama kendilerini başkalarının yerine koyarak hissedebildiklerini varsaymak daha akla yatkın görünür (de Vignemont ve Frith 2008), ikinci olarak, empati ahlaki failliğin zorunlu bir koşulu olmayıp, ahlaki bakış açısını benimsemenin yollarından biri olabilir. Ama otizmlilerin gerçekten de ahlak yetisi bakımından engelli oldukları ama, tuhaf bir biçimde, bunun mutlaka sapkın davranışlarla sonuçlanmadığı, çünkü genel olarak başka insanlara karşı ilgi yoksunluğundan da kaynaklanabileceği varsayılabilir. Bu tezle ilgili önemli bir araştırma sorusu, otizmlilerin gerçekten yardımcı davranışlar gösterip göstermediğidir (Best 2012).

Öte yandan, psikopatlar, empatinin bilişsel yönlerine ilişkin bir soruna sahip değilmiş gibi görünür (bir başkasının bakış açısını benimsemek olarak anlaşıldığı

üzere; Blair vd 1996; Schaich Borg 2008, 161); aslında aldatıcı, sıklıkla da zalimce davranışlarda zihin okuma becerilerinden yararlanabilirler. Gerçi empatinin duygulanımsal unsurlarından da yoksunmuş gibi görünürler, empatik kaygıdan yoksun olmalarının nedeni ya da nedenlerinden biri belki de budur. Aşağılayıcı ya da kötü bir muamele görmenin başkalarında nasıl hisler uyandırdığını anlayamıyor, bu nedenle de başkalarıyla özdeşlik kuramıyor olabilirler; bu muhtemelen, ahlaki bakış açısını benimseme yetisine sahip olmanın zorunlu koşullarından biridir.

Özetle, ahlakın tek başına ya duygulardan ya rasyonellikten kaynaklanması olası değildir. Psikopatların başkalarına empatik kaygı gösterme konusunda kusurları vardır, ama tek başına bu durum, ağır otizm vakalarını değerlendirirken varsayabileceğimiz üzere, mutlaka ahlaksızca davranışlara yol açmaz. Şurası kesin ki birçok psikopat davranışlarının başkaları tarafından ahlaken yanlış bulunduğu anlayabilir, bu nedenle, bir cezadan kaçınmak gibi araçsal gerekçelerle de olsa ahlaksızca davranmama konusunda bir gerekçeye sahip olabilir (Glannon 2008). Elbette ki bu gerekçeler, bazı ahlak filozoflarınca ahlaki kuralları gözetmek için doğru normatif gerekçeler olarak görülmeyecektir; ama neresinden bakılırsa bakılsın, insanlar başkaları için empatik kaygılardan yoksun olsalar bile, genellikle davranış biçimlerini kontrol edip yönlendirebilirler. Bunun psikopatlar için daha zor olduğu görülmektedir, bu nedenle psikopatlar empatiyle ilgili kusurlarının yanı sıra, eylem denetimiyle ilgili kusurlara da sahipmiş gibi görünmektedir. Örneğin psikopatların sıklıkla geleceği planlama zorluğu çektiği ve öngöründen yoksun olduğu söylenir. Bu da yine, daha ziyade bilişsel bir kusurmuş gibi görünmektedir (Flor 2007).

Bu meselelere, ahlakla ilgili olarak psikopatinin farklı felsefi ve bilimsel yönleri açısından ortak bir çerçeve sunabilecek genel bir terim olarak ahlaki faillik kavramını açmaya çalıştığım sonuç bölümünde döneceğim. Faillikle ilgili bakış açısı, bireysel yetiler ve beceriler, güdüler, kontrol ve fiili davranış meselelerini birleştirir, ayrıca sosyal koşullar ve kuralları da işin içine katar. Daha önce belirttiğimiz üzere, psikiyatrik literatürde psikopatinin üç genel özelliğinden ağırlıklı olarak bahsedilir: Dizginlememe (denetim yoksunluğu, planlama ve öngörü yoksunluğu), cesaret (duygusal olarak zorlayıcı durumlarda stres eksikliği ve korkusuzluk) ve kötülük (kaygı eksikliği, vurdumduymazlık ya da katılık). Öyle görünüyor ki, bu üç özellik ahlaki failliğin farklı yönlerini işaret etmektedir.

Psikopatiyle ilgili felsefi tartışmaları konu alan bu bölümü, dördüncü bir konu açarak, ahlaki sorumluluk meselesini gündeme getirerek bitireceğim. Bu mesele hukuksal sorumluluk kavramıyla yakından bağlantılıdır. Elbette, ahlaki ve hukuksal sorumluluk ve daha genel olarak zihinsel hasarlarla ilgili uzun bir gelenek vardır (Feinberg 1970; Deigh 2008; Reznek 1997). Ancak psikopati özel bir konuymuş

gibi görünmektedir, zira ahlaki failliğin dayanağını etkileme potansiyeline sahiptir; başka bir deyişle, gerekli yetilerin belli bir zamanda fiilen kullanılmasını zayıflatmanın ötesinde, bu yetilerin dayanağını ortadan kaldırır. Psikopatlar ahlaklı davranabilmek için gerekli ahlaki anlayış ya da başka yetilerden yoksunsa, genel olarak davranışlarının sorumluluğunu üstlenme becerisinden de yoksun olmalıdırlar (Haksar 1965; Duff 1977; Hacı 1998; krş. Smith 1984). Bu durum, neden “normal suçlular”la bir tutulmamaları gerektiğini, hukuksal önlemlerle ilgili olarak neden farklı muamele görmeleri gerektiğini açıklayabilir. Bazı insanlar, buradan hareketle, psikopatların hapisanelerde tutulmaması gerektiğini (nihayetinde salıverilmemeleri gerektiğini), ama zihinsel olarak hasarlı bireyler oldukları –eskiden tercih edilen terimle “ahlaken çılgın” olduklarını (krş. Morse 2008)– için tıbbi yollarla tedavi edilmeleri gerektiğini savunur. Yine de, psikopatlar yeterli tedaviyi görmedikleri sürece, kamuyu korumak adına onları gözaltında tutmak akla yatkın olabilir; nihayetinde, psikopatların, kolayca ahlaksızca davranmalarına yol açabilecek ahlak dışı bir donanımları olduğu varsayılır. Tehlikeli ve ağır kişilik bozukluğu denilen sözde tıbbi bir bozukluktan mustarip olduğu düşünülen kişilerin fiili durumu az çok böyledir. Tehlikeli ve ciddi kişilik bozukluğu özellikle Britanya’da kullanılan bir terimdir, kulağa psikiyatrik bir teşhis gibi gelse de, belli toplumsal çıkarlara hizmet eden tümüyle hukuksal bir yorumdur (bkz. Scott, bu kitap; Beck 2010; Bartlett 2010). Psikopatların fiili tedavi imkânları bugün zor görüldüğünden, psikopatiden mustarip insanların daha ne kadar bu tür tedavilere tabi tutulacağı belirsizdir, bunun da ciddi etik ve hukuk sorunları doğurduğu açıktır, çünkü bu tür bir tedavi insan haklarını çiğneyen bir pratik olabilir.

Öyle görünüyor ki, ahlaki sorumluluk daimi bir sorun olan özgür iradeyle yakından ilişkilidir. Ancak, 1960’ların başında, özgür iradeyi metafizik meseleleri ele almaksızın tartışmayı mümkün kılan yeni bir sorumluluk fikri geliştirilmiştir; nihayetinde, görünüşe bakılırsa, özgür irade makul pratik sonuçlar açısından bizi hiçbir yere götürmez. Peter Strawson başka insanların yaptıkları karşısında, öfke ya da içerleme gibi ahlaki duygularla tepki vermekten başka bir şeyin elimizden gelmediğini işaret etmiştir (Strawson 1962). İnsanların yaptıkları şeyi yapmaya niyetli olmadıklarını fark edersek, bu “tepkici tutumları” askıya alabiliriz ama yine de ilgili failleri ahlaki topluluğun bir mensubu olarak görür, bir dahaki sefere buna göre davranırız. Ne var ki, bir kişinin rahatsız ya da anormal olduğunu, öyle ki onu ahlaki bir fail olarak göremeyeceğimizi –ahlak duygusundan yoksun biri (agy 18)– varsayarsak, o kişiye karşı “nesnel bir tavır” takınabilir, onu ahlaki topluluktan dışlayabiliriz. Strawson’a göre, makalesinin başlıca amacı, belirlenimciliğin hakikat değerinin, bu tepkici tutumlar gösterme pratiğiyle açısından alakasız göstermektir.

Belirlenimciliğin doğru olduğuna inansak bile, bu inanç, başkalarına yönelik ahlaki hisleri daimi olarak askıya almaya götürmez bizi.

Psikopatlar söz konusu olduğunda, Strawson'ın değerlendirmesi, bu kişilerin, ahlaki topluluğun bir mensubu olmak için gerekli yetilerden yoksunmuş, ahlaki duygular ya da yargılarla ulaşılamayacakmış gibi göründükleri için sorumlulu tutulamayacak kişiler olabileceğini ima eder gibi görünüyor. Bu en azından felsefi literatürde karşımıza çıkabilecek bir fikirdir (Murphy 1972), gerçi felsefe camiası, kusurları nedeniyle psikopatların gerçekten sorumluluktan yoksun olup olmadığı konusunda bölünmüştür (Watson 1987, 2011; Wallace 1994, 25 vd; Scanlon 2008; Greenspan 2003; Talbert 2008, 2012; Shoemaker 2007; Deigh 2011; McKenna 2008). Psikopatları, tam olarak ahlaki fail göremesek bile sorumlu tutabilir, onlara karşı haklı olarak içerleme ya da suçlama gibi ahlaki hisler gösterebiliriz. Burada asıl soru, ne tür kusurların tepkici tutumların fiilen askıya alınmasına yol açtığı, buna karşılık psikopatların, onları bu tür hislerin hedefi haline getirebilecek ne tür yetilere sahip olabileceği sorusudur (bkz. Deigh, bu kitap; Talbert, bu kitap).

1.3 Makaleler

Henning Sass ve Alan Felthous psikopati kavramının tarihini, daha yakın dönem bakış açılarında bu tarihin sürekliliğini inceliyor. Bugün anlaşıldığı biçimiyle “psikopati”nin farklı ülkelerde birçok öncülü vardır, bu öncüller birbirlerini etkilemiştir; Sass ve Felthous, birkaç düşünsel ve ulusal gelenekte psikopati kavramının izlediği farklı gelişme çizgilerini ve geçirdiği değişiklikleri inceliyor. Farklı kavramsal geleneklerin çok katmanlı anlamlarının bilincinde olmak önemlidir, zira bu anlamlar, yaşadığımız dünyadaki olguları sınıflandırma biçimimizin kavramsal bir zorunluluktan ileri gelmediğini gösterir. Başka bir deyişle, en başta, neden psikopati gibi bir kavram oluşturduğumuza, psikopatinin neden belli bir biçimde kavramsallaştırıldığına ilişkin gerekçeler ortaya koymamız gerekir. Şurası kesin ki, tarihsel inşalar arasındaki farklılıkları ve çeşitlilikleri teşhis ederek bu tür bakış açılarının geçerliliğini ortadan kaldıramayız, ama bu işlem, inşa edenin biz olduğumuz gerçeğini vurgulamaya yarayabilir. Örneğin zihinsel gelişim ve ahlaki yetiler arasında düzenli olarak kurulan bir bağ vardır, öyle ki, bugün psikopati dediğimiz olgular “ahlaki çılgınlık” diye kolayca yaftalanabilecek bir tür bozulma olarak görülebilir. Bu bağlantı tarih boyunca güçlü bir bağlantı olmuştur, aslında ahlak ile zihinsel olgunluk arasındaki bağ sadece psikiyatrik bakış açılarından kaynaklanmaz, bugün erdem etiği geleneğinde hâlâ görülebilen bir kolu vardır (örneğin bkz. Foot 2001). Bu doğrultuda, Sass ve Felthous, tarihsel bir bakış açısına göre, karakter ve kişilik kavramlarının psikopatinin ve onunla ilişkili yapıların sınıflan-

dırılması açısından merkezi önemde olduğunu gösteriyor. Yazarlar, psikopatiyi tıbbi olmayan sapkınlık biçimleriyle ilişkilendirmenin olası sorunlarını da işaret ediyor. Böyle bir ilişkilendirme, sosyal değer yargıları ile tıbbi terminolojinin birleşmesine yol açabilir; daha önce bahsettiğimiz, bu kitapta Susie Scott'un tartıştığı tehlikeli ağır kişilik bozukluğu yapısında bu durum gayet açık olarak görülebilir. Yazarların tartışmasındaki bir başka önemli nokta da, sınıflandırma metodolojisi, özellikle de kategorik modeller ile boyutsal modellerin karşı karşıya getirilmesidir; DSM ile ilgili tartışmalarda önemli bir konu olan, önemli felsefi yönleri olan bir meseledir bu. Sass ve Felthous'un ortaya koyduğu üzere, sınıflandırmalar kuramsal varsayımları yansıtma eğilimi gösterir, bu nedenle de, kuramsal bir ilerleme kaydedebilmek için, psikopatiyi sınıflandırmanın farklı yolları olduğunu kabul etmek önemlidir.

Bundan sonraki beş makale, ahlaki yetiler ve yetilerden yoksunluk başlığı altında toplanmıştır. Ahlaki yetilerden yoksunluk veya yetersizlik fikri bu kitabın genel birleştirici teması olsa da, bu denemeler, psikopatiyle ilişkilendirilebilecek belli kusurları ele alır. Bunlar rasyonellik (Matthews), ortak hisler (Maibom), dil (Adshead), irade ve değerlendirme (Jacobs) ve sempati (Benn) konusunda görülen kusurlardır. Bir arada ele alındıklarında, psikopatların kusurunu tanımlamanın olası olmadığını gösterebilirler. Bu giriş bölümünde daha önce vurguladığımız üzere, ahlak felsefesi, geleneksel olarak ahlaki ya akıldan ya da duygulardan kaynaklanan bir şey olarak analiz etme girişiminde bulunmuştur. Eric Matthews ve Heidi Maibom bu meseleyi psikopatiyle ilişkili olarak tartışıyor. Matthews –felsefecilerin yaptığı gibi– olguları tanıtarak, yani görünürde ahlaki değerlendirme yetisinden yoksun olan insanlara ilişkin vakaları betimleyerek konuyu açıyor: Bu insanlara, ahlaki değerlendirmeleri tanıma yetisine sahip olup da bu yetiyi kullanmayan ahlaksız insanların tersine ahlakdışı diyebiliriz. Matthews psikopatiyle sadece ahlakdışı insanların ilişkilendirilebileceğini savunuyor. Analizinde, öncelikle empati eksikliği ile psikopatik ahlakdışılık arasında sıklıkla kurulan yakın bağlantıya kuşkuyla yaklaşıyor. Bu eleştiri daha sonra geliştirilerek, hislerin tek başına ahlaki eylemin dayanağı olamayacağı iddiasına evriliyor. Bu analiz, Matthews'un vurguladığı üzere, Hume'un ahlaki güdü değerlendirmesine karşı çıkar. Matthews'un analizine göre, psikopatik ahlakdışılığın başlıca veçhesi, psikopatların davranışlarına getirdikleri açıklamaların anlaşılabilir olmamasıdır. Bu durum, gerekçelendirme yetisinde aksamaları, kısaca pratik rasyonellik açısından bir kusuru işaret eder. Ne var ki, psikopatlar rasyonellikten tümüyle yoksun olmadıklarından –örneğin araçsal olarak akıl yürütebilirler– diğer rasyonel yetilerin ahlaklı olmaya yetip yetmeyeceği merak edilebilir. Matthews prototipik ahlaki rasyonellikçi Immanuel Kant'ın bu soruyu cevaplamakta bize yardım edemeyeceğini, çünkü ahlaki güdüyü açıklayacak

kuramsal kaynaklardan yoksun olduğunu vurguluyor. Bu nedenle de Aristoteles'e başvuruyor, özellikle de onun eyleme odaklanması ve insanın pratik rasyonelliğini insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkin bir açıklamayla ilişkilendirme fikrine odaklanıyor. Bundan ötürüdür ki, eylemlerin iyi gerekçelere dayanması ve anlaşılabilirlik, sosyal bir olgu haline gelmiştir. Anlaşılır olabilmek için, ahlaki gerekçelerin ahlak alanına özgü olması gerekir. Matthews'a göre bu, değerlendirilmekte olan bir eylemin, ahlaki addedilebilmesi için bencilce olmaması gerektiğini ima eder. Bu da bizi empati fikrine geri getirir, ama başkalarını dikkate alma anlamında empati, artık ahlaki rasyonelliğe sahip olmanın bir önkoşulu olarak görülür. Matthews son olarak, bu kavrayışları, erdem etiğindeki son gelişmelerle, en başta da Philippa Foot'un "doğal iyilik" değerlendirmesiyle ilişkilendiriyor.

Heidi Maibom, ahlaki duyguculuk ve ahlaki rasyonellik arasındaki tartışma ile psikopati arasındaki bağa odaklanan, duyguların psikopatinin ahlaki rasyonelliği baltaladığı yönündeki hikâyesine kuşkuyla yaklaştığı daha önceki çalışmalarından yola çıkıyor. Maiborn bu açıdan Matthews'un bakış açısını paylaşıyor. Bu kitap için kaleme aldığı makalede, psikopatların empatiden yoksun olduğu yönündeki epey etkili olmuş fikre karşı çıkıyor. Maiborn'un yaklaşımı, kavramsal analizi, ampirik verilere ilişkin bakış açılarıyla birleştiriyor. Psikolojik empati mekanizmasına ilişkin yaygın bir değerlendirmeden ve bunun, özellikle saldırganlığın engellenmesiyle ilgili ampirik dayanaklarından yola çıkan Maiborn, empatinin sıklıkla bu terim altında toplanan farklı yönleri arasındaki ayrımları, ayrıca sempati ve empati arasındaki farkı vurguluyor. Maiborn, nihayetinde, psikopatiyle ilişkili görülen psikolojik mekanizmalar açısından empatinin rolüne ve ayrıca varsayılan ampirik empati ölçütlerine bir hayli kuşkuyla yaklaşıyor. Ama empati kavramının farklı araştırma odaklarıyla ilişki olarak kurgulanmasındaki farklılıkları da vurguluyor, bu inşalar psikopatiyle ilgili tartışmalar ve ampirik araştırmalar amacıyla empatinin yeniden kavramsallaştırmasına ihtiyaç duyulduğunu gösteriyor. Sonuçta, Maibom empatiyi açıklarken, daha geniş çaplı psikolojik yapıların konuyla ilgili kılınmasını mümkün hale getiren daha kapsayıcı bir yaklaşım benimsenmesini öneriyor. Son olarak da, psikopatların başkalarının duygularını hissedebilmekte yaşadığı sorunların, tahayyül edebilecekleri senaryolarda kendilerinin neler hissedebileceğini kestirememekten kaynaklanabileceğini ileri sürüyor. Bu durum, psikopatiyle ilgili olarak, öznelarası psikolojik yetilerden ziyade kişinin kendisiyle ilgili becerilerine odaklanan bir bakış açısını gerektiriyor.

Gwen Adshead, psikopatların duygusal kusurları ile hislerini sözlü olarak ifade etme ve iletme yetileri arasındaki bağ üzerinde duruyor. Bu fikir, Cleckley'nin "semantik bunama" değerlendirmesine uzanıyor. Adshead psikopatların "müziği

değil sözleri bildiği” tezini ileri sürerken, filozof Jonathan Glover’la birlikte üzerlerinde çalıştığı, adli tıptaki psikiyatri hastalarıyla ilgili niceliksel araştırmalardan yararlanıyor. Suçluluk, utanç ve tiksinti gibi bazı olumsuz duyguların ahlaki anlayışla ilgili olduğu görüşünü destekliyor ve empatinin rolünü tartışıyor; burada empatinin hem bilişsel hem duygulanımsal unsurlar içerdiği düşünülüyor. Adshead duyguları anlayabilmek ve onlara yol açabilmek için dili kullanabileceğimizi, zira sözcüklerin duyguları temsil edebileceğini savunuyor. Aleksitimi, yani duyguları sözcüklere dökme yetisinden yoksun olma bu açıdan konuyla ilgili görünüyor, ama Adshead bu konuyla ilgili araştırmaların kesin bir sonuca varmadığını vurguluyor. Bu nedenle de, dilsel kısımlara değil, anlam aktaran anlatılara odaklanan farklı bir yaklaşıma başvuruyor. Adshead makalesinin sonuç bölümünde, kendi yaptığı görüşmelerden aldığı örneklerle, psikopatide anlatsal tutarsızlık özelliklerini tanımlamayı amaçlıyor. Bu da yine, vardığı sonuçlar ile felsefi akıl yürütme ve ahlaki kimlik mefhumları arasında bir bağ kuruyor.

Kerrin Jacobs psikopati hakkında yaptığı, sosyopatların rasyonel, duygusal ve iradi yetileri açısından farklı kusurlarını değerlendirdiği kapsamlı felsefi çalışmasını genişletiyor. Adshead ve Maibom gibi, o da psikopatide öznenin kendi içindeki bir kusuru, burada ahlaki olarak kendini gerçekleştirme yetisinden yoksunluk olarak tanımlanan meseleyi ele alıyor. Jacobs, özellikle Martin Heidegger’in geliştirdiği ilgili bir kavram olan tavırdan (*Verhaltung*) yola çıkarak, fenomenolojik bir yaklaşım benimsiyor. Fenomenolojik bakış açıları, genellikle psikiyatrik durumların öznel boyutlarını, yani “yaşanmış deneyimi”ni –örneğin zihinsel bir kusurdan mustarip olmanın “nasıl hissettirdiğini”– ele alır. Jacobs bulgularını olasılıklar yelpazesi fikrine uyarlıyor ve psikopati örneğinde, böyle bir yelpazede hem bir kısıtlama olduğunu –zira psikopatların ahlaki davranmadığını– hem de psikopatların ahlaki ve sosyal kuralları çiğnemesi itibarıyla patolojik bir genişleme olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Jacobs’un analizine göre, psikopati, kişinin genel olarak kendi kendisini ve dünyayı değerlendirme yetisinin bozulması anlamına gelir. Jacobs psikopatların kimlikle ilişkili kusurlarını analiz ederken, Harry Frankfurt’un önemseme kavramından yararlanıyor. Bu kavrayış, psikopatların sadece bazı ahlaki yetilerle ilgili kusurlardan değil, daha genel olarak insani zihinsel yetilerle ilgili kusurlardan mustarip olabileceği anlamına gelir; bu kusurlar kendilerini ahlak alanında gösterebilir; Jacobs’un bu seçkiye katkıda bulunan başka yazarlarla paylaştığı bir sonuçtur bu.

Piers Benn, insanların ıstırap çekmeye karşı verdiği olağan tepkiyle ilgili bariz deneyimi ele alarak başlıyor makalesine: İnsanlar ıstırabın son bulmasını ister. Benn, empatik kaygıyı özgeci kaygının dayanağı olarak ele alıyor. Hepimiz kimi zaman başkalarının ıstırabına –örneğin şefkat yorgunluğu nedeniyle– kayıtsız kalabiliriz,

ama psikopatik kayıtsızlık olağandışıymış hatta anormalmiş gibi görünür. Bunun yanı sıra fiili kaygı eksikliği bir mazeret sayılmaz, bir insanın ıstırabını başkalarının bu ıstırabı dindirmesinin bir gerekçesi olarak görürüz. Psikopatlar böyle bir gerekçeyi takdir etmekten yoksunmuş gibi görünür. Benn, sempati ve empati kavramları arasındaki sınırı titizlikle çizer ama bir yandan da, bunlar arasında bağlantı kurar; psikopatların sempati eksikliğinin empati eksikliğinden kaynaklanıyor olabileceği tezini değerlendirir. İlginçtir, normal ya da sağlıklı insanların başka insanlarla empati kurabileceklerine, yani dünyayı onların bakış açısıyla görebileceklerine inanırsak, bir psikopatla yani görünürde empati kuramayan bir insanla empati kurmak mümkün olmalıdır. Zaman zaman başka insanlarla empati kuramaya-çağımızı kendi deneyimlerimizden de biliriz. Bu durum, anlaşılabilir davranışları anlamamızı hatta bir psikopat olmanın “nasıl bir şey olduğu” hakkında biraz olsun bilgi edinmemizi de sağlayabilir. Benn psikopatlarla derinden farklı bir şey olduğu fikrini de ele alır. Psikopatların özgür iradede yoksun olduğu fikrini, onları nesnel bir bakış açısıyla görmeye yazgılı olduğumuz için ahlaki hayata gerçekten katılamayacakları yönündeki alternatif varsayımı değerlendirir; bu giriş bölümünde daha önce belirttiğimiz üzere, Peter Strawson’ın geliştirdiği bir fikirdir bu. Benn makalesinin sonuç bölümünde, psikopatların ahlaki sorumluluğunu varsaymanın ya da varsaymamanın, sallantılı temellere dayandığını da ele alıyor.

Sonraki üç makalede, ahlak fizyolojisiyle ilgili meseleler, özellikle de ahlaki güdüler (Sinnott-Armstrong), ahlak duyguları (Deigh) ve ahlaki karakter (Schramme) üzerinde duruluyor. Walter Sinnott-Armstrong, yukarıda açıkladığımız ahlaki içsellik ve dışsallık arasındaki felsefi tartışmaya odaklanıyor. Psikopatiyle ilgili görünürdeki bulgulara ilişkin bu tartışmanın ardındaki kavramsal sorunları titizlikle inceliyor ve bunlara karşı çıkıyor. Daha önce belirttiğimiz üzere, psikopati olgusu felsefede hem içselciliğin hem dışsalcılığın kanıtı olarak kullanılmıştır. Sinnott-Armstrong’a göre, bu tartışmada ilerleme kaydetmenin önündeki başlıca engeller kavramsal ve metodolojik sorunlardır. Birincisi, ahlaki içselciliğin kesin ve tartışmasız bir tanımı yoktur. İkincisi, ahlaki yargılarda bulunma yetisinden yoksun olmakla ilgili ampirik sonuçlara varılması yakın bir tarihte mümkün değildir, zira bu tür bir kusurun nasıl sınanacağı ve en başta kimin psikopat sayılacağı kesin değildir. Sonuçta Sinnott-Armstrong, bazı açılardan hem içselcilerin hem dışsalcıların yanıldığı kanısına varır: İçselciler ahlaki yargılar ve güdüler arasında içsel bir bağlantı gördükleri için, dışsalcılar psikopatiyle ilgili bulgulara dayanarak içselciliği reddettikleri için yanılgı içindedir. Bu olumsuz bir sonuç gibi görünmektedir, bir açıdan da öyledir. Ne var ki, felsefenin, pratik sonuçları olan önemli kuramsal tartışmalarda başarısız katkıları işaret ederek ilerleme kaydetmeye nasıl katkıda bulunabileceğini de gösterir.

John Deigh'in bu kitaba katkısı, daha önce bahsettiğimiz, içerleme, öfke ve suçluluk gibi tepkici tutumlarla ilgili felsefi tartışmaya bağlanıyor. Psikopatiyi tartışırken, birçok filozof, psikopatların uygun ahlaki yargılara varabiliyormuş gibi görünmedikleri, yani kendilerini ahlaki bir topluluğun mensubuymuş gibi gördükleri için bu duyguları hissetme yetisinden yoksun olduğunu varsayar ya da ima eder. Nihayetinde, bir insan, başkalarının gayri adil bir tutum nedeniyle kötü muamele görme ya da mağdur edilme gibi iddialarını kabul edemiyor ya da anlamıyorsa, kendisi nasıl böyle hissedebilir? Psikopatların benmerkezciliğinin, tepkici tutumlarla ilgili bir yeti eksikliğini varsaymanın akla yatkın bir dayanağı olduğu düşünülebilir. Ne var ki Deigh, psikopatlarda belli ahlaki duyguların eksikliğiyle ilgili böyle bir iddianın akla yatkınlığını araştırırken, Alfred Hitchcock'un *Shadow of a Doubt* [Şüphenin Gölgesi] ve *Strangers on a Train* [Trendeki Yabancılar] adlı filmlerinde yer alan, içerleme hissettikleri gayet açık olan psikopat karakterlere atıfta bulunuyor. Böyle bir atıf öncelikle, Deigh'in makalesinin hedef aldığı Stephen Darwall gibi bazı filozofların, "ahlaki yargı"yı, kişinin kendisini ahlaki gerekçelerin muhatabı olarak görmesiyle özdeşleştirmesi itibarıyla kavramsal bir soru doğurur. Bu tür bir özdeşlik, içerleme ve onunla ilişkili tepkici tutumları "ahlakileştirilmiş" duygular haline getirir, ki bu da ahlaki failliği açıklarken bu duyguları kullanmamızı engeller. Bundan ötürüdür ki, içerleme ile ahlaki yetisi arasındaki güçlü bağı koparmak, psikopatik içerlemeyi açıklamak için daha iyi bir dayanakmış gibi görünmektedir. Deigh'e göre, içerleme olgusunu, ahlaki yetisine başvurmaksızın tesis etmek mümkün olabilmelidir; gerçi Deigh öfke ve suçluluk gibi bazı tepkici tutumların gerçekten de böyle bir yeti gerektirdiğini kabul eder. İçerleme ahlaki bir bakış açısı gerektirmez, sadece başkalarına karşı niyet, bir tür karşılıklı iyi niyet gerektirir. Deigh makalesinde, psikopatların öz tepkisel ahlaki tutumlar tecrübe edememeleri ama ahlaki yargı becerisinden yoksun olmalarına rağmen, içerleme gösterebildikleri için tepeden tırnağa benmerkezci oldukları sonucuna varır.

Thomas Schramme, makalesine, doğru ile yanlış arasındaki farkı bilmenin ne anlama geldiğine ilişkin özgün bir yorumla başlıyor, daha doğrusu ahlaki yargılarda bulunma yetisini başka bir biçimde betimliyor. Schramme'in değerlendirmesi, Gilbert Ryle'in, erdem etiğiyle güçlü bağlantıları olan bir fikri, doğru ile yanlış arasındaki farkı bilmenin ahlaki dikkate almak anlamına geldiği fikrini geliştirdiği pek bilinmeyen bir makaleye dayanıyor. Ryle argümanını, doğru ile yanlış arasındaki farkı unutmanın düşünülemez olduğuna işaret ederek ileri sürer. Ona göre böyle bir şey imkânsızdır, zira böyle bir farkı bilmek, onu önemsemek anlamına gelir, önemsemeyi durdurmak mümkün görünse de, doğru ile yanlış arasındaki farkı unutmak imkânsız görünmektedir. Schramme, Ryle'in fikirleri ile ahlaklı bir kişi

olma kavramı arasında bir bağ kurar. Ahlak felsefesinde karşımıza çıkan iki fikir arasında, daha açık bir deyişle, ahlakdışı kişi yani ahlakın taleplerini reddeden kişi ile ahlaki yetiden yoksun kişi, bu talepleri değerlendirmeye alamayan kişi arasında bir ayrım yapar. Psikopatları, filozofların kast ettiği anlamda ahlakdışı olarak değil, ahlaki bakış açısını benimseme yetisinden yoksun ya da bu konuda ciddi kusurlara sahip olarak değerlendirmek gerektiğini savunur.

Kitabın son bölümünde, psikopatça davranışlara karşılık vermenin sosyal yönleri, daha açık bir deyişle, ahlaki sorumluluk atfetmenin temeli (Shoemaker), ahlaki suçlamanın haklı çıkarılması (Talbert) ve insanların algılanan tehlikelilik düzeyine göre sosyal karşılıklar (Scott) ele alınıyor. Ahlak ve hukuksal sorumluluk meselesi, psikopatlıkla ilgili olarak en fazla tartışılmış sorundur belki de. David Shoemaker, ahlaki sorumluluk atfetmenin temelinde yatan, özellikle de teşhis koymaya yönelik sınamayla ilgili bir varsayımı ele alıyor: ahlaki ve alışıldık kuralları birbirinden ayırma yetisi ya da bu yetiden yoksun olma. Shoemaker, bir yandan ahlaki ile alışıldık arasındaki ayrımın parçalı niteliğini işaret ederken, diğer yandan bu ayrımın bir veçhesine dayanarak, suç oluşturan davranışların sorumluluğuyla ilgili bir tez geliştiriyor. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, tam ahlaki sorumluluk yüklenmeksizin suç oluşturan davranışların sorumluluğundan bahsetmenin mümkün olduğu melez bir sorumluluk kuramı öneriyor. Bu tezi ileri sürerken de, ahlaki olan ile alışıldık olan arasındaki doğrudan ayrımı ortadan kaldıran ampirik bulguları işaret ediyor. Daha sonra da, bu ayrımı belirlemeyi sağlayacak olası bir kriter olarak, özellikle otoriteye bağımlılık ya da otoriteden bağımsızlık meselesine odaklanıyor. Bu açıdan, psikopatlar ile kontrol grupları arasında çok önemli farklar varmış gibi görünüyor. Yine de, bütün ahlaki kurallar otoriden bağımsızmış gibi görünmüyor, bu nedenle ahlaki faillerin pratik gerekçeleri takdir edebilmesi gerekir. Psikopatlar, otoriteye dayalı gerekçelere duyarsızmış gibi görünür ama bu yine de ahlaki sorumluluğa izin verir, çünkü ille de ahlaki bir fail olmayı değil, sadece ahlaki bir fail gibi davranabilme becerisine sahip olmayı gerektirir. Shoemaker'ın kaleme aldığı bu bölüm, ampirik araştırmaların kavramsal olarak geçerli sayılması yönünde –örtük de olsa– çağrılara bir örnektir.

Matthew Talbert de sorumluluk meselesini ele alıyor, ama daha ziyade, kabahatlerin hedefindeki insanların olası tepkilerine yani ahlaki suçlamanın tipik özelliği olan içermeye odaklanıyor. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, felsefe alanında bu meseleyle ilgili, Peter Strawson'ın tepkici tavırlarla ilgili öncü çalışmalarından başlayarak yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Talbert bu tartışmadan, özellikle de Gary Watson'ın etkili yorumundan yararlanıyor. Psikopatik bir kabahat işleyen birine, ahlaki takdiri haklı çıkaracak zorunlu nitelikleri atfetmekte gerçekten de haklı mıyız?

Talbert, bu tür davranışların, ahlaken önemli, ifade edici bir içeriği olabileceği için böyle olduğu kanısındadır; bu içerik, psikopatın, davranışlarını gerekçelerle ilgili yargılara bağlı olarak belirleme biçimine dayanır. Psikopatların eylemleri, dikkate almamaya, horgörüye ya da kötü niyete, dolayısıyla en azından tepkici tutumları haklı çıkarmaya yeterli kılavuzluk yetilerine dayanıyor olabilir. Psikopatlar sadece iç güçlerle hareket etmez, gerekçeleri tartabilir, eylemlerinin sonuçlarını anlayabilirler; bu en azından, tartışmalı olsa da akla yatkın bir varsayım gibi görünmektedir. Talbert buradan hareketle, psikopatlarla yönelik suçlamanın haklı çıkarılabileceği sonucuna varır. Ama yine de ahlaki gerekçeleri anlamanın ne anlama geldiği sorunu, psikopatların sorumluluğuyla ilgili felsefi değerlendirmelerin en öncelikli meselesidir.

Susie Scott, sosyolojik bir bakış açısından hareketle, hukuki bir kavram olarak tehlikeli ve ağır kişilik bozukluğuna karşı çıkıyor. Bu karşı çıkış, sosyal çıkarların, psikiyatrik ya da sözde psikiyatrik kategorilerin şekillendirilmesinde, dolayısıyla daha genel olarak dünyayı görme biçimimizi belirlemede olası etkilerini aydınlatmanın yerinde bir örneğidir. Bu etkileri görebilmek, psikopatlık gibi olguların, belli bir biçimde açıkça ya da ille de kavramsallaştırılamayacağını kabul etmemizi sağlar. Scott bilimsel bakış açısının yanı sıra, psikiyatrideki kavramsal meselelerin değerlendirme yönlerini takdir etmek gerektiğini de savunuyor. Bu noktada, Bill Fulford'un geliştirdiği bir çerçeve olan "değerlere dayalı tıp" düşüncesinden ve meslektaşlarıyla birlikte yaptığı araştırmalardan yararlanıyor. Tehlikeli ve ağır kişilik bozukluğuna ilişkin olarak önerilen tanımda, ağır kişilik bozukluğundan mustarip bazı kişilerde ciddi bir saldırganlık riski olduğundan bahsedilir. Bu olası risk, daha sonraları, bu tür kişilerin adli tıbbı ait psikiyatri kliniklerinde gözetim altında tutulmasını talep etmenin başlıca gerekçesi haline gelir. Scott, adli tıp ortamlarında çalışan zihin sağlığı profesyonelleriyle gerçekleştirdiği yarı yapılandırılmış görüşmelerde elde ettiği verileri sunar. Görüşmelere katılan kişilerin sahip olduğu farklı değerler, altı farklı sosyopati ya da psikopatik bozukluk modeli halinde gruplanır. Scott bu verilere dayanarak farklı değerlerin, algılanan tehlike ve psikopatiye ilişkin farklı görüşlerin temelinde yattığını gösterir. Bu değerler, öznel bakış açılarıyla ama aynı zamanda tedavi edilebilirlikle ve değerlendirmede hatalardan sorumlu tutulma korkusuyla ilgili pragmatik değerlendirmelerle de belirlenmiştir.

Thomas Schramme'in kaleme aldığı son bölüm, bu kitapta ortaya konulan tartışmayı toparlama, bir yandan da psikopatiyle ilgili disiplinlerarası araştırmaların gelecekte alabileceği yönleri işaret etme yönünde bir girişimdir. En önemlisi, bu bölümde ahlaki fail kavramı, bütünleşmeyi sağlayabilecek bir odak noktası olarak sunulur.

NOTLAR

1. Psikiyatri literatüründe yaygın bir pratiği izleyerek psikopati “inşası” diyorum, ama zaman zaman “kavram” da diyorum. Kavram, felsefede daha yaygın olan bir sözcüktür, ama psikopatinin bizim icat ettiğimiz bir terim olduğunu vurgulamak açısından yeterlidir. Öyle görünüyor ki, bu bozukluğun özünü ya da doğasını tanımlayan (sözde) gerçek bir tanım yoktur.
2. DSM-5’in anlatı bölümünde kafa karıştırıcı bir cümlede, antisosyal kişilik bozukluğuyla ilgili örüntüden “psikopati, sosyopati ya da dissosyal kişilik bozukluğu olarak da bahsedildiği” söylenir (American Psychiatric Association 2013, 659). Fiili kullanımın betimlenmesi itibarıyla bu cümle doğru olabilir, ama bahsi geçen diğer terimlerle ilgili olarak, DSM sınıflandırmasını destekleyen bir tanım olarak yanlış okunabilir. Son bir nokta: DSM-5’te yer alan “Alternatif DSM-5 Kişilik Bozuklukları Modeli”nde, psikopatiden açıkça antisosyal kişilik bozukluğunun “farklı bir versiyonu” olarak bahsedilir (agy., 765).
3. Cleckley’den önce, “psikopatik kişiliğe” ilişkin en etkili kavramsallaştırmalar Kurt Schneider (1923) ve George E. Partridge’in (1928, 1930) çalışmalarına dayanıyordu. Kavramsal değişikliklere ilişkin tarihsel anlatılar için bkz. Sass ve Felthous, bu kitap, 2007; Blackburn 1988; Millon vd 1998; Ward 2010; ve sosyal tarih açısından bir değerlendirme için bkz. Busfield 2004.
4. Hare kendisinin geliştirdiği PCL-R’nin DSM-IV üzerinde neden ciddi bir etkisi olmadığını anlatır (Hare ve Neumann 2010a, 103; krş. Widiger 2006). Bunun nedeninin, DSM’in eski baskılarına bağlı kalması ve “kurumsal atalet” olduğunu ima eder. Gazeteci Jon Ronson’un *The Psychopath Test* adlı kitabında, DSM-IV’te psikopati kavramının yer almamasıyla ilgili daha şaşırtıcı bir açıklama yer alır. Ronson bu eksikliğin “–Bob Hare ile (araştırmalarıyla DSM-III sınıflandırması üzerinde etkili olmuş) Lee Robins adlı bir sosyolog arasında– perde arkasındaki bir görüş ayrılığından” kaynaklandığını, DSM komisyonunun Robins’ten yana tavır aldığını, sonuçta “psikopati teriminin bırakılıp, antisosyal kişilik bozukluğu teriminin benimsendiğini” belirtir (Ronson 2011, 252).
5. Psikopati, alan dışından çoğu kişi ve birçok uzman tarafından tedavisi olmayan bir durum olarak nitelenir, ama bu önemli meseleyle ilgili devam etmekte olan bir tartışma vardır (Harris ve Rice 2006; Salekin vd 2010; Ogloff ve Wood 2010).
6. Bu tanıma biraz uyan iyi bilinen gerçek bir örnek, Norveç’te kitlesel bir katliam gerçekleştiren Anders Breivik vakasıdır.
7. Kimi zaman yeterince değerli bulunmayan boyutsal değerlendirmenin kanımca en büyük sorunlarından biri, açıktır ki, bu durumda bütün insanların “bir ölçüde” psikopat olduğudur.
8. Psikiyatride, kişilik bozukluklarına zihinsel bozukluk demenin yerinde olup olmadığıyla ilgili bir tartışma olduğunu da belirtmemiz gerekir (Charland 2004; Kendall 2002; Bendelow 2010). Burada gereği gibi ele alamayacağımız bir sorundur

bu, zira zihinsel bozukluk ya da zihinsel hastalık kavramını analiz etmemizi gerektirir (ama bkz. örneğin Wakefield 1992; Schramme 2000).

9. BBC belgeseli “Are You Good or Evil?” de [“İyi Misin yoksa Kötü Mü?”], psikopatın beyin patolojisini araştırmakta uzmanlaşmış bir nörologun, kendi beyninin psikopatların beynine benzediğini anladığını öğreniriz. Nörolog beyin patolojisi ile belli zihinsel özellikler arasında var olduğu sanılan nedensel bağlantılardan kuşkulanan yerine, kendisindeki psikopatik kişilik özelliklerini ortaya çıkarmaya girişmiştir (<http://www.bbc.co.uk/programmes/b014kj65>).
10. Görebildiğim kadarıyla, psikoloji ya da psikiyatri alanında, kişilik kavramıyla ilgili gayet az çalışma vardır, ama kişiliğin boyutları ya da özel etkenleri üzerine birçok kuram bulunur. Muhtemelen en ayrıntılı psikolojik kişilik modellerinden biri, daha önce de bahsettiğimiz beş etken modelidir. Bu modelde “nevrotiklik”, “dışadönüklük”, “deneyimlere açık olma”, “uyumluluk” ve “vicdan sahibi olma”, kişilik boyutları (ya da etkenleri) olarak sıralanır. Bu model, Paul T. Costa ve Thomas A. Widiger (1994) tarafından psikiyatrik amaçlarla, özellikle de kişilik bozukluğu kavramını ayrıntılandırmakta kullanılmıştır. Yine bu yaklaşım da genel bir kişilik kuramına dayanmaz, araştırma bulgularından hareketle kurulan genellemeleri yansıtır. Bu durum sadece kavramsal (“oturduğu yerden”) düşünümle ya da “büyük kuramlar” a dayanarak kişilik kuramları geliştirmenin gözden düşmesi, daha istatistiksel yöntemlerin öne çıkmasıyla ilgili olabilir (Digman 1994, 14). Yine de kişilikle ilgili ampirik araştırmalar, öncelikle istikrarlı zihinsel özellikler olduğu varsayımına, ikinci olarak psikolojik özelliklerin sınırlarının uygun bir biçimde çizilmesi gibi kavramsal varsayımlara dayanır. Kişiliğin haritasını çıkarma biçimimiz tek başına ampirik verilerle dayatılamaz.
11. Birkaç örnek verelim: Filozof Neil Levy’nin *What Makes Us Moral?* [Bizi Ahlaklı Kılan Nedir?] (Levy 2004) adlı kitabı samimi bir felsefi soruyormuş gibi görünür, ama sonra neredeyse sadece ahlaka getirilen evrimsel açıklamaları tartışır. Daha yakın dönemde, filozof Patricia Churchland ahlaka nörolojik bir açıklama getirmiştir (Churchland 2011). Öte yandan nörologlar *The Moral Brain* [Ahlaklı Beyin] (Verplaetse vd 2009; ayrıca bkz. Tancredi 2005) ya da *The Ethical Brain* [Etik Beyin] (Gazzaniga 2006) gibi başlıkları olan kitaplar yayınlar, filozoflara göre bunlar bir kategori hatasına örnek verilebilecek ders kitapları gibi gelir kulağa. Açıkta ki, bu gösterişli başlıklara biraz temkinle yaklaşmak gerekir, bu çalışmaların önemini yadsımak istemem. Ama nihayetinde olası birçok bakış açısı arasından bir tanesini ortaya koyan bazı bakış açıları, araştırma camiasının gündemini belirler, gayet karmaşık olgulara ilişkin indirgeyici olabilecek yanlış düşünme biçimlerinden sakınmak gerekir (ayrıca bkz. Schlem 2012).
12. Yine bazı filozoflar, ahlakın çıkarlarımızdan bağımsız olarak yani kesinlikle hükmedici olduğuna, bir başka deyişle, ahlakın bir şeyi “doğru olduğu için” yapmayı gerektirdiğine inandıkları için, bu tür gerekçelerin doğru gerekçeler olmayabileceğini ileri sürecektir (Schmidtz 2007).

Kaynakça

- Adshead, G. "Capacities and Dispositions: What Psychiatry and Psychology Have to Say about Evil", *Forensic Psychiatry: Influences of Evil*, der. T. Mason, 259-271, Totowa, NJ: Humana Press, 2006.
- Adshead, G., C. Brown, E. Skoe, J. Glover ve S. Nicholson. "Studying Moral Reasoning in Forensic Psychiatric Patients", *Empirical Ethics in Psychiatry*, der. G. Widdershoven, 211-230, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- American Psychiatric Association [Amrikan Psikiyatri Derneği]. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*, 5. Baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Aspinwall, L.G., T.R. Brown ve J. Tabery. "The Double-Edged Sword: Does Biomechanism Increase or Decrease Judges' Sentencing of Psychopaths?", *Science*, 337:846-849, 2012.
- Babiak, P., C.S. Neumann ve R.D. Hare. "Corporate Psychopathy: Talking the Walk", *Behavioral Sciences & the Law*, 28:174-193, 2010.
- Baron-Cohen, S. *Zero Degrees of Empathy: A New Theory of Human Cruelty*, Londra: Penguin, 2012.
- Bartlett, P. "Stabbing in the Dark: English Law Relating to Psychopathy", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry, and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 25-40, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Batson, C.D. "These Things Called Empathy: Eight Related but Distinct Phenomena", *The Social Neuroscience of Empathy*, der. J. Decety ve W.J. Ickes, 3-15, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009.
- Batson, C.D. *Altruism in Humans*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Beck, J.C. "Dangerous Severe Personality Disorder: The Controversy Continues", *Behavioral Sciences & the Law* 28:277-288, 2010.
- Bedke, M.S. "Moral Judgment Purposivism: Saving Internalism from Amoralism", *Philosophical Studies* 144:189-209, 2009.
- Bendelow, G. "Ethical Aspects of Personality Disorders", *Current Opinion in Psychiatry* 23:546-549, 2010.
- Benn, P. "Freedom, Resentment and the Psychopath", *Philosophy, Psychiatry and Psychopathy: Personal Identity in Mental Disorder*, der. C. Heginbotham, 29-45, Aldershot: Ashgate, 2000.
- Benn, S.I. "Wickedness", *Ethics* 95:795-810, 1985.
- Best, L.J., "Early Social Behaviour in Young Children with Autism Spectrum Disorders", Psikoloji Bölümü'ne sunulmuş tez, Queen's Üniversitesi, Ontario, Kanada, 2012; <http://qspace.library.queensu.ca/handle/1974/7544>.
- Blackburn, R. "On Moral Judgements and Personality Disorders: The Myth of Psychopathic Personality Revisited", *British Journal of Psychiatry* 153:505-512, 1988.

- . “Other Theoretical Models of Psychopathy”, *Handbook of Psychopathy*, der. C.J. Patrick, 35-57, New York: Guilford, 2006.
- . “Subtypes of Psychopath”, *Personality, Personality Disorder and Violence*, der. M. McMurran ve R. Howard, 113-132, Chichester: Wiley, 2009.
- Blair, J.R., D.R. Mitchell ve K. Blair. *The Psychopath: Emotion and the Brain*, Malden, Massachusetts: Blackwell, 2005.
- Blair, J.R., C. Sellars, I. Strickland, F. Clark, A. Williams, M. Smith ve L. Jones. “Theory of Mind in the Psychopath”, *Journal of Forensic Psychiatry* 7:15-25, 1996.
- Blair, R.J.R. “A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath”, *Cognition* 57:1-29, 1995.
- Borg, J.S. “Impaired Moral Reasoning in Psychopaths? Response to Kent Kiehl”, *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, der. W. Sinnott-Armstrong, 159-163, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2008.
- Brink, D.O. “Externalist Moral Realism”, *Southern Journal of Philosophy* 24 (S1):23-41, 1986.
- . *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Busfield, J. “Class and Gender in Twentieth-Century British Psychiatry: Shell-Shock and Psychopathic Disorder”, *Sex and Seclusion, Class and Custody: Perspectives on Gender and Class in the History of British and Irish Psychiatry*, der. J. Andrews ve A. Digby, 295-322, Amsterdam: Rodopi, 2004.
- Carr, D. “Moral Madness”, *Philosophical Investigations* 33:103-125, 2010.
- Charland, L.C. “Character: Moral Treatment and the Personality Disorders”, *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, der. J. Radden, 64-77, New York: Oxford University Press, 2004.
- Churchland, P.S. *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Cleckley, H.M. *The Mask of Sanity*, New York: New American Library, 1982, ilk baskı 1941.
- Cooke, D.J., C. Michie, S.D. Hart ve D. Clark. “Assessing Psychopathy in the UK: Concerns about Cross-Cultural Generalisability”, *British Journal of Psychiatry* 186:335-341, 2005.
- Coplan, A. “Will the Real Empathy Please Stand Up? A Case for a Narrow Conceptualization” *Southern Journal of Philosophy* 49:40-65, 2011.
- Coplan, A. ve P. Goldie. “Introduction”, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, der. A. Coplan ve P. Goldie, ix-xxvii, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Costa, P.T. ve T.A. Widiger (der.). *Personality Disorders and the Five-Factor Model of Personality*, Washington, D.C.: American Psychological Association, 1994.
- Craig, M. C., M. Catani, Q. Deeley, R. Latham, E. Daly, R. Kanaan, M. Picchioni vd “Altered Connections on the Road to Psychopathy”, *Molecular Psychiatry* 14:946-953, 2009.

- Craigie, J. "Thinking and Feeling: Moral Deliberation in a Dual-Process Framework", *Philosophical Psychology* 24:53-71, 2011.
- Debes, R. "Editor's Introduction", *Southern Journal of Philosophy* 49:1-3, 2011.
- Decety, J. *Empathy: From Bench to Bedside*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012.
- Decety, J. ve W.J. Ickes *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009.
- Decety, J., L.R. Skelly ve K.A. Kiehl. "Brain Response to Empathy-Eliciting Scenarios Involving Pain in Incarcerated Individuals with Psychopathy", *JAMA Psychiatry* 70:638-645, 2013.
- Deigh, J. "Empathy and Universalizability", *Ethics* 105:743-763, 1995.
- . "Moral Agency and Criminal Insanity", *Emotions, Values, and the Law*, der. J. Deigh, 196-219, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . "Reactive Attitudes Revisited", *Morality and the Emotions*, der. C. Bagnoli, 197-216, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- de Oliveira-Souza, R., R.D. Hare, I.E. Bramati, G.J. Garrido, F. Azevedo Ignácio, F. Tovar-Moll ve J. Moll. "Psychopathy as a Disorder of the Moral Brain: Fronto-Temporo-Limbic Grey Matter Reductions Demonstrated by Voxel-Based Morphometry", *NeuroImage* 40:1202-1213, 2008.
- de Vignemont, F. ve U. Frith. "Autism, Morality, and Empathy", *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, der. W. Sinnott-Armstrong, 273-280, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2008.
- Digman, J.M. "Historical Antecedents of the Five-Factor Model", *Personality Disorders and the Five-Factor Model of Personality*, der. P.T. Costa ve T.A. Widiger, 13-18, Washington, D.C.: American Psychological Association, 1994.
- Doris, J.M. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Douard, J. ve P.D. Schultze *Monstrous Crimes and the Failure of Forensic Psychiatry*, Dordrecht: Springer, 2013.
- Duff, A. "Psychopathy and Moral Understanding", *American Philosophical Quarterly* 14:189-200, 1977.
- Eisenberg, N. ve N.D. Eggum. "Empathic Responding: Sympathy and Personal Distress", *The Social Neuroscience of Empathy*, der. J. Decety ve W.J. Ickes, 71-83, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009.
- Eisenberg, N. ve J. Strayer. "Critical Issues in the Study of Empathy", *Empathy and Its Development*, der. N. Eisenberg ve J. Strayer, 3-13, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Elliott, C. *The Rules of Insanity: Moral Responsibility and the Mentally Ill Offender*, Albany: State University of New York Press, 1996.

- Engelen, E.-M. ve B. Röttger-Rössler. "Current Disciplinary and Interdisciplinary Debates on Empathy", *Emotion Review* 4:3-8, 2012.
- Falk, W.D. " 'Ought' and Motivation", *Proceedings of the Aristotelian Society* 48, 1947.
- Feinberg, J. *Doing and Deserving: Essays in Theory of Responsibility*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- . "Evil", *Problems at the Roots of Law: Essays in Legal and Political Theory*, 125-192, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Flanagan, O. "Moral Science? Still Metaphysical after All These Years", *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*, der. D. Narvaez ve D. K. Lapsley, 52-78, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Flanagan, O.J. *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- Flor, H. "Cognitive Correlates", *International Handbook on Psychopathic Disorders and the Law*, der. A. Felthous ve H. Sass, 103-116, Chichester: Wiley, 2007.
- Foot, P. *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Frankena, W.K. "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", *Essays in Moral Philosophy*, der., A.I. Melden, 40-81, University of Washington Press, 1958.
- Gao, Y. ve A. Raine. "Successful and Unsuccessful Psychopaths: A Neurobiological Model", *Behavioral Sciences & the Law*, 28:194-210, 2010.
- Garnar, A. ve V.G. Hardcastle. "Neurobiological Models: An Unnecessary Divide—Neural Models in Psychiatry", *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, der. J. Radden, 364-380, New York: Oxford University Press, 2007.
- Gazzaniga, M.S. *The Ethical Brain*, New York: Harper Perennial, 2006.
- Glannon, W. "Moral Responsibility and the Psychopath", *Neuroethics*, 1:158-166, 2008.
- Glas, G. "Person, Personality, Self, and Identity: A Philosophically Informed Conceptual Analysis", *Journal of Personality Disorders*, 20:126-138, 2006.
- Greene, J.D. "Cognitive Neuroscience and the Structure of the Moral Mind", *The Innate Mind: Structure and Contents*, der. S. Laurence, P. Carruthers ve S. Stich, New York: Oxford University Press, 2005.
- Greenspan, P.S. "Responsible Psychopaths", *Philosophical Psychology*, 16:417-429, 2003.
- Haidt, J. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, 108:814-834, 2001.
- Haji, I. "On Psychopaths and Culpability", *Law and Philosophy*, 17:117-140, 1998.
- Haksar, V. "The Responsibility of Psychopaths", *Philosophical Quarterly*, 15:135-145, 1965.
- Hall, J.R. ve S.D. Benning. "The Successful Psychopath: Adaptive and Subclinical Manifestations of Psychopathy in the General Population", *Handbook of Psychopathy*, der. C. J. Patrick, 459-478, New York: Guilford, 2006.

- Hamilton, G. "Mythos and Mental Illness: Psychopathy, Fantasy, and Contemporary Moral Life", *Journal of Medical Humanities*, 29:231-242, 2008.
- Hare, R.D. *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us*, New York: Guilford, 1993.
- . "Psychopaths and Their Nature: Implications for the Mental Health and Criminal Justice Systems", *Psychopathy: Antisocial, Criminal and Violent Behavior*, der. T. Millon, E. Simonsen, M. Birket-Smith ve R.D. Davis, 188-212, New York: Guilford, 1998.
- . *The Hare Psychopathy Checklist-Revised*, North Tonawanda, New York: Multi-Health Systems, 2003.
- Hare, R.D. ve C.S. Neumann. "Psychopathy: Assessment and Forensic Implications", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry, and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 93-123, Oxford: Oxford University Press, 2010a.
- . "The Role of Antisociality in the Psychopathy Construct: Comment on Skeem and Cooke (2010)", *Psychological Assessment*, 22:446-454, 2010b.
- Harman, G. "Skepticism about Character Traits", *Journal of Ethics*, 13:235-242, 2009.
- Harris, G.T. ve M.E. Rice. "Treatment of Psychopathy: A Review of Empirical Findings", *Handbook of Psychopathy*, der. C. J. Patrick, 555-572, New York: Guilford, 2006.
- Haybron, D.M. "Evil Characters", *American Philosophical Quarterly*, 36:131-148, 1999.
- . "Moral Monsters and Saints" *Monist*, 85:260-284, 2002.
- Herpertz, S.C. ve H. Sass. "Emotional Deficiency and Psychopathy", *Behavioral Sciences & the Law*, 18:567-580, 2000.
- Howells, K. "Angry Affect, Aggression and Personality Disorder", *Personality, Personality Disorder and Violence*, der. M. McMurrin ve R. Howard, 191-211, Chichester: Wiley, 2009.
- Jacobs, K.A. *Soziopathie: Eine Untersuchung moralischer Unfähigkeit* [Sosyopati: Ahlaki Yetersizlik Üzerine Bir İnceleme], Uelvesbüll: Der Andere Verlag, 2012.
- Jones, K. "Metaethics and Emotions Research: A Response to Prinz", *Philosophical Explorations*, 9:45-53, 2006.
- Joyce, R. "What Neuroscience Can (and Cannot) Contribute to Metaethics", *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, der. W. Sinnott-Armstrong, 371-394. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2008.
- Kantor, M. *The Psychopathy of Everyday Life: How Antisocial Personality Disorder Affects All of Us*. Westport, Connecticut: Praeger, 2006.
- Kelly, D., S. Stich, K.J. Haley, S.J. Eng ve D.M.T. Fessler. "Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction", *Mind & Language*, 22:117-131, 2007.
- Kendell, R.E. "The Distinction between Personality Disorder and Mental Illness", *British Journal of Psychiatry*, 180:110-113, 2002.

- Kennett, J. "Do Psychopaths Really Threaten Moral Rationalism?", *Philosophical Explorations*, 9:69-82, 2006.
- . "Reasons, Emotion, and Moral Judgement in the Psychopath", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry, and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 243-259, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kennett, J. ve C. Fine. "Could There Be an Empirical Test for Internalism?", *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, der. W. Sinnott-Armstrong, 217-225, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008.
- Kiehl, K.A. "Without Morals: The Cognitive Neuroscience of Criminal Psychopaths", *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, der. W. Sinnott-Armstrong, 119-149, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008.
- Kristjánsson, K. *The Self and Its Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Levine, M. "Mad, Bad, and Evil: Psychiatry, Psychoanalysis, and Evil", *Forensic Psychiatry: Influences of Evil*, der. T. Mason, 295-312, Totowa, New Jersey: Humana Press, 2006.
- Levy, N. *What Makes Us Moral? Crossing the Boundaries of Biology*, Oxford: Oneworld, 2004.
- . "The Responsibility of the Psychopath Revisited", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14:129-138, 2007.
- Lilienfeld, S.O. ve K.A. Fowler. "The Self-Report Assessment of Psychopathy: Problems, Pitfalls, and Promises", *Handbook of Psychopathy*, der. C. J. Patrick, 107-132, New York: Guilford, 2006.
- Lynam, D.R. ve K.J. Derefinko. "Psychopathy and Personality", *Handbook of Psychopathy*, der. C. J. Patrick, 133-155, New York: Guilford, 2006.
- Lynam, D.R. ve T.A. Widiger. "Using a General Model of Personality to Identify the Basic Elements of Psychopathy", *Journal of Personality Disorders*, 21:160-178, 2007.
- Maibom, H. "Moral Unreason: The Case of Psychopathy", *Mind & Language*, 20:237-257, 2005.
- . "Rationalism, Emotivism, and the Psychopath", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry, and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 227-241, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- McCord, W.M. ve J. McCord. *The Psychopath: An Essay on the Criminal Mind*, Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1964.
- McGeer, V. "Varieties of Moral Agency: Lessons from Autism and Psychopathy", *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, der. W. Sinnott-Armstrong, 227-257, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2008.
- McGinn, C. *Ethics, Evil, and Fiction*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- McKenna, M. "The Limits of Evil and the Role of Moral Address: A Defense of Strawsonian Compatibilism", *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment"*, der. M. McKenna ve P. Russell, 201-218, Farnham: Ashgate, 2008.

- Mealey, L. "The Sociobiology of Sociopathy: An Integrated Evolutionary Model", *Behavioral and Brain Sciences* 18:523-541, 1995.
- Millon, T. "Classification Considerations in Psychopathology and Personology", *Contemporary Directions in Psychopathology: Scientific Foundations of the DSM-V and ICD-II*, der. T. Millon, R.F. Krueger ve E. Simonsen, 149-173. New York: Guilford, 2010.
- Millon, T. ve R.D. Davis. "Ten Subtypes of Psychopathy", *Psychopathy: Antisocial, Criminal and Violent Behavior*, der. T. Millon, E. Simonsen, M. Birket-Smith ve R. D. Davis, 161-170. New York: Guilford, 1998.
- Millon, T., E. Simonsen ve M. Birket-Smith. "Historical Conceptions of Psychopathy in the United States and Europe", *Psychopathy: Antisocial, Criminal and Violent Behavior*, der. T. Millon, E. Simonsen, M. Birket-Smith ve R. D. Davis, 3-31, New York: Guilford, 1998.
- Milo, R.D. *Immorality*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Morse, S.J. "Psychopathy and Criminal Responsibility", *Neuroethics* 1:205-212, 2008.
- Müller, J.L. "Psychopathy—An Approach to Neuroscientific Research in Forensic Psychiatry", *Behavioral Sciences & the Law* 28:129-147, 2010.
- Murphy, J.G. "Moral Death: A Kantian Essay on Psychopathy", *Ethics* 82:284-298, 1972.
- Narvaez, D. ve D.K. Lapsley (der.). *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Nichols, S. "How Psychopaths Threaten Moral Rationalism", *Monist* 85:285-303, 2002.
- Nielsen, K. *Why Be Moral?*, Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989.
- Ogloff, J.R.P. ve M. Wood. "The Treatment of Psychopathy: Clinical Nihilism or Step in the Right Direction?", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry, and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 155-181, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Partridge, G.E. "A Study of 50 Cases of Psychopathic Personality", *American Journal of Psychiatry* 7:953-973, 1928.
- . "Current Conceptions of Psychopathic Personality", *American Journal of Psychiatry* 10:53-99, 1930.
- Patrick, C.J. "Conceptualizing the Psychopathic Personality: Disinhibited, Bold, or Just Plain Mean?", *Handbook of Child and Adolescent Psychopathy*, der. R.T. Salekin ve D.R. Lynam, 15-48, New York: Guilford, 2010.
- Patrick, C.J. ve E.M. Bernat. "Neuroscientific Foundations of Psychopathology", *Contemporary Directions in Psychopathology: Scientific Foundations of the DSM-V and ICD-II*, der. T. Millon, R.F. Krueger ve E. Simonsen, 419-452, New York: Guilford, 2010.

- Poythress, N.G. ve J.L. Skeem. "Disaggregating Psychopathy: Where and How to Look for Subtypes", *Handbook of Psychopathy*, der. C.J. Patrick, 172-192, New York: Guilford, 2006.
- Prichard, H.A. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Mind*, 21:21-37, 1912.
- Prinz, J. "The Emotional Basis of Moral Judgments", *Philosophical Explorations*, 9:29-43, 2006.
- . *The Emotional Construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . "Sentimentalism and Self-Directed Emotions", *Self-Evaluation: Affective and Social Grounds of Intentionality*, der. A. Konzelmann Ziv, K. Lehrer ve H. B. Schmid, 135-153. Dordrecht: Springer, 2011.
- Raatzsch, R. *The Apologetics of Evil: The Case of Iago*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- Reimer, M. "Psychopathy without the Language of Disorder", *Neuroethics*, 1:185-198, 2008.
- Reznek, L. *Evil or Ill? Justifying the Insanity Defence*, Londra: Routledge, 1997.
- Ronson, J. *The Psychopath Test: A Journey through the Madness Industry*, New York: Riverhead Books, 2011.
- Roskies, A. "Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational? Lessons from 'Acquired Sociopathy'", *Philosophical Psychology* 16:51-66, 2003.
- Russell, L. "Evil, Monsters and Dualism", *Ethical Theory and Moral Practice* 13:45-58, 2010.
- . "Evil and Incomprehensibility", *Midwest Studies in Philosophy* 36 (1):62-73, 2012.
- Ryle, G. *The Concept of Mind*, Londra: Hutchinson, 1949.
- Salekin, R.T., C. Worley ve R.D. Grimes "Treatment of Psychopathy: A Review and Brief Introduction to the Mental Model Approach for Psychopathy", *Behavioral Sciences & the Law* 28:235-266, 2010.
- Sass, H. *Psychopathie, Soziopathie, Dissozialität: Zur Differentialtypologie der Persönlichkeitsstörungen* [Psikopati, sosyopati, dissosyallik: Kişilik bozukluklarının farklılıklarına dayalı bir tipolojiye doğru], Berlin: Springer, 1987.
- Sass, H. ve A. Felthous. "History and Conceptual Development of Psychopathic Disorders", *The International Handbook of Psychopathic Disorders and the Law, Volume 1: Diagnosis and Treatment*, der. H. Sass ve A. Felthous, 9-30, Chichester: Wiley, 2007.
- Scanlon, T. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Schleim, S. "Brains in Context in the Neurolaw Debate: The Examples of Free Will and 'Dangerous' Brains", *International Journal of Law and Psychiatry*, 35:104-111, 2012.
- Schmidtz, D. "Because It's Right", *Canadian Journal of Philosophy* 37, Ek, 33:63-95, 2007.
- Schneider, K. *Die psychopathischen Persönlichkeiten: Handbuch der Psychiatrie* [Psikiyatri Psikopatik Kişilik Kılavuzu], cilt 7, kısım 1, Leipzig: Deuticke, 1923.
- Schramme, T. *Patienten und Personen: Zum Begriff des psychischen Krankheits* [Hastalar ve kişiler: Akıl hastalığı kavramı üzerine], Frankfurt am Main: Fischer, 2000.

- Shamay-Tsoory, S.G. "Empathic Processing: Its Cognitive and Affective Dimensions and Neuroanatomical Basis", *The Social Neuroscience of Empathy*, der. J. Decety ve W.J. Ickes, 215-232. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009.
- Shoemaker, D. "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community", *Ethics*, 118:70-108, 2007.
- Sinnott-Armstrong, W. *Moral Psychology*, 3 cilt, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2008.
- Skeem, J.L. ve D.J. Cooke. "Is Criminal Behavior a Central Component of Psychopathy? Conceptual Directions for Resolving the Debate", *Psychological Assessment* 22:433-445, 2010.
- Skeem, J.L., D.L.L. Polaschek, C.J. Patrick ve S.O. Lilienfeld. "Psychopathic Personality: Bridging the Gap between Scientific Evidence and Public Policy", *Psychological Science in the Public Interest* 12:95-162, 2011.
- Skodol, A.E. "Dimensionalizing Existing Personality Disorder Categories", *Contemporary Directions in Psychopathology: Scientific Foundations of the DSM-V and ICD-11*, der. T. Millon, R.F. Krueger ve E. Simonsen, 362-373, New York: Guilford, 2010.
- . "Personality Disorders in DSM-5", *Annual Review of Clinical Psychology*, 8:317-344, 2012.
- Smith, A. "Cognitive Empathy and Emotional Empathy in Human Behavior and Evolution", *Psychological Record*, 56:3-21, 2006.
- Smith, M.A., *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994.
- Smith, R.J., "The Psychopath as Moral Agent", *Philosophy and Phenomenological Research*, 45:177-193, 1984.
- Stout, M. *The Sociopath Next Door: The Ruthless versus the Rest of Us*, New York: Broadway Books, 2005.
- Strawson, P.F. "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 48:1-25, 1962.
- Svavarsdottir, S. "Moral Cognitivism and Motivation", *Philosophical Review*, 108:161-219, 1999.
- Talbert, M. "Blame and Responsiveness to Moral Reasons: Are Psychopaths Blameworthy?", *Pacific Philosophical Quarterly*, 89:516-535, 2008.
- . "Moral Competence, Moral Blame, and Protest", *Journal of Ethics*, 16:89-109, 2012.
- Tancredi, L.R. *Hardwired Behavior: What Neuroscience Reveals about Morality*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Upton, C.L. *Situational Traits of Character: Dispositional Foundations and Implications for Moral Psychology and Friendship*, Lanham: Lexington Books, 2009.
- Verplaetse, J., J. Schrijver, S. Vanneste ve J. Braeckman. *The Moral Brain: Essays on the Evolutionary and Neuroscientific Aspects of Morality*. Dordrecht: Springer, 2009.
- Wakefield, J.C. "The Concept of Mental Disorder: On the Boundary between Biological Facts and Social Values", *American Psychologist*, 47:373-388, 1992.

- Wallace, R.J. *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Ward, T. "Psychopathy and Criminal Responsibility in Historical Perspective", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry, and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 7-24, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Watson, G. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme", *Responsibility, Character, and the Emotions*, der. F. Schoeman, 256-286, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . "The Trouble with Psychopaths", *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, der. R. J. Wallace, R. Kamar ve S. Freeman, 307-331, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Weber, S., U. Habel, K. Amunts ve F. Schneider. "Structural Brain Abnormalities in Psychopaths—A Review", *Behavioral Sciences & the Law*, 26:7-28, 2008.
- Widiger, T.A. "Psychopathy and DSM-IV Psychopathology", *Handbook of Psychopathy*, der. C. J. Patrick, 156-171. New York: Guilford, 2006.
- Widiger, T.A. ve D.R. Lynam. "Psychopathy and the Five-Factor Model of Personality", *Psychopathy: Antisocial, Criminal and Violent Behavior*, der. T. Millon, E. Simonsen, M. Birket-Smith ve R.D. Davis, 171-187. New York: Guilford, 1998.
- Williams, B.A.O. *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Heterojen Psikopati İnşası

Henning Sass ve Alan R. Felthous

Kişilik bozukluklarına ilişkin anlayışımızın başlangıcında yer alan “psikopati” kavramının Fransız, Alman ve Anglo-Amerikan psikiyatri geleneklerinde önemli kökleri vardır. 20. yüzyılın ortalarına dek, sosyokültürel etkenler psikopati kavrayışlarının az çok bağımsız gelişmesine yol açmıştır. Bu bölümde, bu üç gelenek ve standart sınıflandırmaların gelişimi ele alınacaktır. Başlıca kavramsal köşetaşlarının kısa bir değerlendirmesi TABLO 2.1’de sunulmuştur. Bu karmaşık gelişimin seyrine ilişkin daha önceki betimlemeler Sass (1987), Sass ve Herpertz (1995), Sass ve Felthous’da (2008) bulunabilir.

2.1. Fransız Geleneğinde Psikopati Kavramsallaştırmaları

2.1.1 Delirium ve Monomani Olmaksızın Mani

Pinel’in *manie sans délire* (delirium olmaksızın mani) kavramı, kişilik bozukluklarına ilişkin bilimsel araştırmaların başlangıcı olarak görülebilir (Pinel 1809). Bu çalışmayla, dengesiz kişilik alanı çağdaş psikiyatride ilk kez nozolojik bir oluşum olarak kavramsallaştırılmıştı.

18. yüzyılın rasyonel düşünme biçimine göre, akıl hastalıkları sadece zihnin rahatsızlıkları olarak ele alınıyordu. Pinel, bazı bozukluklarda zihinsel işlevlerde esasen bir rahatsızlık görülmezken, duygularda bir bozulma olduğunu vurgulayan ilk isimlerden biriydi. İyi bilinen tezi *Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale*’de [Zihinsel Dengesizlik Üzerine Tıbbi-Felsefi Risale] beş nozolojik kategori belirlemişti: melankoli, deliriumun olmadığı mani, deliriumun olduğu mani, demans ve budalalık. Pinel deliriumun olmadığı mani olarak gördüğü rahatsızlığa bazı örnekler veriyordu; aşırı duygusal kararsızlık ve dissosyal eğilimle öne çıkan, bugün teşhis odaklı bakış açımıza muhtemelen uygun düşebilecek tek tanım buydu; diğerleriyle, bugünkü bakış açısıyla paranoid şizofreni ve epilepsi olarak değerlendirilebilir. Çığır açıcı olan, Pinel’in teşhise yatkın kavrayışı değil,

entelektüel bozukluklar olmaksızın duygu ve davranış bozukluklarının görüldüğü bir sendroma ilişkin ampirik gözlemlerini sunmasıydı.

TABLO 2.1 Kişilik bozuklukları ve psikopati kavramlarının tarihindeki köşe taşları (krş. Sass 1987)

Kişilik bozukluğu ve psikopati kavramları	Referans
Fransız Kavramları	
<i>Manie sans délire</i> (deliriumsuz mani)	Pinel (1809)
<i>Les monomanies</i> (monomani)	Esquirol (1839)
<i>Dégénérés</i> (dejenereleler)	Morel (1876)
<i>Delinquant nato</i> (doğuştan suçlu)	Lombroso (1876)
<i>Déséquilibre mentale</i> (zihinsel kararsızlık)	Dupré (1925)
Anglo-Amerikan Kavramları	
Zihnin ahlaken yabancılaşması	Rush (1812/1962)
Ahlaki çılgınlık	Prichard (1835)
Sosyopati	Partridge (1930)
Psikopatik haller	Henderson (1939)
Anetopati	Karpman (1941)
Semantik demans	Cleckley (1941)
Alman Kavramları	
<i>Pschopathische Minderwertigkeiten</i> (psikopatik aşağılıklar)	Koch (1891/1893)
<i>Der geborene Verbrecher</i> (doğuştan suçlu)	Bleuler (1896)
<i>Konstitutionelle Degeneration</i> (doğuştan dejenere)	Ziehen (1905–1912)
<i>Psychopathische Persönlichkeiten</i> (psikopatik kişilikler)	Kraepelin (1909–1915)
<i>Körperbau und Charakter</i> (beden ve karakter tipi)	Kretschmer (1921)
<i>Psychopathische Persönlichkeiten</i> (psikopatik kişilikler)	Schneider (1923/1950)
<i>Psychopathische Verbrecher</i> (psikopatik suçlular)	Birnbaum (1926)

Pinel, etiolojiyle ilgili olarak, yetersiz eğitim ya da sapkın, dizginsiz bir yapının varlığını düşünüyor, bu nedenle de hâlâ geçerli olan, psikopatinin psikolojik gelişimden mi kaynaklandığı, yoksa esasen kalıtıma dayalı olup doğuştan mı geldiği sorusuna atıfta bulunuyordu.

Pinel gibi 19. yüzyıl psikiyatristlerinin çabalarına rağmen, deliliğin tanımı, niteliği itibariyle esasen bilimsel olarak kaldı (Berrios 1985). Aslına bakılırsa, duygulanımsal

bozukluklar psikiyatrik fenomenolojide bugüne dek biraz ihmal edildi, en azından biliş ve algıya gösterilen yoğun ilgiyle karşılaştırsak böyle olduğunu söyleyebiliriz.

Pinel'in öğrencileri arasında en öne çıkan isim olan Esquirol monomani fikrini geliştirdi, monomani Esquirol'un, öğretmenini izleyerek, kişiliğin bilişsel olmayan yönünün bozukluklarına atfen geliştirdiği bir kategoriydi. Esquirol (1839) bu kavramı, başlıca eseri olan, anlayış, irade ve duygular arasında bir ayırım yapılmasını ileri sürdüğü *Des Maladies Mentales*'de [Akıl Hastalıkları] sundu. Anlayış kusurlarına "zihinsel monomaniler" diyordu. "İçgüdüsel monomaniler" irade değişikliklerini ifade ediyordu, öyle ki öznel isteklerine tekabül etmeyen biçimlerde davranmak ve hareket etmek zorunda kalıyorlardı. "Duygulanımsal monomaniler" denilen hastalıklar, kontrol edilemeyen duygusal değişiklikleri ifade ediyordu.

Sorun, Esquirol'un, monomani kuramını belli bir döngüsellik kazanacak şekilde genişletmiş olmasıydı. Koşullara bağlı monomaniler kavramını incelikli hale getirmişti, öyle ki tek bir davranışsal rahatsızlık, ilgili durumun teşhis edilmesi için gerekli yegâne kriter haline gelmişti. Bunun iyi bilinen örnekleri piromani, kleptomani, erotomani hatta homisidal monomanidir. Esquirol'un monomani kavrayışının izleri, bugünkü sınıflandırma sistemlerinde itki kontrolü bozukluğu, kleptomani ve patolojik kumarbazlık gibi teşhis sınıflandırmaları bulunmasında görülür. Monomani fikrinin, yüzyıl başında psikopatiyle ilgili bilimsel çalışmalar üzerinde de büyük bir etkisi oldu: İçgüdüsel monomaniler, kolayca *"Impulsives Irresein"*e, başka bir deyişle Alman psikiyatrisinde karşımıza çıkan içgüdüsel delilik haline geldi; duygulanımsal monomaniler da, İngiliz psikiyatrisindeki ahlaki çığırnlığın dayanaklarından biri olup çıktı.

Yine de belirtmek gerekir ki, Esquirol'un monomani kavrayışı, tıbbi-hukuksal mantığın yanı sıra psikopatolojik bakış açısından da ağır eleştirilerle karşı karşıya kaldı. En ciddi eleştirileri getirenlerden biri, psikiyatrik araştırmalar alanında biyolojiye ağırlık verilen dönemi başlatan kişi olarak görülebilecek Alman psikiyatrist Griesinger'di (1845). Griesinger her *"idée fixe"*in [sabit fikrin] derinden dengesiz psişik bir bireyselliğin ifadesi, muhtemelen de bir mani başlangıcının habercisi olduğunu vurguluyordu. Ceza hukukuyla ilgili olarak izlenmesi gereken doğru prosedürün, suç oluşturan eylem öncesi ve sonrasında, akıl hastalıklarının varlığını gösteren bir kanıt aramak olduğunu, eylemin kendisini anormal olduğu varsayılan bir zihinsel durumun önemli bir göstergesi olarak görmemek gerektiğini ileri sürüyordu.

2.1.2 Bozulma Kuramı

Morel'in (1857) *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* (İnsan Türünün Fiziksel, Entelektüel ve Ahlaki Bozulması Üzerine) adlı

kitabı, daha sonraları geliştirilecek anormal kişilik kavrayışları açısından çok önemli bir çalışma oldu. Morel'in bozulma fikri, esasen bilimsel bir fikir değildi, felsefi düşünceye ve dini bir dünya görüşüne uzanıyordu. Yaradılış Kitabı'yla yakından bağlantılı olan bozulma, Düşüş sonrasında insanlığın gerçek doğası ve kaderi olarak görülüyordu. Morel başlıca üç özelliği olan bir bozulma kuramı geliştirmişti: (1) Bozucu değişiklikler normallikten patolojik sapmalardır; (2) akıl hastalıkları çoğunlukla kalıtsaldır, esasen zararlı dışsal etkilerin yol açtığı bozukluklar öznenin biyolojisine işler ve giderek artan bir patolojik sapmayla kuşaktan kuşağa aktarılır hatta bozulmanın kişinin ömrü boyunca ilerlediği görülür – ilerleyen bozulma fikri buradan gelmektedir; (3) bozulma aynı semptomların kötüleşmesi itibariyle sadece niceliksel olarak gözlenmez, tümüyle yeni bozuklukların ortaya çıkması itibariyle niteliksel olarak da gözlenir. Morel'in modeline göre, bütün zihinsel, hatta nörolojik sendromların izleri tek bir ortak kalıtsal kökene bağlanabilir (polimorfik kalıtsallık fikri).

Bundan dolayıdır ki, Morel'in akıl hastalıkları nozolojisi artık semptomlara değil, varsayımsal bozukluk etiyojisine dayalı bir hal almıştır. Morel kalıtsal delilikleri (*les folies héréditaires*), bozulmanın giderek artmasına tekabül eden farklı kategorilere ayırmıştı. Ciddi bilişsel işlev kusurları göstermemekle birlikte eksantriklik, duygusal dengesizlik, kurallara saygısızlık, güvenilmezlik ve görev duygusundan yoksunluk gözlenen bireylerle başlıyordu. Bu bireyler, "*folie morale*" den, Britanya psikiyatrisindeki "ahlaki çılgınlık" kavramına benzer bir mefhumdan mustarıptı.

19. yüzyıl ortasında Morel'in ilerlemeli ve polimorfik bozulma kavrayışı, genel olarak çoğu akıl hastalığının kökeni olarak kabul ediliyordu. Psikiyatrist Magnan (bkz. Magnan ve Legrain 1895), Fransa'da bozulma kuramının ünlü temsilcileri sıralamasında Morel'den sonra ikinci sırada yer alır. Fakat Magnan, Morel'in dini bakış açısıyla arasına mesafe koymuş, kendisini Darwin'in tilmizi olarak tanımlamıştı. Gizli (herhangi bir semptomla kendilerini göstermeyen) olabileceği gibi doğuştan itibaren görülebilecek kalıtsal dönüşümlerin bir sonucu anlamında doğuştan gelen özellik kavramını geliştiren Magnan olmuştur. Zihinsel bozukluklar, nörofizyolojik altkatmanları olan serebrospinal merkezlerdeki bozulmaların bir ifadesiydi. Zihinsel bozukluk, bireyi zorlu çevresel etkiler karşısında kırılgan hale getiren, ömür boyu devam edecek bir kırılganlığa neden oluyordu. Magnan'a göre, insanlığın ilerlemeci evrimi, insanların zihinsel dengesini bozarak bozulmaya yol açan sürekli yıkıcı etkilerin tehdidi altındaydı. Magnan farklı bozulma ölçüleri tanımlıyordu, en küçük bozulmuş grup, hiçbir zihinsel kusur göstermeyen ama önemli duygulanım rahatsızlıklara sahipmiş gibi görünen ileri derece bozulmuşlardı (*dégénérés supérieurs*).

Bozulma kuramının fikirleri, merkezi bir fikir olan doğuştan suçlu (*delinquente nato*) kavramını geliştirmiş İtalyan psikiyatrist Lombroso'nun (1876) çalışmalarında da ifade edilmişti. Darwin'in evrimciliğinden esinlenen Lombroso, suçlu bireyi, bir insan atavizmi biçimi olarak, insanlığın soyağacında bir geri adım olarak görüyordu. Lombroso'ya göre, suç oluşturan eylemlerin kökleri biyolojiye uzanıyordu; suçlu, bozulmaya özgü anatomik bir damgadan tanınabilirdi. Suçlunun ahlaki melekeleri temsil eden yüksek sinirsel merkezlerden yoksun olduğu düşünülüyordu. Toplumsal prognoz çok zayıftı. Lombroso'nun "sosyal Darwinci" kavramı ağır eleştirilere maruz kalmışsa da, açıktır ki, düşünceleri sübliminal önemini hâlâ koruyor, akıl hastalıkları ve psikopatiye karşı önyargıları destekliyordu.

I. Dünya Savaşı sonrasında, Dupré (1925) zihinsel dengesizlik (*déséquilibre mentale*) kavramının gerçek kurucusu oldu. Ne var ki, bozulma fikri 20. yüzyıl başlarında terk edilmişti. Alman psikiyatrisindeki, kalıtıma dayalı psikopatik yapı fikirleriyle bağlantılı, yapı öğretisi önem kazandı.

Özetle, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarında, Fransız psikiyatristi Pinel, Esquirol, Morel ve Magnan'ın öğretilerini sentezleyerek, yeni psikopati kavramlarının geliştirilmesine hız kazandırdı. Deliriumsuz mani kavramının ardından geliştirilmiş önemli bir kavram, Fransız Okulu'nun etkisi altında kalmış, Fransa'da akıl hastalıklarıyla ilgili araştırmalara cevaben geliştirilmiş, Prichard'ın "ahlaki çılgınlık" kavramıydı (1835). Bu gelişim süreci, Alman psikiyatrisinin yaptığı bazı değişikliklerin ardından, "ileri derecede bozulmuşlar" (*dégénérés supérieurs*) kavramından "dengesiz bozulmuşlar" (*déséquilibrés dégénérés*) kavramına, nihayetinde de yapısal olarak dengesiz (*déséquilibrés*) kavramına doğru ilerledi. Fransız kavrayışının, sendromların sınıflandırılmasıyla ilgili olarak başlıca unsuru, psikopatinin duygusal ve sosyal davranış bozukluklarını temsil etmesiydi, psikopati entelektüel işlevleri etkilemiyordu. Patogenetik bakış açısına göre, doğuştan gelen yapı fikrinin, psikik dengesizlik ve kırılma ile birlikte ele alınması destekleniyordu.

2.2 Anglo-Amerikan Psikopati Kuramları

2.2.1 Ahlaki Çılgınlık Kavramı

Amerikan psikiyatrisinin babası olarak bilinen Benjamin Rush (1812/1962), rahatsızlıklarının başlıca nitelikleri sorumsuzluk, vurdumduymazlık ve saldırganlık olan bireyleri inceleyen ilk Anglo-Amerikan psikiyatrist olmuştur. Rush, "ahlaki melekelerin sapkınlığı"ndan ve "zihnin ahlaken yabancılaşması"ndan bahsediyordu. Ayıplanası eylemlerin akıl hastalıklarının tezahürleri olduğuna, bir güdü olmaksızın, "irade dışı bir tür güç"le gerçekleştirildiklerine inanıyordu (Rush 1827, 261).

Britanya psikiyatrisi tarihinde rastladığımız fikirlerde olduğu gibi, Amerika’da da, psikopatiyle ilgili ilk değerlendirmelerde dissosyal ve ahlakdışı yönlerin vurgulandığını görürüz.

Prichard’ın (1835) “ahlaki çılgınlık” tanımı, kısmen, Fransız psikiyatrisinde daha önceki tarihlerde geliştirilen görüşlere dayanıyordu. Prichard ahlaki çılgınlığı şöyle tanımlamıştı:

...doğal hislerin, duygulanımların, eğilimlerin, mizacın, alışkanlıkların, doğuştan gelen ahlaki özelliklerin, doğal itkilerin, ilgilenme ya da bilme ve akıl yürütme melekelerinde dikkat çekici bir bozukluk ya da kusur olmaksızın, özellikle de çılgınca sanrılar ya da halüsinasyonlar olmaksızın ölümcül bir sapma göstermesi anlamına gelen delilik... (agy, 6)

Okur, “Ahlaki çılgınlık”ın sadece ahlaki terimlerle yorumlanmasına karşı, “ahlaki” (*moral*) sözcüğünün farklı dillerde farklı anlamları olduğunu akılda tutmalıdır. Bu olası farklı anlamlar, kafa karışıklıklarına ve yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu terimin anlamlarını şu şekilde ayırabiliriz: (1) “ahlaki”, psikolojik yöntemler ve çevresel etkileri kullanan bir tedavi yöntemini betimleyebilir; (2) “ahlaki”, önyargılı olmayan bir anlamda, insan doğasının, zihinsel yönünün tersine, duygulanımsal ve iradi yönünü betimlemek için kullanılabilir; (3) “ahlaki”, sınırlı bir bağlamda, “etik”le eşanlamlıdır, ki sözcüğün bugünkü anlamı da budur.

Prichard’ın “ahlaki çılgınlık” terimi, esasen sözcüğün ikinci geniş anlamını ifade ediyordu, bu nedenle de, “duygusal” ve “duygulanımsal” gibi terimlerle birlikte tercüme edilebilir. Pinel’e benzer bir biçimde Prichard da zihinsel bozuklukların sadece zihnin bozuklukları olduğu fikrini terk etmişti, ama diğer işlev bozukluklarının bilişsel alanın ötesine geçtiğini düşünüyordu (krş. Berrios 1993). Bugün, terimin anlamında yaşanan değişikliğin, anormal kişilik kavramını, alışkanlık haline gelmiş bir tür sosyal sapkınlık ve suça yatkınlıkla sınırlandırma yönünde erken bir eğilimi desteklediğini düşünebiliriz. Prichard, ahlaki çılgınlığın, etiyolojik açıdan farklı nedenleri olduğunu düşünmüştü; bu nedenler, kusurun doğuştan geldiği vakalardan “ahlaki şok” ya da “humma” nedeniyle “gayet belirgin bir karakter değişikliği”nin gözleendiği vakalara uzanıyordu (Tuke 1884, 80). Epilepsi ahlaki çılgınlıkla da ilişkilendirilmişti. Bu nedenle, öyle görünüyor ki, Prichard bu nozolojik oluşumu, geniş kapsamlı bir heterojen akıl hastalıkları grubu çerçevesinde ele almıştı.

Tanınmış İngiliz psikiyatrist Maudsley (1874), bir yandan ahlaki dengesizliklerin ahlaki çılgınlık anlamında bir ifadesi olarak kötülük ile diğer yandan eksantrik ve ahlaki bozuk kişiliğin bir ifadesi olarak kötülük arasındaki farka bir açıklık getirmek istiyordu. Öne çıkan tıbbi-hukuksal çalışması *Responsibility in Mental Disease*’de [Akıl Hastalığında Sorumluluk], o dönem ahlaki çılgınlığın sadece “temelsiz bir

tıbbi icat” olduğunu düşünen (agy, 68) birçok avukata karşı çıkmış, İngiliz hukukunda cezai sorumluluğun azalması kavrayışının kabul edilmesini savunmuştur. Maudsley, çağdaşlarının tersine, kişiyi suç oluşturan eylemler işlemeye, akılda bir rahatsızlık olmaksızın sadece duygular ve itkilerin yöneltebileceğine inanıyordu.

Amerika’da 20. yüzyıl başında, Ray’ın “ahlaki mani” fikri, o dönem Avrupa’daki psikopati fikirlerine en çok yaklaşan düşünce oldu (Ray 1838). Ray frenolojiye aşinalığına dayanarak, hem zihinsel hem duygusal melekelerin beyindeki yerlerinin gayet iyi tanımlanmış olduğuna inanıyordu. Bu kanısı “ahlaki çılgınlık” fikrini kabul etmesini kolaylaştırmıştı. Ne var ki, Ray’ın görüşleri etrafında, sadece bilimsel değerlendirmeleri değil, dini ve felsefi idealleri de konu alan canlı bir tartışma doğdu.

Britanya’da, 20. yüzyılın büyük bir bölümü boyunca, psikopati kavrayışı Amerikalı psikiyatrist Alfred Meyer’in (1903) İskoç tilmizi Henderson (1939) tarafından şekillendirildi. Henderson, “psikopatik haller”in doğuştan gelen anormallikler olduğunu düşünüyordu. Diğer meslektaşlarının, özellikle de Alman psikiyatristlerin tersine, doğuştan gelen özelliklerin hem kalıtımın hem çevrenin etkisi olduğu kanısındaydı. Üç psikopatik rahatsızlık tanımlıyordu: (1) Ağırlıklı olarak saldırgan, (2) ağırlıklı olarak yetersiz ve (3) ağırlıklı olarak yaratıcı. Üçüncü tip yaygın olarak uygulanmasa da, yetersiz ve saldırgan psikopati tipleri, dissosyal özelliklerin başlıca nitelik olduğu Anglo-Sakson kişilik bozukluğu kavramlaştırmasına girdi. Britanya Akıl Sağlığı Yasası, “psikopatik bozukluk” terimini sadece anormal derecede saldırgan ve sorumsuz davranış anlamında kullanır hâlâ. “Psikopatik bozukluk” terimi, psikiyatri literatüründe, kişiliğin adli psikiyatriyle ilgili yönlerinden bahsederken de kullanılır (Sass ve Herpertz 1994). “Psikopati” teriminin anlamı bugün bile muğlaktır. Bu terim bir yandan hem nevrotik hem de psikopatik farklı kişilik anormalliklerini ifade eden genel bir terimdir. Diğer yandan da, yeniden suç işlemeye yatkın olan saldırgan, dissosyal saldırgan tipini tanımlayan özel bir terimdir.

Henderson, psikopatik rahatsızlıkların, hukuksal önemlerinin yanı sıra, genel olarak akıl hastalıklarının prognozuyla ilgili özel bir öneme sahip olduğunu da düşünmüştü: “Birçok psikonevrotik ve psikotik durumla ilgili prognoz ve tedavimizi darmadağın eden kaya temeldeki psikopatik haldir” (Henderson 1939, 37).

2.2.2 Psikopatiyle İlgili Psikanalitik Görüşler

Alfred Meyer (1903) psikopati ile nevroz arasında yapılan bundan sonraki ayrıma katkıda bulundu. Doğuştan gelen aşağılık özelliklerinden ayrı tuttuğu nevroz biçimlerini nevrasteni, psikasteni ve histeri olarak adlandırdı. Bu sınıflandırmada, kesinlikle akıl hastalığı olarak ele alınmalarını sağlayacak derecede farklı olmayan

çeşitli aşağılık özelliklerinden oluşan geniş bir grup da yer alıyordu. “Doğuştan gelen özellik” kavramı, kesinlikle kalıtımla gelen rahatsızlıklar olduğu düşüncesinden uzaklaşılmasıyla birlikte anlam değiştirerek, zihnin erken dönemde gösterdiği daimi özellikleri ifade etmeye başladı. 1920’lerin sonuna doğru, Anglo-Amerikan isimlendirme sisteminde, “doğuştan gelen aşağılık özellikleri” kavramının yerini “psikopatik kişilik” aldı. Partridge (1930), yeni psikopati kavramının başlıca savunucularından biriydi. Anormallikleri esasen dürtüsellik ve ahlaki kusurlarda görülen kişilikleri bu terimle tanımlıyordu.

Freud 1908 ile 1923 arasında, bebeklikteki psikolojik gelişim üzerine çalıştı; bu süreci, libidonun, erojen bölgelerin (oral, anal, genital) öncelik sıralaması çerçevesinde örgütlenme biçimleriyle tanımlıyordu. Son yıllarda, psikanalitik ilgi cinsel itkinin hâkimiyetine ağırlık vermekten vazgeçip, nesne ilişkilerinin rolüne, duygusal gelişim üzerindeki etkilerine yönelmiştir. Bütün psikiyatrik rahatsızlıkların kökeninin erken oluşum yıllarında yattığı düşüncesi, bütün psikanaliz ekollerinin ortak görüşüdür. Psikiyatrik rahatsızlıkların kökeninin erken oluşum yıllarında yattığı düşüncesi, bu gelişim evrelerindeki çarpıklıklar ve tutulmaların, çözülmemiş enfantil cinsel güdüler, özellikle de ilişkiler üzerinde çatışmalara neden olabileceği, bunların da yetişkin yaşamda nevrotik ya da psikotik semptomlara yol açabileceği anlamına gelir. Psikanalistler, “süreklilik kavramı”na verilen bu özel anlam çerçevesinde, nevroz, psikopati ve psikoza kapsayan bir psikiyatrik bozukluklar yelpazesi geliştirmiştir; rahatsızlığın ağırlığı, önemli travmaların yaşandığı döneme bağlıdır.

Freud’un (1908) karakter ve anal erotizmle ilgili çalışması sonrasında (*Charakter und Analerotik*), Alexander (1928) ve Reich (1933) “karakter nevrozu” kavramını önermiştir. Bu iki psikanalist, nevrozun kendisini sadece sınırlı semptomlarla değil, karakterin tamamında gösterdiğini savunuyordu. Alexander, “nevrotik karakter” tanımını, bireylerin, sapkınlıklarını dürtüsel davranışlarla ortaya koyduğu vakalarla sınırlamıştı. Alexander’a göre, çoğu suçlu, egonun çeşitli kısımları arasındaki bilinçdışı bir çatışmadan mustarıptı ve kesinlikle bir süperegoya sahiplerdi. Ne var ki, semptomlardan mustarip olmak yerine başka insanları rahatsız ediyorlardı (semptomlar yerine eylemler). Ego-sintonik psikopat ile ego-distonik nevrotik arasındaki fark, daha sonraları yerleşiklik kazandı.

Reich (1933) ise karakteri, esasen içsel itkilere ve dışsal strese karşı bir savunma mekanizması olarak görüyordu. Alexander’ın tersine, semptomatik nevroz ile karakter nevrozu arasında asli bir ayrıma gidilmesini reddediyor, nevrotik karakterin bütün nevrotik semptomların temelinde yattığını varsayıyordu. Bu varsayıma dayanarak, özel bir karakter analiz biçimi geliştirdi. Reich, karakter nevrozunun, artık tersine çevrilemeyecek semptomların birleşik bir ürünü olduğu kanısındaydı.

Dolayısıyla, karakter nevrozu kavramı, gerileyen semptom nevrozunun tersine ilerlemeci bir çaba olarak görülebilir.

2.2.3 Psikopati ve Sosyopatiden Dissosyal Kişilik Bozukluğuna

En azından Kuzey Amerika'daki yaygın ve teknik kullanımıyla sorunlu bir terim olan “dissosyal davranış” terimi tam anlamıyla ortadan kayboldu. İngiliz okurlar açısından bu terim muğlaktır; *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*'in (DSM) [Akıl Hastalıklarının Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı] daha önceki baskılarında yer alan “dissosyal tepki” anlamına gelmediği gibi, *International Classification of Diseases*'in (ICD-10) [Uluslararası Hastalık Sınıflandırması] halen geçerli olan versiyonunda yer alan “dissosyal kişilik bozukluğu” anlamına da gelmez. Aslında, bugün kullandığımız biçimiyle “dissosyal davranış” terimi, herhangi bir bozukluğu ifade etmez. Yetişkinlerin yapması halinde suç oluşturabilecek, gençler yaptığında haylazlık olarak görülebilecek bir davranıştır, ama ille de yasayı çiğnemez. Temelde, başkalarına karşı saldırganca olan, sosyal normları ihlal eden davranıştır. Bir bozukluk, rahatsızlık sonucu ortaya çıkabilir ama ille de böyle olması gerekmez. Terim davranışın nedenini değil, kendisini niteler. Ne var ki, “anti” öneki “karşıt” anlamına geldiğinden, Sass'ın psikopatik bozukluk kavrayışlarını formüle ettiği daha önceki yazılarla uyumlu olmak adına, görünürde daha az aşağılayıcı bir terim olan “dissosyal” korunmuştur.

Yukarıda açıkladığımız üzere, Anglo-Sakson literatüründe psikopatik kişilik kavramının kapsamı giderek daralmış, nihayetinde temelde dissosyal davranışları ifade eder hale gelmiştir. Bu nedenle öyle görünüyor ki, Partridge (1930) bu başlıca psikopati grubu için “sosyopati” terimini önermiştir. “Sosyopati” olağan eğitim yöntemleri ya da cezalandırmayla düzeltilemeyecek, normal sosyal kalıplara dönüştürülemeyecek, süreklilik gösteren bozukluklar olarak tanımlanıyordu. Davranış bozukluklarına odaklanan sosyolojik bakış açısı, psikopati kavramlarının gelişiminin başlangıcından itibaren varolmuşsa da, 1930'lara gelindiğinde daha büyük bir önem kazanmıştı. Partridge şöyle yazıyordu: “Pragmatik açıdan, psikopatın aslen toplumun bakış açısından önemli olan tiplere indirgendiğini, kişiliklerin toplumsal yaşam üzerindeki olumsuz etkisinin, daha bireysel ve öznel veçheleriyle psikopatolojik olanın alanında bir kategori oluşturulmasının gerekçesi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz” (agy, 75).

Partridge'in devrinden bu yana tanımlar vurgulanmış, etiyolojik düşünceler (örneğin bozulma, doğuştan gelen yapının psikodinamik geçmişiyle ilgili görüşler) geri plana itilmiştir.

Craft (1966) kapsama ve dışlama kriterleri geliştirerek, dissosyal bir bozukluk anlamında psikopatiye ilişkin ilk işlevsel görüşü geliştirmiştir. Craft, başka insanlara karşı duyguların yokluğunu ve itkilerle davranma eğilimini “aslı” özellikler olarak tanımlıyordu. İkincil özellikler saldırganlık, utanç ve pişmanlık duymama, deneyimlerden bir kazanç sağlama yetisinden yoksun olma ve bir itki ya da güdülenim kusuruydu. Psikozun, önemli bir zihinsel yetersizliğin ya da normal bir suç güdüsünün varlığı, psikopati teşhisi konmasını engelliyordu (Craft 1966, 5).

Karpman (1941) idiyopatik ve semptomatik psikopati biçimleri arasında bir ayrım yapılmasını önerdi. Temelde nevrotik olan, bu nedenle izleri psişedeki çatışmalarda bulunabilecek tepkilerin hepsini “semptomatik psikopati” başlığı altında topladı. Karpman’a göre, davranışları herhangi bir psikodinamik formülle açıklanamayacak daha küçük bir başka gerçek psikopatlar grubu vardı. Karpman bu “anetopatlar”ın, bir vicdandan yoksun olduğu kanısındaydı.

“Psikopati”nin dissosyal “sosyopati”yle sınırlanması Anglo-Sakson psikiyatrideki hâkimiyetini korumaktadır, dolayısıyla her iki ifade ve DSM-III’te (American Psychiatric Assosiation [Amerikan Psikiyatri Derneği], 1980), daha sonra DSM-III-R/DSM-IV’te (American Psychiatric Assosiation [Amerikan Psikiyatri Derneği], 1987, 1994, 2000) yer alan yeni “dissosyal kişilik bozukluğu” terimi, hemen hemen eşanlamlı olarak kullanılır. Ne var ki, bugün geçerli olan DSM-5’te, teşhisi işlevsel psikolojik bozukluklara dayandırma yönünde daha fazla fırsat sunulmaktadır (bkz. kısım 2.A.A).

Cleckley’nin (1976), Amerika’da psikopatiye ilişkin kavramlaştırmalar üzerinde dikkat çekici bir etkisi oldu. Cleckley’nin, psikopatinin bir “semantik demans” biçimi olduğunu ileri sürdüğü meşhur kitabı *The Mask of Sanity* [Sağlık Maskesi] 1941’den itibaren beş baskı yaptı, sonuncu baskı 1976’da yayımlandı. Kitap, yazarın klinik-sezgisel prosedürünü yansıtan birkaç vaka raporu içeriyordu, bu vaka hikâyeleri, Kuzey Amerika’da psikopatiyle ilgili ampirik araştırmaların dayanağı haline geldi. Cleckley’nin “psikopat”ının başlıca özelliği, yeterli bir güdüsü olmayan, psikoz, nevroz ya da zihinsel engelden kaynaklanmayan dissosyal davranıştı. Cleckley, psikopatinin ayırıcı niteliği olduğunu düşündüğü on altı ölçüt sıralıyordu, bunlar arasında yüzeysel cazibe, zekâda bir bozukluğa rastlanmaması, güvenilmezlik ve samimiyetsizlik, suçlama ve utanmayı kabul etmeme, deneyimlerden öğrenme konusunda yetersizlik, patolojik benmerkezcilik ve sevmeye yetisinden yoksunluk, genel olarak duygulardan yoksun olma, gayrişahsi ve bütünlükten yoksun cinsel ilişkiler, kişinin yaşamdaki amacının peşinden gitme yetisini gösterememesi yer alıyordu. Aslına bakılırsa, DSM-5’te (American Psychiatric Assosiation [Amerikan Psikiyatri Derneği], 2013) yer alan antisosyal kişilik bozukluğu kavramı bu kriterlerin

çoğunu içerir. Cleckley “psikopati”nin, tezahür etmemiş bir psikozun niteliklerine sahip “ağır bir hastalık” olarak kabul edilmesi gerektiği kanısındaydı. Spekülatif “semantik demans” kavramını geliştirmişti. Bu kavram, psikopatın, entelektüel anlayışı bozulmamış olsa da herhangi bir ölçüde duygusal derinliği olan merkezi önemde insani deneyimler yaşama yetisinden yoksun olmasını ifade ediyordu.

Psikopati ile suça yatkınlık arasındaki uzun süreli ilişkiyi inceleyen sosyologlar McCord ve McCord (1964), psikopata ilişkin benzer bir tablo sunuyorlardı. Hare’in çalışmaları (1970), psikopatoloji alanındaki modern klinik çalışmaları etkiledi. Hare, Cleckley’nin tanımlarından hareketle standart bir enstrüman geliştirdi: Teşhis ve araştırmalarda yaygın olarak kullanılan Psikopati Kontrol Listesi (Psychopathy Checklist – PCL), daha sonra gözden geçirilmiş biçimiyle PCL-R (Hare 1990).

Robins (1966) iyi bilinen monografisi *Deviant Children Grown Up*’ta [Sapkın Çocuklar Yetiştiriyor], 30 yılı aşkın bir süre boyunca izlenen 500’den fazla erkekte oluşan bir nüfusu betimliyordu. Bu veriler, ABD’de bugünkü dissosyal kişilik bozukluğu kavrayışına en önemli ampirik dayanağı kazandırdı. Dissosyal kişilik bozukluğunun gidişatı ve prognozuyla ilgili 29 büyük araştırmanın değerlendirilmesinde şu sonuca varılmıştı: Çocukluk ve gençlikte dissosyal ve özellikle de saldırgan davranışların gözlenme ölçüsü, sosyopatik bir bozukluk geliştirilebileceğinin en iyi erken işareti olarak görülebilir. Bu bulgu, bozuk kişilik özelliklerinin kararlı ve kalıcı olduğu yönündeki yaygın varsayımı da destekliyordu.

Özetlersek, “psikopati” kavrayışlarının gelişimi, Anglo-Amerikan psikiyatrisinde gayet homojen bir ilerleme göstermiştir. Geniş bir kavram olan kişilik bozuklukları kavramının, erken dönemde alışkanlık halini almış bir tür sosyal sapkınlık ve suça yatkınlık olarak sınırlanması önemli bir gelişmeydi. Bu eğilim, “ahlaki çılgınlık” teriminin dar kullanımıyla ortaya çıkmış, sonra “psikopati”, son olarak da “sosyopati” kavramlarının geliştirilmesiyle kendisini göstermişti. Amerikalı psikiyatristler, erken tarihlerden itibaren, çoğu anormal kişiliğin ve suçlunun nevrotik bir bilinçdışı çatışmadan mustarip olduğu fikrine dayanan psikanalitik görüşleri özümsemişti. Dolayısıyla da, idiyopatik ve nevrotik semp-tomatik psikopati arasında bir ayrım yerleşiklik kazanmıştı. Temelde, nevrotik psikopatın, sapkın itkilerini eyleme döktüğü düşünülüyordu. Psikanalitik fikirlerin yanı sıra “anetopati” ya da “semantik demans” gibi kavramlar, psikodinamik bir formülle açıklanamayacak, bireyin merkezi önemdeki insan deneyimleri yaşama yetisinden yoksunluğun nedeni olarak görülen temel bir zihinsel ve ruhsal kusurun varsayıldığını ifade eder.

2.3 Almanya’da Psikopatinin Kavramsal Tarihi

2.3.1 Psikopatik Aşağılık Özellikleri ve Doğuştan Gelen Nitelikler

Almanya’da “psikopati” kavramı, çoğu anormal kişilik biçimini kapsar hale geldi. “Psikopati” 1840’lara gelinceye dek etimoloğun bekleyebileceği şeyi ifade ediyordu: Von Feuchtersleben’e göre (1845) “psikopati” psikolojik bir kusur, psikoz ya da kişilik hastalığı anlamına geliyordu. 1840’larda, Griesinger “sinirli yapı”, “duyusal zayıflık” terimlerini, zihinsel ıstıraba ve zihinsel istikrar kaybına yol açabilecek doğuştan gelen bireysel özellikler olarak tanımladı. Griesinger ve Koch’un kavramları, Fransızların zihinsel kararsızlık (“*déséquilibre mentale*”) kavramlarına ve Alman psikiyatrisinde daha sonraları hatırı sayılır bir önem kazanan asteni fikrine tekabül ediyordu.

Psikopatinin bugün Almandaki anlamının kökeni Koch’ta bulunabilir. Koch *Die Psychopathischen Minderwertigkeiten* (Psikopatik Aşağılık Özellikleri, Koch 1891-1893) adlı monografisi sayesinde, kendisinden önce Fransa’da Pinel, ABD’de Rush ve Britanya’da Prichard’a benzer biçimde, anormal kişiliklere ilişkin kavramlaştırmasıyla Almanya’da tanındı. Almanya’da psikopatiye ilişkin fikirler, Fransız ve Anglo-Amerikan görüşlerini de etkiledi. Bu durum, 1930’lar sonrasında Almanca konuşan birçok psikiyatrist ve psikanalistin bu ülkelere göç etmesiyle dikkat çekici bir hal aldı.

Koch, “psikopatik aşağılık özellikler”i, çoğunlukla önemsiz zihinsel kusurlar nedeniyle öne çıkan, kapsamlı bir yelpazede tanımlamıştı. Bazı psikopatik aşağılık özellik biçimlerine ilişkin tanımlarının, bugünkü psikopati kavramlarımızla aynı anlama gelmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla Koch, psikopati kavramının, bugün psikiyatride kullanılan dilin ayrılmaz bir parçası haline gelmesini sağlamakla kalmamış, bir tipoloji tarzında hâlâ geçerli olan psikopati kavramına da katkıda bulunmuştur.

Koch, “psikopatik aşağılık özellikler”i doğuştan gelen ve edinilmiş özellikler olarak ayırıyordu, bu gruplar da psikopatik özellikler, psikopatik kusurlar ve psikopatik bozulma olarak kendi içinde ayrılıyordu. Koch’un serimlemesinde, sonraki düşüncelerde yer alan psikopatik tiplerin birçoğu tanımlanmıştı. Örneğin Koch, psişik kırılganlıkları (“*psychische Zartheit*”), zayıf, hassas yapılarıyla ayrılan bireylerden bahsediyordu.

Ziehen (1905-1912), Koch’un görüşlerini bir adım daha geliştirdi, ama o nitelikleri itibarıyla genetik olduğu düşünülen “psikopatik yapılar”dan bahsetmeyi tercih ediyordu. *Geisteskrankheiten des Kindesalters* (Çocukluktaki Akıl Hastalıkları)

başlıklı makalesinde, on iki psikopatik yapı biçimi sunuyordu; bunlar arasında histerik, nevrastenik, depresif, hiperritmik, paranoid ve obsesif tipler yer alıyordu.

2.3.2 Psikopatik Kişilikler

Anglo-Amerikan geleneğinin tersine, Almanya’da kişilik bozuklukları kavrayışı daha geniş kapsamlıydı ve dissosyallik kriterinden fazlasını içeriyordu. Yine de, Koch’un “aşağılık özellik” terimi olumsuz çağrışımlara hatta ahlaki kınamalara da yol açtı. Koch’un yazılarında açıkça aşağılama niyetlerine rastlanmasa da, Koch ahlaklılık, aşağılık özellik ve sosyal olarak zararlı davranışların çeşitli yönlerinin talihsiz bir karışımına muhtemelen katkıda bulunmuştu.

Kraepelin’in psikopati kavrayışı, Fransız bozulma kuramından etkilenmiş (Kraepelin 1896) ve Kurt Schneider’in tipolojisinin temelini oluşturmuş, onun sayesinde, bugün iyice yerleşiklik kazanmış Alman psikopati görüşünün dayanağı haline gelmiştir. Kraepelin, ders kitabının sonraki baskılarında, bugün anormal kişiliklerle ilgili bakış açımızı ifade eden “psikopatik durum” kavramını geliştirmeyi sürdürdü. “*Die psychopathischen Zustände*” terimi, ilk kez kitabın beşinci baskısında (1896) kullanıldı; kompulsif rahatsızlıklar, dürtüsel çılgınlık, homoseksüellik, duygu durum rahatsızlıkları ve “*konstitutionellen Verstimmungen*”i içeriyordu. Kraepelin, yedinci baskısında (ikinci cilt 1904) “Bozulma Çılgınlığı” (*Entartungsirreseis*) başlığı altında, kişilik anormalliklerini hatırı sayılır biçimde bozulma kuramı geleneği çerçevesinde ele aldı. Bunun ardından bir yenilik yaptı: Bundan böyle, “asıl hastalık durumları” (*Originäre Krankheitszustände*) (önceden psikopatik haller dediği grup) ile “psikopatik kişilikleri” (*Psychopathische Persönlichkeiten*) birbirinden ayıracaktı. İkinci grup, kişilik kusurlarına tekabül eden kararlı psikopatik durumlar olarak ele alınıyordu.

Kraepelin, “psikopatik kişilikler” terimini, ağırlıklı olarak, toplumsal olarak yargılayıcı bir anlamda kullanmıştı. Kitabının yedinci baskısında doğuştan ser-seriler, istikrarsız bireyler, yalancılar, dolandırıcılar ve sözde-mağdurleri bu iyi bilinen başlık altında topladı. Kitabın sekizinci baskısında (1909-1915), dissosyal “*Gesellschaftsfeinde*”nin (toplum düşmanlarının) yanı sıra şu psikopatik kişilik tiplerini sıraladı: Hezeyanlı, istikrarsız, “*Triebmenschen*” (dürtüsel çılgınlıkla ilgili “güdümlü kişiler”), eksantrik, yalancı ve üçkağıtçı, sözde-şikâyetçi. Kraepelin’in, duygu durum rahatsızlıklarını (bugünün eşik altı duygulanım bozuklukları) psikopatik rahatsızlıklar değil, manik-depresif hastalıkların ön safhaları olarak değerlendirmiş olması dikkat çekicidir. Bu değişiklik, bugün akıl hastalıklarını sınıflandırma sistemlerimize tekabül eder (krş. Akiskal 1981).

Birnbaum (1926) da, psikopatinin sosyal yönleri üzerine araştırmalar yaptı, *Die psychopathischen Verbrecher* (Psikopatik Suçlular) başlıklı monografisinde, anormal kişiliğin adli tıptaki anlamıyla ilgilenmiş olması dikkat çekicidir. Birnbaum psikopatik kişiliklerin, ılımlı ölçüde yapısal koşullara bağlı kişilik sapmaları gösterdiğini varsayıyordu. Fransız bozulma kuramı çerçevesinde, kalıtımla devralınan anormal özellik kriteri, Birnbaum ve Almanya’da ondan sonra gelen psikiyatri ekolleri açısından belirleyici bir önem taşıyordu. Ayrıca Birnbaum, Dupré’nin zihinsel istikrarsızlık (*déséquilibre mentale*) kavramı uyarınca, kişilik özellikleri arasındaki uyumsuzluk ve zihinsel istikrarın anormal sorumluluğu üzerinde de durdu.

Kretschmer, beden tipi ile kişilik arasında özel bir ilişki olduğunu ileri sürerek bütün insanları üç beden tipine ayırdı: piknik, leptosomik ve atletik. Piknik beden tipi, siklotimik karakterle ilişkiliydi. Kretschmer’in düşüncesine göre, normal siklotimik karakter ile anormal sikloid varyant ve manik-depresif psikoz arasındaki sınırlar o kadar akışkandı ki, akıl sağlığı ve hastalığı süreklilik gösteren bir fenomen olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede, leptosomik ve atletik beden tipi şizotimik mizaçla, dolayısıyla psikopatinin şizoid biçimiyle, son olarak şizofreniyle ilişkilendirilmişti.

Bu dönemde çeşitli sistematik tipoloji biçimleri de ortaya çıktı. Bu, kişilik yapısıyla ilgili prototipik fikirlerden hareketle, farklı psikopatik görünüm biçimlerine ilişkin çıkarımlarda bulunulduğu anlamına geliyordu. Bunlar arasında en öne çıkan kavram, Kretschmer’in (1921) “*konstitutionstypologisches Modell*” [Karakter Tipleri Modeli] kavramıydı. Ne var ki, başka birçok kavram daha vardı. Gruhle (1956), tiplerini, insan zihninin aktivite, temel duygu durum, duygulanımsal tepki, irade gücü vb temel özelliklerinden hareketle oluşturmuştu. Kahn (1928), Schultz (1928), Homburger (1929) ve Rothacker (1947) gibi bazı psikiyatristler hiyerarşik bir kişilik modeli öneriyordu (“*Schichttypologien*”). Kretschmer ve Ewald (1924) gibi bazılarıysa, deneyimleri özümsemenin farklı biçimlerini ifade eden “tepki tipolojileri” (*Reaktionstypologien*) geliştirmişti. K. Schneider’in monografisinin (1923-1950) yayımlanması sonrasında, sistematik tipolojiler önemlerini büyük ölçüde yitirmiştir.

2.3.3 K. Schneider’in Psikopati Anlayışı

Kurt Schneider’in *Die psychopathischen Persönlichkeiten* (Psikopatik Kişilikler) başlıklı, ilk kez 1923’te yayımlanan ünlü monografisi, on iki karakter tipi tanımladığı daha önceki çalışması *Persönlichkeit und Schicksal eingeschriebener Prostituierten*’e (Tescilli Fahişelerin Kişiliği ve Kaderi Üzerine İncelemeler; 1921) dayanır. K. Schneider, kendisinden önceki Kraepelin (1909-1915) gibi, bir tipoloji yaklaşımına başvurmuştu. Ne var ki, sosyolojik psikopatik halleri dikkate alması itibarıyla Kraepelin’in ağırlıklı olarak sosyal açıdan yargılayıcı kavrayışının tersine, Schneider

değerden bağımsız bir bakış açısını korumak istiyordu. Dolayısıyla tipolojisine, dissosyal olmayan bazı biçimleri dahil etmişti.

K. Schneider psikopatıyı bir akıl hastalığı olarak görmüyordu, çünkü onun düşüncesine göre, hastalıklar mutlaka somatik bir yaralanma ya da hastalık süreciyle ilişkili olmalıydı. Bu açıdan, psikoz ve psikopatinin, süreklilik gösteren bir dengesizlik ölçeğinde yer alan farklı noktalar olduğu kanısındaki Kretschmer and Bleuler'e karşı çıkıyordu.

Psikopati sorununa normal kişilik perspektifinden yaklaşan K. Schneider, anormal kişilikleri, tahmini bir ortalama normdan istatistiksel sapmalar olarak değerlendiriyordu, gerçi bu norm belli belirsiz kavramsallaştırılmıştı. Yaratıcılığı ve zekâsıyla öne çıkan bireyleri de anormal olarak değerlendiren K. Schneider'e (1923-1950) göre, anormal kişiliklerin hepsi psikiyatrik açıdan önemli değildi: "Psikopatik kişilikler, anormallikleri nedeniyle ıstırap çeken ya da anormallikleri topluma ıstırap veren anormal kişiliklerdir" (aksi belirtilmediği sürece bütün çeviriler bize aittir).

K. Schneider'in tipolojisi, klinik görüşlere dayanarak, on psikopatik kişilik biçimini birbirinden ayırıyordu; bu on tipin sistematik bir nitelik göstermesi amaçlanmamıştı: kararlı duygu durum ve etkinlik sapmaları gösteren hiperritmik ve depresif psikopatlar, duyarlı ve anankastik psikopatlar altgruplarıyla birlikte güvensiz psikopatlar; fanatikler, kendini dayatan psikopatlar, duygusal olarak istikrarsız psikopatlar, patlayıcı, tehlikeli, zayıf iradeli, astenik psikopatlar. Petrilowitsch'in (1966) incelikli tanımları, K. Schneider'in tipoloji portrelerini karakter patolojisi açısından derinleştiriyordu. K. Schneider'in öğretisi, gelecekteki bütün betimleyici tipolojileri etkileyecekti. Bugünkü sınıflandırma sistemleri DSM-5 ve ICD-10, Schneider'in psikopatik kişilik kavrayışının birçok temel kısmını bütünleştirmiştir.

Kısacası, Alman geleneğindeki "psikopati" teriminin bugünkü çağrışımlarının izleri, tanımlayıcı bir tipoloji çıkarma yönündeki ilk girişim olan Koch'un "psikopatik aşağılık özellikler" kavramına dek uzanır. Koch'un, öncül psikasteni kavramlarını ele almış olması dikkat çekicidir. Almanya'da psikopati üzerine erken dönemdeki makaleler, Fransız bozulma kuramının etkisi altında kalmıştır. Daha sonraları, Fransız kavramlarının yerini birçok bakımdan Alman geleneğinin kavramları almıştır. Kraepelin'in ve Birnbaum'un makalelerinde, psikopatinin sosyal yönlerine odaklanılıyordu, özellikle de Kraepelin'in dissosyal psikopat – "*der Gesellschaftsfeinde*" – kavramı özel bir önem kazanmıştır. K. Schneider, değerden bağımsız bir psikopati kavrayışı yerleştirmeyi amaçlamıştı. Ama gayriahlaki ve aşağılayıcı anlamları silmekte tam anlamıyla başarılı olamamıştır. K. Schneider'in sistematik olmayan tipolojisi, bugüne dek büyük ilgi çekmiş, önceki tipolojilerin

silinmesine yola açmıştır. Kretschmer ve Bleuler'in tersine, K. Schneider psikopatıyı bir akıl hastalığı olarak değil, normdan bir sapma olarak görüyordu. Dolayısıyla, psikopati ile psikoz arasında süreklilik gösteren bir ölçek olduğu fikrini terk etmişti. Alman geleneğindeki psikopati görüşleri (özellikle de K. Schneider'in kavrayışı açısından), bugüne dek anormal kişiliklerle ilgili patolojik araştırmaları etkilemeye devam etmiştir.

2.4 Kişilik Bozuklukları Hakkındaki Araştırmalar Açısından Bugün Önem Taşıyan Seçilmiş Bazı Tarihsel ve Kavramsal Konular

2.4.1 Kişilik Bozukluğunun Sosyolojik Yönleri

Ayrıntılı olarak savunduğumuz üzere, kişilik bozukluklarıyla ilgili kavramlar, 19. ve 20. yüzyıllarda, psikopatolojik rahatsızlıklar ile sosyal sapmaların olumsuz gözle bakılan bir bileşimi yönünde ilerleme eğilimi göstermiştir. Sosyolojik bakış açısı özellikle Anglo-Amerikan âlemine hâkim olsa da, Fransız bozulma kuramında ve Alman geleneğinde böyle bir tarihsel gelişim çizgisi görülebilir. "Ahlaki çılgınlık" kavramının, kişilik bozukluklarının sosyolojik yönlerini kuvvetle vurguladığı gözlenmektedir. İnsanın entelektüel yönünün tersine duygulanımsal yönünün rahatsızlanması, başta ahlaki çılgınlığın tipik bir özelliği olarak görülmüştü. Bu fikir evrilerek, ağırlıklı olarak etik bir çılgınlık düşüncesi halini aldı; etik çılgınlık, suç oluşturan davranışlara karşı toplumsal olarak itici bulunan bir yatkınlık göstermek anlamına geliyordu. Sıklıkla sadece sözde kalan tam tersi yöndeki niyetlere rağmen, zararlı toplumsal yönleri yapılan vurgu Almanların psikopati görüşüne de sızdı. Kraepelin, sosyolojik ve psikopatolojik yönler arasında yapılan ayrımı açıkça terk etti. Ders kitabının farklı baskılarında, en başta daha geniş kapsamlı ele alınan, sosyal olarak zararlı psikopati biçimleri kavramının giderek sınırlandırıldığı görülür. Zaman içinde, bazı birincil psikopati tipleri, özellikle de duygu durumları bozulmuş olanlar, artık kişilik bozuklukları başlığı altında sınıflandırılmıyor, endojen psikozun ön aşamaları olarak görülüyordu. Kraepelin'in sonraki makalelerinin tersine, Kurt Schneider, eşik altı duygulanım rahatsızlıkları bir araya toplayan, değerden bağımsız psikolojik ve karakterolojik bir bakış açısını destekliyordu. İki psikopati biçimini (psişik anormallikten mustarip olanlar ile topluma ıstırap verenleri) birbirinden ayıran K. Schneider, kavramsal bir açıklık sağlamayı başardı, böylece psikopatinin psikopatolojik ve sosyolojik yönlerini de birleştirdi (krş. Sass 1987).

Yine de Alman geleneği, daha en baştan, dissosyal biçimlerin yanı sıra ikinci bir önemli tipin de dahil edilmesiyle, daha geniş kapsamlı olarak inşa edilmiştir. Bu tip astenik, uyumlu psikopattır; eşik altı duygulanımsal kişilik anormallikleri

grubu, bu tipe daha sonraları eklenmiştir. Bu eklemelerin, psikopati kavramının Almanca konuşulan ülkelerde daha geniş kapsamlı bir anlam kazanarak kişilik bozukluklarını ifade eder hale gelmesine katkıda bulunduğunu düşünebiliriz.

Anglo-Amerikan âleminde, ıstırap çeken ego-distonik nevrotik ile rahatsız edici ego-sintonik psikopat arasında erken tarihlerde yapılan ayırım (krş. Karpman 1941), psikopati kavramının, topluma daimi olarak kötü uyum sağlama biçimleriyle sınırlandırılmasını destekliyordu. K. Schneider'in kavramı, Amerika'daki gelişimin tersine, psikopatinin yukarıda bahsettiğimiz iki tezahürünü içerir; bunlar Anglo-Sakson geleneğinde nevroz ile psikopati arasında yapılan ayırımla kısmen örtüşür. Dolayısıyla ego-distonik nevrotiklerin birçoğu, K. Schneider'in psikopati ölçütlerine denk düşer.

2.4.2 Kişilik Bozukluğu ile Psikopati Arasındaki Ayırım

Kişilik bozuklukları, bir yanda akıl sağlığı ile gündelik yaşamda bugün karşımıza çıkan olgular arasındaki sınır bölgesindeki rahatsızlıkları, bir yanda bazı akıl hastalıklarını ifade eder. Normal ve biraz anormal kişilikler arasında akışkan geçişler genellikle kabul görse de, (en ağır karakter patolojileri ve endojen psikozlar da dahil olmak üzere) psikiyatrik rahatsızlıklar süreminin öbür ucundaki sınır bölgesi, daha büyük zorluklara yol açar (krş. Sass ve Koehler 1983).

Bir “sürem fikri”nin farklı yönleri, Zeller (1840) ve Griesinger'in (1845) (krş. Sass 1990) birleştirici kavrayışlarından başlayarak özellikle Alman geleneğini meşgul etmişti. Fransız bozulma kuramı ve polimorfik kalıtım fikri, bütün zihinsel ve nörolojik sendromların kökeninin, tek bir kalıtsal kökene uzandığını ileri sürüyordu. “Psikopati” teriminin öncüsü olan Fransız *manie sans délire* kavramı, henüz kesin olarak kavramsallaştırılmamış, ama bozulma süreminde düşük bir seviyeyi temsil eden geniş bir zihinsel dengesizlik alanını temsil ediyordu.

Alman psikopati kavramının gelişim sürecinde iki çizgi birbirinden ayrılabilir. Kretschmer'e bağlanan bir çizgi, normal kişilik özellikleri, psikopatiler ve endojen psikozlar arasında tedrici geçişler olduğunu ileri sürüyordu. Schneider'in yanı sıra Birnbaum, Jaspers (1959) ve Gruhle'nin temsil ettiği diğer çizgi, psikopatik özelliklerin yoğunlaşması nedeniyle, endojen psikozun sürekli bir gelişim göstermesi olasılığını reddediyor, psikopati ile psikoz arasında kesin bir ayırım yapılmasında ısrar ediyordu. Teşhis konusunda sadece bir-iki vakada kuşkuya kapılan Schneider, psikiyatristlere karşı çıkarak, bir hastanın anormal bir kişiliği mi yoksa endojen psikozu mu olduğu konusunda bir karara varılabileceğini savundu.

Son dönemde yapılan ampirik araştırmalarda, örneğin Kretschmer'in şizoid boyutu anlamında, şizofreni başlangıcı öncesinde belli kişilik bozukluklarının önemli ölçüde birikimini gösteren kanıtlara rastlanmamıştır. Yine de psikik has-

sasiyetin arttığını gösteren özelliklere rastlanmıştır. Tipik premorbid kişilik özellikleri, duygulanımsal psikoz alanında da tanımlanmıştır. Kraepelin, eşik altı duygulanımsal duygu durum rahatsızlıklarından, ilk yazılarında kişilik özellikleri diye bahsetmişti zaten.

Birleştirici psikoz ve “sürem fikri” anlayışına ilişkin tartışmada, Janzarik’in (1988) geliştirdiği yapısal-dinamik kavramdan bahsetmeye değer. Bu yapısal-dinamik yaklaşım, zihinsel bütünün iki yönünü, dinamik olan ile yapısal olanı birbirinden ayırır. Basitçe ifade edersek, “dinamik” canlı anlamına gelir, büyük ölçüde insanların doğuştan gelen özelliklere dayalı duygusal yanını ifade eder, oysa “yapı” büyük ölçüde yaşam hikâyesinin belirlediği niyetler, tutumlar ve değerleri ifade eder. Premorbid kişilik özellikleri, dinamik ve yapısal özgün yönlerin damgasını taşır. Dinamik yönü değerlendirirken, endojen bir psikoz geliştirme yönündeki hassasiyet, öyle görünüyor ki, temel bir istikrarsızlık ve psişik dengesizliğe yatkınlıkla belirlenmektedir. Dinamik kusurların hangi sonuçlara yol açtığı, bir akıl hastalığına neden olup olmadıkları, “yapının” niteliklerine ve durumsal, biyografik koşullarına bağlıdır. Bireyin gösterdiği psikotik bozukluk türünü (şizofrenik ya da duygulanımsal) belirleyen de “yapı”dır (krş. Sass, 1992).

Temel ve “*ganzheitliche*” (bütüncül) kişilik modelleri ile tümüyle ölçütlere dayalı kişilik teşhisinin tamamlanması, akıl hastalıklarını yeni bir biçimde anlamamızı sağlayabilir. Ama bugünkü bilgi düzeyimizle karşılaştırdığımızda, teşhise yönelik sınıflandırma sistemlerini, “haller”i ve “özellikler”i bağımsız olarak kaydeden, dolayısıyla olası ilişkilendirmeler üzerine başka araştırmalar yapılmasını sağlayan çok eksenli bir değerlendirmeye dayandırmak yararlı görünmektedir.

2.4.3 Kategoriler ve Boyutlar: İki Farklı Kişilik Modeli

Kişilik bozukluklarına ilişkin anlayışların tarihinde, özel kişilik tiplerinin klasik tipolojiye dayalı tanımlamaları ağır basar. Bu kategorik sistemler, sistematik ve kapsamlı bir şema olmaksızın doğal olarak gelişmiştir. Özellikle de akademik psikoloji, kişilik bozukluklarını normalde mevcut özelliklerle ilişkili olarak kavramsallaştıran boyutsal kişilik modellerini teşvik eder, dolayısıyla, boyutlar ampirik doğrulamaya ve daha geniş kapsamlı genellemelere daha uygundur.

En iyi bilinen boyutsal kişilik modellerinden biri Eysenck’e (1952) aittir, Eysenck faktör analizini kullanarak, olası özelliklerin çeşitliliğini dışadönüklük, nevrotiklik ve psikotiklik boyutlarına indirgemıştır. Son yıllarda şu ya da bu ölçüde birbirleriyle ilişkilendirilebilecek başka bazı boyutsal kişilik modelleri de geliştirilmiştir. Millon (1981) şu üç boyutun varlığını ileri sürmüştür: “ben-öteki yönelimi”, “etkinlik-edilginlik” ve “haz-acı”. Widiger vd (1987), kişilik bozukluklarını boyutlandırma

yönünde farklı, metodolojik açıdan zorlayıcı bir girişimde bulunmuştur. Widiger, “yüksek sosyal katılıma karşılık düşük sosyal katılım” dan, “yüksek düzeyde iddialılık ve baskınlığa karşılık düşük düzeyde iddialılık ve baskınlık” tan ve “kaygılı düşünüp durmaya karşılık davranışsal eyleme dökme” den bahseder. Cloninger (1987), üç kişilik boyutunu nörotransmitter sistemleri ve nörojenik öğrenme mekanizmalarıyla ilişkilendirir: “Yenilik arayan” (dopaminerjik sistem), “zarardan kaçınan” (noradren-erjik sistem) ve “ödül bağımlılığı” (serotonerjik sistem). Beş faktör modeli (McCrae ve Costa 1989), Eysenck’in üç boyutlu modeli ile iki boyutlu kişilerarası döngüsel modelinden (Wiggins 1982) hareketle geliştirilmiştir; nevroitiklik, dışadönüklük, açıklık, uyumluluk ve vicdan sahibi olmayı kapsar.

Boyutsal modeller, yüksek düzeyde soyutlamaları nedeniyle hâlâ klinik gerçekliklerden uzak görünmektedir ve klinik kullanımda, kategorik modellere kıyasla ikincil derecede bir önem taşır. Kişilik araştırmalarındaki yeni gelişmeler çerçevesinde, kategorik ve boyutsal unsurları birleştirme girişiminde bulunulmuştur. Örneğin Widiger (1991), bugünkü uluslararası sınıflandırma sistemlerinin kategorik biçiminin korunmasını ama bir “prototiplik” ölçüsü de dahil olmak üzere, teşhise yönelik kriterleri tartmaya yönelik eklemeler yapılmasını önermiştir. Böylelikle, boyutsal unsurlar, “tek başına zorunlu ya da birlikte yeterli görülmeyen” açık bir dizi tanımsal niteliğe sahip mevcut kategorik prototipik modelleri iyileştirebilir (Widiger ve Frances 1985, 616). Monotetik olmaktan ziyade politetik olan bu yöntem, çok sayıda kişilik teşhisine izin verir. Tarihsel bir bakış açısına göre, prototipik modellerin ilk kavramsal köklerinin, Max Weber’in ve Jaspers’in (1959) “ideal” kişilik tipleriyle ilgili yazılarında bulunması dikkat çekicidir.

2.4.4 Adlandırmanın DSM Sisteminde Standartlaştırılması

Zihinsel bozuklukların adlandırılmasına ilişkin tek bir standart sistem 20. yüzyıl ortalarına dek ağırlık kazanmadı. ABD’de en az üç ayrı adlandırma sistemi kullanılıyordu: 1927’de New York Tıp Akademisi’nin başlattığı bir proje çerçevesinde standart bir hastalık adlandırması; silahlı kuvvetlerde kullanılmak üzere geliştirilmiş bir adlandırma; Gaziler İdaresi’nin adlandırması (American Psychiatric Assosiation [Amerikan Psikiyatri Derneği] 1952). Klinik tıpçılar, tıp fakültelerinde öğretilen teşhisle ilgili terimleri ve kavramları kullanma eğilimi gösteriyordu, çeşitli eğitim kurumlarındaki terminoloji tektip olmaktan çok uzaktı. Bu durum, yayınlar ve seminerler yoluyla bilgi paylaşarak öğrenme ve bilgileri iletme yönündeki girişimlere set çekiyordu. Sonuçta, yapılan adlandırma, farklı merkezlerde elde edilen araştırma sonuçları arasında doğru karşılaştırmalar yapılmasına izin vermediği için araştırmaları da engelliyordu. Nihayetinde, Amerikan Psikiyatri Derneği

(American Psychiatric Assosiation), adlandırmasını geliştirerek DSM'nin birinci baskısını yaptı (1952).

Yeni bir adlandırmanın genel kabul görmesi yolunda engel oluşturan etkenlerden biri, akıl sağlığı üzerine çalışan profesyonellerin kuramsal yönelimleri arasındaki uyumsuzluktu. Zihinsel bozuklukların isimleri ve kriterleri, etiyolojik varsayımları yansıtabilir. Adolf Meyer'in psikobiyolojik yaklaşımının, örneğin kesinlikle biyolojik ya da psikodinamik bir model olabileceği için, daha birleştirici olduğu düşünülüyordu. Dolayısıyla, bozukluklar "tepki" diye anılıyordu. Semptomlar ve sapkın davranışların, içsel (biyolojik) ya da dışsal (psikolojik) streslere verilmiş uyum sağlamaya dönük tepkilerin toplamına katkıda bulunduğu düşünülüyordu.

DSM'nin birinci baskısında, kişilik bozuklukları genellikle ömür boyunca devam eden, biraz stres ve sıkıntının eşlik ettiği, öznel semptomlardan ziyade davranışsal özelliklerin damgasını taşıyan patolojik durumlar olarak görülmüştü. Kişilik bozuklukları kategorisindeki başlıca üç grup arasında, sosyal normlara uyum sağlayamamanın damgasını vurduğu sosyopatik kişilik rahatsızlıkları da vardı. Sosyopatik kişilik rahatsızlıkları başlığı altındaki dört rahatsızlık antisosyal tepki, dissosyal tepki (DSM terimi), cinsel sapkınlık ve bağımlılık olarak sıralanmıştı. Dissosyal tepki, Cleckley'nin altını çizdiği, kronik dissosyal davranış biçimi, olumsuz deneyimlerden ders çıkaramama ve vurdumduymazlık gibi özelliklerle tanımlanmıştı. Daha önceleri "yapısal psikopatik hal" olarak adlandırılan durum, bundan böyle dissosyal tepki olarak bilinecekti (American Psychiatric Assosiation [Amerikan Psikiyatri Derneği], 1952).

Yukarıda bahsettiğimiz "dissosyal tepki" terimi, uzunca bir süre önce terk edildiği için Kuzey Amerika'da pek aşına olunan bir terim değildir; kişinin, baskın kültürün normlarını, tam tersi bir ahlaki ortamda yetiştigi için dikkate almadığı bir durumu ifade eder. Örneğin bir mafya ailesinin mensubu, patolojik anlamda zihinsel bozukluğa sahip biri olarak değerlendirilmek yerine, sapkın bir altkültürde gerçekleşen bir sosyal öğrenmenin ürünü olarak görülecektir.

1968'e gelindiğinde, dissosyal tepki kavramı DSM'den çıkarıldı, DSM'nin ikinci baskısında da bu terime yer verilmedi. Öne çıkan patolojik antisosyal durum, artık bir tepki olarak değil, birkaç kişilik bozukluğundan biri olarak görülüyordu. DSM-II'de antisosyal kişilik için belirtilen teşhis kriterleri, esasen DSM-I'de antisosyal tepki için verilen kriterlerin aynısıydı. Dissosyal kişilik teşhisinde karar kılmadan önce, "tepki"nin etiyolojik anlamını koruyan "çocukluktaki grup serseriliği tepki-

si” durumunun gözlenmediğine karar verilmesi gerekecekti (DSM-II, American Psychiatric Assosiation [Amerikan Psikiyatri Derneği] 1968).

Teşhis kriterleri ve yöntemlerindeki en önemli değişiklik DSM’nin üçüncü baskısında yapıldı. Bu baskıda bütün patolojik kişilik rahatsızlıkları, hatta çoğu zihinsel rahatsızlık, bozukluk olarak bilinir oldu. Robins’in yukarıda bahsettiğimiz çığır açıcı araştırmasını (1966) yansıtan, DSM-III’te antisosyal kişilik bozukluğu (American Psychiatric Assosiation [Amerikan Psikiyatri Derneği] 1980) için verilen kriterler, bozukluğun ömür boyunca izleyeceği seyri tesis eden çocukluktaki davranışları da içeriyordu. DSM-III kriterleri, teşhisin yanlışlıkla öznel izlenimlere ve psikolojik işlevlerle ilgili açık olmayan çıkarımlara dayandırılabilceği kaygısıyla, esasen davranışsaldı.

Teşhis ve nesnel işaretlerin metodolojik bir tutarlılık göstermesinin, daha doğru teşhisleri ve puanlayıcılar arası güvenilirliğinin iyileşmesini beraberinde getireceği düşünülüyordu. DSM’nin DSM-IV-TR’ye kadarki devam baskılarında, antisosyal kişilik bozukluğuyla ilgili bu temel metodolojik ve kavramsal yaklaşım sürdürüldü. Bugün DSM-5’te, kişilik bozukluklarının kavramsallaştırılması hakkında ağır tartışmalar yaşanmaktadır. Bugünkü baskıda, aslında kişilik bozukluklarını teşhis etmeye yönelik iki sistem bulunur: Kitabın ikinci kısmındaki sistem, DSM-IV-TR’deki davranışsal kriterlerin güncelleştirilmiş halidir; üçüncü kısımdaysa, kişiliğin işlevselliğindeki özel kusurlara ve patolojik kişisel özelliklere dayanarak geliştirilmiş “Alternatif Kişilik Bozuklukları Modeli” yer alır. Bu ikinci sistemle yapılan teşhise yönelik bir değerlendirme, “kişilik işlev ölçeği düzeyi”nin (LPPS) kullanılması ile kişiliğin işlevsellik düzeyinin bir değerlendirmesini de içermelidir. Gelecekte, klinik araştırmaları da içeren çalışmalarda, bu incelikli “Çok Boyutlu Kişilik İşlevselliği ve Özellikleri Modeli”nin yararlılığına açıklık getirilmelidir.

Antisosyal kişilik bozukluğu, bugün kullanılan ICD Zihinsel Bozukluklar Sınıflandırması’nda (ICD-10; World Health Organization [Dünya Sağlık Örgütü] 1989) yer almaz. Ona en yakın teşhis dissosyal kişilik bozukluğudur, bu teşhisin kriterleri ilk DSM’deki dissosyal tepki kriterlerinden ziyade, önceki DSM’lerde yer alan antisosyal kişilik bozukluğunun kriterlerine benzer. ICD-10’un dissosyal kişilik bozukluğu anlayışına sırasıyla sosyopatik, asosyal, dissosyal ve psikopatik bozukluklar da dahil edilmiştir. Tesadüf eseri, teşhis yöntemi daha ziyade DSM’nin 1980 öncesi versiyonlarındaki teşhis yöntemlerine benzer, bu nedenle nispeten esnektir. Ama, DSM’nin önceki versiyonlarında, dissosyal tepkinin tanımlarının ve bugün ICD’de yer alan dissosyal tepki tanımının tümüyle birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir.

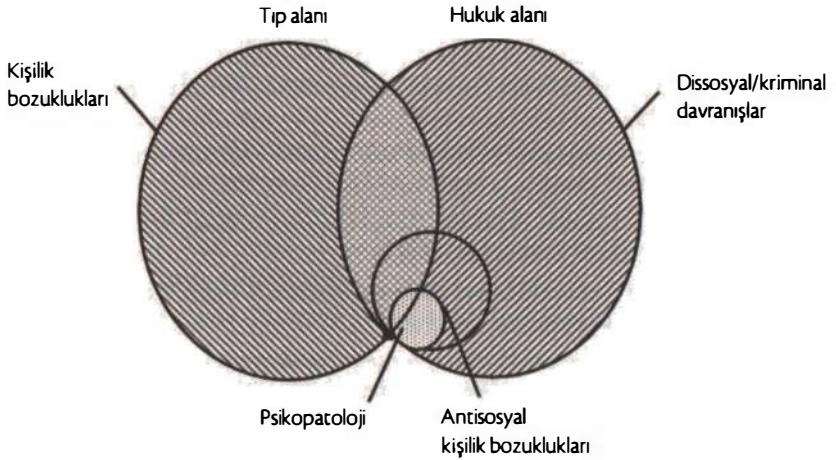
2.5 Özet

Anormal kişilik ve sosyal sapkınlık kavramlarının birbiriyle iç içe geçişi bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır (özellikle de Anglo-Amerikan psikopati kuramlarının tartışılması özelinde). Sosyal olarak sapkın kişilikler bugün farklı teşhis kriterleriyle, başka bir deyişle antisosyal kişilik bozukluğu (DSM-5), dissosyal kişilik bozukluğu (ICD-10) ve Hare'in kullandığı anlamda çekirdek "psikopati" grubuyla tanımlanmaktadır. Kişilik bozukluklarının, ilave psikopatolojik özelliklerin görülmediği salt dissosyal davranış biçiminden ayrılması, özellikle adli psikiyatri açısından önem taşımaktadır. Böyle bir ayırım, anormal kişiliğin daha patolojik ve daha dissosyal versiyonlarının birbirinden ayrılmasını gerektirir (Sass 1987), bu nedenle de şu ayrımları beraberinde getirir:

1. Kişilik bozuklukları, psikopatolojik tuhafıkları nedeniyle ıstırap çeken ve/veya toplumsal yaşamları bu özellikler nedeniyle bozulan bireylerde ortaya çıkar. Bu bozuklukların semptomları, kesin olarak psikiyatri hastalarının gösterdiği semptomlara benzer.
2. Ayrıca bu bireylerin bazıları, sosyal çatışma potansiyeli gösterir, zira davranışları psikopatolojik anormallikleriyle açıkça ilişkili bir biçimde sapkınlık ve suça yatkınlık özellikleri gösterir. Sosyal sapkınlık ve psikopatolojik anormallikler arasındaki yakın ilişki nedeniyle antisosyal kişilik bozukluğu terimi yerinde görünmektedir.
3. Bazı bireyler ömürleri boyunca psikopatolojik anormallikler göstermesizin sapkın ve serserice davranışlara açık ve ısrarlı bir yatkınlık gösterir. Kriminolojik olarak önem taşıyan bu çekirdek grup Hare'in kesin bir biçimde tanımladığı "psikopati"ye denk düşer (1971, 1990): Genellikle "dissosyal bir karakter yapısı" gösterir ve bugün biyolojik olarak da gayet iyi tanımlanmıştır (Herpertz ve Sass 2000). Bu grupta yer alanlar antisosyal kişilik sahibi kişiler ya da Amerika'daki anlamıyla "psikopatlar" olarak görülebilir, ama bunların yalnızca bazıları kişilik bozukluğu teriminin geleneksel psikiyatrik anlamıyla bu şekilde teşhis edilebilir.

Hukuksal sorumluluk, prognoz ve terapi gibi adli tıbbi ilgilendiren meseleler ancak bu tür bir ayırım sayesinde halledilebilir. Kronik saldırganlar ya da profesyonel suçlularda görüldüğü gibi sadece tekrar eden sosyal sapkınlık ve suça yatkınlıkla uğraşırken, hiçbir şekilde bir kişilik bozukluğundan bahsetmememiz gerekir, zira teşhis amaçlı bu terim, hastalık benzeri bir bozukluğu akla getirerek yanlış çağrışımlar doğurabilir. ŞEKİL 2.1'de bu ayrıma ilişkin bir grafik verilmiştir (krş. Sass 1987).

Kişilik bozuklukları ve dissosyal davranış



ŞEKİL 2.1 Kişilik bozuklukları, psikopati ve hukuk (krş. Sass 1987)

Kaynakça

- Akiskal, H.S. "Subaffective Disorders: Dysthymic, Cyclothymic and Bipolar II Disorders in the Borderline Realm", *Psychiatric Clinics of North America* 4:25-46, 1981.
- Alexander, F. "Der neurotische Charakter [Nevrotik Karakter], Seine Stellung in der Psychopathologie und in der Literatur", *International Journal of Psycho-Analysis*, 14:26-44, 1928.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual: Mental Disorders*, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1952.
- . *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2. Baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1968.
- . *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3. Baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1980.
- . *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, gözden geçirilmiş 3. Baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1987.
- . *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4. Baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1994.
- . *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, gözden geçirilmiş 4. Baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 2000.
- . *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5. Baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 2013.
- Berrios, G.E. "The Psychopathology of Affectivity: Conceptual and Historical Aspects", *Psychological Medicine*, 15:745-758, 1985.
- . "European Views on Personality Disorders: A Conceptual History", *Comprehensive Psychiatry*, 34:14-30, 1993.
- Birnbaum, K. *Die psychopathischen Verbrecher* [Psikopatik Suçlular], 2. Basım, Leipzig: Thieme, 1926.
- Bleuler, E. *Der geborene Verbrecher: Eine kritische Studie* [Doğuştan Serseri: Eleştirel Bir Çalışma], Münih: Lehmann, 1896.
- Cleckley, H. *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues about the So- Called Psychopathic Personality*, 5. Baskı, St. Louis: Mosby, 1976; Cleckley, H., *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues about the So- Called Psychopathic Personality*, St. Louis: Mosby, 1941.
- Cloninger, C.R. "A Systematic Method for Clinical Description and Classification of Personality Variants", *Archives of General Psychiatry*, 44:573-588, 1987.
- Craft, M. *Psychopathic Disorders and Their Assessment*, Oxford: Permagon Press, 1966.
- Dupré, E. "La doctrine des constitution", *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, Göttingen: Ruprecht, 1925.

- Esquirol, E. *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-legal* [Mental diseases under medical, hygienic and medico-legal aspects], Paris: Bailliè, 1839.
- Ewald, G. *Temperament und Character*, Berlin: Springer, 1924.
- Eysenck, H.J. *The Scientific Study of Personality*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Felthous, A.R., H.L. Kröber ve H. Sass. "Forensic Evaluations for Civil and Criminal Competencies and Criminal Responsibility in German and Anglo-American Legal Systems", *Contemporary Psychiatry, Volume 1: Foundations in Psychiatry*, der. F. Henn, N. Sartorius, H. Helmchen ve H. Lauter, 287-302, Berlin: Springer, 2001.
- Feuchtersleben, E. Von. *Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde* [Tıbbi Akıl Sağlığı Ders Kitabı], Viyana: Gerold, 1845.
- Freud, S. *Charakter und Analerotik* [Karakter ve Anal Erotizm], GW VII, Frankfurt: Fischer, 1908.
- Griesinger, W. *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten* [Nöropati ve Akıl Hastalığı Üzerine], Stuttgart: Krabbe, 1845.
- Gruhle, H.W. Psychopathie [Psikopati], *Lehrbuch der Nerven und Geisteskrankheiten*, 2. Baskı, der. W. Weygandt, 664-686, Halle: Marhold, 1956.
- Hare, R.D. *Psychopathy: Theory and Research*, New York: Wiley, 1970.
- . *The Psychopathy Checklist Revisited Manual*, Toronto, Ontario: Multi-Health-Systems, 1990.
- Henderson, D. *Psychopathic States*, New York: Norton, 1939.
- Herpertz, S. ve H. Sass. "Emotional Deficiency and Psychopathy", *Behavioral Sciences & the Law*, 18:567-580, 2000.
- Homburger, A. "Versuch einer Typologie der psychopathischen Konstitution" [Psikopatik Yapının Bir Tipolojisini Çıkarma Girişimi], *Der Nervenarzt*, 2:134-136, 1929.
- Janzarik, W. *Strukturdynamische Grundlagen der Psychiatrie* [Psikiyatrinin Yapısal Dinamik Temelleri], Stuttgart: Enke, 1988.
- Jaspers, K. *Allgemeine Psychopathologie* [Genel Psikopatoloji], 7. Baskı, Berlin: Springer, 1959.
- Kahn, E. "Die psychopathischen Persönlichkeiten" [Psikopatik Kişilikler], *Handbuch der Geisteskrankheiten*, cilt 5., der. O. Bumke, 227-487, Berlin: Springer, 1928.
- Karpman, B. "On the Need of Separating Psychopathy into Two Distinct Clinical Types: The Symptomatic and the Idiopathic", *Journal of Criminal Psychopathology*, 2:112-137, 1941.
- Koch, J.L.A. *Die psychopathischen Minderwertigkeiten* [Psikopatik Aşağı Özellikler], Ravensburg: Maier, 1891-1893.
- Kraepelin, E. *Psychiatrie: Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte* [Psikiyatri: Öğrenciler ve Doktorlar İçin Bir Ders Kitabı], 5. Baskı, Leipzig: Barth, 1896.
- . *Psychiatrie: Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte* [Psikiyatri: Öğrenciler ve Doktorlar İçin Bir Ders Kitabı], 8. Baskı, Leipzig: Barth, 1909-1915.

- Kretschmer, E. *Körperbau und Charakter* [Fizik ve Karakter], Berlin: Springer, 1921.
- Lombroso, C. *L'uomo delinquente*, Milano: Hoepli, 1876.
- Magnan, M. ve M. Legrain. *Les dégénérés (état mental et syndromes épisodiques)* [Bozulmuşlar (zihinsel hal ve episodik sendromlar)], Paris: Rueff, 1895.
- Maudsley, H. *Responsibility in Mental Disease*, Londra: King, 1874.
- McCord, W. ve J. McCord. *The Psychopath: An Essay on the Criminal Mind*, 2. Baskı, New York: Van Norstrand, 1964.
- McCrae, R. ve P. Costa. "The Structure of Interpersonal Traits: Wiggins's Circumplex and the Five-Factor Model", *Journal of Personality and Social Psychology*, 56:586-595, 1989.
- Meyer, A. "An Attempt at Analysis of the Neurotic Constitution", *American Journal of Psychiatry*, 14:354-367, 1903.
- Millon, T. *Disorders of Personality: DSM-III: Axis II*, New York: Wiley, 1981.
- Morel, B.A. *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés malades* [İnsan Türünün Fiziksel, Entelektüel ve Ahlaki Bozulması Üzerine], Paris: Baillière, 1876.
- Partridge, G.E. "Current Conceptions of Psychopathic Personality", *American Journal of Psychiatry*, 10:53-99, 1930.
- Petrowitsch, N. *Abnorme Persönlichkeiten* [Anormal kişilikler], 3. Baskı, Basel: Karger, 1966.
- Pinel, P. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* [Ahlaki Dengesizlik Üzerine Tıbbi-felsefi Risale], 2. Baskı, Paris: Brosson, 1809.
- Prichard, J.C. *A Treatise on Insanity and Other Disorders Affecting the Mind*, Londra: Sherwood, Gilbert & Piper, 1835.
- Ray, I. *A Treatise on the Medical Jurisprudence of Insanity*, Boston: Little, Brown, 1838.
- Reich, W. *Charakteranalyse: Technik und Grundlagen* [Karakter Analizi: Teknikler ve temel ilkeler], Berlin: Selbstverlag, 1933.
- Robins, L.N. *Deviant Children Grown Up: A Sociological and Psychiatric Study of Sociopathic Personality*, Baltimore: Williams & Wilkins, 1966.
- Rothacker, E. *Die Schichten der Persönlichkeit* [Kişilik Katmanları], 3. Baskı, Leipzig: Barth, 1947.
- Rush, B. *Medical Inquiries and Observations upon the Diseases of the Mind*, 3. Baskı, Philadelphia: Kimber & Richardson, 1827.
- . *Medical Inquiries and Observation upon the Diseases of the Mind*, Philadelphia: Kimber & Richardson, (1812 baskısının metni). New York: Hafner Press, 1962.
- Sass, H. *Psychopathie-Soziopathie-Dissozialität: zur Differentialtypologie der Persönlichkeitsstörungen* [Psikopati-sosyopati-dissosyallik: Kişilik bozukluklarının farklılıklara dayalı tipolojisi], Berlin: Springer, 1987.
- . Einheitspsychose [Birleşik Psikoz], *Psychiatry: A World Perspective: Proceedings of the 8th World Congress of Psychiatry*, der. C.N. Stephanis, C.R. Soldatos ve A.D. Rabavilas, Atina: Congress Series 900, 1990.

- . “Strukturelle und dynamische Persönlichkeitsvarianten im Vorfeld idiopathischer Psychosyndrome” [İdiyopatik Beyin Sendromlarının Gelişiminde Kişiliğin Geçirdiği Yapısal ve Dinamik Değişiklikler], *Für und Wider die Einheitspsychose*, der. Ch. Mundt ve H. Sass, 37-48, Stuttgart: Thieme, 1992.
- Sass, H. ve A.R. Felthous. “History and Conceptual Development of Psychopathic Disorders”, *International Handbook of Psychopathic Disorders and the Law, Volume 1: Diagnosis and Treatment*, der. A.R. Felthous ve H. Sass, 9-30, Chichester: Wiley, 2008.
- Sass, H. ve S. Herpertz. “Psychopathic Disorder”, *Forensic Psychiatry*, der. A.R. Felthous ve P. Bowden, *Current Opinion in Psychiatry*, 7: 437-441, 1994.
- . “Personality Disorders”, *A History of Clinical Psychiatry: The Origin and History of Psychiatric Disorders*, der. G.E. Berrios ve R. Porter, 633-64C, New York: New York University Press, 1995.
- Sass, H. ve K. Koehler. “Borderline-Syndrome: Grenzgebiet oder Niemandland? Zur klinisch-psychiatrischen Relevanz von Borderline-Diagnosen” [Sınır sendromları: Gerçek sınır mı yoksa sahipsiz bölge mi?], *Der Nervenarzt* 54:221-230, 1983.
- Schneider, K. *Persönlichkeit und Schicksal eingeschriebener Prostituierten* [Tescilli Fahişelerin Kişiliği ve Akıbeti Üzerine Araştırmalar], Berlin: Julius Springer, 1921.
- . *Die psychopathischen Persönlichkeiten* [Psikopatik Kişilikler], 9. Baskı, Viyana: Deuticke, 1950 (1. Baskı 1923, Leipzig: Thieme).
- Schultz, J.H. “Die konstitutionelle Nervosität” [Yapısal Sinirlilik], *Handbuch der Geisteskrankheiten*, cilt 5, der. O. Bumke, 28-111, Berlin: Springer, 1928.
- Tuke, D.H. *Prichard and Symonds in Especial Relation to Mental Science with Chapters on Moral Insanity*, Londra: J. & A. Churchill, 1884.
- Widiger, T.A. “Personality Disorder Dimensional Models Proposed for DSM-IV”, *Journal of Personality Disorders*, 5:386-398, 1991.
- Widiger, T.A. ve A. Frances. “The DSM-III Personality Disorders: Perspectives from Psychology”, *Archives of General Psychiatry*, 42:615-623, 1985.
- Widiger, T.A., T. Trull, S. Hurt, J. Clarkin ve A. Frances. “A Multidimensional Scaling of the DSM-III Personality Disorders”, *Archives of General Psychiatry*, 44:557-563, 1987.
- Wiggins, J.S., “Circumplex Models of Interpersonal Behavior in Clinical Psychology”, *Handbook of Research Methods in Clinical Psychology*, der. P.C. Kendell ve J.N. Butcher, 183-221, New York: Wiley, 1982.
- World Health Organization [Dünya Sağlık Örgütü]. *ICD-10*, Cenevre: WHO Division of Mental Health (WHO Akıl Sağlığı Bölümü), 1989.
- Zeller, A. “Bericht über die Heilanstalt Winnenthal”, *Medizinische Korrespondenz- blaetter des Württembergischen Medizinvereins*, 10:17, 1840.
- Ziehen, T.H. “Zur Lehre von den psychopathischen Konstitutionen” [Psikopatik Yapılar Öğretisi], *Charité-Annalen*, 29, 31, 32, 36, 1905-1912.

BİRİNCİ KISIM

AHLAKİ YETİLER VE YETİLERDEN YOKSUNLUK

Psikopati ve Ahlaki Rasyonellik

Eric Matthews

3.1 Giriş

“Psikopati” sözcüğü *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*’ta [Akıl Hastalıklarının Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı] (4. baskı; DSM-IV; American Psychiatric Association [Amerikan Psikiyatri Derneği] 1994) bu eserin tercih ettiği terim olan “antisosyal kişilik bozukluğu”yla (bundan sonra AKB diye kısaltarak bahsedeceğim) aynı anlama gelebilecek bir terim olarak kullanılmıştır sadece. AKB’nin başlıca özelliğinin “yaygın bir başkalarının haklarını umursamama ve ihlal etme motifi” olduğu söylenmektedir (American Psychiatric Association [Amerikan Psikiyatri Derneği] 1994, 645): Kısacası AKB, kişinin *davranış biçimi* dikkate alınarak tanımlanır. Ne var ki, belirtilen diğer teşhis kriterleri arasında, *tutum* demeyi tercih edebileceğimiz şeyler de yer alır: dürtüsellik, saldırganlık, vurdumduymazlık, kiniklik, “şişkin ve küstah bir kendini beğenmişlik”, “yüzeysel cazibe, ağzı laf yapma”, sorumsuzluk vb (bkz. American Psychiatric Association [Amerikan Psikiyatri Derneği] 1994, 646-47). Bu betimlemeye göre, en azından yüzeysel olarak alındığında, AKB/psikopatinin adi suçlara yatkınlık ya da ahlaksızlıktan nasıl ayrıldığını görmek ya da ahlaken arzu edilir insan davranışları ve tutumlarından basit bir sapma olarak ele almak yerine, neden psikiyatrik bir bozukluk olarak tıbbi tedaviye tabi tutulması gerektiğini anlamak zordur. Örneğin Louis Charland, “birkaç kilit kişilik bozukluğunun aslında tıbbi değil, ahlaki bozukluklar olduğunu” savunur (Charland 2004, 64). George Agich de, AKB’nin temel kavramsal sorunlarından birinin, “anlamının temelinde yatan, değer vermeye dayalı bağlılıklara belirgin duyarsızlığı” olduğunu söyler (Agich 1994, 244).

Ne var ki, bazı yazarlar ve araştırmacılar, AKB ile psikopati arasında bir ayrım yapılmasını ister. Örneğin Blair vd (2005), psikopatiye ilişkin önemli bir çalışmada, bu bozukluğun DSM’nin AKB teşhisiyle eş anlamlı olmakla kalmadığında ısrar etmiştir. Yazarlar, öncelikle “tepkici” ve “araçsal” saldırganlık arasında bir

ayrım yaparak bu iddiayı destekler. “Tepkici” saldırganlık hayal kırıklığı ya da tehditlere karşılık veren saldırganlıktır. Bu yazarlar, DSM-IV’te tanımlandığı biçimiyle, AKB’nin, bu tür tepkici saldırganlığın yüksek seviyede gözlenmesiyle ilişkili olduğunu savunur. Öte yandan, “araçsal” saldırganlık hedefe yöneliktir, kişinin kuvvet ya da kuvvet tehdidi kullanarak amaçlarına ulaşmasının bir yoludur. Yazarlar, bu tanım itibarıyla, “araçsal” saldırganlığın bir tür duygusal işlevsizlik anlamına geldiğini, öyle ki, yüksek seviyede gözlenmesinin *davranışsal* bir bozukluktan ziyade *duygusal* bir bozukluk anlamına geldiğini öne sürer. AKB ile psikopati arasında var olduğu ileri sürülen farklılık bu durumda şu şekilde ifade edilebilir: Yazarlar “Kısacası psikopati, tam anlamıyla gelişirse bireyi aşırıya varan antisosyal davranışlarda bulunma riskiyle karşı karşıya bırakan duygusal bir bozukluktur,” sonucuna varır (Blair vd 2005, 17). Yine de bu şekilde tanımlanmış “psikopati” AKB’den esasen farklı görünmez, sadece bu rahatsızlığın aşırı bir biçimi olarak görünür. Görünüşe bakılırsa, psikopatiyle ilişkilendirilen duygular sadece antisosyal davranışlara yol açmaları anlamında “bozulmuştur”, dolayısıyla bu davranış biçimi tanımın özü olarak kalmıştır.

Eylemleri nedeniyle suçluluk ya da pişmanlık duymamaları ya da mağdurlarının çektiği eziyeti kavrayamama gibi ahlaki bir canavar olarak popüler psikopat imajına büyük katkıda bulunan özellikleri işin içine dahil ettiğimizde bile, “normal” bir suçlu ya da kötü bir kişinin aşırı bir versiyonundan çok farklı bir tabloyla karşılaşmış gibi görünmüyoruz. Hatta, genel olarak insan davranışlarına ilişkin dürüst bir inceleme, vurdumduymazlık ya da başkalarının hislerine karşı kayıtsızlığın hatta başkalarının haklarını çiğneyen eylemlerden ötürü pişmanlık duymamanın, o kadar da ender rastlanan bir şey olmadığını gösterecektir. Bütün kültürlerdeki insanların gayet yaygın bir özelliğidir bu, insanların başkalarına, özellikle de etnik olarak farklı ya da toplumsal olarak aşağı görülenlere karşı davranış biçiminde her gün görülen; holokost, gulag, fanatiklikten beslenen şiddet patlamaları ya da savaş zamanındaki davranışlar gibi olgularda daha aşırı biçimleriyle karşımıza çıkan bir durumdur. Bu durum, temel bir felsefi soruyu gündeme getirmektedir: Başkalarının haklarının dikkate alınmamasının bu tür “normal” örnekleri ile psikopati ya da AKB diye teşhis edilen şey arasındaki fark, varsa eğer, nedir?

Bu sorunun sadece üç olası cevabı olabilir. Ya başka insanların haklarını dikkate almayan bütün davranış ve tutumların psikopatik, zihinsel bozukluk eseri olduğunu, ya “psikopati” teriminin insanların ahlaki değerlendirmelere karşı (sadece ölçü itibarıyla farklılık gösteren) normal kayıtsızlığını tıbbileştirme yönünde hatalı bir girişim olduğunu söyleriz, ya da psikopati ile “normal” davranış arasındaki farka ilişkin ikna edici bir açıklama bulmaya çalışırız. İlk iki seçeneği

destekleyenler vardır ama bunların ikisi de bana sorunlu görünüyor. Birinci seçeneği benimsersek, bunun ahlak ve hukuk açısından sonuçları çoğu insan için kabul edilemez olacaktır. İkinci seçeneği tercih edersek, akıl hastalığının bu tür davranışlara mazeret olamayacağını kabul etmek zorunda kalırız. Birinci seçeneğin doğuracağı sonuçlar kadar açıkça itiraz edilebilir olmamakla birlikte, birçok kişiye bu seçenek de insanlık dışı, bu nedenle de ahlaken kabul edilemez görünecektir. Bu durumda geriye sadece üçüncü seçenek kalmaktadır, ben de bu bölümde bu seçeneği incelemek istiyorum. İnsanların ahlaki değerlendirmeleri tanıyabilme yetisine sahip olduğu (“ahlaken rasyonel” olduğu), ama bu yetiyi kullanmadığı normal “ahlaksızlık” ile bu tür değerlendirmeleri tanıyabilme yetisinin bile var olmadığı psikopatik “ahlakdışılık” durumu arasında bir ayrım yapabileceğimizi savunacağım (psikopat “ahlaki rasyonellik”ten yoksundur). Açıktır ki, böyle bir argümanın genel olarak rasyonellik mefhumunun, özel olarak da ahlaki rasyonellik mefhumunun incelenmesiyle desteklenmesi gerekir.

3.2. Psikopatik Ahlakdışılık

“Psikopatik” dediğimiz ahlakdışılık biçimini “normal” ahlaksızlıktan ayırmak mümkünse, psikopatlarda bu ayrımın nasıl vuku bulduğunu göstermek mümkün olmalı. Bu analize somut bir dayanak kazandırmak için, gerçek insanların psikopatik olarak tanımlanabilecek tipik davranış ve tutumlarına ilişkin literatürden alınmış kısa tanımlarla söze başlayacağım. İlk olarak, Heidi Maibom’un aktardığı iki örneğe bakalım. Robert Hare’den (1993) alınmış ilk örnek, “Bir partiye götürmek istediği bir kasa birayı çalmak için” benzin istasyonu görevlisini yumruklayıp bayıltan bir adamdır: “Cüzdanını evde unutmuş, almak için geri dönmek istememiştir.” İkincisi, kefaletle serbest bırakıldıktan kısa bir süre sonra, “kaba davranışları nedeniyle restoranı terk etmesini isteyen bir garsonu öldüren bir adamdır” (iki örnek de Maibom 2010, 234’ten alınmıştır). Nöropsikiyatrist Simon Baron-Cohen’in verdiği bir örneği de değerlendirebiliriz. Bu örnek, cinayetten suçlu bulunmasının ardından güvenli bir hapisshanede gözetim altına alınan genç bir adamla ilgilidir. Adam, mağdura neden kendisine baktığını sormuş, mağdurun verdiği cevabı kışkırtıcı bulmuş ve onu öldürmüştür; bu nedenle de suçlu olduğunu kabul etmemektedir. “Adam ‘Sana bakmıyordum. Sadece barda öyle bakınıyordum,’ demişti.” Katil bu cevabı saygısızca bulmuş, mağdura bir ders vermek gerektiğini düşünmüştü: Bu nedenle, elindeki bira şişesini kırmış, şişenin kırık tarafını mağdurun yüzüne sokmuş, ölümüne neden olmuştu (Baron-Cohen 2011, 44).

Hangi standarda göre değerlendirilirse değerlendirilsin, bu üç kişinin de patolojik bir yönü olduğu açıktır. Açıkça anormal olan özelliklerden biri, görünüşe

bakılırsa, üçünün de mağdurlarının hakları, ilgileri ve duygularını hiçbir şekilde dikkate almamasıdır. Psikiyatri alanında ampirik araştırmacılar arasında popüler olan, psikopatların bir “empati” kusurundan mustarip olduğu görüşünün ardında muhtemelen bu durum yatmaktadır. Örneğin DSM-IV’te “Antisosyal Kişilik Bozukluğu” görülen bireyler sıklıkla empatiden yoksundur,” denir (American Psychiatric Association [Amerikan Psikiyatri Derneği] 1994, 647). Baron-Cohen, empatiyi “bir başkasının düşündükleri ya da hissettikleriyle özdeşlik kurup, onların düşünceleri ve duygularına yerinde bir duyguyla karşılık verme becerimiz” diye tanımlar (Baron-Cohen 2011, 11). Daha sonra, psikopatların başlıca niteliğinin empati yetisinden yoksunluk olduğunu söyler; bu, “başkalarının karşısına nasıl çıktığınıza, başkalarıyla nasıl etkileşim kurduğunuza ya da onların duyguları ve tepkilerini nasıl tahmin edeceğinize ilişkin hiçbir farkındalığınızın olmaması” anlamına gelir (Baron-Cohen 2011, 29). Blair vd, psikopatiye, duygusal öğrenmede bir bozukluğun neden olduğunu ileri sürer. Bu bozukluk, onların kanısına göre, mağdurların sıkıntısına empati göstererek karşılık vermemizi sağlayan sistemlerdeki bir kusurdan kaynaklanmaktadır (Blair vd 2005, 53): Başka bir deyişle, başkalarının sıkıntısından bu şekilde etkilenme yetisi sayesinde, onlara karşı saldırganca davranışlarda bulunmamız engellenir. Dolayısıyla, birazcık daha dolambaçlı bir biçimde olsa da empati yoksunluğu, bu yazarlara göre de psikopatların temel özelliklerinden biridir.

Ama bu empati kavramında, burada ilgilendiğimiz mesele açısından bir sorun vardır. Baron-Cohen’in tanımı, birbirinden biraz farklı iki unsuru bir araya getirir, böylece bu farkın üzerini örter. “Bir başkasının düşündükleri ya da hissettikleriyle özdeşleşme becerisi”, kişinin bu şekilde özdeşleştiği düşüncelere ve hislere karşılık verme biçiminden bağımsız olarak var olabilecek bilişsel bir beceridir, bunun eksikliği (başka bilişsel kusurlar gibi) beyin sistemlerindeki kusurlarla açıklanabilir. Ama “*uygun* bir duyguyla... karşılık vermekten [italikler bana ait]” bahsetmek, nörolojik olgulara değil, toplumsal olarak kök salmış değer yargılarına başvurmak anlamına gelir. Blair ve meslektaşları, bunu bir ölçüde kabul eder: Değerlendirmelerinde empati yoksunluğu, toplumda, başkalarının sıkıntısına verilen uygun bir karşılık olarak görülen şeyi öğrenme becerisini açıklamak için kullanılır. Ama, birazdan açıklayacağımız gerekçelerle, onların değerlendirmesi de itirazlara açıktır.

Baron-Cohen’e getirilen bu eleştiri konumuzla neden ilgilidir? Birincisi, Baron-Cohen’in empati tanımının bu üç unsuru birbirinden ayırmaması ve psikopatların empatiden yoksun olduğu iddiası, empati yetisine sahip birinin, başkalarının eziyeti karşısında sıkıntı duymak gibi “uygun” hisleri mutlaka duyacağını ima eder. Ne var ki, bu açıklayıcı kuram, psikopat olmayanların empati düzeylerini sıfırın üstünde

kabul eder. Bu durumda, daha önce belirttiğimiz üzere, psikopat olmayan birçok kişinin, başkalarına karşı görünürde hiçbir pişmanlık hissetmeksizin sadistçe şiddet gösterme yetisine sahip olması zorluk yaratır. Hatta, mantıksal olarak, bu kişiler mağdurlarının hissettikleri ya da düşündükleriyle özdeşlik kurma yetisine sahip değillerse sadizm uygulamaya kalkışamazlar. Bir başkasına kasten acı vermek için, insanın diğer kişinin acı hissettiğini bilmesi mantıksal bir zorunluluktur; bir taş a ya da tahta parçasına karşı sadistçe davranmam (bu nesnelerin acı gibi hislere sahip kişiler olduğu sanısına kapılmamışsam eğer). Aslına bakılırsa, psikopatların başkalarının düşündükleri ve hissettikleriyle özdeşlik kurma yetisine (“empati” kavramının bilişsel unsuruna) en azından bir ölçüde sahip olduğunu gösteren şey, Grant Gillett’in işaret ettiği üzere, sıklıkla başkalarının hislerini manipüle etmeleri ve hor görmeleridir (Gillett 2010, 285 vd). Aynı şekilde, başka insanların hisleriyle özdeşlik kurmayı sağlayan bu bilişsel yetiden tamamen yoksun biri, onların çektiği eziyet karşısında sıkıntı hissetmeyi öğrenme yetisinden yoksun olmakla kalmayacak, başkalarının hislerini manipüle etmeyi ya da onları hor görmeyi öğrenme yetisinden de yoksun olacaktır. Dolayısıyla, empati kavramı, öyle görünüyor ki, psikopatik ahlak dışılık ve “normal” ahlaksızlık arasında bir ayrım yapmanın dayanağı olarak yetersiz bir kavramdır.

“Sıfır empati” kuramcılarına getirilen bir diğer itiraz, ahlak felsefesiyle daha doğrudan ilgilidir. Bu kuramcılar esasen ahlaki eylemin, belli bir insani hissin, başkalarının sıkıntısı karşısında duyulan kaygının ifadesi olduğunu, bu hissin insan psikolojisinin akıl dışı “verili” bir unsuru olduğunu varsayar. Bu açıdan, ahlakın doğasına ilişkin örneğin Hume’un benimsediği “duygusalcı” değerlendirme geleneğini izlemektedirler, böyle felsefi bir duygusalcılığın eleştirisi, psikopatlar ile diğerleri arasındaki farkın empati derecesi açısından açıklanmasına getirilen bir başka itiraz olacaktır. Böyle bir eleştiri geliştirebilmek için, öncelikle, Hume’un ahlakta duygu ile akıl arasındaki ilişkiye dair değerlendirmesinin öne çıkan bazı unsurlarını hatırlamamız gerekir. Aklın, “nitelikler ve eylemlerin tehlikeli ya da yararlı eğilimleri”ne karar verme konusunda bir rol oynamasına izin verilmiştir, ama Hume’a göre, ahlak açısından esas olan şey belli bir histir. Hume bu histen kimi zaman “insanîyet” duygusu diye bahseder, “insanlığın mutluluğunu istemek, ıstırabına içermektir.” (Hume 1975, 286). Ama Hume başka yerlerde, örneğin *A Treatise of Human Nature*’da (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*) ahlakın temeli olarak daha ziyade bir “sempati” duygusundan, “başkalarının duygularına girebilme” yetimizden bahseder (Hume 1978, 318). Hume bu eserin üçüncü kitabının üçüncü bölümünün dördüncü kesiminde, “Yabancıların mutluluğu bizi yalnızca sempatiyle etkiler. Dolayısıyla bu ilkeye, topluma ya da bütün bu erdemlere sahip

olan kişilere yararlı olan bu erdemlerin araştırılmasından doğan bir benimseme duygusu dememiz gerekir. Bu erdemler, ahlakın çok büyük bir bölümünü oluşturur,” der. (Hume 1978, 619). Hume’un “sempati”si, Baron-Cohen’in “empati”sine çok benziyormuş gibi görünür, ama Hume’un sempatinin “gurur, hırs, kibir, merak, öç ve şehvet” gibi, ahlaken pek takdir edilesi olmayan başka tutkuların da “ruhu ya da hareketlendirici ilkesi” olduğunu teslim ettiğini belirtmek gerekir (Hume 1978, 363).

Bu bakış açısına göre, ahlaki davranışın, özü itibariyle akılla ilgisi yoktur. Hume’a göre, eylemlerimizin ardında yatan, ahlaki yargılarımızda ifadesini bulan “duygular”, (bazı insanların) doğasının olumsal gerçekleridir ve aklın rolü sadece, bu duygularda örtük olan amaçlara ulaşmanın en etkili yolunu bulmaktır. Bu görüş, özellikle dar bir akıl kavrayışına dayanmaktadır, zira akıl çıkarımlar yoluyla hakikati ortaya koymaya yönelik insani yetiyle sınırlı görülür. “Bütün akıl yürütmeler iki türe ayrılabilir, açık bir ifadeyle kanıtlayıcı akıl yürütme, yani fikirler arasındaki ilişkilerle ilgili akıl yürütme ve ahlaki akıl yürütme, yani hakikat ve varoluşla ilgili akıl yürütme” (Hume 1975, 35). (Hume’un 18. yüzyılda “ahlaki” terimini kullanması, mevcut bağlamda biraz kafa karıştırıcı olabilir: Hume bu terimi ahlakla ilgili akıl yürütme anlamında değil, söylediği üzere, “hakikat ve varoluşla ilgili” akıl yürütme anlamında, “tümevarımcı” akıl yürütme diyebileceğimiz anlamda kullanmıştır.) Ama bugün niteleyebileceğimiz üzere, analitik ya da sentetik olsun, hakikati ortaya koymanın, kendi başına “anlayışın soğukkanlı onayı”ndan fazlasını başaramayacağını, bunun da “yaşamlarımızı ve eylemlerimizi düzenleme eğilimi” göstermediğini savunur (Hume 1975, 172). O halde, etik pratik olacaksa, yani yaptıklarımızı etkileyecekse, akıldan ziyade duygulara hitap etmelidir. Blair ve Baron-Cohen, görünüşe bakılırsa Hume’un vardığı sonucu benimserler (ama bu sonuç modern nöroloji diline çevrilmiştir). Bu yazarların ima ettiği üzere, psikopat olmayan çoğunluğu, başkalarına karşı aşırı araçsal saldırganlık göstermekten alıkoyan şey böyle bir davranışın ahlaken yanlış olduğuna dair rasyonel bir değerlendirme değil, duyguları engellemeye yol açan ya da empati duygularımızı kullanarak saldırganlığı dizginlemeyi öğrenmemizi sağlayan bir beyin mekanizmasına sahip olmamızdır.

Ne var ki ister “duygular”la ister “birbirine bağlı beyin bölgeleri”yle ifade edilsin, bu tür varsayımlar en azından sorgulamaya açıktır. Bunu görmek için, daha önce betimlediğimiz üç psikopatik davranış örneğini incelememiz yeterli olacaktır. Pişmanlık ya da suçluluk hislerinden aynı ölçüde uzak bir biçimde, aynı derecede şiddetli eylemleri psikopat olmayan insanlar da gerçekleştirebilir. Hatta sürekli böyle şiddetli davranışlar gösterebilirler. Dolayısıyla, empati eksikliği, kendi başına “psikopatik” ahlak dışılığı tanımlayamaz. Öyle görünüyor ki, aradaki fark, kişinin, davranışını hangi biçimlerde açıklamayı uygun gördüğünde yatmaktadır. Birinci

psikopat benzin istasyonu görevlisini yumruklayıp bayılttığını, çünkü biraların bedelini ödemek için *eve dönp cüzdanını alma zahmetine girmek istemediğini* söylemiştir. İkincisi, *garsonun, restoranı terk etme ricasını beğenmediği için garsonu öldürdüğünü* söylemiştir. Üçüncü adam eyleminden pişman olmamış, işlediği vahşice cinayetten ötürü pişmanlık beyan etmemiştir, *çünkü öldürdüğü adam ona "saygısızca" cevap vermiştir*. Bu açıklamalarda tuhaf olan şey, uygunsuzluklarına ilişkin tam bir idrak başarısızlığını ele vermeleridir. Her şeyden önce, bu eylemlerin ahlaki standartlara ters düştüğünü anlayan insanlar, bu tür açıklamalarda bulunmaz; hiçbir normal insan, ilgili bağlamda dahi bu üç açıklamayı akla yatkın bulmayacaktır. Bu anlamda psikopatlar, ahlaki değerlendirmelerin, belli türde eylemlere uygulandığını, bu eylemleri gerçekleştirmenin ya da daha büyük bir sıklıkla bu eylemlerden kaçınmanın gerekçesi olduklarını anlamayan insanlardır. Bunu, psikopatların, pratik rasyonelliğin "ahlaki rasyonellik" denebilecek belli bir yönü açısından kusurlu olduklarını söyleyerek ifade edebiliriz. Psikopati kavramının icat edilmesi öncesinde kullanılan bir terimle ifade edersek, "ahlaki çılgınlık"tan mustarıptirler.

Psikopatlar alışıldık ahlaki kurallar ve standartları kabul ediyormuş gibi görünebilir. Ama bu alandaki ampirik araştırmalar, bunun sadece görünürde böyle olduğunu düşündürür. Psikopatlar, çoğu insanın (aşağı yukarı üç yaşından büyük çocukların bile) "ahlaki kurallar"ın çiğnenmesi ile "alışıldık kurallar"ın çiğnenmesi arasında yaptığı ayrımı anlayamazlar. "Alışıldık" bir ihlal, az çok keyfi bir kurala ilgilidir: Örneğin, bir okulun erkek öğrencilerinin okul dışında belli bir kep takmaları. Böyle bir kurala, ancak okul makamları ısrar ettiği sürece uyulabilir. Rasyonel bir gerekçesi yoktur, tümüyle "şarta bağlı"dır. Dolayısıyla, bu tür bir kuralı ihlal eden birinin, eylemi için bu tür bir açıklama ya da gerekçe sunması gerekmez: Psikopat, bu nedenle, bu gibi vakalarda başka birinin olacağından farklı bir konumda bulunmaz. Öte yandan, "bir ahlak kuralı"nın çiğnenmesi, ahlaki standartlarla açıklanabilecek bir kural ihlalidir: Örneğin başka birine zarar verebilecek bir şey yapmak (örneğin onları yumruklayıp bayıltmak), başkalarına zarar vermememiz gerektiği yönündeki ahlak kuralının ihlalidir. Daha önce gördüğümüz üzere, psikopatlar ahlak kurallarını ihlal eden eylemleri gerekçelendirme gereğinin bilincinde değildir. Örneğin eylemleri mağdurlara zarar verdiğinde, bu eylemleri açıklarken verilen zarara değil, sadece kendi isteklerine, ilgilerine, amaçlarına vb atıfta bulunurlar. Eylemlerinin bir kuralı ihlal ettiğini kabul ettiklerinde de, ahlaki bir kural ile alışıldık bir kural arasında ayrım yapmazlar (bkz. Blair vd 2005, 58). Bu anlamda, ahlak kavramını gerçekten anlamazlar, dolayısıyla ahlaki rasyonellik yetisine sahip değildirler.

Bütün bunları dile getirmek, psikopatların diğer kabul edilebilir anlamlarda rasyonellikten yoksun olmadığını söylemeye gayet uygun düşer. Örneğin Hume'un ileri sürdüğü, biri fikirler arasındaki ilişkilerle, diğeri hakikat ve varoluşla ilgili iki tip akıl yürütme açısından, psikopat olmayanlar kadar yeti sahibi olabilirler. Hakikat ve varoluşla ilgili akıl yürütme yetisi, başka insanlarda olduğu gibi "araçsal akıl yürütmeyi", yani insanın amaçlarına ulaşmasının etkili biçimiyle ilgili akıl yürütmesini mümkün kılacaktır. Bir kasa bira almak için birine saldırmak, bu amaca ulaşmanın *etkili* bir yoludur, ama *ahlaken kabul edilebilir yolu* değildir. Psikopatlar, popüler betimlemede belirtildiği üzere, herhangi bir tür rasyonel düşünce yetisinden yoksun "hayvanlar" değildir; onları bu şekilde betimlemek, ahlaken istenmeyen bir şey olarak görülür.

"Ahlaken çılgın" olmak, düpedüz ahlaksız olmaktan farklıdır. Ahlaksız insanlar, kendilerinin bazı eylemleri de dahil olmak üzere belli eylemlerin, normalde ahlaken yanlış görüldüğünü, bunun akla yatkın açıklamalar açısından da geçerli olduğunu anlama yetisine sahip olup, bu bilginin, ahlaken yanlış davranmaktan alıkoymadığı insanlardır. Ne var ki, pratik rasyonellik ahlaki rasyonellikten fazlasını içerir: Yani, eylemde bulunmanın ya da bulunmamanın anlaşılabilir gerekçelerinin tümü ahlaki değildir. Ahlaken rasyonel olmak, yerinde olduğu durumlarda sadece ve her zaman ahlaki gerekçelerle hareket etmek değildir; "ahlaki gerekçeler" ile "yerinde durumlar"ın ne olduğunu anlayabilme yetisidir.

Aynı şekilde ahlaki çılgınlık, Philippa Foot'un "ideolojik ahlaksızlık" dediği; Platon'un *Devlet*'indeki Thrasyrmakhos, Nietzsche ya da Andre Gide gibi, "insanın iyiliği ya da kötülüğünün gerçekten olduğu varsayılan şeyler olup olmadığını sorgulayan" ve "farklı bir insani iyilik standardını destekleyen argümanlar" ileri sürenlerin tavrından farklıdır (Foot 2001, 20). Örneğin böyle bir ahlak karşıtı, gerçekten takdir edilesi bir insanın, amaçlarına ulaşmak için acımasızca şiddet uygulayan, örneğin gerektiği gibi saygı göstermek diye addettiği tavrı kendisine göstermeyen insanı öldüren, biri olduğunu savunabilir. Bu tür ahlak karşıtları, ahlaki standart kavramını, insanın eylemlerini ahlaken haklı çıkarması gerektiğini anlar, ama bu ahlaki standartların neler olduğu konusunda çoğu kişiyle aynı fikirde değildir. Bu anlamda, ideolojik ahlaksız da ahlaken rasyoneldir.

Psikopatsa, tersine, davranışının *açıklaması* olarak bir argüman sunar, ama yaptığı şeyin ahlaki *gerekçesi* ya da en azından *mazereti* olarak neyin gerekli olduğunu anlamaz. Bu nedenle, psikopatik ahlakdışılık farklıdır. Psikopatlar, sadece ahlaki standartlara aykırı davranmanın ya da genelde kabul görenlere alternatif ahlaki standartlar savunmanın ötesinde, öyle görünüyor ki herhangi bir "ciddi" anlamda, yani alışıldığı üzere kabul gören bir kuralın ötesine geçen bir şey olarak ahlaki bir

standart kavramını dahi *anlamazlar*. Bunun, psikopatların, Hume'un kast ettiği iki anlamda rasyonel olma ve başka açılardan pratik yönden rasyonel olma yetisine sahip olmakla birlikte, "ahlaken rasyonel" olmadıkları anlamına geldiğini söylersek, bu terimin daha başka hangi anlamlara geldiğini, başka rasyonellik biçimlerinden farkının ne olduğunu açıklamamız gerekir. Bahsettiğimiz diğer rasyonellik biçimleri, sadece belli bilişsel yetileri, bir önermenin doğruluğunun mantıksal sonuçlarının neler olup olmadığını ya da aslında kişinin kendi çıkarının ne olduğunu anlama yetisini gerektirir. Bu yetilerin, psikopatlar arasında genel nüfustaki kadar yaygın olmadığını düşünmemizi gerektirecek bir şey yoktur ("psikopat" tanımının gerektirdiği bir şey yoktur kesinlikle). Bu durumda sorumuz şu olur: Bu gibi yetiler ahlaki rasyonellik için de yeterli değil midir?

3.3 Kant ve Ahlaki Rasyonellik

Kant genellikle, ahlaki bir rasyonelist için paradigma –belki de en açık örnek– olarak görülür. Ama ben, Kant'ın pratik rasyonellik değerlendirmesinin, bir psikopatın mantıklı düşünme (mantıksal tutarsızlıkları görebilme) ve araçsal, yani "amaçlara odaklı" rasyonellik yetilerine nasıl mükemmel bir biçimde sahip olup da ahlaki akıl yürütme yetisinden yoksun olabileceğini açıklayamadığını savunacağım. Ama öncelikle, Kant'ın hangi anlamda ahlaki rasyonel olduğunu incelememiz gerekiyor. Kant'a göre, etiğin özü "saf", rasyonel ya da metafiziksel kısımdır. Kant, bu nedenle, etiği ampirik bir araştırmaya, örneğin insan psikolojisi ya da sosyolojisiyle ilgili bir araştırmaya dayandıramayacağımızı savunur. Etiğin saf pratik akla dayandırılması gerekir. Kant bununla ne demek istediğini şöyle açıklar:

örneğin "yalan söylemeyeceksin" emri, sanki başka rasyonel varlıkların dikkate alması gerekmiyormuş gibi, sadece insanlar için geçerli değildir, dolayısıyla diğer bütün ahlaki kanunlar için de aynı şey geçerlidir; ... bu nedenle, burada yükümlülüğün nedeni insan doğasında ya da onun yerleştirildiği dünyanın koşullarında değil, *a priori* olarak saf aklın kavramlarında aranmalıdır... (Kant 1998, 2).

Bir şeyin ahlaki olarak zorunlu (ya da yasak) olduğunu söylerken ileri sürebileceğimiz *rasyonel* argüman, Kant'a göre, anlaşılabilir, oldukları haliyle insanların özgün özelliklerine, örneğin özgün psikolojik yapılarına bağlı olmayan kavramlara dayalıdır. Ahlaki eylemin belli özgün insani niteliklere dayandığı düşünülürse, bu argüman şu hali alır: Bir şeyin ahlaki olarak zorunlu olup olmadığı, insan psikolojisiyle ilgili elbette bireyden bireye farklılık gösteren *tesadüfi* unsurlara dayanacaktır. Dolayısıyla Kant, gerçek bir ahlaki değere, sadece, herhangi bir türe mensup rasyonel varlıklar için geçerli bir kanuna uymak için gerçekleştirilen bir eylemin

sahip olabileceği sonucuna varır. Dolayısıyla bir varlık, bizimle ortak psikolojik özellikleri göstermeksizin ahlaken rasyonel olabilir.

O halde, Kant'ın bakış açısına göre, "rasyonellik" çok farklı psikolojik yapılara sahip, örneğin duyguları olan ve olmayan, duygusal yaşamları çok farklı biçimler alan varlıklara anlamlı bir biçimde atfedilebilecek bir özelliktir. Bunun, saf kuramsal rasyonellik –mantıksallık, araçsal rasyonellik, bilimsel rasyonellik– açısından geçerli olabilirse de, mevcut bağlamda bizi en fazla ilgilendiren konu, yani ahlaki rasyonellik de dahil olmak üzere, pratik rasyonellik açısından geçerli olmayabileceğini savunmak istiyorum. Bir varlığın, insanlarla ortak en azından bir yetisi, yani yanlış ya da doğru olabilecek düşünceler formüle etme yetisi yoksa, "rasyonel" olduğunu söylemek bir anlam ifade etmez. Ama böyle bir varlığın, mantıksal olarak düşünme, iki düşünce arasındaki tutarsızlıkları anlama ve bunlardan kaçınma yetisine sahip olmak için bizimle ortak başka bir yönünün olması gerekmez, örneğin formüle ettiği düşüncelerle ilgili neler hissettiği önemli değildir. Araçsal, amaç-araç ilişkileri, örneğin birinin başına vurmanın onu bilinçsiz hale getirmenin etkili bir yöntemi olduğunu anlayabilmek ya da hangi ampirik kanıtın belli bir varsayımı doğruladığını ya da çürüttüğünü anlayabilmek için bizimle ortak başka bir özelliğinin bulunmasına gerek yoktur.

Ne var ki, bir varlığın pratik olarak rasyonel olduğundan bahsedebilmemiz için, ortak bir özelliğin ötesinde bir şey gereklimiş gibi görünüyor. Pratik rasyonellik olasılığı, eylemlerimize güdü oluşturabilecek bir tür akıl yürütme kavramı geliştirebilmemize dayanır. Bunun anlamı, bazı eylem nedenlerinin diğerlerinden daha rasyonel olduğunu söylememizi sağlayacak kriterler geliştirmektir. Kantçı etiğe sık sık getirilen eleştirilerden biri, Kant'ın rasyonel eylemlerin ardında arzuların yatmadığı konusundaki ısrarından ötürü, bu tür kriterler sunmadığı yönündedir. Nihayetinde, Kant'ın çizdiği tablo, yukarıda savunulduğu üzere, hiçbir ortak arzusu olmayabilecek çeşitli türlerin hepsinde gerçekleşebilecek bir yeti olarak rasyonel faillğe ilişkindir. Bunun mantıksal sonucu, bu yetinin hiçbir arzusu olmayan bir varlıkta da gerçekleşebilecek olmasıdır (böyle bir varlık düşünülebilirse eğer). O halde ahlaklı (hatta ihtiyatlı) davranma yönünde rasyonel bir tercih yapmak, herhangi bir arzudan bağımsız olarak tercih yapmak anlamına gelir. Bu görüşteki sorun, örneğin Alasdair MacIntyre tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Kant'ın ahlaki güdü kavrayışı kusurludur. Kant'ın bakış açısına göre ahlaki güdünün dayanağı kişinin arzularında değil, bir tür eylemin ahlaken gerekli ya da yasak olduğu anlayışında yatar. Ama yapılması gerekeni yapma güdüsüyle harekete geçmemizi arzular dışında ne sağlayabilir, bunu anlayamadım, anlayamıyorum (MacIntyre 2009: 116 vd).

Bu bakış açısı dikkate alındığında, öyle görünüyor ki, Kant'ın bir şekilde, ahlaki eylemin rasyonelliğinin bilişsel rasyonellikle aynı türden bir rasyonellik olduğunu göstermesi gerekir, yapabilirse tabii.

Bazı yorumcular (muhtemelen kısmen bu zorluktan kaçınma girişiyle) Kant'ın geliştirilebilirlik koşulunu, maksimlerin “herkesin yapılmasını istediği şeye” uygun düşmesi gerektiği anlamına çekmiştir. Ama Kant'ın aslında (burada aktardığımız paragraflar da dahil olmak üzere) ne dediğine kulak verirsek, Onora O'Neill'in belirttiği üzere, bunun yanlış bir yorum olduğu açıklık kazanır. O'Neill'e göre, Kant, “[özerk] faillerin ahlaken kabul edilemez olandan kaçınmak için eylemlerine de sadece belli bir tür tutarlılık sağlamaları gerektiğini ileri sürer” (O'Neill 1998, 505). Ahlaken kabul edilebilir maksimlerin geliştirilebilir olması gerektiğini söylemek, O'Neill'e göre, bazı belirli niyetlerimize kılavuzluk eden temel ilkelerin (maksimi ileri süren kişi de dahil olmak üzere) bütün ilgili bireylere tutarlı olarak uygulanabilir olması gerektiğini söylemektir. O'Neill bunun “etik için ödünsüzce rasyonel bir temel olduğunu” söyler (O'Neill 1998, 505). Bir maksim bu anlamda tutarlı olarak geliştirilebiliyorsa, “en azından eylemin ahlaken değersiz olmayacağını, bir görev ihlali olmayacağını biliriz” (O'Neill 1998, 510).

O'Neill daha sonraki bir sayfada, tutarlı olarak *geliştirilemeyecek*, dolayısıyla “ahlaken değersiz” maksimlere birkaç örnek verir. Bunların biri herkesin köle olması gerektiği, diğeri herkesin köle sahibi olması gerektiği yönündedir. Gayet açıktır ki, bu önermeler, mantıksal bir çelişki olmaksızın herkes için geçerli kanunlar olamaz. O'Neill ikisinden birine dayanarak davranmanın ahlaken değersizliği ortaya koyduğu sonucuna varır, çünkü “bu ancak kendisini özel bir vaka haline getiren kişinin girişebileceği” bir eylemdir (O'Neill 1998, 521). Bu noktada, aşağıda sunduğumuz argümanla ilgili olması nedeniyle, O'Neill'in yanlışmış gibi görüldüğünü söylemeliyiz. Bireyler böyle bir önermeyi, ancak istisnalara izin verecek şekilde formüle etmek isterlerse kabul edebilirler: Ama bu *kendilerini* özel bir vaka haline getirdikleri anlamına gelmez mutlaka. Kendi kendimle çelişmeksizin herkesin köle olması gerektiğini ileri süremem, çünkü kişi ancak başka biri köle sahibiyse köle olabilir. Fakat mantıken, herkesin bir kişinin kölesi olması gerektiğini ileri sürebilirim. Ama bu kişinin ille de ben olması gerekmez, İngiltere kraliçesi de olabilir. Başka ne tür sorunlar olursa olsun, öyle bir önermede hiçbir mantıksal sorun olmayacaktır.

O'Neill'in yorumu Kant'ın kendi metnine sadık olduğu için, Kant'ın ahlaki rasyonellik kavrayışındaki kusurları çok açık bir biçimde gözler önüne sermektedir. Bu kusurlar çeşitli biçimlerde sergilenebilir. Birincisi, O'Neill'in ima ettiği üzere, geliştirilebilirlik sınavının tesis edebileceği şey, en fazla, bazı önermelerin bütün ilgili vakalara tutarlı olarak uygulanamayacakları için ahlaki kanunlar olmadığıdır.

Dolayısıyla, herkesin köle olması gerektiğini söyleyen ahlaki bir kanun olamaz. Ama öyle görünüyor ki, herkesin belli bir kişinin kölesi olması gerektiği önermesinde, “mantıksal olarak kendi kendisiyle çelişme” anlamında mantıksız bir şey yoktur. Kendi kendisiyle çelişmeksizin genelleştirmeyi sağlamak için gerekli olan tek şey, bir ilgili varlıklar kümesinin seçilen dışında bir kişiler kümesini ifade etmesini sağlamaktır. O'Neill, istisnanın önermeyi ileri süren kişi olması gerektiğini iddia ederek, önermenin *ahlaki* açıdan değersizliğiyle bağlantıyı güçlendirme girişiminde bulunur; ama, yukarıda savunduğumuz üzere, mantığın zorunluluklarının, bu geçerli olmaksızın yerine getirilememesi için bir nedeni yoktur.

Ne var ki, bunu bir kenara bıraksak bile, Kant'ın değerlendirmesi sorgulanmaya açıktır, çünkü görünüşe bakılırsa, bazı önermelerin *kesin olarak* değerli olduğunu rasyonel olarak tesis etmenin hiçbir yolunu sunmuyormuş gibi görünmektedir. Hiç kimsenin kimsenin kölesi olmaması gerektiği yönündeki olumlu önerme, kendi kendisiyle çelişmeksizin kesinlikle genelleştirilebilir, bu önermenin ahlaken değerli olduğunu da hemen herkes kabul edecektir. Ama hiç kimsenin cuma günleri kahverengi ayakkabılar giymemesi gerektiği yönündeki genel önerme de kendi kendisiyle bir o kadar çelişmeyen bir önermedir, öyle görünüyor ki, ahlaken keyfi bir kurala verilebilecek açık bir örnektir. Dolayısıyla, bu önermelerin ahlaki duruşlarında fark yaratan şey her neyse, tutarlı olarak genellenebilirlikle bir ilgisi olamaz. Kısacası, O'Neill'in dediği gibi, Kant'ın kriteri “ödün vermeksizin rasyonel” olabilir, ama Kant'ın bunun neyi gerektirdiğine dair nosyonu kusurludur.

3.4 Aristoteles'e Dönüş

Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, *pratik* rasyonelliğe ilişkin kabul edilebilir bir kavrayış geliştirmek için, iki önermenin doğruluğu arasındaki ilişkiyle ilgili değil, belli *eylemlerin* rasyonelliği ve mantık dışılığıyla ilgili bir kriter ya da kriterler sunmamız gerekir. *Ahlaki* rasyonelliğin, pratik rasyonelliğin belli bir biçimi olduğundan bahsedebilmek için, belli eylem türlerinin özellikle *ahlaki* bir biçimde rasyonel olduğunu belirlemekte kullanabileceğimiz bir alt kriter grubu bulunduğunu göstermemiz gerekir. Peki bu kriterlere nasıl ulaşabiliriz? Eylemler sadece iyi nedenlerle yapılmışlarsa “rasyonel” olabilir, kuşkusuz. Örneğin, acil durumda yedekte bulunsun ya da öldüğümde çocuklarım açıkta kalmasın diye ya da ihtiyacım olan bir evin depozitosunu ödemek için para biriktiriyorsam, bu rasyonel bir davranıştır. Hikâyedeki cimri gibi, her akşam saymayı sevdiğim için (ve iyi bir amaçla kullanmaya hiç niyetli olmadan) para biriktirmek benim için rasyonel değildir. MacIntyre'in belirttiği üzere, eylemde bulunmanın iyi nedenleri arzularımız ve dileklerimizle, bunlar da ihtiyaçlarımız ve amaçlarımızla ilgili olmalıdır.

Sahip olduğumuz bu ihtiyaçlar ve amaçlar açıkça, özellikle *insanidir*: Başka türde varlıklar bunların herhangi birini paylaşıyorsa, o zaman bu ölçüde, bu varlıkların *insan benzeri* olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki bunun mantıksal sonucu şudur: Rasyonel bir eylem sayılan şey, eylediği söylenen varlık türünden ve bu tür bir varlığın tipik olarak yaşadığı yaşam biçiminden ayrı düşünülemez. Aslında bu eylemde bulunmanın iyi nedenlerinin, aynı türde başka varlıklar için anlaşılabilir olması gerektiği anlamına gelir. Eğer bu doğruysa, insanlar, tipik insani ihtiyaçlara ilişkin ortak bir kavrayış ışığında genel olarak “iyi” görülebilecek gerekçelerle davrandıkları ölçüde rasyonel davranırlar. Bu durumda eylemleri, bu kavrayışı paylaşan herkesçe “anamlı” bulunacaktır. Dolayısıyla, rasyonel davranma yetisine sahip olmak, kişinin bu kavrayışı anlayabilecek durumda olmasını, söz konusu meseleyle ilgili olarak neyin *anamlı* olduğunu bilmesini gerektirir.

Bağlam önemlidir. İnsani faaliyetler farklı bağlamlarda gerçekleşir. Ekonomik rasyonellik buna verilebilecek bir örnektir. Bu alanda iyi bir gerekçe sayılan şeylere göre davranmak anlamına gelir, bu iyi gerekçeler de bu alanın nitelikleri tarafından belirlenir. Ekonomik olarak rasyonel olmak, kişinin bu alanın niteliğini anlamasını, bu alanda eylemde bulunmanın iyi gerekçelerinin neler olduğunu anlamasını gerektirir. Bu anlayışın açık olması gerekmez, insanlar ekonomi alanında eğitim sahibi olmadan da ekonomik olarak rasyonel olabilir: Çoğu örnekte, insanın sözlerinden ziyade eylemlerine yansıyan sezgisel bir rasyonellik olacaktır bu. Davranışları ekonomik açıdan irrasyonel olan insanların bu tür bir anlayışa sahip olması ama bu anlayışa uygun olmayan davranışlar sergilemesi de mümkündür. Bir dürtü üzerine parasını saçıp savurmaya başlayan, bütün tasarruflarını harcayıp ödenemez bir borçla karşı karşıya kalan birini bu duruma örnek verebiliriz. Böyle biri, davranışının ekonomik mantıksızlığını anlama yetisine sahipse ekonomik açıdan eleştirilebilir; ama farklı bir bağlamda, cesareti ve pervasızlığı nedeniyle takdir de edilebilir. Ama piyasa ekonomisinin nasıl işlediğine dair (örneğin kültürel geçmiş nedeniyle) hiçbir fikri olmayan biri –yani gerekli anlamda ekonomik rasyonellik kavrayışından yoksun biri– en azından bu açıdan eleştirilemez. Siyasal rasyonellik bu tür bir başka alandır. Örneğin, bir ulus-devlet hükümetinin kendi yurttaşlarına avantaj sağlamak için başka bir ulus-devlet hükümetine yanlış bilgi vermesi siyaseten rasyoneldir. Ama uluslararası siyasetin neyle ilgili olduğuna dair hiçbir fikri olmayan biri, ya bu bağlamda rasyonel davranamaz ya da başka birinin davranışlarının rasyonelliğini takdir edemez. (Böyle biri, böyle bir davranış, eylemde bulunmak için *ahlaken* iyi bir gerekçesi olmadığı nedeniyle “irrasyonel” bulup reddedebilir.)

Bu da bizi, başlıca ilgi alanımız olan ahlaki rasyonelliğe getirir. Birinin ekonomik ya da siyasal olarak rasyonel bir biçimde davranıp davranmadığını sormanın yanı

sıra, birinin davrandığı gibi davranmak için ahlaken iyi gerekçeleri olup olmadığını da sorabiliriz. Ekonomik olarak iyi sayılan gerekçelerin ekonominin doğası tarafından belirlenmesi gibi, ahlaken rasyonel sayılan şeyler de ahlakın esas doğası tarafından belirlenir. Kısa kesmek adına, ahlaki eylemi diğer eylemlerden ayıran şeyin (dogmatik ama çoğu kişinin sezgilerine uygun bir biçimde) failin arzuları ve çıkarlarının yanı sıra, hatta bazı örneklerde onların yerine, başkalarının ya da genel olarak toplumun arzuları ve çıkarlarının dikkate alınması olduğunu söyleyeceğim: Kısacası, ahlaki eylem *bencilce olmayan* eylemdir. Tümüyle ya da büyük ölçüde bir başkasının iyiliğini gözetme güdüsüne dayanan bir eylem ahlaken iyi bir gerekçeyle yapılmıştır. Hediye alan kişiyi sevindireceği için hediye vermek, birinin hayatını kurtarmak için kendini tehlikeye atmak ya da insanın kendi için yoksulluk anlamına gelse bile yaşamını başkalarına hizmet etmeye adanması buna örnek gösterilebilir. Sadece failin kendi çıkarları ya da arzularına yönelik bir kaygıya dayanan, özellikle de başkalarının çıkarları ve arzularına zarar vermeyi amaçlayan bir eylem, ahlaken kötü gerekçelerle yapılmıştır. Başkalarının zararına kazanç sağlamaya çalışmak ya da kendisiyle alay ettiği için bir başkasına şiddetle saldırmak ya da kendi şansını artırmak için aynı işe başvurmuş rakip aday hakkında kötü dedikodular yaymak buna örnek verilebilir. Kişinin kendi çıkarlarının peşinde koşması, eylemde bulunmak açısından genellikle anlaşılır bir güdü olması anlamında “rasyoneldir”: Ama insan ancak başkalarının çıkarlarına, duygularına, isteklerine vb. zarar vermek pahasına çıkarlarına uygun davranabilecekse, bu durumda *ahlaken* rasyonel değildir.

Ahlaken rasyonel bir insan olmak, bahsettiğimiz diğer örneklerde olduğu gibi, kişinin ahlak kavramını, dolayısıyla eylemde bulunmanın ahlaken iyi nedenlerinin neler olduğunu, neler olmadığını anlayabilecek yetiye sahip olmasını gerektirir. Ama insan, zaman zaman ya da düzenli olarak tümüyle bencilce, hatta kasten kötü bir biçimde davranmakla birlikte, ahlaken rasyonel bir insan olabilir. Ahlaksızca mantıklı davranmak, insanın, ahlaki kuralların neler olduğunun yanı sıra, ahlaklı davranmanın ne olduğunu da anlamasını gerektirir. Tabii, yine bu anlayışın açık ya da kuramsal olması gerekmez. Çoğumuz, bu anlayışı çoğu zaman ilk yetişme çağlarında kazanırız; davranış alışkanlıkları, bazı eylemler ya da güdülerden ötürü utanç ya da suçluluk duymamız gerektiği kabulü de dahil olmak üzere, bu şekilde yerleşiklik kazanır. Bu tür bir anlayıştan tümüyle yoksun biri, tanım gereği, “ahlaki rasyonellik” dediğim şeyden yoksundur: Ahlaken irrasyonel olmaktan ziyade, ahlaken rasyonellik dışıdır.

Ahlaki rasyonellik, Kant’ın tersine, diğer pratik rasyonellik biçimleri gibi, ilgili açılardan insanlar gibi olmayan varlıklara anlamlı bir biçimde atfedilemez. Bu açıdan, davranışların ardındaki ahlaken iyi ve kötü gerekçelerin neler olduğuna

karar vermemizi sağlayan şey, insanların ihtiyaçları ve tipik yapısı, insan yaşamının genel niteliğidir. Başka bir deyişle, bizden tümüyle farklı bir biçimde oluşmuş bir varlığın, öyle ki türdeşleriyle tümüyle farklı bir ilişki içindeki bir varlığın, bir “ahlaki” olup olmadığına ya da davrandığı gibi davranmasının ahlaken iyi ya da kötü gerekçeleri olup olmadığına karar verecek bir konumda olmamamız gerekir. Biraz önce söylediklerim dikkate alınırsa, öyle görünüyor ki, ahlaktan anladığımız şey için her şeyden önce gelen tek insani özellik, gerçekten de, başka insanların (ve insan olmayan bazı yaratıkların) da bizim gibi düşünceleri, duyguları, arzuları, planları vb. olduğunun farkında olma yetisi anlamında “empati”dir. Böyle bir farkındalık olmaksızın, başkalarının iyiliğini teşvik etmek, zarar görmesinden kaçınmak için mantiken kaygı duyamayız. Ne var ki, bu anlamda “empati”nin bu kaygıyla özdeşleştirilmemesi gerekir: Daha önce savunduğumuz üzere, bu anlamda empatiye sahip olmak, başkaları için ahlaki bir kaygı duymak kadar sadizmin de mantıksal koşuludur. Ahlaken kaygı duyabilmek için, ayrıca iyiliği teşvik etmenin, zarar vermekten kaçınmanın ahlaki bir zorunluluk olduğunu da öğrenmemiz gerekir, ama bu, empatiyle kazandığımız bilgiyi nasıl kullandığımızla ilgili bir meseledir. İnsanların diğer tipik özelliklerine, örneğin Hume’cu bir biçimde, “insanlığın mutluluğunu istemek, ıstırabına içerlemek gibi bir hisse” sahip olmadığımız sürece, ahlaki kaygının önemini anlayamacağımızı söylemek akla yatkın görünüyor. Ama bu durumda, bu duygu, ahlaki rasyonelliğe sahip olma yetisinin bir önkoşuludur, Hume’un düşündüğü gibi, onun *yerine geçen bir şey* değil. Ahlaken rasyonel olmak için, ahlak kavramını anlama yetisine sahip olmamız gerekir; bu kavramı anlamak için, empatiye, başkaları için kaygı hislerine sahip olmamız gerekir (çoğu insan gibi). Ahlaki rasyonellik yetisine sahip biri, rasyonellik türleri arasında çatışma olduğu vakalarda bir tercih yapabilme yetisine sahiptir. Böyle biri, örneğin, ekonomik, siyasal ya da bencilce rasyonel şeyi yapmak ile ahlaken iyi gerekçelerin gerektirdiği şeyi yapmayı birbirinden ayırabilir.

Ahlaki rasyonellik ve genel olarak pratik rasyonelliğe ilişkin bu değerlendirme, Philippa Foot’un “doğal iyilik” hakkındaki bazı düşünceleri üzerine düşünerek geliştirilmiştir (Foot, bu fikirlerin kökeninin Elizabeth Anscombe ve Michael Thompson’ın çalışmalarına uzandığını kabul eder.) Foot, canlı varlıklar örneğinde, “canlı şeylere ve parçalarına, niteliklerine, işleyişlerine” doğal bir iyilik atfetmenin mümkün olduğunu savunur (Foot 2001, 26-27). Bu iyilik “bir bireyin, türün ‘yaşam biçimi’yle ilişkisine doğrudan dayanması itibarıyla içkin ya da ‘özerk’tir” (Foot 2001, 27). Foot, değer biçmeyle aradaki bağlantıyı kurabilmek için, bir türün yaşam biçimi kavramını teleolojik bir anlamda yorumlamamız gerektiğini söyleyerek sözlerine devam eder: Bir parça, nitelik ya da işleyiş, türün tipik yaşamıyla nedensel

ya da *teleolojik* açıdan ilişkili olduğu ölçüde doğal olarak iyidir. Başka bir deyişle, bu gibi parçaların “hepsi de, doğrudan ya da dolaylı olarak, savunma ya da besin elde etme yoluyla olduğu gibi kendi kendini ayakta tutmakla ya da yuva kurmakta olduğu gibi bireyin üremesiyle ilgilidir” (Foot 2001, 31). Bir nitelik ya da işleyişin amaçlarına ulaştığı ölçüde “iyi” olduğu söylenebilir. Bu tür iyilik normlarını ve onlara tekabül eden kötülük normlarını türün bir bireyine uygulayarak, onun ya “olması gerektiği gibi olduğu”na ya da “kusurlu olduğu”na hükmedilir (Foot 2001, 34). Foot bu yargıların, söz konusu hayvan ya da bitki veya onun gözlemcisi olarak biz insanlar onaylamasak bile, geçerli olduğunu ileri sürer. Foot’a göre, “insani ahlaki iyilik”teki “iyilik” terimi, bu doğal kurallarla tanımlanan “doğal iyilik”teki “iyilik” terimiyle aynı anlamdadır. İnsan türünün yaşam koşullarıyla ilgilidir: İnsan yaşamının muazzam ölçüde daha karmaşık olduğunu, tümüyle biyolojik kendi kendini ayakta tutma ve üreme ihtiyaçlarıyla sınırlı tutulamayacağını kabul etmemiz gerekir. Foot, insani eylemlerin (ahlaki) iyiliğindeki çıkarın, “daha ziyade yaşam tercihleriyle, çocukların eğitimiyle ya da sosyal politika kararlarıyla ilgili olduğunu” söyler (Foot 2001, 39). İyi bir insani yaşam sürebilmek için, insanların, birbirleriyle tipik olarak insani biçimlerde iletişim kurma ve birbirlerine karşılık verme becerisinin yanı sıra, bu becerilerin fiziksel ve zihinsel önkoşullarına da sahip olmaları gerekir.

Buradaki bakış açımıza göre asıl önemli nokta, bir insanın, tam anlamıyla “insani” bir yaşam sürmesinin önkoşullarının birinden bile yoksunsa kusurlu olabileceğidir. Bu düşünce çizgisinin esasen Aristotelesçi olduğu konusunda, Anscombe, Thompson ve Foot, üçü de haklı olarak görüş birliği içindedir. Bir insan için neyin iyi olduğuna –Aristoteles’in *eudaimonia* dediği, sıklıkla “mutluluk” diye yanlış çevrilen, “esenlik” ya da “gelişme” demenin daha doğru olduğu kavram– karar verirken, Aristoteles’e göre, her şeyden önce insanın *işlevinin* ne olduğunu değerlendirmemiz gerekir (Aristotle 2004, 25 [1097b]). Aristoteles, bu işlevin, oldukları haliyle insanlara özgü bir şey olması gerektiğini, başka bir deyişle, başka varlık türlerinden ayrı olarak insan türüne ait bir şey olması gerektiğini savunur. İnsanların, bitkiler ve insan olmayan hayvanlar dahil diğer bütün canlılarla ortak özelliği canlı olmaktır. Diğer hayvanlarla ortak özellikleri hissetmektir. Aristoteles, oldukları haliyle insanlara özgü şeyin ne yaşam ne duygusallık olduğu sonucuna varır, insana özgü olan şey insanın eylemlerini rasyonel bir ilkeye göre düzenleme yetisidir (pratik rasyonellik). Bir insanın işlevi, rasyonel bir ilkeye uygun olarak davranmaktır. Tutarlı olarak bu şekilde davranan biri, insanlığın “mükemmelliği”ni ya da “erdem”ini sergiler. Dolayısıyla, “sonuçta insanın iyiliğine olan şey, ruhun erdeme uygun olarak faaliyet göstermesidir” (Aristotle 2004, 26 [1098a]). “Erdem”in

zıddı “kötülük”tür: Dolayısıyla, kötü bir insan olmak, rasyonel ilkelere uygun olarak hareket edememek demektir. Bu durumda Aristoteles, ahlaki iyilik ve kötülüğü, dolayısıyla ahlaki akılcılığı, Kant’ın tersine, insan doğasına özgü olan şeyler itibarıyla tanımlar ki bunların da, özellikle insani yaşam biçimiyle ilişkili olarak, tipik insani ihtiyaçlar da dikkate alınarak tanımlanması gerekir.

Aristoteles’in insana özgü bu yaşam biçimini kavrama biçimi, *Nicomachean Ethics*’in [*Nikomakhos’a Etik*] en başında bulunabilir. Aristoteles, burada, insanların üstün iyiliğini inceleyen bilimin, herhangi bir bireyden ziyade toplumun tamamının iyiliğiyle ilgilenen siyaset olması gerektiğini söyler (Aristotle 2004, 4-5 [1094b]). Bunun mantıksal sonucu, insanın, eylemlerini rasyonel bir ilkeye göre yönlendirmesinin, insanlar olarak birlikte iyi bir yaşam sürmek için gerekli olan şeylere göre hareket etmesi anlamına geldiğidir. Grant Gillett, ahlaki değerlendirmenin, “çoğumuza göre başkalarıyla iç içe bir yaşamdan kaynaklandığı”nı söylerken bunu gayet iyi ifade eder (Gillett 2010, 283). Bu değerlendirmeye göre, kişi, başkalarıyla ilişkilerimizi yönetmek için gerekli rasyonel ilkelere uygun olarak hareket etmek *istemiyorsa* kötüdür, ama bu tür ilkelere göre hareket edemiyorsa patolojiktir. Psikopat böyle bir patolojik bir insan olarak düşünülebilir.

Artık, argümanımızın başlıca bazı hatlarını bir araya getirmeye çalışabiliriz. Bu bölümde esasen iki şey yapmaya çalıştım. Birincisi, psikopatik ahlak dışılık ile “normal” ahlaksızlık arasındaki farka açıklık getirmeye çalıştım. İkincisi, psikopatiyle ilgili bu düşüncümleri kullanarak, ahlaken rasyonel olmanın ne anlama geldiğini aydınlatmaya çalıştım. Birinci soruyla ilgili olarak, “normal”, patolojik olmayan ahlaksızlıktan, ancak failin ahlaksız eylem dışında gerçek bir *alternatifi* varsa bahsedebileceğimizi ileri sürdüm. Başka bir deyişle, failin ahlaki değerlendirmelerin gücünü tanıması ya da benim ifade etmeyi tercih ettiğim biçimde “ahlaken rasyonel” olması mümkün olmalıdır. Normalde ahlaksız bir insan, ahlaksızca davranmayı bu anlamda tercih eder. Ahlaklı davranmanın çeşitli alternatifleri olabilir. Başka tür bir pratik rasyonelliğe dayanarak hareket etmek böyle bir alternatif olabilir. Bu nedenledir ki, Makyavelci siyasetçi, siyasal rasyonelliğe, *raison d’etat*’ya dayanarak korkunç şeyler yapabilir, acımasız işadama, kâr peşinde ekonomik olarak rasyonel davranarak çalışanları ya da müşterilerinin haklarını ihlal edebilir, haz düşkünü bencilce haz peşinde koşarak, başkalarını sömürüp manipüle edebilir. Kişi irrasyonel gerekçelerle, tümüyle dürtüsel olarak ya da kör bir tutkuyla ya da dini veya din karşıtı fanatiklik gibi irrasyonel bir inanç sistemi uyarınca ahlaksızca davranmaya teşvik edilebilir. (Sonuncu örnekte, eyleme geçmek kişinin kendi kendisini kandırmasını da gerektirir; failin yaptığı şeyin gerçekten de ahlaki gerekçelere dayandığı yönünde bir inanç gerekir.) Bütün bu örneklerde

önemli olan şey, kişinin ahlaki değerlendirmelerin önemini anlayabilmesini önleyecek bir şeyin olmamasıdır; kişinin, pratikte bu tür değerlendirmelerin, yaptığı şeyi etkilemesine izin vermesi ne kadar olasılık dışı olsa da. Dolayısıyla, psikopatları normalde ahlaksız olanlardan ayırmamız için, psikopatların bu değerlendirmeleri anlayabilmesinin önünde engeller olması gerekir. Bu engellerin ayrıntılı olarak neler olabileceği ampirik araştırmayı gerektiren bir meseledir, ama bu engellerin genel niteliği, ahlaki rasyonelliğin niteliğinden kaynaklanır, bu da bizi ikinci sorumuza getirir. Kantçı gayri şahsi ahlaki rasyonellik kavrayışına, başka bir deyişle, ahlaki gerekçelere dayanarak hareket etmenin, insan olsun olmasın herhangi bir rasyonel varlığa genel olarak uygulanabilecek bir kurala göre hareket etmek olduğu görüşüne karşı bir argüman geliştirmeye çalıştım. Bu görüş, bana öyle geliyor ki, pratik olarak rasyonel olmanın farklı biçimleri olduğunu, dolayısıyla bir varlığın ahlaken rasyonel olmayıp, söz gelimi (Max Weber'in tabiriyle *zweckrational*) araçsal olarak rasyonel olmak anlamında mükemmel derecede rasyonel olabileceğini görmezden gelir. Ahlaki rasyonellik daha Aristotelesçi biçimde, insanlara özgü belli niteliklere, örneğin empati yetisine, iyilik hisleri geliştirmeyi, başkalarına zarar vermeye direnmeyi mümkün kılan duygulara dayanıyormuş gibi görünür. Psikopatiyle ilgili araştırmalar yapanlar, bazı psikopatların diğer rasyonellik biçimlerinden de yoksun olabileceğini ileri sürmüştür; dürtüsel davranabilirler ya da uzun vadeli öz çıkarlarını dikkate almayabilirler. Ne var ki, amaçlarına ulaşmanın etkili yollarını planlama yetisine sahip olmak anlamında, mükemmel düzeyde rasyonel bazı psikopatlar olduğu da açıktır. Öyle görünüyor ki, psikopat kavramı açısından temel önemde olan şey, çoğu insanın sahip olduğu, ahlaken rasyonel olmalarını mümkün kılan yetilerden yoksun olmaktır.

Kaynakça

- Agich, G.J. "Evaluative Judgment and Personality Disorder", *Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification*, der. J. Z. Sadler, O.P. Wiggins ve M.A. Schwartz, 233-245, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- American Psychiatric Association [Amerikan Psikiyatri Derneği]. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4. baskı, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1994
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, çev. J.A.K. Thomson, gözden geçiren H. Tredinnick, "Giriş" bölümü J. Barnes, Londra: Penguin Books, 2004.
- Baron-Cohen, S. *Zero Degrees of Empathy: A New Theory of Human Cruelty*, Londra: Allen Lane, 2011.
- Blair, J., D. Mitchell ve K. Blair. *The Psychopath: Emotion and the Brain*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Charland, L.C. "Character: Moral Treatments and the Personality Disorders", *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, der. J. Radden, 64-77, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Foot, P. *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Gillett, G. "Intentional Action, Moral Responsibility, and Psychopaths", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 283-298, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Hare, R. *Without Conscience: The Disturbing World of Psychopaths among Us*, New York: Pocket Books, 1993.
- . *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, der. L. Selby-Bigge, 3. baskı, metni gözden geçirip notlar hazırlayan P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- . *A Treatise of Human Nature*, der. L.A. Selby-Bigge, 2. baskı, gözden geçirip notlar hazırlayan P.H. Nidditch, New York: Clarendon Press, 1978.
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, der. M. Gregor, "Giriş" bölümü C. Korsgaard, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MacIntyre, A. "The Illusion of Self-Sufficiency", *Conversations on Ethics*, der. A. Voorhoeve, 111-131, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Maibom, H. "Rationalism, Emotivism, and the Psychopath", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry, and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 227-241, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- O'Neill, O. "Consistency in Action", *Ethical Theory, Volume 2*, der. J. Rachels, 256-281, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Ortak Hisler Olmadan

Heidi L. Maibom

Psikopatların yoksul duygusal yaşamları çoğu insanın dikkatini çeker. Psikopatların empati, sempati, suçluluk, pişmanlık, utanç ve sevgi gibi duyguları sorunludur; duygusal deneyimleri yüzeysel olma eğilimi gösterir (Cleckley 1982; Hare 2004).¹ En öne çıkan özellikleri, başkalarının iyiliğini dikkate almamalarıdır. Psikopatlar olağanüstü derecede benmerkezcidir, mağdurlarının bakış açısını dikkate almaz, onların acısını ve ıstırabını acımasızca görmezden gelir. Başkalarını manipüle etme, onlara yalan söyleme konusunda hiçbir çekince duymazlar. Psikopatlara göre, bir eylemin zararlı olması, onu gerçekleştirmenin önünde bir engel sayılmaz, kimi zaman gerçekleştirmenin gerekçesi olabilir.² Psikopatlar, görünüşe bakılırsa, ancak kişisel çıkarlarını ilgilendirdiğinde başkalarının ıstırabına ilgi duyarlar; başka insanlar onlar için amaçlarına ulaşmanın araçlarıdır. İstediklerini elde etmek için başkalarını incitmeleri gerekiyorsa incitirler. Psikopatlarda araçsal şiddet, şiddete başvuran diğer suçlulara nazaran özellikle yaygındır (Blair vd 2005). Ahlak duygusundan bu yoksunluk, akıl hastalıkları arasında benzersiz bir özelliktir, sadece psikopati alanında çalışan araştırmacıların değil, kendi araştırma alanlarını aydınlatacak bilgiler edinmeyi uman, başka alanlardan kuramcıların da ilgisini çekmiştir. Birçok filozof, psikolog ve nörolog, psikopatik ahlaksızlığı anlamanın, bize sıradan ahlakı anlamayı sağlayacak araçlar kazandıracağına inanır, hukuk kuramcıları böyle bir anlayışın psikopatların cezai sorumluluğunu belirlememize yardımcı olacağını, psikiyatristler daha iyi tedavi seçenekleri sunmaya katkıda bulunacağını umar.

Adam Smith ve David Hume, diğer insanların duygularını anlama eğilimimizin, benim empati/sempati dediğim şeyin, ahlaki duyguların temelinde yattığını, ahlaki duyguların ahlaki yargılarımızın kaynağı olduğunu düşünmüştür (Hume 1777/1975; Smith 1759/1976). Psikopatlar, genellikle, başlıca özellikleri özellikle ahlaki türde kusurlu duygular olan derinden ahlaksız ya da ahlakdışı kişiler olarak sunulur. Karar verme konusundaki kusurları, özellikle son dönemde ahlak psikolojisi alanında bu kadar ilgi çekmemiştir (ama bkz. Maibom 2005). Psikopati klasik

duygusallığı güçlü bir biçimde desteklemiş gibi görünür, zira öyle görünüyor ki, bu rahatsızlıkta empati ya da sempati eksikliğinin bir ahlak duygusu yoksunluğuna yol açığının kanıtını görürüz.

Birkaç kuramcı, psikopatların ahlaki bozukluğu konusunda duygusalcı yorumdan ilham almıştır. James Blair (1997) Seymour Feshbach'ın (1964) saldırganlık dizginleme kuramından esinlenerek, psikopatların şiddet dizginleme mekanizmasının kusurlu olduğunu ileri sürmüştür. Şiddet dizginleme mekanizması (SDM), failin devam eden eylemlerini dizginleyerek, başkalarının sergilediği sıkıntı emarelerine cevap verir. Normal koşullarda, bu sistem, bir başkasının sıkıntıya girmesine neden olan bir kişinin böyle yapmayı kesmesine yol açar. Çünkü bu sistem, başkalarının sıkıntısına tanık olmaktan elverdiğince kaçınır. Nihayetinde bu mekanizma, sıkıntı yaratan eylemlerin dizginlenmesine neden olur, suçluluk ve pişmanlık gibi ahlaki duygular doğurur ve kesin ahlaki yargılara varma becerimizin kaynağında yatar.

Gereği gibi işleyen bir şiddet dizginleme mekanizması olmaksızın, kişi gerçek ahlaki yargılara varamaz, ahlaki duyguları gereği gibi tecrübe edemez. Aslına bakılırsa, şiddet dizginleme mekanizması, hem başkalarıyla birlikte hissetme yönünde bir eğilimi –zira öznenin saldırganlığını dizginlemesine neden olan şey başkalarının acısına verdiği duygusal kaçınma tepkisidir– hem onlara karşı iyi bir tavır gösterme eğilimi uygulayan bir empati mekanizmasıdır. Blair bir şiddet dizginleme mekanizmasından bahsetmese de, bu fikir olduğu gibi kalmıştır; empatinin temel özelliği olan duygusal tepkilerle ilişkili kusurlu nöral bağlantılar, psikopatların ahlaki kusurlarında merkezi bir rol oynar (Blair vd 2005).

Shaun Nichols (2004), şiddet dizginleme mekanizmasının yerine bir kaygı mekanizması geçirmiştir; bu mekanizma, kurallara ilişkin bilgiyle birleşerek ahlaki yargılar doğurur. Nichols'un empati fikri, Daniel Batson'ın (1991) empati-özgecilik varsayımına çok şey borçludur. Batson'ın meşhur iddiasına göre, empatik kaygı –“ihtiyaç içindeki birinin iyiliğine ilişkin algının doğurduğu ve bu algıya uygun başkalarına odaklı his” (Batson 2011, 11)– özgeci güdülerini doğurur. Nicholas'a göre, “kaygı” daha çok “empatik kaygı”ya benzer, bir talihsizliğin kurbanı olmuş birine karşı gösterilen bir dizi sıcak yakınlık duygusudur.³ Nichols, kaygıyı zararlı ilgili kuralları destekleyen duygu olarak görür. Psikopatlar, kurallara ilişkin bilgiye sahip olsalar da, kaygı mekanizmasından yoksundur. Dolayısıyla, kesin ahlaki yargılar –doğru ve yanlışla ilişkin yargılar– geliştirmek için gerekli olan şey, yani kuralların kaygıyla duygusal olarak birleşmesi, psikopatlarda gerçekleşmez. Bu durum onların ahlak duygusundan yoksun olmalarını açıklar. Psikopatların ahlaki kusurlarına ilişkin bu duygusalcı okumalar –ben bunlara kısaca “empati/sempati varsayımı” diyorum– inandırıcıdır, ama doğru mudur? Bu noktada, psikopatların ahlaksızlı-

ğında önemli bir rol oynayan karar oluşturma kusurlarını bir kenara bırakıyorum (Maibom 2005) ve duygulara odaklanıyorum. Empati ve sempatinin sıradan ahlakdaki rolünün, inandırıldığımız şey olmadığını savunacağım. Yeterince ahlaki olmadıkları için, geleneksel olarak konuyla ilgili görülmeyen diğer duyguların da ahlak psikolojisinde önemli bir rol oynaması olasıdır. Bu durum, ahlakla ilgili duygular hakkında düşünme biçimimizi değiştirir ve psikopatinin nasıl yorumlanacağına ilişkin sonuçlar doğurur. Ama öncelikle empati ve sempatinin ne tür duygular olduğunu, bunların şiddetin engellenmesinde önemli bir rol oynadıklarını destekleyen kanıtları değerlendirmemiz gerekiyor.

4.1 Empatinin (ve Sempatinin) Birçok Yüzü

Empati, sempati, duygusal bulaşıcılık, bakış açısı benimseme ve kişisel sıkıntının en yaygın temel niteliği olduğunu düşündüğüm şeyler üzerinde duracağım. Literatürde farklı biçimde kullanılmalarına rağmen, bu farklar genellikle terminolojiktir. Nihayetinde, savunduğum şey isimlerle ilgili değil, bu duyguların ve yetilerin niteliklerinin nasıl gruplandığıyla ve bunun doğurduğu sonuçlarla ilgili. Bu nedenle terim seçimime karşı çıkılsa da vardığım sonuçlar benimsenebilir.

Empati, duyguları tecrübe etmenin bir yoludur. Empati kurduğumuzda, kendimiz için değil, ilgili kişinin içinde bulunduğu durumda hissettiklerine bağlı olarak mutlu, üzgün ya da mahcup hissederiz (Davis 1994; Haidt 2006; Hoffman 2000; Sober ve Wilson 1998). Kabaca ifade edersek (Maibom 2009, 486),

S, O'nun E'yi hissettiğine inanması, O'nun E'yi hissettiğini algılaması ya da kendisini C durumunda tahayyül etmesi sonucu O için E hissederse, O'nun C durumundaki E hissiyle empati kurmuş olur.

Bu tanımlama –inanç, algı, hayal gücü ya da simülasyon yoluyla– empatiye giden en yaygın yolları kapsar. Ne var ki başka yollar da olabilir (Hoffman 2000). Sempati, genellikle nesnesi diğerlerinin iyiliği olan bir duygu ya da bir duygular kümesi olarak kabul edilir (Maibom 2009, 487):

S, O'nun başına kötü bir şey geldiğine inanması ya da böyle algılaması sonucu O için üzülsün ya da O'nun başına iyi bir şey geldiğine inanması ya da böyle algılaması sonucu O için sevinirse, O'ya sempati göstermiş olur.

Empati ile sempati arasında birkaç fark hemen dikkatimizi çeker. Empati, başkalarının duygularını deneyimlemenin bir yoludur, sempatiye insanların duygularından ziyade onların iyiliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla sempati, empatiye çok benzer biçimde başkalarını hissetmenin bir yolu gibi görüne de, aslında ondan hayli farklıdır.⁴ Örneğin, duyguların birbirine eş olmasını gerektirmez. Duygusal eşlik, (kişinin

ilgili durumda hissetmesi makul duygulara dayanarak) diğer kişinin hissettiği ya da hissettiğine inanılana çok yakın bir duygunun hissedilmesini gerektirir. Empatik hissin, en azından, öznenin hissettiği ya da hissettiği düşünülen duyguyla aynı duygusal değeri (olumlu/olumsuz), tonu ve göreceli yoğunluğu taşıması gerekir. Bence daha yakın bir eşleşme gerekir. Öfkeli biriyle empati kurduğumuzda, tam olarak öfke hissetmemiz gerekmez de en azından hayal kırıklığı ya da rahatsızlık gibi bir şey hissetmemiz, korku ya da üzüntü gibi başka bir olumsuz duygu hissetmememiz gerekir. Empati için gerekli duygusal eşleşmeye açık ya da kesin bir tanım getirilemediğinden, empatiyi sempati, acıma ve şefkat gibi düşünebileceğimiz savunulur zaman zaman (Batson 2011). Ben bu yaklaşımın, fazla kolayca kaçarak kaygan bir düşünme zeminine başvurduğu kanısındayım, çünkü sınır vakalar söz konusu olsa bile, empatinin şeklini makul derecede kavramamızı sağlayacak yeterince açık vaka varmış gibi görünüyor. Örneğin nöroloji literatüründe empatik acı ve tiksintinin, kişisel acı ve tiksinti deneyimiyle örtüştüğü ileri sürülür (Singer vd 2006).

Dolayısıyla, duygusal eşleşme ve iyilik yönelimi, sempati ile empati arasındaki farkın başlıca iki eksenini oluşturur. Sempati öznenin iyiliğini yansıtır (kabaca: iyi/kötü), öznenin deneyimlemekte olduğu hisle pek ilgisi yoktur; empatiyse öznenin deneyimlemekte olduğu hisse eşittir, onun fiilen iyi olup olmamasından nispeten bağımsızdır. Sempati ve empati başkalarının duygularına karşı duyarlı olmanın başka iki yoluyla karşılaştırılır sık sık: bakış açısı benimseme ve duygusal bulaşıcılık. Duygusal bulaşıcılık da öznel arasında duygusal eşleşme gerektirir, ama empatinin tersine, bir başkası için hissetmeyi gerektirmez. Kısacası;

S, O'nun Tyaptığını algılaması ya da C durumunda onun yerinde olduğunu tahayyül etmesi, ya da onun E hissettiğine inanması sonucunda E hissedi-yorsa, bu bir duygusal bulaşıcılık vakasıdır.

Bulaşıcı bir duygu hissettiğimizde, çoğu duyguyu tecrübe ettiğimiz gibi, bir başkası içinmiş gibi değil kendimiz için hissederiz. Bulaşıcı duygu kişiseldir, benliğe yöneliktir. Dolayısıyla, duygusal bulaşıcılık, başkalarının duygularına duyarlılık gösterse de, empati ve sempatinin temel özelliği olan diğerine-yönelimli olma özelliğini göstermez. Duygusal bulaşıcılığın, empatinin bir öncülü olması olasılığı dışında, genellikle, ahlak açısından önemli olacak kadar başkalarına yönelmiş olduğu ya da benlikten uzaklaştığı düşünülmez (Darwall 1998; Hoffman 2000). Hissedilen duygu sıkıntıysa, genellikle kişisel sıkıntı olarak bilinir, empatik sıkıntıyla ya da egoist, öz yönelimli bir his olarak kaygıyla karşılaştırılır. Kişisel sıkıntı “telaşlı, kaygılı, rahatsız, üzgün, sorunlu, tedirgin, endişeli, üzüntülü ve sıkıntılı” hissetmeyi içerir (Batson 2011, 103). Batson empatik kaygıdan ziyade kişisel sıkıntı hisseden insanların başkalarına yardımcı olması olasılığının, ağırlıklı olarak empatik kaygı hissedenlere

nazaran daha düşük olduğunu (ama yine de gayet olası) olduğunu göstermiştir (Batson 1991). Bir başkasının sıkıntısına maruz kaldıklarında durumdan kaçmanın kolay bir yolu sunulduğunda, kişisel sıkıntı hisseden insanların bu yola başvurma olasılığı, empatik kaygı hissedenlere nazaran daha fazladır. Batson, bunun, kişisel sıkıntı içindekilere yardım etme güdüsünün temelde öz çıkarlarla ilgili olduğunu gösteren bir şey olduğu kanısındadır. Özne, diğer kişinin sıkıntısının kendisinde yarattığı nahoş duygulardan kaçınmak için, onun iyiliği için değil, kendi iyiliği için ona yardım eder. Kişisel sıkıntının duygusal bulaşıcılığın sonucu olması ya da onunla bir tutulması gerekmez, zira hiçbir şey hissedecek durumda olmayan ölü bir insan görmek çoğu kişinin hatırı sayılır bir kişisel sıkıntı hissetmesine neden olur. İnsanların, başkalarının kesin fiziksel acı içinde ya da çok korkmuş olduğunu algıladıklarında, söz gelimi empati ya da sempati yerine daha ziyade kişisel sıkıntı hissetmeleri dikkat çekicidir (Eisenberg vd 1988).

Bakış açısı benimseme de empati olarak bilinir. Bakış açısı benimserken, genellikle bir başkasını daha iyi anlamak için, onun şeylere bakış açısını benimseriz. Bu tür bir etkinliğe, sıklıkla “duygusal empati” denilen yukarıda tartıştığımız empati türünden ayırmak için kimi zaman “bilişsel empati” denir. Kimi zaman, başkalarının düşündüklerini, istediklerini ya da hissettiklerini anlamak ya da temsil etmek olarak tanımlanan bilişsel empati için, bakış açısı benimsemenin gerekli olup olmadığı açık değildir. Bakış açısı benimseme kimi zaman simülasyon olarak anlaşılır. Bu literatüre aşina olanların bildiği üzere, birini simüle ettiğimizde, kendimizi onun yerine koyar, tepkimizin ne olduğunu görürüz. Sonra bu düşünceleri, duyguları vb. ona yansıtırız. Kendimiz ile simüle edilen arasındaki bilinen farklılıklardan hareketle düzeltmeler yapsak da, simülasyon esasen nasıl düşüneceğimizi, hissedeceğimizi vb. tahayyül etmektir. Benim bildiğim kadarıyla sadece bir simülasyoncu bu temel tablodan ayrılır. Robert Gordon (1992), kendimizi bir başkasının durumunda düşündüğümüzde, kendimiz olarak değil, o kişi olarak düşündüğümüzü ileri sürer. Batson ve meslektaşları da buna benzer bir ayrım yapmıştır (Batson vd 1997). Bir başkasının bakış açısını benimsediğimizde, ya onların durumunda olsak nasıl hissedeceğimizi ya da onların nasıl hissedeceklerini hayal ederiz bu yazarlara göre. Batson ve meslektaşları, birincisine “kendini tahayyül bakış açısı”, ikincisine “diğerini tahayyül bakış açısı” der. İlginçtir, bu iki bakış açısı farklı duygusal tepkiler ve güdüler uyandırır (Batson vd 1997).

Birine, ihtiyaç içindeki birinin yerinde olsa neler hissedeceği sorulduğunda, kişi genellikle diğerine karşı sıcak hisler, şefkat ve yakınlık hisseder. Batson bu duygu bileşkesine empatik kaygı der. Empatik kaygı yardımcı olma güdüsü doğurur. Kişi, kişisel sıkıntı da dahil olmak üzere, bir ölçüde sıkıntı da hisseder. Öte yandan,

insanlara kendilerini diğferinin yerine koymalarını, yani kendilerini bir tür ihtiyaç içinde düşünmelerini söylerseniz, yakınlık hisleriyle karışık, keskin, nahoş bir sıkıntı hissederek. Aslına bakılırsa, insanın kendisini ihtiyaç içindeki bir başkasının yerine koyması aynı ölçüde empatik kaygı ve kişisel sıkıntı doğuruyor gibi görünüyor. Ne var ki Batson'ın gösterdiği üzere, kişisel sıkıntı yaşayan insanların başkalarının sıkıntısına maruz kaldıkları durumlardan kaçmaları, bunu yapmak nispeten kolaysa, başkalarının hislerini düşünmeleri sonucu sıcak hisler, şefkat ve yakınlık duygularıyla dolan insanlara nazaran daha olasıdır (Batson vd 1997; Batson 1991). Batson'ın verdiği sonuçları, birkaç işlevsel manyetik rezonans görüntüleme araştırması da destekler (örneğin Jackson vd 2006). Dolayısıyla, bakış açısı benimseme, çeşitli hislerle ilişkili nispeten karmaşık bir olgudur.⁵

Yukarıda sunduğumuz bu bilgiler, PCL-R'deki empati maddesinin, daha ziyade duygusal empatiyle *ve* sempatiyle ilişkili olduğunu görmemizi sağlar. Batson'ın empatik kaygının kısaltması olarak empati dediği şeyin (Batson 2011), bizim ve başka yazarların çoğunun sempati dediği şey olduğu da açıktır. Batson'ın tanımı, iyilik hisleri konusunda bir eşleşmeyi içermemesinin ötesinde, empatik kaygıyı da “yakınlık, iyilik, şefkat, sıcaklık, yumuşak kalplilik, empati, kaygı, dokunaklılık” hissetmek olarak tanımlar (Batson 2011, 103); bunların hiçbirinin, ihtiyaç içindeki kişinin hissettikleriyle eşleşmesi olası değildir.⁶ Terimlerin kullanımındaki bu uyumsuzluktan ötürü, kimi zaman “empati/sempati”den bahsediyorum. Bu ayrımları aklımızda tutarsak, kusurlu empati/sempatinin, psikopatların ahlaki kusurları açısından nasıl bir rol oynadığı sorusuna, daha iyi bir konumda cevap verebiliriz.

4.2 Empatiyi Ölçmek

Psikopatik ahlaksızlığın özünde kusurlu empati ya da sempatinin yattığını ortaya koyma konusunda karşımıza çıkan ilk sorun, empatinin genellikle onunla ilişkili ama ondan farklı duygular ve tavırlardan yeterince ayrılmamış olmasıdır; bu duygular arasında sempati, duygusal bulaşıcılık, bakış açısı benimseme, kişisel sıkıntı, başkalarına duygusal tepki, genel uyarılma ve sosyal olarak aranan bir kişi olmak yer alır. Birçok empati endeksi bu duygusal tepkilerin birçoğunu ya da hepsini, durumsal olarak ya da sahip olunmasına bağlı olarak ölçer. Durumsal empati ilgili durumda ölçülür, dolayısıyla, sadece kişinin belli bir durumda empati hissettiğini gösterir. Bu ölçüm, hangi durumların genellikle empatiye yol açtığını, empatinin hangi davranışları teşvik ettiğini anlamaya yardımcı olur. Batson gibi bir araştırmacının en sık kullandığı ölçüm budur, gerçi gördüğümüz üzere Batson bizim sempati dediğimiz şeyi sınamıştır. Batson kişilerin kendilerine ilişkin bildirimlerini kullanır, ama başka araştırmacılar ten iletkenliği ya da ürkü refleksi gibi fizyolojik

ölçüler kullanır. Empatiye sahip olma ölçümleriyse, kişilerin başkalarına empatik (ya da sempatik) cevap verme yatkınlığını ölçmeye çalışır. Genellikle kişisel bildirim ölçekleri kullanılır ama kimi zaman, çoğunlukla çocuklar ve psikopatların vakalarında başkalarının bildirimleri kullanılır. Anlaşıldığı kadarıyla bu ölçümlerin hepsi kusurludur, ama bazıları diğerlerinden daha kusurludur.

Durumsal empati testleriyle başlayalım. Ten iletkenliği ve ürkü refleksi cevapları, psikopatlarda empati/sempatiyi ölçmenin nispeten yaygın yoludur. Christopher Patrick ve meslektaşları (Patrick vd 1994) bir ürkü refleksi paradigması kullanarak psikopatların, sıkıntı içindeki kişileri gösteren resimlere, kontrol grubunda yer alan kişilerden daha az tepki gösterdiğini ortaya çıkarmıştır. Ne var ki, bu durum, psikopatlarda empati ya da sempati duygularının az olduğunu ya da olmadığını göstermez, zira ürkü refleksi daha genel olarak korku ya da kaygıyı ölçer. Patrick psikopatların, doğrudan tehdit edici imgelere cevaben, aynı anormal ürkü refleksini gösterdiğini de ortaya çıkarmıştır (Levenston vd 2000); bu bulgu, bu kusurun, yönlendirici bir cevaptan hareketle savunma eyleminin başlamasında genelleşmiş bir bozukluğu temsil etmesi olasılığını doğurur. Başka bir deyişle, psikopatlarda bozuk olan şey, olası bir tehdide verdikleri tepki olabilir; yani savunma tepkileri hem duygusal hem davranışsal açıdan gecikmeli ya da bozulmuştur. Dolayısıyla, kanıtlar psikopatların başkalarının sıkıntısına karşı bozulmuş olumsuz tepkiler verdiğini gösterse de, özel olarak bir empati ya da sempati kusuruna ilişkin bir kanıt sunmaz. Aslına bakılırsa, kanıtlar, başka insanların sıkıntısını gördüklerinde psikopatların psikopat olmayan bireylerden daha az korku, kaygı ya da sıkıntı gösterdiklerini ortaya koyuyormuş gibi görünür.

Patrick ve meslektaşları gibi, Blair ve meslektaşları da, psikopatlarda empati eksikliğini sınamak amacıyla fizyolojik ölçümler kullanmıştır. Psikopatların, sıkıntı içindeki insanların resimlerini gördüklerinde, avuçlarının psikopat olmayanlardan daha az terlediğini ortaya çıkarmışlardır (Blair vd 1997). Ne var ki deri iletkenliği testlerindeki sorun, sadece heyecanı ölçmeleri, örneğin değerlendirilmez. Dolayısıyla, psikopat olmayan insanlarda yaygın olarak görüldüğü üzere, sıkıntı içindeki insanlar karşısında deri iletkenliğinin artması, empati, sempati, duygusal bulaşıcılık, şefkat, acıma, kişisel sıkıntı, korku, sarsıntı ve stres olarak yorumlanabilir. Ne var ki, deri iletkenliğinin, ürkü refleksi gibi, empati, sempati ya da bunların şefkatle ilgili kuzenlerinden ziyade, kişisel sıkıntı ve tedirginlik/sarsıntı/stresi ortaya çıkardığını düşünmemize neden olacak bazı gerekçeler vardır. Başkalarının sıkıntısı karşısında deri iletkenliğini ölçmek için kullanılan resimlerin birçoğu, nispeten dramatik resimlerdir, aşırı stresli durumları (ağlama, yas tutma) ya da ölüm ve sakatlanma sahnelerini içerirler. Kanıtlar, kişi ne kadar sıkıntılıysa,

tanıkların kişisel sıkıntı hissetmesinin o kadar olası olduğunu, o kadar ki empatik kaygıdan ziyade kişisel sıkıntı hissedildiğini (Eisenberg vd 1988; Hoffman 2000) ya da tehlikeli travma geçirme noktasına varıldığını (Figley 2002) düşündürür. Bu doğruysa, empatinin fizyolojik olarak ölçütü kabul edilen şeylerin büyük bölümü, aslında başkalarının zarar görmesine cevaben kişisel sıkıntı ya da tedirginlik/şok/stresin fizyolojik ölçütleridir. Tahmin edilebileceği üzere, psikopatlar, psikopat olmayanlara nazaran kusurlu cevaplar verir, ama ölçülen şey çoğu kez empati değildir muhtemelen. Dolayısıyla, fizyolojik empati ölçütleri, kimi zaman daha nesnel göründükleri için beğenilse de kör araçlardır, istenen sonuçları verme becerisinden çoğunlukla yoksundur.

Psikopatlarda empatik ya da sempatik yetilerin yoksunluğunu, örneğin iyilik gerekçelerinin yoksunluğunu ya da korku ve üzüntü belirten yüz ifadelerini tanıma bozukluğunu göstermekte, kimi zaman daha dolaylı ölçüler kullanılmıştır (Blair vd 1997). Özellikle zarar verme normları için iyilik gerekçeleri verme eğiliminin azlığı, sempati gibi bir şeyin ölçümü için nispeten düzgün bir ölçüttür, ama bu eğilimin psikopatlarda önemli ölçüde az olduğunu gösteren kanıtlar karışıktır (Dolan ve Fullam 2010). İyilik gerekçeleri her iki durumda da başkalarının sıkıntısına duyarlı olmakla bağlantılıysa, örneğin kişisel sıkıntı karşısında empati ya da sempatiye ilişkin güvenilir göstergeler olarak iş göremezler. Korku ve üzüntüye ilişkin yüz ifadeleri de sorunludur. Üzüntüyü tanıma becerisinin, empatik üzüntü ya da suçluluğa içkin olduğu düşünülmüştür (Prinz 2007). Blair ve meslektaşları (1997), psikopatik eğilimler gösteren çocuklarda, üzüntülü yüz ifadesi tanıma bozukluğuna rastlamıştır, ama bu bulgu yetişkin psikopatlarda görülmemiştir. Dolayısıyla sadece, psikopatların korku tanıma bozukluğundan mustarip oldukları sonucuna varabiliriz (Blair vd 2005; Iria ve Barbosa 2009). Bazı araştırmalar, cinsel suçlar işleyenlerin de korku ifadelerini tanıma kusurlarından mustarip olduğunu gösterir, korku belirten yüz ifadeleri sıklıkla şaşkınlıkla karıştırılır (Hudson vd 1993). Psikopatlar korku gösteren yüz ifadelerini tanıma kusurlarından mustaripse, bu durum saldırganlıklarında bir rol oynayabilir, ama daha fazla kanıtı ihtiyaç olduğu açıktır. Dolayısıyla, kişisel sıkıntı, üzüntü, korku vb. içerecek şekilde geniş kapsamlı olarak anlaşılan, başkalarının sıkıntılarına verilen olumsuz cevapları ölçen birçok ölçü bulunsa da, özellikle empati ya da sempatiyi ölçen pek az gösterge vardır. Bu da psikopatik ahlaksızlığı, empati ya da sempati gibi, genellikle *ahlaki* duygular olarak düşünülen duygulara doğrudan bağlayan kuramları destekleyen pek az kanıt olduğu anlamına gelir. Ne var ki; bu konudaki zorluk, psikopatiyle sınırlı değildir, genel olarak empati ölçüleri açısından da geçerlidir.

Saldırganlık ve şiddetin engellenmesi ile empati ya da sempati arasındaki ilişkiyle ilgili araştırmaların çoğunda, bu özelliklere sahip olmayı ölçen göstergeler kullanılır (Davis 1994; Jolliffe ve Farrington 2004; Miller ve Eisenberg 1988). Dolayısıyla, bu ölçümlerin niteliği ve geçerliliği önemlidir. Empatiye sahip olmayı ölçen göstergelerin çoğu, kişilerin kendilerine ilişkin bildirimlerine dayanır. Gelgelelim, kişisel bildirim ölçüleri son derece güvenilmezdir (Nisbett ve Wilson 1977; Paulhus ve John 1998; Vernon 1964). İnsanlar kendilerini olumlu bir şekilde sunmayı sever, kişisel bildirim ölçeklerinin çoğu, neyin ölçüldüğünü gayet açıkça ortaya koyar. Ayrıca insanlar kendi güdülerini, tavırları vesaireye ilişkin genelde sadece kısmi bir kavrayışa sahiptir (Ross ve Nisbett 1991). Empatiye ilişkin kişisel bildirim ölçümlerinin, toplumsal istenirliğe ve klişeleştirmeye duyarlı olduğu bağımsız olarak gösterilmiştir. Eisenberg ve Lennon (1983), duygusal empati ölçümlerinde kızların erkekleri geride bıraktığını ama, ancak gözlemlenirken ya da kadın bir deneyci tarafından sınıdıklarıyla böyle olduğunu ortaya koymuştur. Yetişkin kadınlarla yapılan araştırmalarda da, aynı şekilde, empati ölçümü yapıldığı açıksa, kadınların testlerde erkeklerden daha empatik cevap verdiği görülmüştür.⁷ Ne var ki, neyin ölçüldüğünün o kadar açık olmadığı testlerde (Ickes vd 2000) ya da durumsal empatinin kişisel bildirimle dayanmayan biçimlerde ölçüldüğü başka testlerde (Davis 1994), erkekler ile kadınlar arasında bir fark görülmemiştir.⁸ Bu durum, kadınların –açıktır ki sosyal klişeleştirme nedeniyle– kendilerini aslında olduklarından daha empatik sunduklarını ve/veya erkeklerin kendilerini daha az empatik gösterdiklerini düşündürür. Davranışsal empati ölçümleriyle ilgili kaygının, esasen sosyal istenirliği yansıttığı dile getirilmeye devam ediyor (Archer vd 1981; Batson vd 1986).

Kaygılandırıcı olan, kişisel bildirimlerin ölçmeyi amaçladıkları şeyi ölçme becerisi değildir sadece. Empati ölçekleri bir dizi farklı duygusal isteği ölçme eğilimi gösterir ve sıklıkla da zayıf bir iç tutarlılık sergiler. Bazı maddelerde yüksek puan alması, kişinin diğer maddelerde yüksek puan alacağı anlamına gelmez. Daha önce belirttiğim üzere, sorun, kısmen kuramcılarının empatiyi çok çeşitli biçimde tahayyül etmelerinden kaynaklanır. Literatürde resmedilen başlıca eksenlerden biri, bilişsel ve duygusal empati arasındadır. Bazı empati/sempati ölçekleri, örneğin Hogan Empati Ölçeği (HES; Hogan 1969) sadece bilişsel empatiyi, bazıları, örneğin Duygusal Empati Ölçümü Testi (QMEE; Mehrabian ve Epstein 1972) ya da Bryant'ın Empati Endeksi (BIE; Bryant 1982), sadece duygusal empatiyi ölçer. Bazı ölçekler, açıkça ikisini de ölçmeye soyunmuştur: Kişilerarası Tepkisellik Endeksi (IRI; Davis 1983) ya da Temel Empati Ölçeği (BES; Jolliffe ve Farrington 2006) vb. Örneğin HES, sadece başkalarının bakış açısını benimsemeyi değil, kişinin sabrı, muhafazakârlığı, kişisel zevkleri ve benzerlerini de ölçer.⁹ Davis (1994) HES'in, "rol

üstlenmeye dayalı bir sosyal beceri” testi olduğunu ileri sürer, ama testteki maddeler dikkate alındığında, bu fazlasıyla cömert bir yorum gibi görünmektedir. HES, çağdaş empati kuramcılarını ilgilendiren şeylerin pek azını ölçüyor gibi görünüyor (ayrıca bkz. Jolliffe ve Farrington 2006). Davranışsal bilişsel empatiye ilişkin diğer ölçümler daha ümit vericidir, ama onlar da sorunludur.

Bir durumu bir başkasının bakış açısından değerlendirmek, bakış açısı benimsemeyi tartışırken gördüğümüz üzere, kişinin kendi durumunu nasıl tecrübe ettiğini, bu konuda neler hissettiğini daha ayrıntılı olarak düşünmesi olarak yorumlanabilir (“başkasını tahayyül etme” bakış açısı). Kişinin kendisini bir başkasının bakış açısına yerleştirmesi, yani kendisini bir başkasının yerine koyması anlamına da (“kendini tahayyül etme” bakış açısı) gelebilir. Bu iki yaklaşım, kişinin kişisel kaynaklarıyla (bir simülasyon mu, değil mi?) ve sonuçlarıyla (ne ölçüde kişisel sıkıntı başlattıklarıyla) ilişki kurma açısından farklılık gösterir. Ne var ki, bakış açısı benimseme ölçümleri, bu ikisi arasında bir ayrım yapmaz. Örneğin IRI’nın bakış açısı benimseme ölçeğindeki (PT) bazı sorularda, özneye şu durumlarda olsa neler hissedeceği sorulur (Davis 1994, 57):

Birini eleştirmeden önce, onun yerinde olsam nasıl hissederdim tahayyül etmeye çalışırım.

Bazı durumlar “başkasını-tahayyül etme” bakış açısı gerektiriyormuş gibi görünür (Davis 1994, 56):

Bir karara varmadan önce, duruma, anlaşmazlığın bütün taraflarından bakmaya çalışırım.

PT, kendini hayal etme bakış açısıyla bağlantısı nedeniyle kişisel sıkıntıyla bağlantılı olduğundan, IRI’nın alt ölçeklerinin aslında ne ölçtüğüne ilişkin sorular doğurur. Duygusal empati bir kategori olarak sıklıkla duygusal bulaşıcılık, duygusal tepkiselilik, empati, sempati ve/veya şefkat ve kişisel sıkıntıyı içerir. Örneğin BES’teki bu maddelerin duygusal bulaşıcılık, empati ya da kişisel sıkıntıyı ölçüp ölçmediğini belirlemek zordur (Jolliffe ve Farrington 2006, 593):

Başkalarının duygularına kolayca kapılıyorum

ve:

Başka insanlar korktuğunda genellikle sakın hissediyorum (ters yönde puanlama).

QMEE’de de benzer maddeler vardır, örneğin (Mehrabian ve Epstein 1972, 528):

Çevremdeki insanlar ruh halimi büyük ölçüde etkiliyor.

IRI'nin empatik kaygı altölçeğinde (EC) bile, yorumlanması zor bir madde bulunur, çünkü bu madde sempati, empati, duygusal bulaşıcılık, duygusal tepkisellik ve kişisel sıkıntıya uygun düşer (Davis 1994, 56):

Başka insanların talihsizlikleri, genellikle bende büyük bir rahatsızlık uyanırmaz (ters yönde puanlama).

Daha önce görmüş olduğumuz üzere, literatürde kişisel sıkıntının karşısı genellikle empati ya da sempati olarak gösterilir, dolayısıyla, kişisel sıkıntının dışarıda bırakılmaması, empati ölçekleri açısından biraz derin bir sorundur, buna geri döneceğiz. Birçok madde, bir başkasının duygularıyla uyumlu hisler duyma eğilimini ölçer, ama duygusal bulaşıcılık ve empati arasında bir ayrım yapmaz (Bryant 1982; Mehrabian ve Epstein 1972, 528):

Birinin neden güldüğünü bilmesem bile ben de gülerim (BIE)

ve:

Çevremdeki insanlar gergin görünüyorsa ben de gerilirim (QMEE).

Empati araştırmalarının bakış açısına göre, davranışsal ölçeklerin en ciddi sorunu, herhalde, empati ve sempatiyi birleştirme eğilimi göstermeleridir. Bu durum, insanlar bu duyguların birini, başkalarına yardım ve şiddet dizginleme gibi iki inşayla bağlantılandırma girişiminde bulunduğu özellikle önem kazanır. Örneğin QMEE, hem empatiyi hem sempatiyi sınavan sorular içerir; örneğin (Mehrabian ve Epstein 1972, 528):

Birini gözyaşları içinde gördüğümde kaygılanmaktan çok rahatsız olurum (ters yönde puanlama).

ayrıca:

Bir arkadaşım üzgün davranıyorsa üzülmem (ters yönde puanlama).¹⁰

Oysa tersine, BES ve BIE sempatiyle ilgili maddeler içermez, ama görmüş olduğumuz üzere, empati ile duygusal bulaşıcılık arasında bir ayrım yapmaz. IRI, muhtemelen Batson'ın etkisi nedeniyle, nihayetinde empati dediğimiz şeyi değil, sempatiyi sınavan yegâne test olabilir. Örneğin IRI-EC'de şu tür sorular vardır (Davis 1994, 56):

Benim kadar talihli olmayan insanlara karşı sıklıkla şefkat ve ilgiyle yaklaşıyorum

ve:

Kimi zaman, sorun yaşadıklarında başka insanlar için çok üzülüyorum (tam tersi puanlama).

IRI'deki iki madde, özellikle empatiyi ölçmeye yöneliktir:

Diğer insanların talihsizlikleri genellikle beni çok rahatsız etmez (tam tersi puanlama) (IRI–EC)

ve:

Acil durumlarda, anlayışlı ve rahatsız hissedirim (IRI–PD),

ancak daha fazla açıklık getirmeden bir şey söylemek zordur. Ne var ki, bu maddelerden biri, kişisel sıkıntı alt ölçeğinde yer alır (IRI–PD). O halde, IRI genel olarak bir sempati ve bakış açısı benimseme ölçüsü olarak yararlı olabilir, ama empatiyi ölçtüğü muhtemelen söylenemez.¹¹ Empati-sempati varsayımını değerlendiren bir bakış açısıyla yaklaştığımızda bu kötü bir haberdır. Psikopatlarla kullanılan birçok ölçüm arasında, sadece başkalarının sıkıntısına daha az duygusal tepki vermeyi ölçen test ve empati ölçekleri, bir dizi farklı inşayı ölçer ve sıklıkla da aynı bireyler için benzer sonuçlar vermez. Sonraki bölümde, bunun empati/sempati varsayımı açısından ne anlama geldiğini değerlendiriyorum.

4.3 Psikopati, Özgecilik ve Saldırganlığın Dizginlenmesi

Batson “empatik kaygı”yla neyi ifade ettiğini tanımlarken çok dikkatli davranmışsa da, vardığı sonuçların, sıklıkla tanımladığımız biçimiyle empati gibi bir şeyin özgeci güdüler yarattığını gösterdiği düşünülmüştür. Ne var ki, özgecilikle en yakından bağlantılıymış gibi görünen duygu, sempati dediğimizdir. Smith’in ileri sürebileceği üzere, diğer kişinin hissettiklerini ya da ona çok yakın bir şey hissettiğimiz bir ortak his değildir. Bu duyguyu, “kendimizi o kişinin yerine koyarak ... adeta onun bedenine girerek ve bir ölçüde onunla aynı kişi haline gelerek” yaşamayız (Smith 1759/1976, 9). Bu duygu, Hume’un ileri sürdüğü üzere, “kişinin iletişim yoluyla başka bir kişinin duygularını edinmesini sağlayan,” (Cohen 2010) öyle ki başkalarının hissettiği “çeşitli duygular karşısında ağlamamıza, titrememize, içlerlememize, sevinmemize ve öfkeye kapılmamıza yol açan (Hume 1777/1975, 222) psikolojik bir mekanizma da değildir.” Bilakis, bizi ihtiyaç içindeki insanlara yardım etmeye sevk eden şey, daha çok sempatiye ya da acımaya benzer, diğer kişinin durumuna, onun bu durumdaki duygularına odaklanmamız sonucu ortaya çıkan sıcak, yumuşak ve şefkatli bir duygudur. Bu duygu, onunla özdeşlik kurmamızı gerektirmez, zira böyle bir durum genellikle sempati ve sıkıntının bir karışımına yol açar, bu da kısmen kişiseldir ve özgeci güdülere yol açmaz. Sıklıkla düşünülenin aksine, diğerlerinin ıstırabına karşı belli bir mesafe almak, onların hissettikleri ile kişinin kendi hisleri arasında açık bir ayrım yapmak, özgeci güdüler ve yardımlaşma açısından idealdir (Maibom 2009). Ne var ki, sempatinin değişmez bir biçimde özgeci güdülere yol açmadığını belirtmek gerekir; yardım etmenin bedeli yüksekse, sempati duyan öz-

nelerin, tıpkı kişisel sıkıntı duyan öznelere gibi, yapması kolay olduğunda durumdan kaçması daha büyük bir olasılıktır (Batson vd 1983).¹²

Sempatinin tersine, empatinin özgeci güdülere ne ölçüde dahil olduğu belirsizdir. Batson'ın başarılı empatiye ilişkin testi sempati dediğimiz şeyi ölçtüğünden, diğer araştırmalar da sınırlı ölçüde geçerli empati ölçekleri kullandığından, belirli bir sonuca varmak zordur. Ne var ki, sıkıntı içindeki birine empati duymak, öyle görünüyor ki kişisel sıkıntı deneyimine epeyce benzer; çünkü "telaşlı, sıkıntılı, rahatsız, alt üst olmuş, sıkıntılı, kaygılı, gergin, rahatsız, üzüntülü ve stresli" hissetmeyi içerir (Batson 2011, 103). Öyle görünüyor ki, aradaki fark, kişisel sıkıntı durumunda, bireyin kendi sıkıntısına odaklanması, empatik sıkıntı durumundaysa, odak noktasının diğerinin sıkıntısı olmasıdır. Ne var ki Batson, hayal edilen bakış açılarının ikisinin (ben ve diğeri) de, hem sempati hem sıkıntı yarattığını belirtir. Sıkıntı hem benlik hem de diğeri için hissedilir. Açıktır ki, diğeri için hissedilen sıkıntı empatik sıkıntıdır. Bu durum iki şey düşündürür. Birincisi, insanlar genellikle hem sempati hem empati hisseder. İkincisi sıkıntı, aynı anda hem kişinin kendisi hem diğeri için hissedilir. Dolayısıyla, bir ölçüde kişisel sıkıntı, empatik cevabın bir parçası olabilir. Bundan bağımsız olarak, bir başkasının sıkıntısını ya da sıkıntı verici durumu değerlendirmesi istenen bir denek olduğumuzu düşünürsek, bu daha makul gelecektir. Hayal gücüne dayalı bu süreç sonucu, kendinizi sıkıntı içinde hissedersiniz. Deneyi yapan nasıl hissettiğinizi sorarsa, sıkıntı ya da ona çok yakın bir şey (rahatsızlık, gerginlik vb.) hissettiğinizi söylersiniz. Deneyi yapan kişi, kendiniz için mi yoksa diğeri için mi sıkıntı hissettiğinizi sorarsa, sanırım karma bir cevap verirsiniz. Sıkıntı hissettiğinizden, sıkıntınızı empatik olarak tanımlamak çok uygun olsa da, bu kişisel bir sıkıntıymış gibi gelir. Ne var ki, diğeri söz konusu durumda olduğu için böyle bir sıkıntı hissedildiğinden ötürü ya da onun duyguları hissedildiğinden ötürü, bu sıkıntı onun için de hissedilmektedir.¹³

Buraya kadar söylediklerim doğruysa, genellikle empati ya da sempatinin karşılığı olduğu söylenen şeyin, empatik cevabın bir parçası olduğu yönünde biraz paradoksal bir sonuca varırız. Burada mesele, sadece bir isimlendirme meselesi değildir. Empati araştırmalarının son yıllarda ele aldığı kategorileri yeniden düşünmemiz gerekir. Ve bu empati/sempati varsayımının empati kısmı hakkında şüpheler doğurur. Zira, diğerleri hissettiklerini hissettiği için (ya da içinde bulundukları durumdan ötürü) onların duygularını hissetmek olarak anlaşılan empati, diğerlerine yönelmiş ve başkaları için kaygılanmayı içeriyor olsa da özgeci güdülere yol açmayabilir. Kişisel sıkıntının, en iyi ihtimalle insanın kendi sıkıntısını hafifletmek için diğerine yardım etme güdüsüyle, en kötü ihtimalle nispeten kolay olduğunda durumdan kaçma güdüsüyle ilişkilendirilmesi bunu düşündürür. Ne var ki, sıkıntı verici durumdan

kaçmanın sıklıkla kolay olmadığı unutulmamalı. Sıkıntı içindekiler ailemiz, dostlarımız, çalışma arkadaşlarımız ve komşularımızsa, bu durum özellikle geçerlidir. Empatik sıkıntının bir ölçüde kişisel sıkıntı içerdiği konusunda haklıysam, empatik sıkıntının hatırı sayılır ölçüde yardıma yol açması olasıdır. Kişisel sıkıntının ardındaki güdünün insanın kendi sıkıntısını hafifletmek olması, kişisel sıkıntının ahlaken önemli olmadığı anlamına mı gelir? Ben buna hayır deme eğilimindeyim.

Teknik açıdan doğru konuşmak gerekirse, kişisel sıkıntıyla ilişkili güdüye bencilce demek yanıltıcı olur. Böyle bir niteleme, başkalarının iyiliği ve çıkarlarının önem taşımadığı, dar bir kendine düşkünlük izlenimi yaratır. Bu durum psikopatlar açısından geçerli olsa da empatik ya da kişisel sıkıntı yaşayanlar açısından geçerli değildir. Görmüş olduğumuz üzere, psikopatlar empatik ya da kişisel sıkıntı yaşamadıkları için böyle bencilce bir profil sergiliyor olabilirler. Empatik ya da kişisel sıkıntıya yol açan şeyin, başkalarının sıkıntı içinde olması olduğu unutulmamalı. Empatik sıkıntının odak noktası başkalarının sıkıntı içinde olmasıdır. Öznenin rahatlatmak istediği sıkıntı, nihayetinde başkalarının sıkıntısının (ya da sıkıntı verici durumunun) yol açtığı sıkıntıdır. Kişi hissettiği sıkıntıdan kaçınma dürtüsüyle harekete geçse de hatta bu mağdura yardımcı olmak yerine durumdan kaçmaya yol açsa da, başkalarının acı ya da sıkıntı çekmesinin kendi başına kaçınma dürtüsü uyandırdığı bir gerçektir. Bu durum son derece sosyal hatta ahlaki bir yönelimi yansıtır. Aslına bakılırsa, başkalarının çektiği sıkıntıdan bu kadar kuvvetli bir biçimde etkilenme yetisinin, kısmen başkalarına zarar vermenin yanlışlığının takdir edilmesi anlamına geldiği ve acıma, sempati ve şefkat gibi ahlaken önemli başka bir dizi duygunun hissedilmesini sağladığı düşünülebilir. Empatik karşılığın bir parçası olan kişisel sıkıntıyı duygusal bulaşıcılıktan ayırt etmek sıklıkla mümkün olmadığından, başkalarına yardım etmenin kökeninde duygusal bulaşıcılığın yatıyor olabileceğini de söyleyebiliriz.

Kaçmak kolay olduğunda durumdan kaçma eğilimi, (1) “gerçek” özgeciliğin var olduğunu göstermek istediğinizde ve (2) yardıma ihtiyacı olan özne açısından sorunludur. Bu makalede kendi başına özgecilikle değil de, daha geniş kapsamlı olarak ahlaken önemli duygularla ilgilendiğimiz için (2) bizi daha fazla ilgilendiriyor. Bu mesele ilgisiz bir öznenin yardıma ihtiyaç duyduğu, yapay olarak yaratılmış bir durumla yakından ilişkilidir. Bana öyle görünüyor ki genelleştirilemez. Diğer kişinin sıkıntı çekmesine neden olan kişi sizseniz, kaçmak kolay olduğunda durumdan kaçma eğiliminiz özneye son derece yardımcı olacaktır. Hatta saldırganlığın önüne geçilmesinde merkezi bir rol oynayabilir. Feshbach ve Blair’in şiddet dizginleme modellerini düşünersek, empati kavrayışlarının kişisel sıkıntıya ne kadar yakın olduğunu anlayabiliriz. Örneğin Blair, korkulu ve üzüntülü yüz ifadelerini tanı-

manın, şiddet dizginleme mekanizması gibi bir şeyin düzgün işlemesi açısından temel önemde olduğunu savunur. Korkulu ve üzüntülü yüz ifadeleri doğal olarak kaçınma hissi doğurur, bu nedenle de, doğal bir “cezalandırıcı” olarak iş görebilir. Bu tür yüz ifadelerine maruz kalmak, geri çekilmeye ya da bunlara yol açan eylemin kesilmesine yol açar. Bunun bir sonucu olarak kaçınmaya yol açan bu uyarıcılarla ilişkilendirilen davranışlar da benzer şekilde kaçınma doğurur ve tercihen bunlardan kaçınılır. Bireyin ahlaki yetilerinin kökeninde bu yatar. Ama bu işi gören duygu için en iyi adaylar empatik sıkıntı ya da kişisel sıkıntıdır. Sempatı ise benzer şekilde kaçınma uyandırmaz ve yardım etme gibi yaklaşma davranışlarıyla ilişkilidir. Oysa tersine, sıkıntı verici durumdan kaçınma arzusu, şiddet dizginleme modeline daha iyi uyar. Bir başkasının sıkıntı içinde olduğu durumdan kaçarak, kişi özneyi daha fazla sıkıntı çekmekten kurtarır, tabii söz konusu kişinin saldırgan olduğunu varsayarsak. Bencilce olsun olmasın, bu tür güdüler şiddet ve saldırganlığın engellenmesinde önemli bir rol oynayabilir.

Bu iddiadaki sorun, saldırganlıkla ilgili literatürün, kişisel sıkıntı yaşama eğiliminin daha fazla saldırganlıkla ilişkili olduğunu düşündürmesidir. Örneğin bazı araştırmalarda, başkalarının sıkıntı içinde olmasından duygusal olarak daha kuvvetli etkilenen çocukların, daha fazla kişisel sıkıntı çektiğini, daha fazla davranışsal sorun yaşadığını ileri sürer (Strayer 1993; Cole vd 1996). Başkalarının sıkıntısına karşı düzgün tepki veren (Patrick 2007; Patrick vd 1994) ve kişiler arası ilişkiler ile duygusal bozukluklar konusunda nispeten düşük puan alan psikopatlar –yaygın tabirle ikincil psikopatlar– başkalarının sıkıntısı karşısında kusurlu kaçınma tepkisi dahil duygusal ve kişiler arası sorunlar yaşayan (Blackburn 1998; Poythress ve Skeem 2006), yaygın tabirle birincil psikopatlarla nazaran daha saldırgan ve şiddetli karşılık verirler (Hicks vd 2004).¹⁴ İkincil psikopatlar, daha yüksek oranda stres, sosyal yabancılaşma ve saldırganlık bildirir. Ne var ki, bu sonuçlardan fazla etkilenmemek için bazı nedenler mevcuttur. Birincisi, kişisel sıkıntı, ölçüldüğünde, başkalarının sıkıntısına tepki vermenin son derece işlevsiz bir versiyonu gibi görünüyor; IRI-PD’deki şu madde de bunu işaret eder (Davis 1994, 57):

acil bir durumda, birinin fena halde yardıma ihtiyacı olduğunu gördüğümde içim parçalanır.

Fena halde yardıma ihtiyacı olan biri karşısında sıkıntı yaşamak, mutlaka insanın içinin parçalanmasına ya da delirmesine neden olmaz. Bu durumların doğası dikkate alındığında, kendisiyle aynı durumu paylaşan bir başkasının son derece muhtaç olması karşısında gayet büyük bir kişisel sıkıntı duyan kişilerin aslında ne yaptıklarına ilişkin elimizde bir kanıt bulunmuyor. Saldırganlık literatüründe karşımıza çıkan kişisel sıkıntı ölçülerini özgecilik/yardımlaşma literatüründe kar-

şılaştığımız kişisel sıkıntı ölçüleriyle karşılaştırmak da kolay değil. Kişisel sıkıntı ölçeğinde yüksek puan almak, kişisel sıkıntı deneyimlemeye yönelik bir eğilimi resmetmekten ziyade, bireyin kişisel sıkıntı hisleriyle başa çıkma becerisini yansıtır olabilir. İkincisi, ikincil dereceden psikopatlar, davranışlarını kontrol etmek ve ileriye planlamakla ilgili çok geniş bir yelpazeye yayılmış sorunlar yaşar, genellikle de IQ puanları birincil psikopatlarla göre daha düşüktür. Başkalarına karşı duygusal tepkileri nispeten bozulmamış olduğu için, yüksek düzeyde kişisel sıkıntı ile saldırganlık arasındaki bu bağlantının ardında, duyguları kontrol etme ya da düzenleme becerisinin düşük olması gibi bir şeyin yatması olası değildir. Açık ki, bu alanda daha fazla araştırma yapılmasına ihtiyaç var. Ancak, bu arada empatik, kişisel ve bulaşıcı sıkıntının ahlaki önemini daha fazla ciddiye almamız iyi olur.

Bu araştırmaların, özellikle psikopatiye nasıl uygulanabileceğiyle ilgili son bir tavsiye: İkincil psikopatlar, muhtemelen zarar vermeye ilgili kuralları takdir edecek kadar temel duygusal yapıtaşlarına sahiptir, ama duygularını başkaları için gerçek bir kaygıya dönüştürmeye yönelik bilişsel beceriden yoksundurlar; oysa birincil psikopatlar, başkalarının sıkıntısına, duygusal bulaşıcılık ya da empatik sıkıntı olsun açıkça tepki verme becerisinden yoksun olabilir. Daha fazla araştırma yapılmadan bunu bilemeyiz. Yine de, bu önerme doğruysa, psikopatların ahlaki kusurlarını, hukuki sorumluluklarını ve tedavi olasılıklarını nasıl düşünmemiz gerektiği konusunda önemli sonuçları olacaktır.

Empatiyle ilişkili kurguları ölçme biçimleri hakkında ne düşünürsek düşünelim, böyle bir inşanın saldırganlık üzerinde dizginleyici bir etkisi olduğu yolundaki kanıtların karmaşık olduğu bir gerçektir (Batson 2011; Maibom 2012). Sempat ile saldırganlık arasında pozitif bir ilişki olduğu yönünde kanıtlar vardır (Cohen ve Strayer 1996), bu ikisi arasında negatif bir ilişki olduğunu gösteren kanıtlar da mevcuttur (Curwen 2003); ayrıca birçok araştırma, sempatinin (Jolliffe ve Farrington 2004) ya da empatinin (Bush vd 2000) saldırganlık üzerinde hiçbir etkisi olmadığını gösterir. Bu araştırmalarda kullanılan çok çeşitli önlemlerin (burada tartıştığımız davranışsal empati ölçeklerinin sayısını bir düşünelim), bu alandaki karmaşıklığı açıklayabilmesi mümkündür. Bu araştırmalardaki bir başka sorun da, bunların çoğunlukla insanların, başkalarının yaşadığı ama onların yol açmadığı sıkıntıya karşı tepkilerini ölçmesidir. Ne var ki, çocukların başkalarının saldırganlığına maruz kalanlara, kendi mağdurlarından daha fazla sempati ("empatik kaygı") gösterdiği (Zahn-Waxler vd 1992), ayrıca cinsel suçluların sadece kurbanlarıyla empati kurma sorunu yaşadığı yönünde kanıtlar da mevcuttur (Geer vd 2000). Ama mağdurlara özgü durumlar, herhangi bir şiddet dizginleme mekanizmasının güya işlemesi

gereken asli durumlardır. Bu nedenle, bu önermeyi daha fazla inceleyebilmek için mağdurlara eğilen daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

4.4 Sonuç ya da Ahlak Psikolojisinin Geleceğine İlişkin Spekülatif Notlar

Asli psikopatların, en azından sıkıntı içindeki insanlara karşı anormal tepkiler verdiğine pek kuşku yoktur, gerçi bunlar kendiliğinden tepkilerle sınırlı olabilir (krş. Meffert vd 2013). Ne var ki, bunu sadece empati ya da sempati açısından bir kusur olarak kavramsallaştırmak fazla aceleci bir tavır olur. Sıradan insanların en azından empatik ve kişisel sıkıntı, sempati, korku ve kaygı vb. deneyimlemesi olasıdır. Bir başkasının hissettiği sıkıntı ne kadar büyük olursa, kişinin o kadar büyük bir kişisel sıkıntı hissetmesi olasıdır (Figley 2002; Zeifman 1997). Bu eğilim, öyle görünüyor ki, birincil psikopatlar da kesinlikle baskılanmaktadır. Bu, birincil psikopatların gayet iyi belgelenmiş duygusal kusurlarından biridir. Ne var ki, kişisel sıkıntı, literatürün ileri sürdüğünden çok daha olumlu bir duygu olabilir. Muhtemelen empatik sıkıntıyla birlikte ilerler (başkalarının sıkıntısını hissettiğimiz için hissederiz). Başkaları için sıkıntı hissetmek, özellikle de kişisel sıkıntı olarak hissedildiğinde, güçlü bir biçimde kaçınma itkisi doğurduğundan, başkalarına zarar vermenin en başta neden yanlış olduğunu anlamamızı sağlayabilir. Bu nitelik, şiddet ve saldırganlık eğilimlerimizi engelleyebilir. Dolayısıyla, başkalarına zarar vermenin kötülüğünü takdir etmemizin, dolayısıyla zarar kurallarını anlamamızın temelinde, kesin bir dille belirtmek gerekirse, özgeci olmayan güdülere yol açan bir hissin yatıyor olması gayet mümkündür. Görünüşe bakılırsa, kişisel sıkıntı özgeci güdülere yol açmaz, ama sempatinin böyle bir sonuç doğuran, bu nedenle saldırganlığı engelleyen şeyin yardımlaşma gibi özgeci davranışları doğuran şey olmaması, tam tersinin geçerli olması akla yatkındır. Bir başkasına karşı sempatik yakınlık duyan birinin ona zarar vermesi daha az olası olsa bile, sempati, şiddetin engellenmesinden ziyade, birçoklarının nafile eylem¹⁵ olarak gördüğü şeyde daha önemli bir rol oynayabilir (Maibom 2010). Ne var ki, duruma bakıldığında, sempatinin aslında saldırganlığı engellediğini gösteren pek az kanıt vardır.

Psikopatların ahlaki kusurlarının bir bölümüne ilişkin bu düşünceler, literatürdeki bazı ilginç uyumsuzlukları anlamlandırmamızı sağlar. Birçok kuramcı, duygusal empati için bir ölçüde bilişsel empatiye gerek olduğunu düşünür (Davis 1994), genellikle de, psikopatların bilişsel empati açısından kusurları olmadığı varsayılır (Blair vd 2005). Ne var ki, psikopatların kendilerini sıkıntı verici durumlarda düşünme konusunda kusurlar yaşadığı görülmüştür. Hayal gücüyle ilgili becerileri bozulmamış olsa da, hayal ettikleri şeylere verdikleri fizyolojik tepkiler düzdür (Patrick vd 1994). Duşta olduklarını, o sırada eve birinin girdiğini işittiklerini

hayal etmeleri istendiğinde, psikopatlar hayal gücüne dayalı bu işi yaptıklarını bildirir, ama bu tür bir düşünce karşısında sıradan insanların yaşadığı türde bir stres/tedirginlik yaşamazlar. Bu da, psikopatların, kendilerini başkalarının yerine koyduklarında, böyle bir bakış açısı benimsemenin sıradan insanlarda yaratacağı türde bir sıkıntı tepkisi duymayacaklarını düşündürür. Dolayısıyla, psikopatlar, başkalarını sıkıntı verici durumlarda hayal ettiklerinde onlar için kaygılanmazlar, çünkü benzer koşullarda kendileri için de sıkıntı duymazlar. Bu tür hayali senaryolar karşısında ne empatik sıkıntı ne de kişisel sıkıntı duyarlar. Başkaları için sıkıntı duyma becerisi, bir ölçüde insanın kendisi için sıkıntı duymasını gerektiriyor olabilir. Eğer bu doğruysa, insanın kendisi için hissetmesi ve başkaları için hissetmesi arasında öyle bir karşılıklı bağımlılık vardır ki, bu durum, ahlakın fizyolojik temellerinin felsefi açıdan kavramsallaştırılması açısından çok önemlidir. Psikopatların ahlaki kusurlarının, tümüyle duygusal kusurlarla açıklanabileceğini savunmuyorum. Sadece, duygusal kusurlar psikopatların ahlaki bozukluğunda rol oynuyorsa, psikopatların hayali senaryolar karşısında sıkıntı hissetmemesinin önemli olabileceğini ileri sürüyorum.

Sonuçta, empati/sempati varsayımı hatırı sayılır derecede popüler olsa da, tespit edebildiğim kadarıyla, iyi ampirik desteklere sahip değildir. Ayrıca, öyle görünüyor ki, bu fikrin farklı savunucuları başkalarına karşı verilen farklı duygusal tepkileri dikkate alır: Nichols, Batson tarzı sempatiyle ilgilenir, Blair ise empatik ya da kişisel kaygı olarak görünen şeylerle. Bunlar birey açısından farklı sonuçlar doğuran farklı tepkilerdir. Ayrıca, hayal gücüne dayalı farklı etkinlikler bu tepkilerle ilişkilidir. Bu tepkilerden biri bir ölçüde özdeşleşme gerektirebilir, ama diğeri gerektirmez. Biri özgeci güdülerle ilişkilidir, diğeri bencilce güdülerle. Burada yapmaya çalıştığım şey, özgeci güdülerin ve nedenlerinin, ahlaki işlevler açısından merkezi önemine ilişkin kuşku uyandırmaktır. Empatik sıkıntı ve kişisel sıkıntının, ahlak psikolojisi açısından büyük önem taşıyan ihmal edilmiş adaylar olduğunu işaret ettim. Bu konuda daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır, ama umarım, bu makale bu önemli araştırma alanı hakkında farklı düşünme biçimlerini harekete geçirir. Psikopati örneğinde, bu bozukluğu daha eksiksiz biçimde anlamak, yeni tedavi seçenekleri üzerine düşünmek, hukuksal ve ahlaki sorumluluğa ilişkin daha derin bir kavrayışa varmak için empatik sıkıntı ve kişisel sıkıntıya bakmamız gerekebilir. Böylelikle, psikopati araştırmaları, sıradan ahlak psikolojisine taze bir bakış açısı getirmeye de katkıda bulunur.

Notlar

Bu bölümdeki fikirler, Swansea Üniversitesi'nde "Being Amoral: The Deficits of Sociopaths" [Ahlakdışı Olmak: Sosyopatların Kusurları] konferansında sunulmuştur. Beni bu konferansa davet ettiği için Thomas Schramme'a ve yararlı yorumları için dinleyiciler ile diğer katılımcılara teşekkür ederim. Thomas bu makaleye de birçok yararlı yorumda bulundu, Dan Batson da. Çok teşekkür ederim!

1. Psikopati Kontrol Listesi –Gözden Geçirilmiş (PCL–R) empati ile sempatiyi ayırmaz, bu nedenle ikisini de dahil ettim, ayrıca utanç ya da sevgi eksikliğini de içermez. Ne var ki, Hervey Cleckley (1982), sevgisizlik ve utanmazlığın bu bozukluğun başlıca niteliği olduğunu düşünüyordu.
2. Öyle görünüyor ki, birçok psikopat, psikopatik cinsel şiddet mağdurlarının bedenlerindeki acımasız ve sadistik şiddet izlerinin gösterdiği üzere, acı ve eziyet vermekten zevk duyar (Porter ve Porter 2007; Woodworth ve Porter 2002).
3. Deneyisel literatür, empati ile sempati arasında nadiren ayırım yaptığından, Nichols düşündüğü duygusal yeti ya da yetilere "kaygı" demeyi tercih eder. "Kaygı" (ikinci dereceden sıkıntıda olduğu gibi) o duygunun aynısı olsa da (sempatide olduğu gibi) olmasa da, öznenin bir başkasının sıkıntısına verdiği duygusal tepkiyi ifade eder (Nichols 2004).
4. Çoğu insan, sempatinin, sadece ihtiyaç içindeki biri için üzülmek olduğunu düşünür. Ancak, bana öyle görünüyor ki, birine karşı sempatik davranmaya ilişkin fikrimiz, başına iyi bir şey geldiğinde o kişi için iyi ya da mutlu hissetmeyi de içerir (ayrıca krş. Batson 2011).
5. Davis (1994), Batson'ın araştırmalarında (hem empatik hem kişisel) sempati ve sıkıntının hissedildiğinin bildirildiğini dikkate alırsak, onun bulgularıyla uyumlu olabilecek ya da olmayabilecek daha karmaşık bulgular bildirir (Batson vd 1997).
6. Bazı durumlarda Batson, empatik kaygı betimleyen, daha büyük çeşitlilik içeren bir liste sunar; bu liste "tasa, üzüntü, keyifsizlik, sıkıntı ... ve keder" duygularını da içerir (Batson 2011, 11). Ne var ki Batson'ın çalışmalarının çoğunda keyifsizlik, keder ve sıkıntı empatik kaygı değil kişisel sıkıntı emareleri olarak alınır (örneğin 1991, 2011, 103). Batson keyifsizlik, keder ve sıkıntı gibi duygularda asıl önemli olan şeyin, duygunun odağındaki kişi olduğunu vurgular. Bu kişi bir başkasıysa, bir empatik kaygı vakasıyla karşı karşıyayızdır. Eğer kişinin kendisiyse, bir kişisel sıkıntı örneği söz konusudur (Batson 2011, 12). Sorun, bireylerin, empatik kaygı mı yoksa kişisel kaygı mı yaşadıklarına ilişkin teste odak noktalarını belirtmeksizin sadece yaşadıkları duyguları belirtmeleri isteniyorsa, muhtemelen farklı tipte duygusal deneyimlerin örtüşmesidir. Özellikle de bir başkası için hissedilen sıkıntı, kişisel sıkıntı olarak yorumlanabilir.
7. Davis (1994) Duygusal Empati Ölçümü Testi kullanıldığında bunun geçerli olduğunu bildirir.
8. Ayrıca bkz. Hyde (2005).

9. Hogan'ın bahsettiği maddeler arasında şunlar da yer alır: "İradesi güçlü insanların arkadaşlığından hoşlanırım", "Sıklıkla yapabileceğimden fazla iş üstlenirim", "O kadar üzücü şeyler gördüm ki, ağlayacakmış gibi hissediyorum", "Ülkesini desteklemek, doğru da olsa yanlış da, bir yurttaşın görevidir" (tam tersi puanlama yapılır, yani yüksek puan düşük empati anlamına gelir) ve "Kural olarak, 'kendimi başkasının yerine koymakta' pek zorluk çekmem'" (Hogan 1969, 310).
10. Elbette bu madde sempati, empati ya da duygusal bulaşıcılığı sınar.
11. IRI'nın tamamı, bakış açısı benimseme, kişisel sıkıntı, empatik kaygı (bizim sempati dediğimiz duygu) ve fanteziyi içerir (Davis 1983).
12. Örneğin bedel, bir başkası için deneyi yapan kişinin çok acı verici olduğunu ileleri sürdüğü elektrik şokları almak olduğunda, böyle bir şey olur. Batson (2011), bunun benliğe odaklı olmaktan, sözüm ona empatik kaygının yerine öz kaygının geçmesinden kaynaklandığını savunur.
13. Kendi kendini tahayyül eden bakış açısının başkasını tahayyül eden bakış açısından çok daha fazla kişisel sıkıntı yaratıyormuş gibi görünmesini nasıl açıklarız? Bence bu, öznenin odak noktasıyla açıklanabilir. Kendi kendini tahayyül etme durumunda, özneye bu durumda nasıl hissedeceği sorulur. Bunun sonucunda, özne benliğe daha fazla odaklanır, sıkıntısını kişisel ya da doğrudan yorumlama ihtimali, başkasına odaklanması istenen, başkasını tahayyül etme konumundaki kişiden daha fazladır. Thompson vd (1980), meselenin böyle olduğuna ilişkin bazı kanıtlar sunmuştur.
14. Asli psikopatlar, PCL-R Faktör 1'de (pişmanlık, suçluluk ve empati eksikliği, yüzeysel duygu, manipülatif, patolojik yalan söyleme, kendi kendinin değerini abartma), ikincil psikopatlar PCL-R Faktör 2'de (asalak yaşam biçimi, dürtüsel, sorumsuz, zayıf davranış kontrolü, erken davranış sorunları, genç yaşta serserilik) yüksek sonuç almıştır.
15. Ahlaken takdir edilesi ama zorunlu olmayan eylem.

Kaynaklar

- Archer, R., R. Diaz-Loving, P. Gollwitzer, M. Davis ve D. Foushee. "The Role of Dispositional Empathy and Social Evaluation in the Empathic Mediation of Helping", *Journal of Personality and Social Psychology* 40:786-796, 1981.
- Batson, D. *The Altruism Question*, Hillsdale, New Jersey: Erlbaum, 1991.
- . *Altruism in Humans*, New York: Oxford University Press, 2011.
- Batson, D., M. Bolen, J. Cross ve H. Neuringer-Benefiel. "Where Is the Altruism in the Altruistic Personality?", *Journal of Personality and Social Psychology* 50:212-220, 1986.
- Batson, D., S. Early ve G. Salvarini. "Perspective Taking: Imagining How Another Feels versus Imagining How You Would Feel", *Personality and Social Psychology Bulletin* 23:751-758, 1997.
- Batson, D., K. O'Quinn, J. Fultz, M. Vanderplas ve A. Isen. "Self-Reported Distress and Empathy and Egoistic versus Altruistic Motivation for Helping", *Journal of Personality and Social Psychology* 45:706-718, 1983.
- Blackburn, R. "Psychopathy and the Contribution of Personality to Violence", *Psychopathy: Antisocial, Criminal and Violent Behavior*, der. T. Millon ve E. Simonsen, 50-68, New York: Guilford, 1998.
- Blair, J. "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath", *The Maladapted Mind: Classic Readings in Evolutionary Psychopathology*, der. S. Baron-Cohen, 85-113. Hove, UK: Psychology Press, 1997.
- Blair, J., L. Jones, F. Clark ve M. Smith. "The Psychopathic Individual: A Lack of Responsiveness to Distress Cues", *Psychophysiology* 34:192-198, 1997.
- Blair, J., D. Mitchell ve K. Blair. *The Psychopath: Emotion and the Brain*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Bryant, B. "An Index of Empathy for Children and Adolescents", *Child Development* 53:413-425, 1982.
- Bush, C., R. Mullis ve A. Mullis. "Differences in Empathy between Offender and Nonoffender Youth", *Journal of Youth and Adolescence* 29:467-478, 2000.
- Cleckley, H. *The Mask of Sanity*, St. Louis: Mosby, 1982.
- Cohen, R. "Hume's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, der. E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/>.2010.
- Cohen, D. ve J. Strayer. "Empathy in Conduct-Disordered and Comparison Youth", *Developmental Psychology* 32:988-998, 1996.
- Cole, P., C. Zahn-Waxler, N. Fox, B. Usherve J. Welsh. "Individual Differences in Emotion Regulation and Behavior Problems in Preschool Children", *Journal of Abnormal Psychology* 105:518-529, 1996.
- Curwen, T. "The Importance of Offense Characteristics, Victimization History, Hostility, and Social Desirability in Assessing Empathy of Male Adolescent Sex Offenders", *Sexual Abuse* 15:347-364, 2003.

- Darwall, S. "Empathy, Sympathy, Care", *Philosophical Studies* 89:261-282, 1998.
- Davis, M. "Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach", *Journal of Personality and Social Psychology* 44:113-126, 1983.
- . *Empathy: A Social Psychological Approach*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1994.
- Dolan, M.C. ve R.S. Fullam. "Moral/Conventional Transgression Distinction and Psychopathy in Conduct Disordered Adolescent Offenders", *Personality and Individual Differences* 49:995-1000, 2010.
- Eisenberg, N. ve R. Lennon. "Sex Differences in Empathy and Related Capacities", *Psychological Bulletin* 94:100-131, 1983.
- Eisenberg, N., M. Schaller, R. Fabes, D. Bustamante, R. Mathy, R. Shell ve K. Rhodes. "Differentiation of Personal Distress and Sympathy in Children and Adults", *Developmental Psychology* 24:766-775, 1988.
- Feshbach, S. "The Function of Aggression and the Regulation of Aggressive Drive", *Psychological Review* 71:257-272, 1964.
- Figley, C. (der.) *Treating Compassion Fatigue*, New York: Routledge, 2002.
- Geer, J., L. Estupinan ve G. Maguno-Mire. "Empathy, Social Skills, and Other Relevant Cognitive Processes in Rapists and Child Molesters", *Aggression and Violent Behavior* 5:99-126, 2000.
- Gordon, R. "The Simulation Theory: Objections and Misconceptions", *Mind & Language* 7:11-34, 1992.
- Haidt, J. *The Happiness Hypothesis*, New York: Basic Books, 2006.
- Hare, R. *The Hare Psychopathy Checklist-Revised*, 2. baskı, Toronto: Mental Health Services, 2004.
- Hicks, B., K. Markon, C. Patrick ve R. Krueger. "Identifying Psychopathy Subtypes on the Basis of Personality Structure", *Psychological Assessment* 16:276-288, 2004.
- Hoffman, M. *Empathy and Moral Development*, New York: Cambridge University Press, 2000.
- Hogan, R. "Development of an Empathy Scale", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 33:307-316, 1969.
- Hudson, S.M., M.D. Wales, E. McDonald, L.W. Bakker ve A. McLean. "Emotional Recognition Skills of Sex Offenders", *Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment* 6:199-211, 1993.
- Hume, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1777/1975.
- Hyde, J. "The Gender Similarities Hypothesis", *American Psychologist* 60:581-592, 2005.
- Ickes, W., P. Gesn ve T. Graham. "Gender Differences in Empathic Accuracy: Differential Ability or Differential Motivation?", *Personal Relationships* 7:95-109, 2000.

- Iria, C. ve F. Barbosa. "Perception of Facial Expressions of Fear: Comparative Research with Criminal and Non-Criminal Psychopaths", *Journal of Forensic Psychiatry & Psychology* 20:66-73, 2009.
- Jackson, P., E. Brunet, A. Meltzoff ve J. Decety. "Empathy Examined through the Neural Mechanisms Involved in Imagining How I Feel versus How You Feel Pain", *Neuropsychologia* 44:752-761, 2006.
- Jolliffe, D. ve D. Farrington. "Empathy and Offending: A Systematic Review and Meta-analysis", *Aggression and Violent Behavior* 9:441-447, 2004.
- Jolliffe, D. ve D. Farrington. "Development and Validation of the Basic Empathy Scale", *Journal of Adolescence* 29:589-611, 2006.
- Levenston, G., C. Patrick, M. Bradley ve P. Lang. "The Psychopath as Observer: Emotion and Attention in Picture Processing", *Journal of Abnormal Psychology* 109:373-385, 2000.
- Maibom, H. "Moral Unreason: The Case of Psychopathy", *Mind & Language* 20:237-257, 2005.
- . "Feeling for Others: Empathy, Sympathy, and Morality", *Inquiry* 52:483-499, 2009.
- . "Imagining Others", *Atelier de l'Ethique* 5 (1):34-49, 2010.
- . "The Many Faces of Empathy and Their Relation to Prosocial Action and Aggression Inhibition", *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science (WIRE)*, der. L. Nadel, Chichester: Wiley, 3, 253-263, 2012.
- Meffert, H., V. Gazzola, J.A. den Boer, A.A.J. Bartels ve C. Keysers. "Reduced Spontaneous but Relatively Normal Deliberate Vicarious Representations in Psychopathy", *Brain* 136:2550-2562, 2013.
- Mehrabian, A. ve N. Epstein. "A Measure of Emotional Empathy", *Journal of Personality* 40:525-543, 1972.
- Miller, P. ve N. Eisenberg. "The Relation of Empathy to Aggressive and Externalizing Antisocial Behavior", *Psychological Bulletin* 103:324-344, 1988.
- Nichols, S. *Sentimental Rules*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Nisbett, R. ve T. Wilson. "Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes", *Psychological Review* 84:231-259, 1977.
- Patrick, C. "Getting to the Heart of Psychopathy", *The Psychopath: Theory, Research, and Practice*, der. H. Hervé ve J. Yuille, 207-252. Mahwah, New Jersey: Erlbaum, 2007.
- Patrick, C., B. Cuthbert ve P. Lang. "Emotion in the Criminal Psychopath: Fear Image Processing", *Journal of Abnormal Psychology* 103:523-534, 1994.
- Paulhus, D. ve O. John. "Egoistic and Moralistic Biases in Self-Perception: The Interplay of Self-Deceptive Styles with Basic Traits and Motives", *Journal of Personality* 66:1025-1060, 1998.

- Porter, S. ve S. Porter. "Psychopathy and Violent Crime", *The Psychopath: Theory, Research, and Practice*, der. H. Hervé ve J. Yuille, 287-300. Mahwah, New Jersey: Erlbaum, 2007.
- Poythress, N. ve J. Skeem. "Disaggregating Psychopathy: Where and How to Look for Subtypes", *Handbook of Psychopathy*, der. C. Patrick, 172-192, New York: Guilford, 2006.
- Prinz, J. *The Emotional Construction of Morals*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Ross, L. ve R. Nisbett. *The Person and the Situation*, New York: McGraw-Hill, 1991.
- Singer, T., B. Seymour, J. O'Doherty, K. Stephan, R. Dolan ve C. Frith. "Empathic Neural Responses Are Modulated by the Perceived Fairness of Others", *Nature* 439:466-469, 2006.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: Oxford University Press, 1759/1976.
- Sober, E. ve D.S. Wilson. *Unto Others*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- Strayer, J. "Children's Concordant Emotions and Cognitions in Response to Observed Emotions", *Child Development* 64:188-201, 1993.
- Thompson, W.C., C.L. Cowan ve D.L. Rosenhan. "Focus of Attention Mediates the Impact of Negative Affect on Altruism", *Journal of Personality and Social Psychology* 38:291-300, 1980.
- Vernon, P. *Personality Assessment: A Critical Survey*, New York: Wiley, 1964.
- Woodworth, M. ve S. Porter. "Cold Blood: Characteristics of Criminal Homicides as a Function of Psychopathy", *Journal of Abnormal Psychology* 111:436-445, 2002.
- Zahn-Waxler, C., M. Radke-Yarrow, E. Wagner ve M. Chapman. "Development of Concern for Others" *Developmental Psychology* 28:126-136, 1992.
- Zeifman, D. "Predicting Adult Responses to Infant Distress: An Analysis of Cry and Adult Characteristics Related to Perception, Emotional Reaction, and Hypothetical Intervention", *Dissertation Abstracts International. B, The Sciences and Engineering* 57 (7-B):4789, 1997.

Söz Var Ama Müzik Yok: Empati, Dil Bozuklukları ve Psikopati

Gwen Adshead

5.1 Giriş

Hervy Cleckley psikopati üzerine meşhur kitabı *The Mask of Sanity*'nin [Sağlık Maskesi] ilk baskısında (1941), başkalarıyla derin ve kalıcı duygusal ilişkiler kurmayı sağlayan psikolojik yetiden yoksun, duygular ve hislerin dilini anlamsız bir biçimde kullanan bir grup erkek ve kadını betimler. Cleckley buna “semantik demans” demişti: Kitabın sonraki baskısında, bu yetinin yokluğunun dilsel bir eksiklik olmadığını, duygusal deneyim ve iletişimi sağlayan daha derin, karmaşık psikolojik yapılardan yoksun olmak anlamına geldiğini açıkça belirtmişti (Kiehl 2006). Johns ve Quay, bu kusuru şiirsel bir biçimde özetleyerek, “psikopatı”, duygusal iletişimle ilgili olarak, “sözleri bilen ama müziği bilmeyen” kişi olarak tanımlar.

Bu bölümde, psikopatların, duygusal akıl yürütme ve iletişimin “müziğini bilmediği”ne ilişkin kanıtları incelemek istiyorum. Duyguları sözlere dökme yetisinden yoksunluk anlamına gelen “aleksitimi” kavramından yararlanacağım ve aleksitiminin, psikopatinin bir özelliği olduğu yönündeki kanıtları değerlendireceğim. Ardından, erken çocukluktaki bağılıklar ile duygusal dilin edinilmesi arasındaki bağlantıyı gözden geçirip, bu modelin psikopatide duygusal dilden yoksun olmayı anlamamıza yardımcı olup olamayacağını tartışacağım. Son olarak, Profesör Jonathan Glover’la birlikte gerçekleştirilmiş, antisosyal/psikopat erkeklerin ahlaki ikilemlerden nasıl bahsettiklerini konu alan bir araştırmadan yararlanarak, bu tür insanların konuşma biçimlerine ve ilettiklerini düşündükleri şeye ilişkin daha fazla araştırmaya ihtiyacımız olduğunu ileri süreceğim.

5.2 Arka Plan: Psikopatların Sorunu Nedir?

“Psikopat” terimi (Cleckley’nin kitabının yayımlanması öncesinde ve sonrasında), yıllar boyunca şiddet içermeyen açılardan sosyal olarak sapkın, bir işte tutunamayan

ya da başkalarıyla ilişkilerini koruyamayan insanları ifade etmek için kullanıldı. Duygusal algı, duygu durum ya da inanç anormallikleri gibi açık semptomlar açısından, bu kişilerin akıl hastası olmadığı açıktı; daha ziyade, başka insanların onları nasıl deneyimleyebileceğine ilişkin bir histen yoksunmuş gibi görünüyorlardı, bu konuda kaygılanmama sorunu yaşıyorlardı. Hoşlanılabilir insanlar olsalar da, başkalarıyla yüzeysel olarak bağ kuruyormuş ve başkalarının ruh hallerinden etkilenmiyormuş gibi görünüyorlardı.

Cleckley'nin çalışmasının ilk haline göre, başkalarından yana bu umursama eksikliği, otomatik olarak suç oluşturacak şekilde kuralların ihlal edilmesine yol açmaz; sadece azınlıkta kalan bir grup, arkadaşlarına ya da aile bireylerine ait olan şeyleri çalar, daha küçük bir grup şiddet eylemleri gerçekleştirir, bunlar da genellikle sarhoş kavgaları olur. Gelgelelim, 1990'larda Robert Hare, Cleckley'nin çalışmasını, başkalarını yaralayarak ya da korkutarak, onların sıkıntısına karşı derin bir ilgisizlik gösteren bir grup kişiye uygulamaya başladı. Hare (1999), suç oluşturacak şekilde kuralları çiğneyen kişiler arasında, zalim ve şiddete yatkın bir altgrubu ayırt ediyormuş gibi görünen özellikleri bir kontrol listesi haline getirdi. Bu erkekler ve kadınlar, yasaları tekrar tekrar çeşitli biçimlerde çiğnemekle kalmıyor, eylemlerinden pişmanlık da duymuyor, başkalarını kandırmaktan zevk alıyor, hassasiyet ya da zayıflık karşısında ya hiç kaygı duymuyor ya da pek az kaygı duyuyordu.

Hare'in çalışması, "psikopati"yi başkalarına karşı şiddet ve zalimlikle eş anlamlı hale getirdi. Ne var ki, Hare'in ve daha sonraki araştırmacıların çalışmaları, çoğu suçlunun şiddete yatkın ya da psikopatik olmadığını gösterir. "Psikopati" birkaç etkene ayrılabilir bir kişilik özellikleri topluluğudur: Bu özellikler, kişinin kendisine ve başkalarına karşı kontrol edici ve benmerkezci tavırlar sergilemesi, dürtüsellik ve toplumsal kuralları çiğneme arzusu göstermesidir (Hare 1999; Cooke ve Michie 1999). Bu kişilik "etkenleri", "duygulanımsal yeti" olarak betimlenen şeyin, yani duygusal olarak etkilenme ve ilişki kurma yetisinin yokluğunu da içerir. Kaç etmen olduğu ve insanların "psikopat" kategorisinin kriterlerini yerine getirmek için bu özellikleri ne ölçüde sergilemesi gerektiği, hatırı sayılır ölçüde tartışılmıştır.

5.3 Duygusal Yetersizlik ve Kişilerarası Tutumlar

Ne kadar fazla etmen olursa olsun, çoğu araştırmacı, niteliği ve ifadesi itibarıyla heterojen olsa da, psikopatide bir tür duygusal kusur olduğu konusunda hemfikir. Bazı psikopatlar (yaygın tabirle birincil psikopatlar), pek az duygu, özellikle de korku hissediyormuş gibi görünür (Patrick 1994; Lander vd 2012), bazılarıysa kontrol edilemeyen olumsuz duygular, örneğin öfke, husumet ve kırgınlık yaşar; bu hisler başkalarına karşı şiddet gösterme yetilerine katkıda bulunur (Blackburn

1988). Bütün şiddet vakaları psikopatiyle ilişkili değildir: Güvenli psikiyatri birimleri ya da hapishanelerde bulunan şiddet suçları işlemiş kişilerin sadece %25-30'u psikopati kriterleri gösterir. Güvenli psikiyatrik ortamlarda çoğu “psikopat”, duygu durum bozuklukları dahil başka psikiyatrik teşhislerin kriterlerine de uyar (Blackburn vd 2003).

Psikopatik duygusal kusur paradigması, en iyi biçimde “avcı” kipi olarak nitelenebilir (Meloy 2006). Bu zihniyetin bakış açısı, diğer insanları kazanç sağlamak için sömürülecek nesneler olarak görür, hassas ya da muhtaç durumda olanlar (kelimenin tam anlamıyla) “meşru av”dır. Avlanma metaforu kesinlikle doğrudur: Psikopat avını avlar, çünkü bu onun ihtiyacını karşılar. Daha zayıf ve hassas durumda olanların hedef alınması tercih edilir, çünkü onları tuzağa düşürmek ve kâr için kullanmak daha kolaydır; avcı tercihen daha zayıf avları tercih edecek, savunmasızları ya da kendilerini koruyamayacak olanları hedef alacaktır.

Psikopatların başkalarının duygularını algılamamasının değil, bu duygulardan etkilenmemesinin söz konusu olduğu savunulabilir (bkz. Cima vd 2010). Bir avcı, farkına varsa bile, avının sıkıntısından etkilenmez: Farklı dünyalara aittirler, ortak hiçbir noktaları yoktur. Bu ortak nokta eksikliği, avı aldatma ya da yaralama konusunda hiçbir tedirginlik duyulmadığı anlamına gelir; hatta bir psikopat, böyle bir şeyin ileri sürülmesi karşısında şaşkınlığa kapılabilir (tıpkı Cleckley'nin betimlediği, eylemlerinin başka insanları rahatsız etmesi fikri karşısında şaşkınlığa kapılan insanlar gibi). Avcı psikopat başkalarına sadece bir amacın aracı olarak davranır, başka türlü davranabileceği ileri sürüldüğünde hayrete kapılır.

Başkalarını yaralamaktan, eziyete yol açarak hassas olanları kontrol altına almaktan haz duyuyormuş gibi görünen başka bir avcı psikopat alt grubu daha vardır. Bunlar başkalarının sıkıntısına kayıtsız değildir; bu sıkıntıya olumlu bir duygusal karşılık verirler. Küçük olan bu alt grup (şükürler olsun ki), hassasiyet ve zayıflığı fiilen küçük görür; kayıtsız olmakla kalmaz, hor görür. Böyle bir horgörü, özellikle kişisel büyüklük inancıyla birleştiğinde, zalimliği kolaylaştırır. Bu tür tavırlar, suça yatkınlık söz konusu olmadığına da var olur ve fiziksel olmayan, şiddet içermeyen biçimlerde zarar doğurabilir. Dolandırıcılıkla başkalarının malına konanlar ya da otorite konumunda olup astlarına zalimce davrananlar örneğindeki gibi.

Burada önemli görünen şey, psikopatın güç ve mevki uyumsuzluklarına karşı tavrı, bizi benzersizce insan kılan sosyal ilişkilerin karmaşıklıklarından kopuk olmasıdır. Diğer primatlar gibi insanlar da, toplumsal mevkiden hiç kuşkusuz büyük ölçüde etkilenir (Sapolsky 2005): Ama diğer primatların tersine, insanlar, alt statüdekilerle ilişki kurmanın karmaşık yollarını icat etmiş, ayrıca mümkün ve

gerekli olduğunda hiyerarşileri düzleştirmeyi mümkün kılan toplumsal davranış repertuvarları geliştirmişlerdir. Diğer primatlar gibi insanlar da avcı davranışlar sergileme yetisine sahiptir. Ama bugün neredeyse bütün kültürler ve gruplar, diğer insanların av olabileceği fikrini terk etmiştir. İnsan kültürleri, meşru insan avı kavramını tedrici olarak sadece hayvanlar ve kuşlarla sınırlamıştır; köleliğin tedricen lağvedilmesinden, kadın hakları hareketinin yayılması ve evrensel insan hakları gibi kavramların desteklenmesinden bu yana, hassas durumdaki insanların sadece bir amacın aracı olarak kullanılmasına toplumsal olarak izin veren hemen hemen hiçbir insan kültürü kalmamıştır, bunun tersi bir davranış sergileyenler de kesinlikle eleştirilir. Toplumsal tutumlar ve politikadaki bu değişikliği vurguluyorum, çünkü bu, diğer insanlara insandan daha az bir şeymiş gibi muamele etmenin, “doğal” bir şey ya da en azından değişmez bir şey olmadığını göstermektedir.

5.4 Psikopatide Duygu ve Dil

Cleckley (etkili bir biçimde), psikopatların kişilerarası ilişkileri “beceremediği”ni ileri sürmüştü: Ya duyguları “okuyamıyorlardı” ya da okusalar bile, bu duygulardan etkilenmiyormuş gibi görünüyorlardı. Cleckley psikopatların duygusal dilinin sınırlarına ilişkin sık sık örnekler vermiştir: örneğin kendilerine güvenenlere söz verip ve bu sözleri yerine getirmediklerinde, yüzeysel ve derinliksiz pişmanlık ifadelerine başvurmaları.

Psikopatide duygusal kusurların kesin niteliğine ilişkin hatırı sayılır miktarda araştırma yapılmıştır. Öyle görünüyor ki, tekrar tekrar karşılaşılan özellikler arasında şunlar yer alır: korku deneyiminin azalmış olması, şaşkınlık tepkisinin az görülmesi ve başkalarının yüzlerindeki korku ifadesinin algılanamaması, sese yansıyan duyguların tanınmasında bozukluk (Blair 1995; Blair vd 1995; Blair vd 2006; Wilson vd 2011; Patrick 1994; Hicks ve Patrick 2006; Iria ve Barbosa 2009). Ne var ki, suça eğilimli bazı psikopatların, mağdurlarının korku ve sıkıntısına çok duyarlı olduğu gözlemlerine çok uygun düşen bazı çelişkili bulgular da vardır (örneğin: Book vd 2007). Bir grubun hiç tedirginlik ya da korku hissetmediği ya da çok az hissettiği, bir başka grubun da başkalarının yaşadığı bu hislere duyarlı olduğu ama görünüşe bakılırsa, bunları dikkate almadığı ya da küçümsemediği sonucuna varmak akla yatkın olacaktır. Bu grupların ikisi de, güvenli akıl sağlığı hizmetlerine sevk edilen tipik psikopati vakasından ayrılır; tipik vakalarda, psikopati unsurlarının duygusal düzensizlik ve sıkıntıyla birleştiği görülür.

Psikopatlerde rastlanabilecek dil kusurlarıyla ilgili hatırı sayılır miktarda araştırma yapılmıştır (bir değerlendirme için bkz. Kiehl 2006). Öyle görünüyor ki, en azından araştırma örneklemelerinde, sol beyin yarısında konuşma işlevi anormallikleri

olduğunu, soyut sözcüklerin az işlendiğini, beyin yarıları arası bütünleşmenin az olduğunu gösteren bazı sınırlı kanıtlar mevcuttur (Hare ve Jutai 1988; Hiatt vd 2002). Bu tür sonuçlar, McGilchrist (2010) gibi, sol beyin yarısı işlevi baskınlığının, kategoriler ve yakın sonuçlara aşırı dikkat, daha geniş çaplı, derin anlam, özellikle de duygusal anlam analizlerine karşı dikkat bozukluğu sonucu doğurduğunu savunan bilim insanlarının spekülasyonlarına uygunluk gösterir. Psikopatların kullandığı sözcük kalıplarına ilişkin araştırmalar, bu insanların maddi ihtiyaçların sosyal ihtiyaçlardan önce geldiğini vurgulayan neden ve sonuç dilini benimsediğini göstermektedir (Hancock vd 2011).

5.5 Duyguların Dili ve Ahlaki Karar Oluşturma

Psikopatide duygusal akıl yürütme, dille ilgili araştırmalar ile ahlaki akıl yürütmede duyguların rolüne ilişkin araştırmalar ortak bir zemini paylaşır. Psikopatlar başkalarına zarar verirken ahlaki akıl yürütmede boşluklar/aksaklıklar gösterir; duygusal kusurları vardır; başka bir deyişle, duygusal kusurlar ahlaki akıl yürütmedeki kusurlarla bağlantılıdır. Elbette, böyle bir argüman, psikopatların ahlaken akıl yürütmeyi tercih mi etmedikleri yoksa bunu yapma yetisinden yoksun mu oldukları sorusunu doğurur: Niyetler hakkında nasıl yargı vermek ve ahlaki sorumluluğu nasıl biçmek gerektiğine ilişkin daha eski sorunun yeni bir versiyonudur bu. Bu soru, burada bütün derinliğiyle incelenemez, bu noktada sadece araştırmaların ortak bir zemini olduğunu, bu zeminin de, duyguların ahlaki akıl yürütmedeki rolü olduğunu belirtmek istiyorum.

Duygusal deneyim/düşünümün insanlarda ahlaki akıl yürütme yetisini oluşturan birkaç temel süreçten biri olduğu artık kabul edilmektedir (Oakley 1992; Glenn vd 2009; Parkinson vd 2011). Gilligan (1982), kişilerarası duygular ve hislere dikkat etmeksizin akıl yürütmenin, sıradan ahlaki ilkelerin çiğnenmesine yol açabileceğini ileri sürmüştür; bir ölçüde, duygusal sezgilere başvurmaksızın verilen kararların tutarsız ve sınırlı olduğunu düşündüren araştırmaların benimsediği bir konumdur bu (Damasio 2000). Olumsuz duygular ahlaki kararlar verme deneyimiyle, özellikle de suçluluk, utanç ve tiksinti duygularıyla yakından ilişkilidir (Nussbaum 2004). Bu duygular yoksa ya da azalmışsa, ahlaki akıl yürütme bozulacaktır.

Psikopati araştırmalarının, bilişsel olarak sağlam görünen ama başkalarının sıkıntısı karşısında açıkça hiçbir şey hissetmeyen insanlarda bir şeylerin “yanlış” olması gerektiği gözlemiyle başladığı da savunulabilir. Paradigmatik olarak, psikopatların başkalarıyla duygusal bağ kurmayı gerektiren ahlaki akıl yürütme süreçlerinde anormallikler göstermesi gerekir. Ne var ki, psikopatlarda ahlaki akıl yürütmeye ilişkin erken araştırmalarda, psikopatlar ile psikopat olmayanlar

arasında fazla bir fark görülmemiştir (O’Kane vd 1996; Blair vd 1995); gerçi bu araştırmalarda, büyük ölçüde bilişsel ahlaki akıl yürütme ölçütleri kullanılmıştır, bu da sorgulamayı gerektirir. Daha yakın tarihli bir araştırmada, Gilligan’ın farklı türlerdeki ahlaki akıl yürütmeye ilgili çalışmalarından yararlanılmış, psikopatlarda bütün ahlaki akıl yürütme tiplerinin bozuk olmadığı sonucuna varılmıştır (Glenn vd 2009). Ama başka bir araştırmada, psikopatların, maddi kazanç için yararlılığı en üst düzeye çıkarmayla ilgili karar almada hiç zorluk çekmediği, bu nedenle de psikopat olmayanlardan farklı olmadıkları görülmüştür (Osumi ve Ohira 2010).

5.6 Empati ve İlişki Kurma Yetisi

Öyle görünüyor ki, psikopatların, ya korku ve sıkıntı gibi olumsuz hisler de dahil olmak üzere duygusal karşılıklarının az olduğu ya da başkalarını dikkate almadıkları ya da onlarla aralarında bağ hissetmedikleri için, başkalarının sıkıntısına hiç duygusal karşılık vermedikleri yönünde bir fikir birliği vardır. Başkalarıyla aramızda bir bağ olduğu hissi ve algıladığımız kadarıyla onların zihinsel deneyimlerine verdiğimiz duygusal karşılıklar, *empatinin* temelidir. Empati, bizi insan kılan ve zaman içinde birbiriyle ilişkili gruplar içinde yaşamamızı mümkün kılan “toplumsal zihniyet”in bir parçasıdır muhtemelen (Gallese 2003; Dunbar 2003).

Empati, diğer zihinlere ilişkin bilginin yanı sıra, ortak deneyimi mümkün kılan fenomenolojik bir kavram ve psikolojik bir yetidir (Gallese 2003). Empati deneyiminde, bir zihinselleştirme süreci sayesinde beden bulmuş zihinler olarak başkalarının farkına varırız (MacIntyre 2006), ayrıca kendimiz hakkında da bir şeylerin bilincine varırız (Fonagy vd 1997; Singer vd 1994; Moriguchi vd 2007). Empati, Zihin Kuramı’yla örtüşür, ama ondan farklıdır (Singer 2006). Empati insanın hem başkalarının hem kendi hislerinin bilişsel ve duygusal olarak takdir edilmesini gerektirir (Singer 1994; Shamay Tsoory vd 2009): Sembolik bir deneyim paylaşımını içerir (Singer 2009).

Empati ahlaki akıl yürütmeye ilişkilidir (Hoffman 2000; Decety ve Moriguchi 2007); ahlaki akıl yürütmeye, kişisel duygusal deneyimin rolünü açıkça ortaya koyar: Duygular ahlaki yargılar vermek için zorunlu ya da yeterli olmasa da, duyguların devreye girdiği birçok ahlaki karar tipi vardır, özellikle de kalıcı ilişkilerimiz olan insanlarla ilgili ahlaki kararlar bunlar arasında yer alır. Empati ölçümleri geliştirilmiştir, empatinin nöral temelini limbik sistem, hipokampus ve orbitofrontal korteksi içeren karmaşık bir nöral ağlar dizini içerdiği düşünülür (Gallese 2003; Moriguchi vd 2006, 2007; Singer 2009).

Meseleyi toparlayacak olursak, Cleckley'nin incelediği, “psikopatlar”da ilişki kurma yetisi olarak betimlediği, başkalarına karşı antisosyal ve kötü davranışlar doğurduğunu ileri sürdüğü şey, empati eksikliğidir. Sıklıkla, şiddet saldırılarında bulunanların empatiden yoksun olduğu varsayılmıştır, başkalarına zarar veren kişilerde empati eksikliğine ilişkin kanıtlar bulma beklentisiyle, empatinin arandığı birçok araştırma yapılmıştır. Ne var ki, Joliffe ve Farringdon'ın bir değerlendirmesine göre (2004), ikna edici kanıtların sayısı beklenenden azdır. Psikopatların zihin kuramından yoksun olduğunu gösteren bir kanıt da bulunamamıştır (Richell vd 2003; Dolan ve Fullam 2004). Bazı nörolojik görüntüleme araştırmalarında, suçla yatkın psikopatlar ile şiddete yatkın olmayan karşılaştırma gruplarının beyinleri arasında, özellikle de empatiyi destekleyen nöral yapılarda önemli yapısal farklılıklar gözlemlendiği ileri sürülmüştür (Raine ve Yang 2006; Shamay-Tsoory vd 2010). Ne var ki, bu araştırmalar, bu farklılıkların zalimlik atfedilmesi için gerekli olduğunu henüz göstermemiştir.

5.7 “Hissettiklerimizi Söyleriz”: Empati ve Dil

Gündelik toplumsal etkileşimlerde, empati ve ahlaki duygular hakkında bildiklerimizin çoğu, dilin, özellikle de metaforların kullanımıyla gelir (Lakoff ve Johnson 1999; Pinker 2007). Dilin insanlarda duygu yaratma gücü binlerce yıldır bilinir; ilk şiirler, hikâyeler ve dramaların konusu hep bu olmuştur: Ahlaki söylemin ilk araçlarıdır bunlar. Dilin gelişimi, sosyal hayvanlar olarak antropolojik gelişimimizle yakından ilişkilidir; ki bu da, Dunbar'ın “sosyal zihin” dediği şeyin geliştirilmesini gerektirmiştir (2003).

Dil becerilerinin gelişiminde kilit önemdeki bir dönüm noktası, bir duygu/deneyimin sözcüklerle temsil edilmesine geçiştir (Bretherton ve Beeghly 1982). Duygular ve hislerle ilgili bir söz dağarcığının edinilmesi, yıllar içinde gerçekleşen, daha genel olarak bir öz deneyim söz dağarcısına paralel olarak gelişen bir süreçtir. Bebekler 9-12 aylıkken başkalarının hislerini tanır, 24 aylıkken duygularını sözcüklerle ifade edebilir (Bloom 1998). Duygu ifade eden sözcüklerin edinilmesi, üçüncü yaşta büyük bir artış gösterir, öyle ki anaokulu çağındaki çocuklar, kendi duygusal hallerini ve başkalarının duygusal hallerini ifade eden bir söz dağarcığı kurmanın başlangıç aşamasına gelir. 18 aylık çocuklar, akranlarının sıkıntısını, kendilerinin buna karşılık hissettiği sıkıntıyı dile getirebilir ve bu sıkıntıyı yardım etme davranışıyla ilişkilidir (Eisenberg 1987; Zahn-Waxler ve Radke-Yarrow 1990).

Bir “işsel durum söz dağarcığı” edinme yetisi, başlangıçları ve durak noktaları olan bir gelişim süreci gerektirir (Bretherton ve Beeghly 1982): Duyguları dile getirme konusunda bir yetişkinin yetisini edinmek (yani “leksitimik” hale gelmek)

zaman ister. Normal çocuklar ve yetişkinlerde bir dizi yeti bulunur; duygularını söze dökme konusunda herkes iyi değildir, bazıları diğerlerinden daha iyidir ya da kötüdür. 4 yaşındakilerden oluşan klinik olmayan bir örneklemede dil edinmeye ilişkin bir araştırmada, Lemche vd (2004) içsel halin dile getirilmesine ilişkin bir dizi yetiye rastlamıştır. Ne var ki, çocuklarda duygusal söz dağarındaki bozuklukların, kötü muamele ve suiistimal gibi çevresel stres etkenlerinden kaynaklanabileceğini gösteren bazı kanıtlar mevcuttur (Cicchetti ve Beeghly 1987; Beeghly ve Cicchetti 1994). Kötü muamele gören çocuklar, kötü muamele görmemiş çocuklarla karşılaştırıldığında, olumsuz duygular ifade eden sözcüklerden yoksundur. Daha sonraki yıllarda yapılan araştırmalarda, kötü muamele görmüş bu çocukların, olumsuz duyguları ifade eden daha az sayıda sözcük kullanmanın yanı sıra, daha olumsuz temsiller kullandıkları da görülmüştür (Toth vd 1997), bu durum benlik deneyimi ile duygusal deneyim arasında bir bağ olduğunu düşündürür.

Duyguları söze dökme yetisinden yoksun olma (aleksitimi), 1940'lardan bu yana psikopatolojik bir fenomen olarak bilinmektedir. Bu durumun, holokosttan sağ kurtulanların yaşadığı sıkıntının bir özelliği olduğu belirtilmiştir (Krystal ve Niderland 1971), sonraki araştırmalarda da, bu durumun post-travmatik stres bozukluğuyla ilişkisi incelenmiştir. Aleksitimi bugün, bir dizi psikolojik durumla ve anormal davranışla ilişkili bir özellik olarak bilinmektedir. Aleksitiminin kişisel bildirim ölçümünün geliştirilmesiyle birlikte, araştırmacılar aleksitimi ile psikosomatik bozukluklar, çeşitli fiziksel bozukluklar ve anksiyete bozuklukları arasında bir ilişki olduğunu gösterebilir hale gelmiştir (Taylor, Bagby ve Parker 2000).

Aleksitimi duyguları sembolize etme yetisinden yoksun olma anlamına geliyor, empati başkalarının zihinsel deneyimini algılama ve buna karşılık verme yetisini gerektiriyorsa, empati ile aleksitimi arasında bir ilişki olduğu varsayılabilir. Ne var ki bu ilişki, empatik karşılık vermenin (zihin kuramı kusurlarının görüldüğü) otizmle değil aleksitimiyle değişikliğe uğrayıp düzenlendiğini bulgulayan Bird vd'nin (2010) ileri sürdüğü üzere, muhtemelen karmaşık bir ilişkidir.

Cleckley'nin analizine göre, psikopatların başka insanların duygusal hallerini "okuma" yetisinden yoksun olması, kendi duygusal hallerini de okuyamadıkları anlamına gelecektir, bu nedenle kuramsal olarak, psikopatların aleksitimi açısından değerlendirildiklerinde yüksek puan almaları gerekir. Hare'in çalışmalarına dayanan karşıt bir argümana, psikopatların sözel olarak becerikli olduklarını (tanımlama kılavuzunda "dilbaz" terimi kullanılır; Hare 1999) ve aldatma amacıyla duyguları taklit etme ve başkalarında duygu uyandırma konusunda gayet iyi olabileceklerini savunur. Bu analize göre, aleksitimi ölçümünde normal puan almaları gerekir.

Aleksitimi ve psikopatiye ilişkin araştırmalar henüz bir sonuca bağlanmamıştır, bu nedenle de, Hare'in psikopati ile aleksitimi arasında açık ya da güçlü bir ilişki olmadığı yolundaki görüşünü doğrulama eğilimindedir (Kroner ve Forth 1995; Haviland vd 2004; Pham vd 2010; Grieve ve Mahar 2010). İnsanların (psikopat olarak tanımlananlar da dahil) ne ölçüde son derece empatik ve sözel olarak yetkin olabileceği, ama bu becerileri başkalarında sıkıntıya yol açmak, onların zayıflıklarından yararlanmak için kullanabileceği asıl soru olarak varlığını korumaktadır; yani sorun, duyguları hissetme, ifade etme ya da paylaşma yetisinden yoksunlukta değil, başkalarının hassasiyetine ve acı çekmesine karşı benimsenen tavırda, bir bağ hissinin yokluğunda yatmaktadır.

5.8 Anlatılar ve Duygusal Dil

Empati ve duygusal dile bakmanın başka bir yolu, ahlaki karar oluşturmayı anlatsal bir yaklaşımla ele almak olabilir. Son yirmi yıl içinde, psikolojide anlatsal bir “dönüm noktası” yaşanmıştır; birçok bilişsel araştırmanın benimsediği zihni makine olarak gören yaklaşımdan uzaklaşmış, zihni bir anlam yaratıcısı olarak gören modele yaklaşmıştır (Bruner 1990). Sosyoloji alanında, bir konuşmacının “sesi”ni güçlü bir toplumsal tanımlayıcı olarak gören, anlatsal bir kişisel işleyiş ve ahlaki kimlik düzeyi kabul eden araştırma modelleri de bunu yansıtır (McAdams 2009). Anlatılar ahlaki kimlik (Tappan 2000) ve etik akıl yürütmenin (McCarthy 2003) gelişiminin önemli bir dayanağıdır, bu da ahlaki anlatılar yaratma başarısızlığı ile ahlaki akıl yürütme başarısızlığı arasında bir bağ olabileceğini düşündürür.

Anlatsal bir yaklaşım, sadece genel temalar ve söylenen şeyin nüanslarına değil, duygusal bilgi aktarmak için dilin *nasıl* kullanıldığına da yakından dikkat sarf edilmesi talebini beraberinde getirir. Açıktır ki, duraklamalar, konuşmanın hızı ve zamanlaması, ruh halini ya da heyecanı aktarabilir ama sözcüklerin vurgulanma biçimi, bir cümlenin anlamını hatırı sayılır oranda değiştirir. (Okurlar, “Hiç kimseyi öldürmeyeceğim” cümlesinde, her sözcüğü sırayla vurgulayarak okuduklarında, anlamın nasıl değişeceğini görebilir.)

Grice (1975), dilin konuşmacılar arasında nasıl bir ortak girişim olduğunu ve görüşmenin temelinde işbirliği ilkeleri ya da kaideler bulunduğunu anlatır. *Nitelik* kaidesi, konuşmacıların söyledikleri için bir kanıt sunmasını ve zaman içinde tutarlı olmalarını gerektirir. *Nicelik* kaidesi, konuşmacıların, lafı fazla uzatarak ya da diğerlerinin görüşmenin gidişatını kaçırmasına neden olacak kadar uzun süre konuşarak görüşmeyi aksatmamasını gerektirir. *İlgili olma* kaidesi, konuşmacıların, konuya sadık kalmasını, konudan saparlarsa bunun bilincinde olmalarını, önceki konuya geri dönmelerini, fikirlerini ya da düşüncülerini tamamlamalarını gerek-

tirir. Bu sohbet kaidelerinin gözetilmemesi, genellikle Grice'in tanımladığı koşullar itibarıyla anlatısal bir tutarsızlık yaratır; mesele anlatının anlaşılmasından değil, işbirliğinden uzak olmasıdır (Hesse 2008).

Grice'in anlatısal tutarlılık ve tutarsızlık kavrayışı, yetişkinlik ve çocuklukta bağlılığın gelişimini inceleyen araştırmacılar tarafından kullanılmıştır. Grice'in geliştirdiği hatıra anlatılarını puanlandırma yaklaşımına başvuran araştırmacılar, anlatısal tutarlılığın düşük olduğu anlatılara sıklıkla güvensiz bir benlik hissine ve çeşitli psikolojik sorunlara sahip konuşmacılarda rastlandığını görmüştür (Hesse 2008; Steele ve Steele 2008). Tutarlılık analizinde farklı bir yöntem kullanan bazı araştırmacılar, olumlu bir psikolojik terapi deneyiminin (örneğin daha iyi hissetme, iyileştiğini hissetme), benlik anlatısının daha tutarlı ve faillik hissini daha güçlü olmasıyla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur (Adler vd 2008).

Tutarlı bir benlik anlatısında karşımıza çıkan şey, şeylerin her zaman görüldüğü gibi olmadığını, kişinin (kendisinin ki de dahil) bakış açısının zaman içinde değişebileceğini anlayabilen zengin ve karmaşık bir kişilik anlayışıdır. Tutarlı anlatıların öz düşünüm işlevi yüksektir, bu da kişinin sadece kendi amaçlarını değil, başkalarının niyetlerini, amaçlarını düşünme ve algılama yetisine sahip olduğunun kanıtıdır. Düşünme becerisi zayıf olanların öz düşünüm işlevi zayıftır (Allen 2008) ve bu da, duyguları sözcüklere dökme becerisiyle ilişkili olabilir (Moriguchi vd 2006, 2007).

Çocuklukta ilgilenilme bakılma deneyimi, duygusal dilin ve tutarlı deneyim anlatılarının gelişimini etkileyen önemli bir etmendir. İlk aylarda ve yıllarda çocuklar deneyimlerini dile getirecek dilden yoksundur, onlara bakan yetişkinlerin onlar için bu işi yapmalarına ihtiyaç duyarlar (Meins 1997). Normalde beden sıkıntısının ifade bulduğu ortamdır; bunun nedeni, muhtemelen, bedensel duyumun parasimpatetik sinirsel ağının doğumdan itibaren var olması ama sempatik neokortikal bağlantıların tam anlamıyla gelişmesinin zaman alması olabilir (Schorre 2001). Bu nedenle çocuklar bedenlerini sıklıkla sıkıntıların metaforu olarak kullanır; öyle ki duygusal sıkıntıyı baş ağrısı ve karın ağrısı olarak "hissederler."

Hayatlarının yaklaşık ilk on yılında yeterince iyi bakım görmeyen çocuklar, duygusal sıkıntıyı dile getirme konusunda sıklıkla sıkıntı çeker ve "dışsallaştırır". Bu dışsallaştırma, sıklıkla kural bozucu davranışlar biçimini alır. IQ aynı olduğunda bile, psikolojik olarak güvensiz çocukların görünüşe bakılırsa dil yeterliliklerinin güvenli bağlara sahip çocuklara nazaran düşük olduğu görülmüştür (van IJzendoorn vd 1995; Klann Delius ve Hofmeister 1997). Lemche vd (2004), içsel durum söz dağarı bozukluğuna ve bunun sonucunda yetişkinlikte aleksitimiye yol açan şeyin, güvenli bir bağlanma ilişkisinin yokluğu olduğunu ileri sürer.

Hesse, psikolojik güvenliği incelemek üzere tasarlanmış bir görüşmeyi kullanarak (1999, 2008), tanınabilir anlatısal tutarsızlığın, güvensiz zihinsel hallerle ilişkili üç ana biçimi olduğunu betimlemiştir. *Önemsizleştirici* anlatılar sıklıkla, diğer anlatılara nazaran biraz daha kısadır, çünkü konuşmacılar kendileri hakkında sohbet etmeye o kadar ilgi duymaz. Kısa cümleler kullanmaya, görüşmeyi bağlılık, düşkünlük ya da bağımlılık konusunun pek ilgilerini çekmediğini düşündürecek biçimde kısa kesmeye çalışırlar. Duygusal olarak önemsizleştirici anlatıların içeriği sıklıkla, güçlülük ve normallikle ilgili çok sayıda iddia içerir; konuşmacılar bağımsızlığın önemini vurgulayabilir. Çocukluk hatıraları pek azdır, bunlar da nadiren ayrıntılıdır. Buna rağmen, konuşmacılar sıklıkla çocukluklarını “mükemmel” ya da “iyi” diye betimleyerek, yaşamlarındaki fiili gerçeklerin anlatılarıyla çeliştiğini fark etmiyormuş görünerek nitelik kaidesini çiğner. Çelişkinin bu şekilde düşündürmemesi ya da dikkate alınamaması, anlatısal tutarsızlığın güçlü bir göstergesidir.

Tasalı ya da *kapana kısılmış* konuşmacılar da, kendileri hakkında sohbet etme yetisinden yoksunmuş gibi görünür, ama onların durumu biraz daha farklıdır. Uzun uzun, sıklıkla kafa karıştırıcı biçimde konuşurlar, ilgili olma kaidesinin yanı sıra nicelik kaidesini de çiğnerler. Bu tür konuşmacılar, genellikle konunun etrafında dolanır, soruları cevaplamaz, bu da sohbetlerin uzamasına yol açar. Konuşmacı sanki yolunu kaybetmiş gibi, cümlelerin sonu gelmeyebilir, sıklıkla da kişi zamirlerinin kullanılmaması söz konusudur. Konuşmacılar, görünüşe bakılırsa, anlatılarının kurulmasında edilgin, etkisiz bir rol üstlenir, bu edilginlik öfkeli ya da belirsiz olabilir. Sohbetin içeriği sıklıkla, geçmişteki insanlar ve olaylar hakkındaki bakış açıları arasında belirgin salınımlar içerir ve sıklıkla (soruların odak noktasında olmayan) şimdiki ilişkilere odaklanır. Örneğin bu tür konuşmacılar, geçmişte anneleriyle ilişkilerinin nasıl olduğuna ilişkin bir soruyu, annelerinin yakın zamanda onlara yardımcı olmadığı bir olay hakkında on dakikalık bir konuşmayla cevaplayabilir.

Bazı anlatılar, görüşme boyunca dilsel tutarsızlığın hem önemsizleştirici hem tasalı biçimlerine ilişkin emareler gösterir; bu tür anlatılar *düzensiz* diye sınıflandırılabilir. Bazı konuşmacılarda, anlatı sadece hatırlanan belli bir dizi deneyim etrafında düzensizleşir, bu da genellikle *çözülmemiş travmayı* ya da *kayıbı* akla getirir. Çocukluk yıllarından, özellikle sıkıntı verici/korkutucu ya da bağıllık duyulan kişilerin korkmasına ya da sıkıntı duymasına yol açmış olaylar hafızaya “takılmış”, böyle olmasa tutarlı olabilecek bir çocukluk anlatısında konuşma tutarsızlığı olarak ortaya çıkmış gibi görünür. Bu düzensiz anlatı “adacıkları”, konuşmacıların kayıpları ya da travmaları hatırlatıldığında görüşmeyi izleme “boşlukları” yaşadığını, bu nedenle konuşmalarının düzensiz bir hal aldığıının bilincinde olmadıklarını

düşündürür. Konuşmanın nasıl kötüye gittiğinin bilincinde olmamak da, zihinsel güvensizlik derecesinin bir göstergesidir.

Crittenden (1997), sıkıntı veren ve işlenmemiş duyguların, semantik hafıza üzerinde etki yoluyla duygusal dili bozduğunu ileri sürer. Pillemer vd (1998) de, geçmişteki sıkıntıya ilişkin bir anlatıda, duygusal “sıcak noktalar”ın genellikle fiillerin zamanlarındaki değişikliklere nasıl yansıdığına dikkat çeker: Konuşmacı, genellikle farkında olmaksızın, geçmiş zamandan şimdiki zamana geçer ya da kasten dramatik bir etki yaratmak için böyle yapıyormuş gibi görünür. Burada kilit mesele, konuşmacıların duygusal duruşlarının dili kullanma biçimlerine bilinçsizce yansıyabilecek olmasıdır: Cümleleri kurma biçimleri, kullandıkları gramer ve metaforlar bunu yansıtır.

5.9 Psikopatide Anlatısal Tutarsızlık

Psikopatlar da ve suç oluşturacak şekilde kuralları çiğneyen başka kişiler üzerine, anlatısal yaklaşımın kullanıldığı birkaç araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların çoğunda, suç oluşturacak şekilde kuralları ihlal eden kişilerin anlatısal tutarlılıklarının genellikle düşük düzeyde seyrettiği gözlenmiştir (Brinkley vd 1999; bir değerlendirme için bkz. Adshead 2004). Psikopatik ve antisosyal suçlular, kişisel ihtiyaç ve hassasiyet ile bunlarla ilgili duygulara ilişkin tartışmaları önemsizleştirme ve kapatma eğilimi gösterir (Frodi vd 2001; Adshead 2004). Yas gibi sıkıntı doğurması beklenebilecek kişilerarası durumları fiilen küçük gördükleri de olur.

Yüksek güvenlikli bir hastanede gözaltında tutulan, hepsi de ciddi şiddet eylemleri gerçekleştirmiş hastaların ahlaki akıl yürütme anlatılarının kullanıldığı bir araştırmadan iki kısa alıntı sunmak istiyorum (Adshead vd 2008). Bu kişilerin hepsi, Hare’in psikopati ölçümünde topluluk normlarının gayet üstünde puanlar almıştır, ama sadece bir alt grup, yüksek riskli psikopat olarak değerlendirilebilecek kadar yüksek puan toplamıştır. Bu metni hazırlamak için iki yöntem kullandık: Konuşmacıları, aile bireyleri ya da duygusal olarak önemli diğer kişiler hakkında ahlaki ikilemler üzerine düşünmeye davet eden Özen Etiği Görüşmesi (ECI; Skoe 1993) ile konuşmacıları kuralları çiğneyerek park etmekten tutun idam cezasına varıncaya dek bir dizi ahlaki ikilem üzerine düşünmeye davet eden “Sokratesçi Görüşme” (Glover, kişisel iletişim). ECI niceliksel puanlama yöntemleri kullanır ama biz, görüşme metinlerini Grice’in yöntemlerini kullanarak tutarlılık açısından da puanlandırdık.

5.9.1 Birinci Örnek

Burada bir ECI görüşmesinden bir bölüm sunuyoruz. Konuşmacıya, yalnız yaşamayı seven bir adamın yaşlı babası tarafından ziyaret edildiği, babanın gelip oğluya

yaşamak istediğini açıkça ortaya koyduğu varsayımsal bir durum üzerine düşünmesi söylenir. Konuşmacı erkek bir hastadır. Görüşmeyi yapan kişinin yorumları italikle belirtilmiştir.

Bence babasının onunla yaşamasını isteyip istemediğine karar vermeden önce oturup babasıyla güzelce konuşmalı, hatta bence babası onun yanına gelip yerleşmeden önce onu bir otele ya da hostele yerleştirmeli.

Neden böyle yapmalı?

Çünkü babasının onunla yaşamasını kabul etmesi bir hata olabilir, çünkü mahremiyetini ve bağımsızlığını korumak istiyor, anlarsınız ya, yani bunun için babasını bir süreliğine bir hostele yerleştirmeli, babasının nasıl davranacağına bakmalı, bilirsiniz ya, çünkü babası şimdi yaşlı bir ayyaş olabilir, ne demek istediğimi anlıyorsunuz ya, demek istediğim bu yani...

Peki ya senin baban seninle yaşamak isteseydi?

Babamın benimle yaşamasını istemezdim.

Neden?

Öldü (güler).

Peki ya hayatta olsaydı?

Hayatta olsaydı, bana yaptıkları yüzünden onu bir güzel döverdim, ama yine de bilmiyorum yani ... çünkü babamla hiç tanışmadım, onunla hiç konuşmadım, ama yine de babam bana gelmezdi sanırım.... bana soacak olursan babam benim bir parçam değil....

Burada birkaç anlatısal tutarsızlık işareti vardır. Başta konuşmacı gayet açıktır, ama sonra, “bilirsiniz ya, anlarsınız ya” diye tekrarlamaya başladıkça, konuşması bölünüp gider. Bunun, babanın “şimdi yaşlı bir ayyaş olabileceği” düşüncesi sonrasında olması, konuyla ilgili olabilir; belirgin bir gerekçe olmaksızın, tümüyle hayali bir baba hakkında işin içine kattığı bir ayrıntıdır bu. Konuşmacının bir eleştirisi değildir, sadece babalar tartışıldığında, akla hemen “ayyaşlık” geldiğine dikkat çekelim.

Konuşmacının başta, babasının ölü olup olmadığını açıkça belirtmediğine dikkat edelim; bu durum, bir ölçüde anlatısal tutarsızlığı akla getirir. “Babamın benimle yaşamasına izin vermezdim” cümlesi, bunun mümkün olabileceğini ama konuşmacının bunu tercih etmediğini düşündürür. Ne var ki, görüşmeyi yapan kişi biraz daha araştırdığında, babasının konuşmacıyla yaşayamasının imkânsız olduğu, konuşmacının da bunu bildiği açıklık kazanır. Daha tutarlı bir cevap şöyle olabilir:

“Babam öldü, bu yüzden benimle yaşayamaz, ama benimle yaşamasını istemezdim, çünkü onu hiç tanımadım.”

Kısa kesilmiş “Öldü” cevabı, tipik bir önemsizleştirmedir, konuşmacının, tanışmaları mümkünmüş gibi babasından şimdiki zamanda bahsetmeye devam etmesi de dikkat çekicidir. Son cümle (“Babam benim bir parçam değil”) özellikle ilginçtir, bunun nedeni de, kısmen ilişki açısından ilginç bir metafor kullanımı olmasıdır; ama şimdiki zaman kullanımı, babanın, öldüğünü biraz önce söylemiş olsa da, konuşmacı açısından gayet hayatta olduğunu da düşündürür. Bunu ifade etmenin daha tutarlı bir biçimi şöyle olabilirdi:

“Bana soracak olursanız, babam hiçbir zaman benim bir parçam olmadı” (geçmiş zamanla) ya da

“Babam benim bir parçamış gibi hissetmiyorum” (öz düşünüm ekleyerek) ya da

“Babam benim bir parçam olmayacak” (soruda kullanılan koşullu gelecek zamanı yansıtarak).

Öyle görünüyor ki, konuşmacı babasından sanki hayattaymış gibi bahsettiğinin, bunun biraz önce söylediği şeyle çeliştiğinin farkında değildir. Bu pasaj, bir ölümün bahsi geçtiğinde biraz uygunsuz kaçan gülmeye, bir tutarsızlığı da ortaya koyar. Ayrıca bu konuda herhangi bir açıklama verilmez ya da gülmenin uygunsuzluğuna ilişkin bir açıklama da yapılmaz.

5.9.2 İkinci Örnek

Bir sonraki örnekte, konuşmacının, başka biriyle ilişkisi olan evli bir adamın durumu hakkında yorumda bulunması istenir. Kız arkadaşı hamile kalır, ama aynı zamanda adama yeni bir kentte iyi bir iş önerilir, karısı ve çocukları için mükemmel bir fırsat olacaktır bu. Konuşmacıya, adamın ne yapması gerektiği sorulur.

Şimdi adama sonraki yıl, ondan sonraki yıl vb. için daimi bir konum öneriliyor, bu daimi iş yeni doğan çocuğa ve yeni karısına, yeni kız arkadaşına her neyse yakın olursa evlilik hayatında çok başarılı olamadı, açıktır ki evden uzaklaşma ihtiyacı hissetti, bence geri dönerse bu onun için adil olmayabilir, bilirsiniz bu sürecin tersine gider, nasıl desem...

Bu alıntı, birkaç tutarsızlık emaresi gösterir. Konuşmayı takip etmek genelde zordur, cümleler tuhaf bir biçimde tekrarlanır, dayanaksız çıkarımlar yapılır, tuhaf ilişkiler kurulur (“geri dönerse” bu bağlamda ne anlama gelir?). Bu paragrafın genel anlamının, dinleyici açısından anlaşılmasız olmadığına dikkat edelim; bağlama dayanarak, çıkarımda bulunmaya çabalayarak anlayabiliriz. Ne var ki, konuşmacı için anlamlı olup açıklanmayan ya da ne ifade ettiği belli olmayan sözcük grupları vardır. Adam için gayri adil olacak “şey” nedir? “Sürecinin gidişatı” nedir, şiirsel bir tınısı olan ama dinleyici için açık olmayan bu söz ne anlama gelir?

Bu metin, birinin, muhtemelen tedirgin, kaygılı, öfkeli ya da sıkıntılı hissedebileceği bir hareket yolu benimsemeye ilgili bir soruya verilmiş bir cevaptır. İnsanların birbirlerine karşı “doğru” davranma biçimleri hakkındaki sorular bağlamında, duygu yaratan sorulara cevaben, yüksek düzeyde bir anlatısal tutarsızlıkla karşılaşırız. Psikopati testinde yüksek puan alanlar da dahil olmak üzere şiddet suçu işlemiş kişiler, ahlaki olmayan sorularla ilgili olarak daha tutarlıdır, ama ahlaki sorularda tutarlılıkları azalır. Bu durum, Blair’in yaptığı daha önceki bir araştırmayla (1995) da tutarlılık gösterir, Blair bu araştırmada, “psikopatlar”ın toplumsal olarak uygun kararlar verme konusunda gayet iyi olduğunu, ama ahlaki kararlar verme konusunda zorlandığını ortaya koymuştur.

Tutarsızlık işaretleri, şimdiki zamanda hayali kahramanların sanki gerçek ve faal gibi tartışılmasını, destekleyici bir kanıt olmaksızın (kimi zaman oyuncular hakkında ayrıntılı fanteziler örmeye varıncaya dek) diğerlerinin zihinsel durumlarına ilişkin büyük olgusal çıkarımlarda bulunulmasını içerir. Glover (kişisel iletişim) da, konuşmacıların, hayali bir kişiyi etkileyen ahlaki bir ikilemi değerlendirmekten soruyu kendilerine uyarlamaya geçerken (siz bu durumda ne yapardınız?), sıklıkla daha büyük bir tutarsızlık sergilediğine dikkat çekmiştir.

5.10 Sonuç: Duygularımızı Dile Getirmek

Hissettiklerimizi söyleyelim, söylememiz gerekenleri değil.

—Lear

Öyle görünüyor ki, Hare’in psikopati kontrol listesinde yüksek puan alanlar, düşünce deneylerinin çok sevilen ahlakdışı insanları değildir. Bilakis, birçoğu ahlaki olarak akıl yürütme konusunda tutarsızdır, suç işlememiş kişilerle aynı ahlaki ilkelere başvururlar, ahlaki ilkeler ile sosyal uygunluklar arasında ayırım yaparlar. Kişilerarası etik kararlar bağlamında duyguların dile getirilmesi konusunda bazı ince konuşma kusurları gösterirler, ama aleksitimi testinde puanları yüksek değildir. Genel olarak değerlendirildiğinde, bugünkü araştırmaların konumu, “psikopatlar”ın, eylemleri ya da sözleriyle kolayca tanımlanamayan homojen bir grup olmadığını; empati, zihin kuramı ve aleksitimi açısından suç işlememiş olanlar arasından seçilen “normal” örneklemelerden çok da farklı olmadıklarını düşündürür.

Makalemi bitirirken, gelecekteki araştırmacıların değerlendirmesi gereken üç noktayı vurgulamak istiyorum. Birincisi, bu tür araştırmalarda kullanılacak terimlerin tanımları konusunda bir anlaşmazlık mevcuttur: “Empati” terimi birçok farklı işlev ve kavram içerir, bütün araştırmacılar terimleri aynı biçimde kullanmaz (Preston ve de Waal 2002). Bununla bağlantılı olarak, “psikopati”yle ilgili bütün

araştırmalar, suç işlemiş katılımcıları içermez: Şiddet içeren eylemlerde bulunmuş psikopatlar ile bu tür eylemler gerçekleştirmemiş olanlar arasında önemli farklılıklar olması olası görünmektedir (Skeem ve Cooke 2010).

İkincisi, insanların duygusal iletişiminin normal “müziği” şiir, drama ve nesir alanları dışında hâlâ pek iyi anlaşılmış değildir. İnsanların sahici duygusal iletişimini daha fazla anlayabilmek için, duygusal iletişimde özellikle becerikli görünen insanların ve/veya sıradan insanlarda sıradan duygusal iletişim boşluklarının incelenmesi yararlı olabilir.

Son olarak, çoğu psikopat, hapisanede ya da güvenli hastanelerde olmaya bilir, ama başka biçimlerde zalim, insan karşıtı davranışlar sergiliyor olabilir. Nörogörüntüleme, kimi zaman, suça yatkın psikopatların beyinlerinde ilginç nöro-anatomik sapmaları ayrıntılı olarak gözler önüne serse de, zalimliğin gerçekleştirilmesi için bu sapmaların var olması gerektiği yönünde bir kanıt yoktur hâlâ. Bu bölümü bitirirken, on beş kişinin, milyonlarca masum insanın sistematik bir biçimde katledilmesini planladığı Wannsee Konferansı’nın yetmişinci yıldönümüne yaklaştığımızı hatırlatırım. Bu insanların psikopat olduğu yönünde pek fazla kanıt yoktur, aslına bakılırsa, o devirde en etkili insanlar arasında sayılıyorlardı, başarı kazanmak için duygusal dili kullanmakta becerikliydiler. Wannsee’de, duygusal iletişimin “müziği” korkunç bir amaç için çalındı.

Kaynakça

- Adler, L.J., L. Skalina ve D. McAdams. "The Narrative Reconstruction of Psychotherapy and Psychological Health", *Psychotherapy Research* 18:719-734, 2008.
- Adshead, G. "Three Degrees of Security", *A Matter of Security: Attachment Theory and Forensic Psychiatry and Psychotherapy* içinde, der. F. Pfäfflin ve G. Adshead, 47-66, Londra: Jessica Kingsley, 2004.
- Adshead, G., C. Brown, E. Skoe, J. Glover ve S. Nicholson. "Studying Moral Reasoning in Forensic Psychiatric Patients", *Empirical Ethics in Psychiatry* içinde, der. G. Widdershoven, 211-230, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Allen, J. "What Is Mentalizing and Why Do It?", *Handbook of Mentalization in Clinical Practice* içinde, der. J. Allen, P. Fonagy ve A. Bateman, 311-321, Washington D.C.: American Psychiatric Press, 2008.
- Beeghly, M. ve D. Cicchetti. "Child Maltreatment, Attachment and the Self-System: Emergence of an Internal State Lexicon in Toddlers at High Social Risk", *Development and Psychopathology* 6:5-30, 1994.
- Bird, G., G. Silani, R. Brindley, S. White, U. Frith ve T. Singer. "Empathic Brain Responses in Insula Are Modulated by Alexithymia but Not Autism", *Brain* 133:1515-1525, 2010.
- Blackburn, R. "On Moral Judgements and Personality Disorder: The Myth of Psychopathic Disorder Revisited", *British Journal of Psychiatry* 153:505-512, 1988.
- Blackburn, R., C. Logan, J. Donnelly ve S. Renwick. "Personality Disorders, Psychopathy and Other Mental Disorders: Co-morbidity among Patients in English and Scottish High Security Hospitals", *Journal of Forensic Psychiatry & Psychology* 14:111-137, 2003.
- Blair, J. "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath", *Cognition* 57:1-29, 1995.
- Blair, R.J., L.J. Jones, F. Clark ve M. Smith. "Is the Psychopath 'Morally Insane?'" *Personality and Individual Differences* 19: 741-752, 1995.
- Blair, K.S., R.A. Richell, D.G. Mitchell, A. Leonard, J. Morton ve R.J. Blair. "They Know the Words, but Not the Music: Affective and Semantic Priming in Individuals with Psychopathy", *Biological Psychiatry* 73:114-123, 2006.
- Bloom, L. "Language Development and Emotional Expression", *Pediatrics* 102:1272-1277, 1998.
- Book, A.S., V.L. Quinsey ve D. Langford. "Psychopathy and the Perception of Affect and Vulnerability", *Criminal Justice and Behavior* 34:531-544, 2007.
- Bretherton, I. ve M. Beeghly. "Talking about Internal States: The Acquisition of an Explicit Theory of Mind", *Developmental Psychology* 18:906-921, 1982.
- Brinkley, C., A. Bernstein ve J.P. Newman. "Coherence in the Narratives of Psychopaths", *Personality and Individual Differences* 27:519-530, 1999.
- Bruner, J. *Acts of Meaning*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

- Cicchetti, D. ve M. Beeghly. "Symbolic Development in Maltreated Youngsters: An Organizational Perspective", *New Directions for Child Development* 36:47-68, 1987.
- Cima, M., F. Tonnauer ve M. Hauser. "Psychopaths Know Right from Wrong but Don't Care", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5:59-67, 2010.
- Cleckley, H. *The Mask of Sanity*, 4. baskı, St. Louis: Mosby, 1964, 1941.
- Cooke, D. ve C. Michie. "Psychopathy across Cultures: Scotland and North America Compared", *Journal of Abnormal Psychology* 108:58-68, 1999.
- Crittenden, P. "Truth, Error, Omission Distortion and Deception: The Application of Attachment Theory to the Assessment and Treatment of Psychological Disorder", *Assessment and Intervention Issues across the Lifespan*, der. S. M. Clancy Dollinger ve L.F. DiLalla, 35-76, Mahwah, New Jersey: Erlbaum, 1997.
- Damasio, A. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Londra: Heinemann, 2000.
- Decety, J. ve Y. Moriguchi. "Empathy and Psychiatric Disorder: A Review", *BioPsychoSocial Medicine* 1:22, 2007.
- Dolan, M. ve R. Fullam. "Theory of Mind and Mentalizing Ability in Antisocial Personality Disorder with and without Psychopathy", *Psychological Medicine* 34:1093-1102, 2004.
- Dunbar, R.I.M. "The Social Brain: Mind, Language and Society in Evolutionary Perspectives", *Annual Review of Anthropology* 32:163-181, 2003.
- Eisenberg, N. "The Relationship of Empathy to Pro-social and Related Behaviours", *Psychological Bulletin* 101:91-119, 1987.
- Fonagy, P., M. Target, H. Steele, M. Steele, A. Levinson ve R. Kennedy. "Morality, Disruptive Behaviour, Borderline Personality Disorder, Crime and Their Relationship to Security of Attachment", *Attachment and Psychopathology*, der. L. Atkinson ve K. Zucker, 227-277, New York: Guilford, 1997.
- Frodi, A., M. Dernevik, A. Sepa, J. Philipson ve M. Bragejo. "Current Attachment Representations of Incarcerated Offenders Varying in Degrees of Psychopathy", *Attachment & Human Development* 3:269-283, 2001.
- Gallese, V. "The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity", *Psychopathology* 36:171-180, 2003.
- Gilligan, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- Glenn, A., R. Iyer, J. Graham, S. Koleva ve J. Haidt. "Are All Types of Morality Compromised in Psychopathy?", *Journal of Personality Disorders* 23:384-398, 2009.
- Grice, H.P. "Logic and Conversation", *Syntax and Semantics, Volume 3: Speech Acts*, der. P. Cole ve J. Moran, 41-58, New York: Academic Press, 1975.
- Grieve, R. ve D. Mahar. "The Emotional Manipulation-Psychopathy Nexus: Relationships with Emotional Intelligence, Alexithymia, and Ethical Position", *Personality and Individual Differences* 48:945-950, 2010.

- Hancock, J.T., M.T. Woodworth ve S. Porter. "Hungry Like the Wolf: A Word Pattern Analysis of Psychopaths", *Legal and Criminological Psychology*. doi:10.1111/j.2044-8333.2011.02035.x. 2011.
- Hare, R.D. *The Hare Psychopathy Checklist*, North Tonawanda, New York: Multi- Health Systems, 1991.
- . *Manual for the Hare Psychopathy Checklist-Revised*, Toronto: Multi- Health Systems, (ikinci baskı 2003), 1999.
- Hare, R. D. ve J. W. Jutai. "Language in Psychopaths", *Personality and Individual Differences* 9:329-337, 1988.
- Haviland, M.G., J.L. Sonne ve P.A. Kowert. "Alexithymia and Psychopathy: Comparison and Application of California Q-Set Prototypes", *Journal of Personality Assessment* 82:306-316, 2004.
- Herpetz, S.C., U. Werth, G. Lukas, M. Qunaibi, A. Schuerkens, H.-J. Kunert vd "Emotion in Criminal Offenders with Psychopathy and Borderline Personality Disorder", *Archives of General Psychiatry*, 58:737-745, 2001.
- Hesse, E. "The Adult Attachment Interview", *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, der. J. Cassidy ve P.R. Shaver, 395-433. New York: Guilford, 1999.
- . "The Adult Attachment Interview: Protocol, Method of Analysis, and Empirical Studies", *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, ikinci baskı, der. J. Cassidy ve P.R. Shaver, 552-598. New York: Guilford, 2008.
- Hiatt, K.D., A.R Lorenz ve J.P. Newman. "Assessment of Emotion and Language Processing in Psychopathic Offenders: Results from a Dichotic Listening Task", *Personality and Individual Differences* 32:1255-1268. 2002.
- Hicks, B. ve C. Patrick. "Psychopathy and Negative Emotionality", *Journal of Abnormal Psychology* 115:276-287, 2006.
- Hoffman, M. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Iria, C. ve F. Barbosa. "Perception of Facial Expression of Fear: Comparative Research with Criminal and Noncriminal Psychopaths", *Journal of Forensic Psychiatry & Psychology* 20:66-73, 2009
- Johns, J.H. ve H.C. Quay. "The Effect of Social Reward on Verbal Conditioning in Psychopathic Military Offenders", *Journal of Consulting Psychology* 26:217-220, 1962.
- Joliffe, D. ve D.P. Farrington. "Empathy and Offending: A Systematic Review and Meta Analysis", *Aggression and Violent Behavior* 9:441-476, 2004.
- Kiehl, K. "A Cognitive Neuroscience Perspective on Psychopathy: Evidence for a Paralimbic Dysfunction", *Psychiatry Research* 142:107-128, 2006.
- Klann Delius, G. ve G. Hofmeister. "The Development of Communicative Competence of Securely and Insecurely Attached Children in Interaction with Their Mothers", *Journal of Psycholinguistic Research* 26:69-88, 1997.

- Kroner, D. ve A. Forth, 1995, "The Toronto Alexithymia Scale in Incarcerated Offenders", *Personality and Individual Differences* 19:625-634.
- Krystal, H. ve W. Niderland (der.). *Psychic Traumatization*, New York: Little, Brown, 1971.
- Lakoff, G. ve M. Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books, 1999.
- Lander, G., C.J. Lutz Zois, M.S. Rye ve J.A. Goodnight. "The Differential Association between Alexithymia and Primary and Secondary Psychopathy", *Personality and Individual Differences* 52:45-50, 2012.
- Lemche, E., G. Klann Delius, R. Koch ve P. Joraschky. "Mentalizing Language Development in a Longitudinal Attachment Sample: Implications for Alexithymia", *Psychotherapy and Psychosomatics* 73:366-374, 2004.
- McAdams, D. "The Moral Personality", *Personality, Identity and Character: Explorations in Moral Psychology*, der. D. Narvaez ve D.K. Lapsley, 11-29, New York: Cambridge University Press, 2009.
- McCarthy, J. "Principlism and Narrative Ethics: Do We Have to Choose between Them?", *Journal of Medical Humanities* 29:65-71, 2003.
- McGilchrist, I. *The Master and His Emissary*, Londra: Yale University Press, 2010.
- MacIntyre, A. *Edith Stein: A Philosophical Prologue*, New York: Continuum Publishing, 2006.
- Meins, E. *Security of Attachment and the Social Development of Cognition*, East Sussex, UK: Psychology Press, 1997.
- Meloy, J.R. "Empirical Basis and Forensic Application of Affective and Predatory Violence", *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 40:539-542, 2006.
- Moriguchi, Y., T. Ohnishi, R.D. Lane, M. Maeda, T. Mori, K. Nemoto vd "Impaired Self-Awareness and Theory of Mind: An fMRI Study of Mentalizing in Alexithymia", *NeuroImage* 32:1472-1482, 2006.
- Moriguchi, Y., J. Decety, T. Ohnishi, M. Maeda, T. Mori, K. Nemoto vd "Empathy and Judging Other's Pain: An fMRI Study of Alexithymia", *Cerebral Cortex* 17, 2223-2234, 2007.
- Nussbaum, M. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- O'Kane, A., D., Fawcett ve R. Blackburn. "Psychopathy and moral reasoning: Comparison of two classifications", *Personality and Individual Differences* 20:505-514, 199.
- Oakley, J. *Morality and the Emotions*, Londra: Routledge, 1992.
- Osumi, T. ve H. Ohira. "Psychopaths Prefer Economic Utility over Fairness", *Personality and Individual Differences* 49:451-456, 2010.
- Parkinson, C., W. Sinnott-Armstrong, P.E. Koralus, A. Mendelovici, V. McGeer ve T. Wheatley. "Is Morality Unified? Evidence that Distinct Neural Systems Underlie

Moral Judgments of Harm, Dishonesty and Disgust”, *Journal of Cognitive Neuroscience* 23:3162-3180, 2011.

Patrick, C. “Emotion and Psychopathy: Startling New Insights”, *Psychophysiology* 31:319-330, 1994.

Pham, T., C. Ducro ve O. Luminet. “Psychopathy, Alexithymia and Emotional Intelligence in a Forensic Hospital”, *International Journal of Forensic Mental Health* 9:24-32, 2010.

Pillemer, D., M. Desrochers ve C. Ebanks. “Remembering the Past in the Present: Verb Tense Shifts in Autobiographical Memory Narratives”, *Autobiographical Memory: Theoretical and Applied Perspectives*, der. C.P. Thompson, D.J. Herrmann, D. Bruce, J.D. Read ve D.G. Payne, 145-162. Mahwah, N.J.: Erlbaum, 1998.

Pinker, S. *The Stuff of Thought*, New York: Viking Press, 2007.

Preston, S.D. ve F.B. de Waal. “Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases”, *Behavioral and Brain Sciences* 25:1-20, 2002.

Raine, A. ve Y. Yang. “Neural Foundations to Moral Reasoning and Antisocial Behavior”, *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 1:203-213, 2006.

Richell, R.A., D.A. Mitchell, C. Newman, A. Leonard, S. Baron Cohen ve R.J. Blair. “Theory of Mind and Psychopathy: Can Psychopathic Individuals Read the ‘Language of Eyes’?”, *Neuropsychologia* 41:523-526, 2003.

Sapolsky, R. “The Influence of Social Hierarchy on Primate Health”, *Science* 308:648, 2005.

Schore, A. “Effects of a Secure Attachment Relationship on Right Brain Development, Affect Regulation and Infant Mental Health”, *Infant Mental Health Journal* 22:7-66, 2001.

Shamay-Tsoory, S.G., J. Aharon-Peretz ve D. Perry. “Two Systems for Empathy: A Double Dissociation between Emotional and Cognitive Empathy in Inferior Frontal Gyrus versus Ventromedial Prefrontal Lesions”, *Brain* 132:617-627, 2009.

Shamay-Tsoory, S.G., H. Harari, J. Aharon Peretz ve Y. Levkantz. “The Role of the Orbitofrontal Cortex in Affective Theory of Mind Deficits in Criminal Offenders with Psychopathic Tendencies”, *Cortex* 46:668-677, 2010.

Singer, T. “The Neuronal Basis and Ontogeny of Empathy and Mind Reading: Review of Literature and Implications for Future Research”, *Neuroscience and Biobehavioural Reviews* 30:855-863, 2006.

———. “Understanding Others: Brain Mechanisms in Theory of Mind and Empathy”, *Neuroeconomics, Decision Making and the Brain*, der. P. Glimcher, 251-270. Londra: Elsevier, 2009.

Skeem, J.L. ve Cooke, D.J. “Is Criminal Behavior a Central Component of Psychopathy? Conceptual Directions for Resolving the Debate”, *Psychological Assessment* 22:433-445, 2010.

Skoe, E. *The Ethic of Care Interview Manual*, yayımlanmamış el yazması, yazardan istenebilir, Oslo: University of Oslo, 1993.

Steele, H. ve M. Steele. *Clinical Applications of the Adult Attachment Interview*, New York: Guilford, 2008.

Tappan, M. "Autobiography, Mediated Action and the Development of Moral Identity", *Narrative Inquiry* 10:81-109, 2000.

Taylor, G., R. Bagby ve J. Parker. *Disorders of Affect Regulation: Alexithymia in Medical and Psychiatric Illness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Toth, S., D. Cicchetti, J. Macfie ve R. Emde. "Representations of Self and Other in the Narratives of Neglected, Physically Abused and Sexually Abused Preschoolers", *Development and Psychopathology* 9:781-796, 1997.

van IJzendoorn, M., J. Dijkstra ve A.G. Bus. "Attachment, Intelligence and Language: A Meta Analysis", *Social Development* 4:115-128, 1995.

Wilson, K., M. Juodis ve S. Porter. "Fear and Loathing in Psychopaths: A Meta-Analytic Investigation of the Facial Affect Recognition Task", *Criminal Justice and Behavior* 38:659-668, 2011.

Zahn-Waxler, C. ve M. Radke-Yarrow. "The Origins of Empathic Concern", *Motivation and Emotion* 14:107-130, 1990.

Psikopatik Davranış Biçimi ve Ahlaki Yetilerden Yoksunluk

Kerrin A. Jacobs

6.1 Giriş

Metaetik, ahlaki beleşçi veya ahlaki nihilist gibi tipler formüle etmiştir; ahlaken iyi bir insan olmanın ya da ahlaki topluluğun saygın mensupları olarak görülmenin teşvik etmediği kişilerdir bunlar. Peki ama bu tür prototipler, Michael Smith’in “gerçek yaşamdan psikopatlar” diye nitelediği olguyu (Smith 1994, 67) tam olarak açıklayabilir mi? Psikopatik ahlakdışılığın amaçları ve olgusal olarak niteliği, bu tiplerden farklıymış gibi görünmektedir: Psikopatlar, Platon’un *Devlet*’inde Thrasymakhos örneğinde görülen tarzda, incelikli bir nihilizm açısından ahlak karşısı argümanlar ortaya koymaya çalışmadıkları gibi, yaptığı şeyin bedellerini ve yararlarını etkili bir biçimde hesaplayıp yakalanmamayı başaran akıllı beleşçi tipin de örnekleri değildir.

Psikopat, bu tiplerin tersine, savunmayan ama rasyonelleştirmeye çalışan, davranış biçiminin olası olumsuz sonuçlarını düşünmeyen, sıklıkla herhangi bir planı izleyemeyecek biri olarak nitelenen, son derece riskli davranışlar sergileyen, etkileyici görünümü başkalarınca ilk bakışta rahat konuşan ve yüzeysel olarak değerlendirilen biridir; insanı “başarılı” psikopat mitini yeniden değerlendirmeye yöneltebilecek birkaç klinik semptomu sıralayarak bunları söyleyebiliriz. Öyle görünüyor ki, psikopatide, etik çerçevesinde ayrı bir kavramsallaştırmayı gerektiren özel bir ahlakdışılık türü iş başındadır.¹

Bu bölümün amacı, psikopatların ahlaki yetilerden yoksunluğunu betimlemektir. İlk adım olarak, davranış biçimi kavramı kullanılmıştır (Almanca: *Verhaltung*), bu kavram yardımıyla benlik ve dünya açılımının deneyimsel birliğini açıklamayı amaçlıyorum. İkincisi, davranış biçimi kavramının genel olarak psikopatolojiye ilişkin bir açıklamaya nasıl katkıda bulunabileceğini, bu kavramın özel olarak psikopatik durumun *gestalt*’ının tamamıyla nasıl ilişkili olduğunu inceliyorum. Varsayımım, “davranış biçimi”nin, psikopatik durumun özel amaçları ve olgusal

açıdan niteliğini betimleyen kavramsal bir temel oluşturduğu, bundan ötürü psikopatik ahlakdışılığın anlaşılmasına katkıda bulunduğudır. Psikopatik davranış biçiminin başlıca özelliği, (başka değişikliklerin yanı sıra) kişinin kendisini ahlaki olarak gerçekleştirmesini sağlayan fiili yetilerin önemli bir bozukluk göstermesidir. Öte yandan, psikopatik ahlakdışılık *ahlaki* olasılıkların bireysel alanının *kısıtlı olmasıyla* kavramsallaştırılabilir, ama öte yandan, psikopati aynı zamanda patolojik olarak *genişlemiş* bir olasılıklar alanını ifade eder. Birincisi, bir kişinin ahlaki bir kişi olarak görülebilmesi için bu yetilere muhtemelen sahip olması gerektiğini *ex negativo* (ne olmadığından hareketle) işaret eder, psikopat ahlaklılık açısından bu yetilerden yoksun bir kişi olarak görünür; ikincisi, toplumsal olarak kabul edilen alanın dışında katı kendini gerçekleştirme kalıplarını, yani klinik psikopati tablosunun ağırlıklı olarak dayandığı antisosyal ve özgün ahlakdışı davranış biçimlerini işaret eder. Psikopati, dissosyal ile psikopatoloji alemleri arasında, özellikle de fenomenolojik betimleme düzeyinde ilk bakışta bir ayrım yapmayı zorlaştırır. Psikiyatrik psikopati teşhislerinin temelinde, genellikle dissosyal ve ahlakdışı davranış kalıpları yattığından, böyle kavramsal bir sınırlama psikopatinin diğer ahlakdışılık örnekleriyle, diğer psikopatolojik koşullarla örtüşmesinden kaçınmak açısından önemlidir. Bu noktada, davranış biçimi kavramı bazı sınırlar çizmemizi, dolayısıyla psikopatik dünya-benlik ilişkisinin benzersizliğini, amaçlar ve olgular açısından özgün niteliğini açıklamamızı sağlayabilir.

Psikopatinin, dünyaya ilişkin değişmiş bir *pratik anlayış* ve sorunlu bir benlik ilişkisi içerdiğini ileri sürüyorum, bu açıdan *ahlak duygusundan yoksun olmayı*, değerlendirmeye yönelik genel bir benlik-dünya açılımı hissinde bir değişikliğin bir alt tipi olarak tanımlamayı amaçlıyorum, değerlendirme amaçlı bu his daha sonra bu yetiden yoksun olma açısından tanımlanıyor. Benlik ve dünya ilişkisinde böyle temel bir değişikliği, psikopatik davranış biçiminin temel özelliklerinden biri olarak görmeye hazırsak, psikopatların sadece ahlaki alanda değil, başka alanlarda da ciddi sorunlar yaşadığını kabul etme eğilimi gösteririz (krş. Maiborn 2005). Aslına bakılırsa, psikopatide rastlanan, pratik kavrayışta bir değişiklik olduğu varsayımını destekleyen ve psikopatların irade ve değerlendirme yetersizliklerini örnekleyen bir özdüşünüm çarpılmasıyla ilgili olarak göstermeye çalışacağım üzere, psikopatik yetersizlik ahlaki alanı aşmış gibi görünür. Bu durum, psikopatların genel olarak bağılıktan yoksun olmalarını açıklamakla kalmaz, psikopatik davranış biçimine özgü ahlaki kendini gerçekleştirme sorunlarına da ışık tutar. Bu meseleyi, Harry Frankfurt'un özdüşünümle ilgili yaklaşımına atıfta bulunarak örneklemeyi amaçlıyorum; bu yaklaşıma göre, psikopatlarda değer biçici benlik-dünya ilişkisinin bozulması ve bununla ilişkili irade yetisi sorunları, hem psikopatların dünyayla

genel karşılaşmalarında bir sorun olarak anlaşılabilir hem de onların kendilerine özgü ahlaklılığını açıklamak açısından önemlidir.

6.2 Davranış Biçimi

Davranış biçimi (*Verhaltung*) kavramı, ilk olarak Martin Heidegger tarafından kullanılmıştır (1925/1985; 1927/1962).² Heidegger'in *Prolegomena*'daki temel amaçlarından biri (1925/1985), bireysel benlik ve dünya açılımının deneyimsel birliğini yakalamaya katkıda bulunan daha geniş kapsamlı –*Sein und Zeit*'ta (*Varlık ve Zaman* Heidegger 1927/1962) daha geliştireceği– bir amaçsallık kavramına zemin hazırlamaktır. Genel olarak bakıldığında, “*Intentio*, kelimenin tam anlamıyla kendini ona doğru yöneltme anlamına gelir. Yaşanmış bütün deneyimler, bütün psişik davranış biçimleri kendisini bir şeye doğru yöneltir” (Heidegger 1925/1985, 29). Buna bağlı olarak,

... *davranış biçiminin kendisinin* ... yapısı itibarıyla *kendini bir şeye yöneltme* olduğu açıklık kazanır. İlk başta sadece psişik bir sürecin kasti olmayan bir hal (bir imgeyi akla getiren karmaşık duyular, hatıra ilişkileri, zihinsel imge ve düşünce süreçleri, ardından kişinin bir şeylerin buna denk düşüp düşmediğini sorması) olarak doğması, sonrasında bazı durumlarda kasti bir hal alması söz konusu değildir. Bilakis davranış biçiminin var olması, kendini yöneltmedir. (Heidegger 1925/1985, 31, italikler orijinaldeki gibidir.)

Bir farklılaştırma argümanına göre, açıkça özdüşünsel bireysel davranış biçimleri grubu, yaşanmış deneyimin özel bir alt sınıfını oluşturur, diğer davranış biçimleriye, biraz önceden düşünsel tiplerdir, normalde açıkça kişinin dikkatinin merkezinde yer almazlar ya da entelektüel değerlendirmede nesneleştirilmezler.³ Böyle geniş kapsamlı bir amaçlılık tanımıyla birlikte, davranış biçimi kavramı, kişinin varoluşsal durumuna ilişkin bir dizi vecheyi kapsar hale gelir, ki bunlar arasında kişinin durumun farkındalığı, özellikle de belli düşünceler, inançlar, duygular, eylemde bulunma eğilimleri ve bedensel duyularla birlikte gelen bireysel değerlendirmeler yer alır (Jacobs 2013). Bunun yanı sıra, bu kavramsal tanım, *Dasein*'in daha örtük ve önceden düşünsel bir dizi biçimini de ele alır; bir dizi bireysel eğilim, örneğin benimsenmiş bedensel düzenler ya da Matthew Ratcliffe'in “varoluşsal hisler” dediği şeyler gibi (krş. Ratcliffe 2008); bunlar kişinin dünyayla daha düşünsel olan kasti karşılaşmalarının “ön plan”ının duygulanımsal arka planını oluşturur.⁴ Bu nedenle, davranış biçimi kavramıyla, hem kişinin varlığının dünyayla ilişki içinde olmasının tümlüğünden hem de kişinin yaşamının bazı dönemlerinin belli davranış biçimleriyle öne çıkmasından bahsedebiliriz (Jacobs vd baskıda). Bu durum, yaşanmış deneyimler olarak davranış biçimlerinin ifade

edici boyutunu işaret eder: Bütün davranış biçimleri söze dökülmese, dolayısıyla anlatılmasa bile, kişinin jestleri, duruşu vesaire de gözlenebilir hale gelirler, çünkü her zaman ifade edilen deneyimlerdir. Heidegger'e göre:

...davranış biçimlerimizin, yaşanmış deneyimlerimizin... tepeden tırnağa *ifade edilmiş deneyimler* olduğunu göreceğiz; sözcüklere dökülmüş olmasalar bile, onlara ilişkin sahip olduğum bir anlayışla kesin olarak ifade edilirler, zira tematik olarak onlara değinmesem bile *onların içinde yaşıyorum*. (Heidegger 1925/1985, 48; vurgu ekleyen K. J.)

Bu durum, bir yandan yaşanmış deneyimlerin kendiliğindenliğini, yaşamsallığını ve yakınlığını yansıtır; çünkü sıklıkla, belli bir durumda onlara karşı geliştirdiğimiz bir nesneleştirme ya da entelektüel duruştan kaynaklanmazlar. Ayrıca bu alıntı, dünyaya açılım için benimsenmiş bir dizi eğilimi ve deneysel kalıbı içermesi itibarıyla davranış biçiminin alışkanlık niteliğini de belirtir; bunlar bireylerin dünyayla büyük karşılaşmalarına içselleştirilmiş bir temel sağladıkları için kanıksanırlar.⁵ Öte yandan, davranış biçimi kavramı, *Dasein*'in özdüşünümsel biçimlerini de ifade eder; failer, *Dasein*'a göre davranışları ve eylemleri hakkında düşünümsel bir duruş geliştirir ve

deneysel sürekliliğimize karşı bu öz yönelim hali, düşünüm denilen yeni bir eylemdir. Bu gibi düşünüm eylemlerinde, bir şeyin bilincinde olma biçimlerinin, yaşanmış deneyimlerin, eylemlerin karakterine sahip nesnel bir şey görürüz.... Düşünüm eylemlerinde yaşadığımızda kendimiz eylemlere yönelmiş oluruz. (Heidegger, 1925/1985, 96).

Bu düşünüm eylemlerinde yaşama, belli bir düşünceye sahip olmanın ya da belli bir durumda olmanın ya da belli bir hissi yaşamının bilincinde olma fikrinin ötesini işaret eder; düşünümdeki öz yönelim belli bir benlik ilişkisini ifade eder; yani bireyler kendi düşüncelerine, hislerine ve eylemlerine karşı nesneleştiren bir duruş geliştirme yetisine sahiptirler (krş. Jacobs 2013, 3). Bireylerin eylemleri, inançları, hisleri vb. üzerine düşünme yetisine, yani kendi kendisi üzerine düşünme yetkinliğine sahip olarak, kendilerini failer olarak nasıl oluşturdıklarını aydınlatmamızı sağlayan biraz daha ileri kavramsal zemini işte bu kişinin kendisini kendi deneyimlerine yöneltmesi boyutudur.⁶

Benim okumama göre, davranış biçimi, varlığın ön düşünümsel ve daha özdüşünümsel amaçlı biçimleriyle ilişkili, birbiriyle ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş iki boyutu birbirine bağlar. *Arka plan* boyutu sayesinde, davranış biçimi, bireysel eğilimleri içerir (alışkanlık haline gelmiş, dolayısıyla benimsenmiş algı ve pratik biçimleri vb.) ve ön düşünümsel bir farkındalık olarak, daha açık bir benlik ve dünya hissi. Arka planın karşıt eşi, bireysel pratiklerin ve dünyayla öz düşünümüne daya-

nablecek ya da öz düşünümün eşlik edebileceği kasti karşılaşmaların alanı olarak *ön plan* dediğim şeydir (Jacobs 2009/2012, 142 vd).⁷ Davranış biçiminin arka plan boyutu, dünya ve kendimizle düşünümsel karşılaşmalarımız (ve deneyimlerimizi) önceden yapılandıran bu değerlendirme kalıplarını ve somutlaşmış tasarıları içerdiği ölçüde, kendimizi, olayları, durumları ve nesneleri belli bir biçimde algılamamızın deneyimsel dayanağı olur.⁸ Bu açık örüntüler, öyle görünüyor ki, dünyada kelimenin tam anlamıyla kendimizi nasıl “hissettiğimizi” şekillendirmekle kalmaz, bunun ötesinde, yapabileceğimiz şeyleri ya da bizim için mümkün ya da imkânsız olarak değerlendirdiğimiz şeyleri önceden yapılandırır. Bu açıdan, ön plandaki bütün faaliyetlerin ve daha sonraki düşünümsel benlik ve dünya açılımlarının ön koşuludur.

Bireyler bu arka plan yapısına bağlı olarak kendi bireysel olasılık alanlarının bilincindedir, yani pratik bir anlayışın kılavuzluğunda hareket eder ve normalde dünyadaki varlıklarını, bireysel eylem, his ve düşüncenin olası bir alanı olarak deneyimlerler. Davranış biçimi bir bireysel olasılıklar alanı taşıdığı sürece, bir beceri değerlendirmesini beraberinde getirir. Bireysel becerilerimiz arka planda, örneğin bireysel eğilimler açısından, olasılıklar olarak sabitlenmiş olsalar da, belli durumlarda gerçekleştirilirler, dolayısıyla kişinin fiili varlık halini belirten belli canlandırma biçimleriyle ifade edilirler. Ayrıca kişinin özdüşünümsel amaçları—kişinin olasılıkları ve bunların gerçekleştirilme biçimleri—ışığında belli şeyleri yapma ya da yapamama deneyimleri, kişinin bir fail olarak kendisine ilişkin anlayışı açısından belirleyici niteliktedir.⁹ Başka bir deyişle, bireysel olasılık alanını canlandırmak, bireylerin belli becerilere sahip olarak dünyada kendilerini oluşturma biçimidir. Bu, çeşitli biçimlerde, bu biçimlere denk özdüşünümsellik ölçüsünde gerçekleşebilir; kişinin kendi yaşam biçimi üzerine düşünmesi, neyin özleminin çekilmeye değer olduğu vb.’ye ilişkin değerlendirmeler, özerk failer için önemli olan ve sıklıkla ahlaki bir fail olma açısından merkezi önemde görülen bu benlikle ilişki biçiminin örnekleri arasında sayılır.

Kavramsal bir bakış açısıyla yaklaştığımızda, bireyin kendi olasılık alanını gerçekleştirmesi, kişinin varlığının potansiyel olarak sadece X’i yapabilecek olmasından, dünyada *filen* olması yönünde bir değişikliği ve belli bir durumda bunun gerçekleştirilme biçimlerini içerir.¹⁰ Davranış biçimi kavramı, bireylerin onlara olasılık olarak sunulan şeyi, dünyayla özgül karşılaşmaların fiiliyatına dönüştürme biçiminin dinamiklerini kapsar; özgül karşılaşmalar, bunun sonrasında, belli bir durumda bireyin davranış biçiminin *gestalt*’ını şekillendirir. Arka plan ve ön planın dinamikleri açısından merkezi önemde olan şey, ön planda bireysel pratiğin sürekli arka plana bağlanması, bireyin durumunun daha ön düşünümsel düzeylerine dayanmasıdır. Fiili deneyim ve bireysel pratiğin, benlik ve dünya açılımının deneyimsel

örüntüleri olarak ortaya çıktığı bir döngü, arka plan ile ön plan arasındaki bu geçiş dinamikleri sayesinde daimi kılınır.¹¹ İki boyut arasındaki bu bağlanma etkileri, bireysel olasılık ve fiiliyatın, eğilim ve gerçekleştirilen yetinin, ön düşünümSELLİK ve düşünümSELLİĞİN dinamiklerini eylem, düşünce, hissiyat ve özgün vücut bulma biçimlerinde (jest, duruş ve konuşma gibi), hangi özgül davranış biçimlerinin ortaya çıktığı ve ifade edildiğine bağlı olarak yerleştirir.

6.3 Davranış Biçimi ve Psikopatoloji

Davranış biçimi kavramı, genel olarak psikopatolojiyi, özel olarak psikopatoloji tanımlamak için yeterlidir:

1. Pozitif bir analize göre, tipik değerlendirme kalıplarını, baskın hisleri, canlandırma biçimlerini ve tipik hareket biçimlerini içeren gerçek patolojik davranışların özel bir psikopatolojik durumun tipik *gestalt*'ını oluşturduğu düşünülür. Psikopatik davranış biçiminin yüzeysel *gestalt*'ının tipik özelliği, öne çıkan teşhis kriterleridir (American Psychiatric Association [Amerikan Psikiyatri Derneği] 2000, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4. baskı, metnin gözden geçirilmiş hali; World Health Organization [WHO] 2010, *International Classification of Diseases*, 10. gözden geçirme [ICD-10]; Hare 1991, Psikopati Kontrol Listesi, gözden geçirilmiş biçimi [PCL-R]); bu yelpaze saldırganlık, başka insanları manipüle etme, dilbazlık ve yüzeysel bir cazibe, bir yaşam planı uygulama yetersizliği, empati eksikliği, ahlaki kuralların kronik olarak ihlali, güçlü rasyonelleştirme eğilimleri ve başkalarını suçlama vb.'ye uzanır; böylece, psikopatik davranış biçiminin olgusal heterojenliği resmedilir. Bu olgular, yaygın sınıflandırma sistemlerinin yakalayamadığı özgün bir arka plan yapısıyla yakın bir ilişki içindedir. Bu arka plan yapısı vurgulanırken, psikopatide bazı duyguların geçirdiği değişiklikler ya da baskınlıkları (varoluşsal hisler, duygusal dönemler vb.) ya da psikopatik eğilimi önceden belirleyen, örneğin çocuklukta benimsenmiş toplumsal ihmal, fiziksel ve sembolik şiddet hatıraları, psikopatlerde şiddet eğilimi göstermeye hazır olmayı açıklayabilecek öğrenilmiş saldırganlık ya da semptomatik psikopatik dünya açılımına yol açan bazı deneyimsel kalıpların varlığı gibi benimsenmiş deneyimler de açıklanabilir.

2. *Ex negativo* bir belirleme, tam tersine, bazı patolojilerin kural olarak konmuş standart davranış biçimlerinden nasıl saptığını belirtmeyi amaçlar. Özellikle önemli bir örnek, Matthew Ratcliffe'in "verili bir gerçeklik duygusu" dediği şeydir (Ratcliffe 2008), bu hissin sağlıklı insanlarda bozulmamış olduğu, dolayısıyla, bireysel deneyimlerde hem niceliksel hem niteliksel sapmaların belirlenmesinde bir kural olarak iş görebileceği düşünülür. Özellikle önemli bir örnek şizofreni, Cotard sendromu, kişinin benlik ve dünya deneyiminin dünyanın gerçek dışı, uzak ve saçma görü-

nebileceği bir biçimde değiştiği ya da dünyanın sanki bir pencerenin ardındaymış gibi deneyimlendiği durumların yaşandığı ağır depresyon vakalarıdır (krş. Jacobs vd; Jacobs 2013). Aynı zamanda, yaşanan beden (Leib) göze batmaya başlaması ve yabancı gibi hissedilmesi ve/veya bir cesede ya da salt bir *Körper*'e dönüşüyormuş gibi algılanması –yani bedenin dünya açılımı için şeffaf ve yaşamsal bir araç olarak iş göremeyecek his boyutundan yoksun bir nesne haline gelmesi halinde kişinin benlik algısı da değişebilir.¹²

Birçok zihinsel bozuklukta görülen bir başka önemli değişiklik de, kişinin kendi becerilerine güven kaybı yaşamasıdır. Kişinin kendi becerilerine ilişkin sağlam kavrayışının yerini, gündelik rutinlerini gerçekleştirememesi deneyimleri alır, böylece bir zihinsel bozukluğun başlangıcı öncesinde, kişinin benlik ve dünya duyumu keskin bir tezat oluşturan bireysel bir gerçeklik şekillenir. Bu durum, Karl Jaspers'ın (1950) geliştirdiği *Grenzsituation* (sınır durumu) kavramını hatırlatan bir varoluşsal durum ortaya çıkarabilir.¹³ Örneğin depresyonda, gündelik karşılaşmalar için gerekli benimsenmiş kalıplar artık hayata geçirilemez (örneğin, sabahları yataktan kalkmak, ağır depresyon içinde olanların gerçekleştiremediği bir iştir). Pratik dünya yönelimi sistemi tümüyle sarsılmıştır, bireysel olasılık alanı ve alışıldık biçimlerde iş görme becerisi sınırlanmıştır, ki bu durum, ciddi vakalarda bireysel deneyimin yaşamsal sürekliliğinin parçalanmasına yol açabilir.¹⁴

Bir sonraki bölümde, psikopatının, birinci tekil kişinin bakış açısına göre hastalık durumundan mustarip olmak gibi ağırlığını hissettiren deneyimler içermese de, dünya ve benlik açılımına ilişkin deneyim kalıplarında –dolayısıyla pratik anlayışta– bir değişiklik, psikopatik davranış biçimi açısından önemli görüldüğünü ortaya koyacaktır. Psikopatik benlik ilişkisi ve dünya yönelimi, bu tür bir standart davranış biçiminden bir sapma olarak betimlenebilir, olumlu bir davranış biçimi analizi nedeniyle, benzersiz bir amaçlılık ve olgusalılık gösterir.

6.4 Psikopatik Davranış Biçimi – Ahlak Duyusundan Yoksunluk

Psikopatlar genellikle sadece ahlaksız olarak değil, daha ziyade ahlak dışı kişiler olarak değerlendirilir, zira ahlaki bir bakış açısı benimsemeyi sağlayan yetilerden yoksundurlar. Psikopatların ahlaki yetilerden yoksun olması, onları ilkesel olarak ahlaki bakış açısını benimseyebilen, ama zaman zaman bunu yapmayan ya da belli bir durumda seçilebilir bir bakış açısı olarak görüp, ahlaki bir bakış açısını benimsemeye kasten yanaşmayan insanlardan farklı kılar. Bu durumda, açıktır ki, psikopatların bir şekilde, ahlak dışılığı savunan diğer tiplerden ayrılması gerekir, çünkü bu kişilere daha yüksek bir ahlaki potansiyel ve ahlaki bir anlayış yetisi atfedilebilir. Peki ama psikopatlar ile ahlaken yanlış davrananlar arasında bu tür

bir ayrımı, davranış biçimi kavramına başvurarak nasıl savunabiliriz? Psikopatlarla ahlaki olasılık alanının ve fiili yetilerin kısıtlanmış olduğu varsayımı, psikopatlarla özgü ahlakdışılığı ne ölçüde açıklar?

Genel olarak bakıldığında, davranış biçimi kavramıyla birlikte, bireysel bir olasılıklar alanı ortaya konmuş, yukarıda bireylere bir tür pratik benlik ve dünya hissi veren arka plan boyutu açısından ele alınan, benlik ve dünya açılımının temelindeki deneyim örüntüleriyle ilişkilendirilmiştir. Psikopatik ahlakdışılığın temeli budur, zira bu tür bir genel bireysel olasılıklar alanı (arka plan), bireylerin ahlaki potansiyelini de içerir, bundan ötürü kişinin fiili ahlaki yetisini de önceden belirler. Kişinin “ahlaki olasılıkları” tabiri, daha kesin bir biçimde, görünürde kişinin benlik ve dünyayı ahlaki bir bakış açısıyla deneyimleyebilmesine ve bunun gerektirdiği biçimde hareket edebilmesine katkıda bulunan psişik eğilimleri, benimsenmiş pratik kalıplarını ve bireylerin becerilerini ifade eder. Bireysel olasılıklar alanı olarak arka plan, genel olarak bireylerin fiili yetisini belirliyorsa, kişinin ahlaki bir bakış açısına göre dünyaya bakma ve bir ölçüde buna göre hareket etme güdülerini bulabilme becerisini de belirlemesi gerekir.¹⁵ Davranış biçiminin bu özel canlandırma boyutu, bireylerin sahip olduğu, ahlaken kendilerini gerçekleştirmelerini, buna bağlı olarak da ahlaki failer olarak kendilerini kurmalarını sağlayan bazı (örneğin rasyonel, duygusal, iradi, değer biçmeye yönelik) yetilerle yakalanır.

Benim varsayımım, ahlaki olasılıklar alanının psikopatide ciddi biçimde sınırlandırıldığı, buna bağlı olarak da, psikopatların ahlaken kendilerini oluşturma, dolayısıyla ahlaki failer olma konusunda temel yetilerden yoksun olduklarıdır. Psikopatik davranış biçiminin özgüllüğü, dünyayla pratik karşılaşmaları ön yapılandıran deneyim kalıplarının patolojik bir değişiklik geçirmesine dayanır. Psikopatlarla, düşünce ve eylemde fiilen ahlaki olarak kendini gerçekleştirmeye ilgili olarak ısrarla varlığını sürdüren sorunlar değerlendirilerek bu sonuca varılabilir (Jacobs 2009/2012). Buradan hareketle, psikopatların, ahlaki potansiyellerini tam anlamıyla gerçekleştirse bile, patolojik olarak değişmiş arka plan yapısı nedeniyle, yaygın ahlak standartlarının altında kalan bir düzeyde hareket ettiklerini ileri sürmek istiyorum.

Bundan sonraki sayfalarda, psikopatlarla *ahlak duyusunun eksikliği*, pratik duyuda özgül bir rahatsızlık olarak, yani arka plan yapısında semptomatik düşünce ve eylem ifadelerinin ortaya çıkmasına neden olan değişikliklere dayalı bir olgu olarak ele alınmıştır. Ahlaki pratiği şekillendiren –kişinin kendisini algılamasının ve dünyayla ve başkalarıyla anlamlı biçimde ilişki kurmasının belli bir biçimini oluşturan– bu örtük yapılar, psikopatların erişemeyeceği deneyim biçimleri olarak görülür. Buna bağlı olarak da, *ahlak duyusundan yoksunluk* pratik duyuda bir çarpılmanın bir alt tipini oluşturduğu için, benlik ve dünya ilişkisinde gerçekten değer biçmeye yönelik

kalıplardaki değişikliklere dayalı olarak nitelenebilir. Psikopatik davranış biçimleri ahlaki bir ufuktan yoksundur, görünüşe bakılırsa, dünyaya toplumsal, dolayısıyla ahlaki pratiklerin farklı bir duyusu ve farklı bir algısıyla açılır. Olgusal boyutla, yani psikopatların iç dünyasını yansıtan tipik davranış biçimleriyle ilgili olarak bu varsayımda bulunabiliriz. Pratik duyuyu, bir yanda bireysel benlik ve dünya açılımını örtük olarak önceden yapılandıran, bir yandan kişinin yetilerini duyumsamasını şekillendiren duyu olarak değerlendirmem dikkate alınır, ahlaki bir duyuyu kavramsallaştırmanın en iyi yolu, bireyin benlik ve dünya açılımına ilişkin daha genel düzenine içkin olarak düşünmektir.¹⁶ Örneğin benimsenmiş, eğitsel olarak aktarılan süreçlerle bireylerin benmerkezci duruşu aşmayı öğrenmeleri, belli davranış biçimlerinin ne zaman sergilenmesi gerektiğini vb. anlamaları mümkündür. Bu gelişim süreçleri, bireysel bir ahlaki olasılık alanı açan, sosyallik yanlısı ve ardından açıkça ahlaki bir bakış açısının benimsenmesini mümkün kılar. Ahlaki pratiğe ilişkin bu edinilmiş duyum, bireysel eğilimler, değerlendirme kalıpları ve öz düşünüm pratiğimizin bir parçasıdır. Dahası –*ahlaki duruş ya da tutum* (Almanca *Haltung*) olarak– kişinin kendisine ilişkin anlayışının ayrılmaz bir parçası haline gelebilecek olan *ahlaki* bakış açısının benimsenmesi için bir önkoşuldur. Benlik ve dünya yönelimi ile bireysel bağlılık biçimleri için bazı kararlı kalıplar sunar; bunlar kişinin *ahlaki* bir fail olarak kendisini fiilen oluşturma biçimine katkıda bulunur. Ahlaki bir bakış açısı benimseme yetisi ile bireysel bir ahlaki duruşun gelişimi arasında bir fark vardır. Bireysel ahlaki bir duruşun gelişimi, kişinin kendisine ilişkin imajının bir parçası olarak ahlaki bakış açısını benimsemesinin dayanağı olan belli bir öz düşünüm biçimini ima eder. Ahlaki bir bakış açısı, ahlaki bir duruştan önce geliyor olabilir, zira tam kapsamlı bir ahlaki duruş gibi bir şeyi edinmek için gerekli ama yeterli olmayan önkoşulları oluşturan değerlendirmeye yönelik bilişsel (vb.) kalıplarla ilişkilidir. Ne var ki, çözülme vakaları söz konusu olabilir, yani kişi zaman zaman ahlaki bir bakış açısını benimseyip uzun vadede eylem biçimine kılavuzluk eden tutarlı bir ahlaki duruş geliştiremeyebilir; ama önceden kendine ilişkin ahlaki bir imaj geliştirmiş biri ağırlıklı olarak bu imaja göre davranabilir. Bu durum beleşçiler ile psikopatlar arasındaki farkı, yani beleşçilerin psikopatlardan daha fazla ahlaki potansiyele sahip olduğu yönündeki iddiamı açıklayabilir: Beleşçiler, bu ahlaki bakış açısını, gündelik eylem biçimlerini sürekli belirlemesine izin verecek ölçüde gerçekleştirmeseler de –açıktır ki, sağlam bir ahlaki duruş gibi bir şey söz konusu değildir– ahlaki bir bakış açısı onlar için açık bir olasılıktır, düşünce ve eylemlerinin dayandığı bir bakış açısı seçeneğidir; ama sıklıkla reddedilir ya da yararlarını en üst seviyeye çıkarmak için kullanılır. Beleşçiler bu bakış açısını, en azından “ahlaki oyunu oynayan” diğerlerinin davranış planlarına ilişkin öngörülerde bulunmakta

başarıyla kullanır; daha sonra da, kendi ihtiyaçları için bu öngörülerden yararlanır. Bazı amaçlara ulaşmak gerekiyorsa, prensipte belli durumlarda ahlaki bir bakış açısı geliştirilebilir, ama sürekli bir ahlaki duruş geliştirilmez.

Bunun, ahlaki bir bakış açısı benimsemenin gerçekten ne anlama geldiğini açıklayamayacağı, çünkü sadece rasgele ahlaki bir biçimde davranmak ya da işe yaradığında ahlaki talepleri benimsemek anlamında değil, tam bir ahlaki duruş geliştirme anlamında, ahlaki ciddiye almayı ima ettiği söylenerek itiraz edilebilir. Beleşçi, kişisel bir ahlaki duruş edinme anlamında ahlaka samimi bir bağlılık göstermediğinden, beleşçiler ya da “klasik” ahlakdışı kişiler ile psikopatlar arasındaki sınır çizgisi yine bulanıklaşmış gibi görünür. Yine de, her iki durumun olgusallığı ve kasıtlılığındaki farklar ile ahlak duyumunun niteliksel bozukluğu, kavramsal düzeyde sınırlar sunabilir. Zira bir beleşçinin, en azından, bir kural ihlalcisi olarak kolayca tespit edilmeksizin ahlaki oyunu anlama konusunda daha fazla duyarlılığa ve beceriye sahip olduğu, sosyal oyun yelpazesine, kuralları çiğneme yollarına ilişkin daha sağlam pratik bir anlayışı, sosyal etkileşimlerin zamanlamasına ilişkin bir kavrayışı hatta (örneğin suç dünyasının kuralları nedeniyle) başkalarına sadık olma becerisi olduğundan, psikopat-tan farklı olduğu savunulabilir; bütün bunlar, beleşçilerin ahlaki olasılık alanlarının psikopatide olduğu kadar sınırlanmış olmadığı yönündeki sezgiyi kuvvetlendirebilir.¹⁷

Beleşçiler durumlarla “başa çıkma” konusunda daha büyük bir esneklik gösterirken, psikopatlar benlik ve dünya yönelimi kalıplarında katılık gösterme eğilimindedir; genellikle azami düzeyde yarar sağlamaktan uzak bir biçimde davranmaları, bu durumla açıklanabilir. Psikopatide kişinin kendisini ahlakdışı olarak geçkeleştirebileceği genişlemiş bireysel alan kısıtlanmış ahlaki alanla bir tezat oluşturur: Ahlaki alan bir yanda sürekli kapanırken, psikopatlar sıklıkla saldırganlık, manipölasyon, zalimlik, serinkanlılık vb. konusunda sosyal olarak belirlenmiş yaygın eşikleri dramatik bir biçimde aşacak şekilde davranır. Psikopatlarda pratik duyudaki bu patolojik sapma, Harry Frankfurt’un (2006, 32) yanı sıra Pierre Bourdieu’nün (1992/1996, 235) “düşünülemez” diye nitelediği, normalde belli bir durumda (örneğin, Frankfurt’a göre, iradi zorunluluklar dikkate alındığında ya da Bourdieu’nün değerlendirmesine göre belli bir *habitus*’u kavramsal olarak oluştur-an algı kategorilerinin sunduğu kadarıyla) gerçek bir eylem ve düşünce seçeneği olarak değerlendirilemeyecek ama bir psikopat için fiilen bir seçenek oluşturan ve kişinin kendisini sürekli ahlakdışı biçimde gerçekleştirmesine neden olan şeye yakışır (Jacobs 2009/2012, 251). Psikopat için ahlaki bir bakış açısı, beleşçi için olduğunun tersine, kötücül bir amacı gerçekleştirmek için zaman zaman başarıyla kullanılabilecek alternatif bir bakış açısına izin vermez. Beleşçilerde ahlakdışı kendini gerçekleştirmenin, psikopatideki bazı kendini gerçekleştirme yapılarına

benzediği ileri sürülmüşse de, psikopatlar da değişmiş bir arka plan yapısı olduğu, bu yapıya göre ahlaki yetersizlik ve ahlakdışı kendini gerçekleştirme, psikopatiyi diğer ahlakdışılık biçimlerinden ayırmayı mümkün kılan *tedrici ve yapısal* farklılıklar açısından kavramsallaştırmak gerektiği vurgulanabilir.

Psikopatlar ahlaki bakış açısını benimseyemez, bu nedenle ahlaki bir duruş geliştirme yetisine sahip değildirler; ama benlik ve dünya açılımına ilişkin, yaşamlarının akışında gözle görülür hale gelen başka tipik örüntüler sergilerler. Bu katı örüntüler onları tipik patolojik ve ahlakdışı davranış, düşünce ve eylemlerle kendini gerçekleştirme biçimlerine eğilimli kılar. Antisosyal benlik ve dünya ilişkisinin gelişmesi ve ortaya çıkması, arka plan ile ön plan arasındaki mantıksal etkilere ve bağlara dayanır: Öyle görünüyor ki, kişi kendisini ahlakdışı biçimlerde ne kadar sıklıkla gerçekleştirirse, pratikte o kadar saldırgan, manipülatif ve soğukkanlı bir biçimde davranır, bu deneyimler kişilik yapısına o kadar işler; bu da bazı davranış kalıplarının (yeniden) yaratılmasına katkıda bulunur. Psikopati kendisini işte bu tür bir kısır döngüyle, nispeten istikrarlı dünya ve benlik açılımı örüntülerinde ortaya koyar. Buna bağlı olarak, terapinin amacı nihayetinde devam eden bu dinamikleri yeniden şekillendirmek için bireyin bir tür öz düşünüm ya da içe bakış yetisine başvurarak, bu yapıların hem benimsenmesini hem canlandırılmasını değiştirmektir.¹⁸

Buraya dek analizimiz, psikopatlar da pratik, dolayısıyla ahlaki duyunun bozukluğunu resmetmeye odaklandı. Bu durum, son olarak, psikopatik davranış biçiminde ahlaki olasılık alanının kısıtlanmış olması nedeniyle ahlak duyusunun eksikliği örneklemenin bir biçimi olarak ele alınabilir. Psikopatide ahlaki bir bakış açısı ve ahlaki bir duruşun eksikliği, ahlaki bir fail olarak kendini gerçekleştirmeyi engelleyen bir *umursama* yetersizliğiyle açıklanabilir. Umursama kavramı, normalde kişiye nispeten kararlı bir pratik yönetim sunan, “kişisel ahlaki duruş” kavramıyla ifade edilen değerlendirme örüntülerinden bahsetmenin bir yolunu sunar. Son olarak, psikopatik davranış biçiminin bir umursama yetersizliği, başkalarıyla anlamlı bir biçimde ilişki kurma yetisinden yoksunluk içerdiği de ileri sürülmektedir; bu yetersizlik, psikopatların dünyaya karşı ahlakdışı yönelimini açıklayabilir, onların kendileriyle sorunlu ilişkilerini de aydınlatır.

6.5 Psikopatik Davranış Biçiminde Kendini Ahlaki Olarak Gerçekleştirme Becerisinden Yoksunluk

Harry G. Frankfurt’un *öz düşünüm*¹⁹ yaklaşımı, psikopatik davranış biçiminde ahlaki bir eksikliği açıklamaya yönelik birkaç hareket noktası sunar. Bir argüman çizgisine göre, öz düşünüm sorunları, Frankfurt’un (1988) lakaytlık değerlendirmesiyle ilişkili olarak açıklanabilir. *Lakayt* (*wanton*), hangi arzunun iradesini belirlemesi gerektiği

konusunda ikinci dereceden iradesi ya da tercihi olmayan biridir. Lakayt prototipleri, küçük çocuklar ve ağır zekâ özürlü yetişkinlerdir; bu kişilerin kendi iradelerini dikkate alma yetisinden yoksun olduğu, bir öz düşünüm eksikliği gösterdikleri düşünülür; zira hangi eylemin yaşamlarının gidişatını şekillendireceğine kayıtsız kalırlar. Psikopatların genellikle ikinci dereceden istekler geliştiremediği, yani lakayt oldukları, zira ikinci dereceden arzuların iradelerini bunlara göre davranacakları şekilde “etkili” bir biçimde belirlemediği ileri sürülebilir. Öyle görünüyor ki, bu durum, bir psikopatın, yaşamındaki dürtüsellik, pervasızlık ve kararsız yönelime ilişkin akla yatkın bir açıklama getirmektedir. Psikopatların en azından sadece ahlakla ilişkili olarak böyle yapısal bir bozulma gösterdiği, ahlaki açıdan lakayt olarak değerlendirilmeleri gerektiği, zira var olduğu ileri sürülen ahlaken iyi bir insan olma arzularının iradelerini etkili bir biçimde belirlemediği de ileri sürülebilir.

Psikopatik davranış biçiminde (lakaytlık açısından) iradede yapısal bir bozukluk olduğu söylenirken, bir yandan ahlaki eksikliğin belirtilmesi, ama bir yandan da psikopatların istek yapısının bozulmamış görüldüğü durumları açıklama gereği, genel bir sorun olarak ele alınmalıdır. İradede sadece ahlakla ilgili yapısal bir kusur olduğunu ileri süren, ama iradi yapıyı benlik-dünya açılımının başka alanlarında bozulmamış gören argümanlara biraz kuşkuyla yaklaşmayı tercih ediyorum. Psikopatide bireysel olasılık alanının hem temel olarak kısıtlanmış hem de patolojik olarak genişlemiş olduğu fikriyle ilgili olarak, öyle görünüyor ki, bir psikopatın bile zaman zaman ilgi, kaygı gösterebileceği, dolayısıyla her zaman tipik bir lakayt olmadığı gözlemi tümüyle bir kenara bırakılamaz. Bu bağlamda, psikopatların kayıtsız ya da kararsız olmadığı anların, aslında tutarsız bir yaşamın nispeten geçici dönemleri olarak görünmesi daha önemli görünmektedir. Bu nedenle, psikopatik dünya açılımını, uzun vadeli bağlılıklardan yoksun olarak nitelemeyi öneriyorum; belli bir durumda kişinin iradesinin bozulmamış olması ya da iradi olarak tutarlı olması sayesinde, kararlı ve kendiliğinden eyleme geçme yetisine sahip birinin gösterdiği *senkronik benlik bütünlüğünün* meziyetlerine başvurarak tam anlamıyla kavranamayacak bir durumdur bu (Frankfurt 1988, 166; 2006, 19). Bunun yerine, *diyakronik benlik bütünlüğüne* yani yaşamda tutarlılığı sağlayan özel bir benlik oluşturma pratiğine odaklanabiliriz; öyle görünüyor ki, psikopatide esasında eksik olan da budur.²⁰

Psikopati gerçekten de, genel benlik ve dünya yönelimini, dolayısıyla ahlak yetisini de etkileyen bir tür yetersizlik içerir. Bu yetersizliği tanımlayabilmek, ayrıca onu daha önce özetlediğimiz şeylerle ilişkilendirebilmek için, umursama ve sevgi kavramları ile psikopatlarda öz düşünüm süreçlerinin yokluğuna odaklanmamız gerekir. Bunun yanı sıra, lakaytlık psikopatik davranış biçiminin kimi zaman

duygusal değerlendirmeyi bozan bir özelliği olarak gözlenebilir. Psikopatların bireysel kararlar alma yetisine sahip olması ya da olmamasıyla ağırlıklı olarak ilgilenmiyorum; bireysel kararları normal bir biçimde kendine dahil eden ve anlamlı bir benlik-dünya ilişkisi için temel önemde olan tutarlı bir yaşam biçimine katkıda bulunan yapılara daha büyük ilgi duyuyorum. Bağlara dayalı umursama ve sevgi yetersizliği, psikopatları ahlaki bir bakış açısı benimsemekten, kişisel bir ahlaki duruş geliştirmekten yoksun kılar. Umursama kavramı, bireylerin, şeylerle derinden ilgilenmesini, yaptıkları şeye kendilerini vermelerini ve onlar için önemli şeylerin oldukları ya da olmak istedikleri kişiyi yansıtmasını, sadece “arzulama” kavramına nazaran çok daha iyi ifade etmeye hizmet de eder.

Şeyleri umursayarak, dünyayı önemle doldururuz. Bu bize kararlı hevesler ve kaygılar verir; ilgilerimizi ve hedeflerimizi belirtir. Umursamamızın bizim için yarattığı önem, yaşamlarımızı yönlendirirken başvurduğumuz standartlar ve amaçların çerçevesini belirler. Bir şeye umursayarak yaklaşan kişinin kılavuzu vardır, zira tutumları ve eylemleri, o şeye ilgisinin sürmesiyle şekillenir. Kişi bazı şeyleri umursamıyorsa, bu, yaşamını yönlendirirken neleri önemli bulacağını belirler. Bir kişinin umursadığı çeşitli şeylerin tamamı –onun için ne kadar önemli oldukları sıralamasıyla birlikte– kişinin nasıl yaşayacağı sorusuna verdiği cevapları belirler (Frankfurt 2004, 23).

Bu umursayarak kendi kendini oluşturma süreci, bireylerin bazı güdüler edinebileceğini, bazı güdülere karşı hazırlık niteliğinde nesneleştirici bir duruş takınabileceğini, nihayetinde isteklerinin ne olması gerektiği konusunda bir karar verebileceklerini, bu şekilde bireysel bir istek hiyerarşisi uygulayabileceklerini varsayar. Buna bağlı olarak, psikopat, “kendisinin bazı şeyleri umursadığına, bu şeylerin onun için önemli olduğuna inanabilirse de” (Frankfurt 2004, 22; italikler aslındaki gibi), pratikte “umursama”yı baltalar, çünkü bunun kendisi ve başkalarına verilmiş boş bir söz olduğu anlaşılır.

Umursamanın tipik özelliği, bireylerin normalde bazı şeyleri istemeyi sürdürerek, sadece arzulanın ötesine geçmeleridir. Umursama, bir güdünün sadece geçici bir biçimde onaylanması ile uzun vadeli bir bağlılık arasında bir fark yaratır; yani belli bir umursama sürecini ayakta tutan bir amaç için bütün araçlar seçilir. Bu durumda, umursama, belli bir iradi kompleksle ilgili bütün arzular ve güdülerini yapılandıran ilke olarak iş görme potansiyeline sahip olur. Buna bağlı olarak, “bir şeyi umursamak, zaman içinde benliği bütünleştiren diyakronik bir tutarlılık anlamına gelir” (Frankfurt 2006, 19). Frankfurt’un çizdiği kuramsal çerçeveye göre, umursamanın sağladığı bu iradi süreklilik, bireysel kendi kendini gerçekleştirme eyleminin öncüsüdür ve failin kimliğini derinden şekillendirir. Ayrıca umursama özdeşünüm pratiğinde bir tür *esneklik* de içerir; şimdiye dek bizim için önemli

olanları, bir şeye gelecekte de umursamayı gerçekten isteyip istemediğimizi yeniden değerlendirirken, umursayışımızdaki bazı süreklilikleri buna göre sorgulayabiliriz (krş. Wolf 2009, 426).

Umursamanın önem taşıyan farklı bir biçimi, “geçici değerın asıl kaynağı” olarak “sevgi” dir: “Hiçbir şeyi sevmeysek, hiçbir şey bizim için kesin ve içkin bir değer taşımaz” (Frankfurt 2004, 55). Sevgi kavramıyla ilgili olarak belli eylem eğilimlerinin nasıl yapılandırıldığı bir kez daha açıklanabilir. Umursama, kişinin arzularını düşünömsel olarak tanımlamasına dayanır, bu da kişinin uzun vadede belli güdüleri izlemesini –dolayısıyla onları ciddiye almasını– mümkün kılar; “sevmek” de uzun vadeli bir bağlılığı ima eder. Ayrıca sevenlerin sevdiklerinin ihtiyaçları ve çıkarları uğruna kendi çıkarlarından vazgeçmelerini de ifade eder. Umursama, araçsal değeri dikkate alındığında, kişi için önemli olan şeyleri ifade ederken, sevme kendi içkin değerleri nedeniyle şeyler ya da insanlara karşı bir tür umursamadır (Frankfurt 2004, 42 vd). Zaman içinde tek tek güdüleri yapılandıran bir ilke olarak umursamaya benzeyen sevgi, belli umursama biçimlerini yapılandırma potansiyeline sahiptir. Sevgiyi umursamanın bir biçimi kılan şey, bizi büyülemesi, öyle ki insanın,

sevdiğini sevmekten başka elinden bir şey gelmemesidir; ikincisi, bu nedenle, bir eylemin sevdiğinin yararına olacağı beklentisini, o eylemi gerçekleştirmenin güçlü, sıklıkla da belirleyici bir ön gerekçesi olarak görmekten başka bir şey yapamamasıdır. O halde sevgi sayesinde, bağlı olmaktan başka elimizden bir şeyin gelmediği nihai amaçlar ediniriz; ... (Frankfurt 2006, 42).

Buna bağlı olarak da, ikna edici bulduğumuz eylem gerekçeleri ediniriz. Bu durum, insanın bir şeyi zorunluluktan ötürü sevdiğini açıkça anlamasıyla birlikte, öz düşünüm süreçlerinde bir dönüm noktasını işaret eder (krş. Frankfurt, 1999); bu da, kişinin bir *kendi kendisini kabul* aşamasına girmesini mümkün kılar. Kendi kendini kabul aşamasına, kendi benliğinin *sahibi* bir ifadesi olarak açıklık kazanan şeyi kabul ederek ulaşılır. Son olarak, *kendi kendini sevme* kavramı, öz düşünüm pratiği yaklaşımının merkezine yerleşir: Frankfurt’a göre, “kendi kendini sevme, içten bir irade saflığından oluşur” (Frankfurt 2004, 96); bu da, kişinin iradesinin hiçbir kısmının yabancı ya da kendisine karşıt olarak yaşanmaması, dolayısıyla bir irade birliğine ulaşılması anlamına gelir. Bireyler iradelerini fiilen edindikleri için, “iradenin hiçbir unsuru kişiye dayatılmış ya da onu esir almış değildir” (Frankfurt 2004, 96). Ayrıca, “kendi kendimizi sevmek bizim için önemlidir, çünkü kendi kendimizden memnuniyet duymakla az çok aynı şeydir” (Frankfurt 2004, 97). Bu, yukarıda betimlediğimiz biçimde, kişinin (seven bir insan olarak) *iradi kimliğini* güçlendiren kendi kendini kabulü tanımlar. Buna bağlı olarak, öz düşünömsellik,

iradi bir birliğe ulaşma yetisi açısından kimliği oluşturan bir pratiktir. Bu birlik bizim, ikinci dereceden isteklerin oluşumu açısından zorunlu olduğu gösterilen, kendimizi adamaktan başka elimizden bir şey gelmeyen şeyleri kabul etme yönünde bir kararı yansıtan kesin tanımlamanın farkına varmamızı sağlar. Frankfurt, “iradenin bu temel zorunluluklarının, sosyal reçetelerin ya da kültürel alışkanlıkların geçici yaratıları” olmadığını, ayrıca, “bireysel zevk ve yargının kendine özgü yönleriyle oluşmadığı”nı işaret eder (Frankfurt 2006, 38). Yukarıda açıkladığımız, kişinin arka plan eğilimleri taslağına göre, bunların da yaşam ortamından etkilendiğini, onunla şekillendiğini ileri sürüyorum; ama bu, sadece bu arka plan yapısına maruz kaldığımız ya da edilgince olasılıklar alanını harekete geçirdiğimiz anlamına gelmez; daha ziyade, sorumlu tutulabileceğimiz kararlı davranış örüntüleri edinme yetisine sahibizdir, zira kendimizi fiilen bunlara yöneltiriz, dolayısıyla bazı temel güdülerini kabul ya da reddetmekte, davranışlarımızı ve eylemlerimizi bunlara göre değiştirmekte özgürüzdür (ayrıca bkz. not 8). Frankfurt’un sunduğu öz düşünüm pratiği yaklaşımı, bireylerin, bireysel (iradi) zorunluluklar boyutunu ortaya çıkaran, ön yapılandırıcı bir arka plan karşısında kendilerini özerk failler olarak nasıl oluşturduklarına ilişkin anlatımı ayrıntılandırmamı sağlar.

Psikopatlarla kişinin kendisini ahlaken oluşturmasıyla ilgili sorunlar, lakaytlığa yatkınlıkla açıklanabilir, ama bu durum, psikopatların genel olarak lakayt tipine dahil edilmesini haklı çıkarmaz, zira psikopatların kendi kendilerini oluşturma sorunu, öyle görünüyor ki, daha karmaşıktır. Temelde psikopatları sadece, gerçek ahlaki güdülerle kesin bir biçimde özdeşleşme yetisinden yoksun kişiler olarak tanımlamıyorum, sorunlarının ağırlıklı olarak benliğin özen gösterme süreçleriyle yapısal olarak bütünleştirilmesi potansiyelinden yoksun olmakta yattığını düşünüyorum. Ayrıca psikopatların yaşamında, sevgi sayesinde kendi kendini kabul etmek olarak tanımlanan şey de temelde yoktur. Ağırlıklı olarak lakayt olmadıkları varsayımı dikkate alındığında, psikopatlar tekil eylem güdülerini değerlendirme konusunda daha az sorun yaşar gibi görünüyorlar, sorunları daha ziyade diyakronik bir benlik birliği, dolayısıyla tutarlı bir iradi kimlik geliştirmek açısından vazgeçilmez önemde olan, bir şeye ya da birine karşı uzun vadeli bağlılık göstermektir. Psikopatlar, bir bakıma önemsiz –kendiliğinden değerlendirme yetisine sahip oldukları için– senkronik bir benlik birliği gösterir; ama açıktır ki, özen gösterme ve sevginin yarattığı uzun vadeli yapılar açısından, diyakronik bir birlik göstermezler; bu yapılar, tekil geçici kendini gerçekleştirme biçimlerinin uzun vadede anlamlı bir biçimde bütünleşmesini sağlayan, yeterince kararlı yönelimler sunar. Bu nedenle, özen gösterme ve sevgi açısından ahlaki bir kişi olarak kendi kendini oluşturma yönündeki anlamlı pratik, psikopatik benlik ve dünya açılımı-

nın deneyimsel eriminin dışındadır. Psikopatlar nihayetinde bazı güdülerini önsel olarak onaylayabilirler, bir anlığına benlik bütünlüğünü yaşamalarını sağlayacak şekilde tekil kararlara göre etkili bir biçimde akıl yürütebilirler; ama bu hayatta kararlı, uzun vadeli bir yönelim geliştirmelerini sağlamaz. Onların kararlılığı, tam anlamıyla gerçek bir özdeşleşme biçimi sayılmaz, başka bir deyişle, esasen eksik olan şey, bir şeye özen gösterme ya da birini sevmeye açısından oluşturuca olan özdeşleşme biçimidir. Bu durum psikopatların, kendilerini başkaları gibi fiilen failer olarak inşa etmelerini sağlayabilecek ve kendi kendini anlama biçiminin ayrılmaz bir parçası olan bazı güdülerini neden edinemediklerini açıklar. Psikopatlar, eylem potansiyellerini, bazı şeyleri ve bazı kişileri kendilerine yakın bulan insanlarla aynı biçimlerde, gerçekleştiremez. Elde hangi güdülerin bulunduğu bilgisi –ki bu psikopatlar da var olduğunu pek reddedemeyeceğimiz bir şeydir– ve, bu güdülerin belli durumlarda etkili biçimde hayata geçirilmesi, Frankfurt’un özen gösterme ve sevgiyi açıklarken başvurduğu öz düşünüm pratiğinin yerine geçemez. Bu da, psikopatlar için özgürlük deneyiminin –içtenlikle benimseme açısından bir deneyim birliğini ifade eden kuvvetli anlamıyla– yaşanan bir deneyim olarak temelde kısıtlı bir şey olduğunu ima eder. Psikopatlar, olasılıklar alanının bu şekilde kısıtlanmış olması nedeniyle, kişinin yaşamını anlamlı olarak deneyimlemesini mümkün kılan öz düşünüm pratiğinin ilgili aşamalarına giremez. Psikopatlar güdülerini diğeri faileri etkisi altına alan mutlak zorunlulukla yaşamaz, dolayısıyla umursama ve sevmenin iyi bir yaşam sürme açısından araçsal ve içkin değerlerine ilişkin bir anlayıştan yoksundurlar. Psikopatlar sürekli umursamazlarsa, bazı şeylere sahip olamayacaklarını anlayamazlar, başkalarının iyiliğini “çıkarsızca” (Frankfurt 2004, 82) umursamayla kendisini açığa vuran türde temel bir özdeşleşme yetisine de sahip değillerdir. Bu da, bir irade deformasyonu oluşturuca, zira psikopatlar, tuhaf bir biçimde, kendilerini gerçekleştirmenin ayrı bir aşamasına takılıp kalmış gibi görünürler –bir tür senkronik birlik deneyimleme potansiyeline sahiptirler–, ama diyakronik benlik birliğine ulaşmayı, onu korumayı sağlayan, uzun vadeye, dolayısıyla tutarlı bir yaşama yönelik kararlı eylem yapıları sunan öz düşünüm aşamasına geçmeyi başaramazlar. Psikopatlar, iradeyi uzun vadede yapılandıran şekillenmelerle özdeşleşme potansiyeline yeterince sahip olmadıklarından, ahlaki bakış açısını da benimseyemezler, öyle ki ahlaki kaygı gönüllerinden geçmez, onu önemi olan bir şey gibi yaşayamazlar. Özellikle süreklilik gösteren antisosyal davranış kalıpları nedeniyle, sosyallik yanlısı bir tutum edinemezler, sevmenin değişik biçimlerinden ileri gelen çıkarsız umursamayla hiç gösteremezler.

Frankfurt’un kuramını uygulayarak, (benlik) sevgi(si) yetisini, failerin ahlaki yetkinliğiyle ilişkilendirebiliriz ve bu da, nihayetinde ahlaki yetilerden yoksunlu-

ğu açıklayabilir, dolayısıyla, ahlakla ilgili olarak kendi kendini gerçekleştirmenin sorunlarını tanımlamamızı sağlayabilir. Frankfurt güçlü bir irade birliği vurgular, benlik sevgisi kavramı bu birliği ifade eder, zira benlik sevgisi irade birliği demektir. Bunun sonucunda, bu irade birliği, zihnen sağlıklı bireyleri zihnen bozuk bireylerden ayırmayı sağlayan bir ölçüt olarak iş görmekle kalmaz (krş. Frankfurt 2004, 95), sağlam bir normatif kaynak da sağlar, bu nedenle ahlaki davranışın açıklanması açısından da önemlidir. Seven kişi –umursama süreci sayesinde– sevilen nesneyle özdeşleştiği için, bu, kişinin kendi iyiliğini umursamasının bir biçimi halini alır. Frankfurt’un kuramında, kişinin başkalarını ve kendisini umursaması sadece irade yapılarını açıklayan ahlaken nötr kavramlar olmanın ötesinde, iyi yaşam sürmekle ilgili değerlendirmelere bağlıdır. Kişinin kendi benliğiyle, kendisini sevmek ve umursama eylemlerinde gösteren düşününsel bir ilişki geliştirmesi, ahlaken kendi kendisini gerçekleştirmesini içerir: Umursama ve sevmek pratiği, özellikle başkalarıyla ilişki kurarak iradi bir kimliğe ulaşabildiğimiz ölçüde, kendi iyiliğimize ve başkalarının iyiliğine ilişkin pratik bir anlayış içerir, ki bu da ahlaken iyi bir insan olmanın bir biçimidir.²¹ Bu, kişinin kendi kendisini gerçekleştirmesini mümkün kıldığından, umursamak ve sevmek için gerekli olmanın ötesinde, kişinin kendisine ve başkalarına iyi davranması, apaçık bir olgu haline gelir (bu ister ağırlıklı olarak umursama ve sevmenin araçsal değeriyle ilgili bir kavrayıştan doğmuş, ister bunları içkin değere sahip olarak görmeye dayanıyor olsun). Bu durumda, psikopatların ahlaki yetersizliği –bir normatiflik kaynağı olarak sevmek biçiminde açıklık kazanan– iradi zorunlulukları yaşanmış deneyimlerin derinlerine inerek deneyimleme yetersizliğiyle tanımlanabilir. Psikopatlar özdeşleşme yetisinden, özellikle de başkalarıyla çıkarsızca özdeşleşme yetisinden yoksun olduklarından, kişinin ahlaken kendi kendisini oluşturmalarının temel kaynağından yoksundurlar, dolayısıyla, ahlaki bakış açısını benimseyemezler ya da ahlaki bir duruş geliştiremezler. Umursama ve sevmek süreçleri, psikopatın deneyim ufkunda yer almaz, psikopatların dünyayla karşılaşmalarında ve başkalarıyla bir araya gelmelerinde hayati önem taşıyan ahlaki güdü ve anlam kaynakları değillerdir, dolayısıyla, psikopatik davranış biçimi, nispeten önemsiz ve boş bir yaşam olarak tanımlanır.

Bu bölümde, psikopatlarda ahlak duygusundan yoksunluğu tanımlama potansiyelinin haritasını çıkarmak amacıyla, irade yetersizliğine odaklandım, psikopatik davranış biçimine ilişkin daha ileri değerlendirmeler için bir taslak düzenleme sundum. Bu analiz, ölçeği itibarıyla sınırlı olsa da, ahlaki bakış açısını benimsemek için kişinin umursama ve sevmek yetisine sahip olması gerektiğini kabul etmemizi sağlayacak gerekçeler sunduğuma inanıyorum; psikopatlar, ahlaki olasılık alanları kısıtlı olduğu için bu yetiyi edinemezler.

6.6 Sonuç

Bu bölümde, psikopatik davranış biçiminde ahlaki yetilerden yoksunluğu inceledim. Davranış biçimi kavramı, amaçsal (ön düşünümsel ve düşünümsel) ve olgusal boyutu kapsayıp birleştirerek, benlik ve dünya açılımının deneyim birliğini açıklar. Bu, kişinin varoluşsal durumunda, madalyonun iki yüzü olarak arka plan ve ön plan boyutlarının işin içine dahil edilmesiyle gerçekleştirilir. Benlik ve dünya deneyiminin temelindeki yapılardaki (değerlendirme kalıpları da dahil olmak üzere) bazı değişiklikler, belli yetisizlik deneyimlerine katkıda bulunduğundan ve/veya kendilerini belli yetisizlik biçimlerinde gösterdiklerinden, akıl hastalıklarının, bir pratik duyu bozukluğu içerebileceğini savundum. Buna bağlı olarak, psikopatlar da normal davranış biçiminden görülen sapmaların heterojenliğini açıklayan bir pratik duyu bozukluğu görüldüğünü vurguladım. Temel yapıda meydana gelen, dünyayla özdüşünümsel ve öz yansıtmacı amaçlı karşılaşmaları önceden belirleyen bu değişiklikler, özellikle de ahlak duyusunda bir bozukluğu içerir. Ahlak duyusu, kişinin benlik ve dünyayla ilişkili pratik duyusunun bir alt tipi olarak betimlendiğinden, davranış biçimi kavramına ahlaki bir boyut da dahil olur. Daha sonra, bu ahlak duyusundan yoksunluğu, benlik ve dünya açılımına ilişkin değerlendirmeye yönelik istikrarlı kalıplar geliştirme becerisi anlamında, psikopatların ahlaki bakış açısı benimsemesini ya da kişisel bir duruş geliştirmesini engelleyen bir şey olarak tanımlama girişiminde bulundum. Bu açıklama, psikopatları beleşçilerden ayırmamızı sağlayan bir sınır çizgisi çekmemizi sağlar; zira beleşçilere daha fazla ahlaki potansiyel ve yeti atfedilir, çünkü beleşçiler, bencilce kaygıları doğrultusunda, zaman zaman ahlaki bir bakış açısına başvurabilir. Bunun ardından, ahlaki yetilerden yoksunluğu nasıl daha ayrıntılı olarak tanımlayabileceğimizi özetledim; umursama ve sevme kavramlarının, psikopatlarda, değer biçmeye yönelik benlik ve dünya ilişkisindeki temel değişiklikleri açıkladığını vurguladım. Psikopatlar, umursama ve sevmenin ayrılmaz bir parçası olan bireysel bağlılık biçimlerini ve öz düşünüm pratiğini yaşama yetisinden yoksun kişiler olarak tanımlanabilir. Son olarak bu da, psikopatlara özgü ahlakdışılığı, psikopatik davranış biçiminin kavramsal özü olan sorunlu bir benlik ve dünya ilişkisinin derinlerine kök salmış bir olgu olarak ele almamıza katkıda bulunur.

Notlar

1. Bu bölüm, duygusal, akılsal, iradi ve değer biçmeyle ilişkili yetersizliklerin etkileşimine ve bunların, psikopatlarla ahlaki güdülenim sorununun ele alınması konusundaki açıklayıcı gücüne odaklanan doktora tezime dayanmaktadır (Jacobs 2009/2012). Eylül 2009'dan beri birkaç atölye çalışmasında, varoluşsal bir durum şemasının birkaç taslağını, arka plan ile ön plan arasındaki etkileşim olarak sunuyorum ve bu etkileşimin, zihinsel bozukluklarda değer biçmeye yönelik benlik-dünya yöneliminin değişiklik geçirmiş diğer biçimlerini ve faillik konusundaki bozuklukları açıklarken nasıl uygulanabileceğini anlatıyorum.
2. Martin Heidegger *Prolegomena*'da (krş. 1925/1985, kısım 5, 51) bu terimi ortaya atmış, *Sein und Zeit*'ta (*Varlık ve Zaman*; Heidegger 1927/1962) olduğundan biraz farklı bir biçimde tartışmıştır; bundan altı ay sonra, 1927'deki "Fenomenolojinin Sorunları" başlıklı Marburg Konferansı'nda "davranma/davranış biçimleri" (s. 26, 37), "olgusal tutum" (s. 238) ve "Dasein'in kendisini ortaya koyma biçimleri" (s. 176) terimlerini ortaya atmıştır. Bundan sonraki satırlarda, İngilizce çevirilerden alıntı yapacağım.
3. "Bu, düşünmenin sözüm ona mantıksal bileşenlerinin ya da nesnel kuramsal bilmenin, amaçsallık alanında ancak ve ancak özel ve dar bir bölgeyi temsil ettiği, mantığa atfedilen işlevler yelpazesinin, amaçsallığın kapsamını hiçbir biçimde tamamen tüketmediği anlamına gelir." (Heidegger 1925/1985, 78).
4. Elbette, belli durumlarda, bu arka plan örüntülerinin bazıları başlı başına birer düşünüm nesnesi haline gelebilir ve/veya öznenin arka planından bilincin ön planına geçebilir. Sartre (1939/1962, kısım III) "ön düşünümsel bilinç" ve "düşünümsel bilinç" halleri arasında yaptığı ayrımla, bir halin farklı biçimlerde bilinçli olabileceğini vurgulamıştır. "Ön düşünümsel bilinç", öznenin dikkatinin, o halde bulunduğu bilincinde olması gerekmeksizin amaçlanan nesneye odaklanmış olması itibariyle bilinçtir; "düşünümsel bilinç"se, öznenin, bilinçli bir halde olduğunun bilincinde olması –örneğin korku gibi belli bir duygusal durumu yaşıyor olması– itibariyle bilinçtir, yani özne, belli bir bilinçli halde olduğunun bilincindedir, bu bilinçli hal, normalde kendiliğinden dikkat nesnesi haline gelir, dolayısıyla "ön plana geçer."
5. Bu noktada, Pierre Bourdieu'nün (1979/1984, 1980/1990) çalışmasıyla benzerlikler açıklık kazanıyor: Davranış biçimi, benlik-dünya açılımının bu örüntülerini açıkladığı ölçüde, bu kavram, Bourdieu'nün *habitus*'una benzer. *Habitus*, öğrenilmiş alışkanlıklar, bedensel beceriler, tarzlar, zevkler ve sosyal pratiği şekillendiren söylemsel olmayan diğer bilgi biçimlerinin toplamıdır, *hexis* olarak, cisimsizleşmiş biçimiyle gözlenebilir hale gelir. Bourdieu'ye göre, *habitus*, kişinin, belli sosyal alanlarda oynadığı sosyal oyunları sezgisel olarak benimsemesini mümkün kılar, yani bireye pratik bir benlik ve dünya anlayışı kazandırır, ki bu anlayış, davranış biçiminin de ayrılmaz bir boyutu olarak resmedilmiştir. Bourdieu'nün *habitus*'u ve Heidegger'in davranış biçimi kavramları, dünya ve benliğin algılanma biçimini

belirleyen temel yapıları ifade eder, bu yapılar aynı zamanda, bireysel pratikle sergilenen yapılardır. Her iki kavram da, bireylerin fiili kapasitesini önceden belirleyen, dolayısıyla dünyada pratik yönelimi besleyen bir bireysel olasılıklar alanını varsayar. Maurice Merleau-Ponty de, *Phenomenology of Perception*'da (*Algının Fenomenolojisi*; 1962, kısım I, bölüm 3, kesim 19, 159) bu pratik anlayışı vurgular: "Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, bilinçlilik bir 'şunu düşünüyorum' meselesi değil, 'yapabilirim' meselesidir." Bu pratik alanı, Heidegger'in, dünyanın bir pratik yapılabirlikler yeri olarak deneyimlendiği yönündeki fikriyle biraz daha açıklanır; yani dünyadaki şeyler, bireylere sadece "sunulmuş" olarak değil, normalde "elde hazır" olarak görünür. Bu, *Varlık ve Zaman*'da, davranış biçiminin kavramsallaştırılması açısından merkezi bir önem taşır (krş. Heidegger 1927/1962, 114, kesim 18). Ayrıca bir "olasılıklar dünyası"nın uygulanması, Husserl'in (örn. Husserl 1960) ve Merleau-Ponty'nin (1962) ufuk kavramlarına bakarak da daha ayrıntılı olarak işlenebilir (krş. Jacobs 2013, 7).

6. "Düşünüm" ve "düşünümsellik" kavramlarını karıştırmamak için, bu terimlere açıklık getirmemiz gerekiyor. Bu bölümün amaçları açısından, Heidegger'in amaçsallık kavramında, kişinin kendi deneyimlerine ve belli eylemlerine yönelmesinin özel bir biçimi olarak en temel anlamıyla sunulduğu biçimiyle, kişinin kendi kendisiyle ilişki kurmasının belli bir biçimini ifade etmek için, "öz düşünüm" kavramını kullandım. Normalde öz düşünüm, eylemlerin retrospektif bir analiziyle, yani tamamlanmış eylem, düşünce vb. aşamalarıyla sonradan ilişki kurma yoluyla, gelecekteki pratiği iyileştiren bir bireysel davranış biçimi olarak anlaşılır. Kişinin pratiğini daha da iyileştirmeye çalışmakla ilgili olabilirse de, daha ziyade geçmişle ilişkilidir. "Öz düşünüm" ile "özdüşünümsellik" arasındaki fark, içe bakış sürecinin tam olarak hangi zamanda gerçekleştiğinde yatar. Özdüşünümsellik, daha ziyade sürekli bir değerlendirme sürecini ifade eder. Her iki öz yönelim biçimi de, psikopatlerde bozulmuş olabilecek şeylere katkıda bulunur.
7. Yaklaşımımın amaçlarından biri, gayet iyi bilinen olasılık ve beceri ikiliğinin, psikopatide ahlaki yetersizliklerin kavramsallaştırılması açısından merkezi önemini açıklamak olduğundan, varoluşsal bir geçmişin deneyimsel bir olasılıklar mekânı olduğu fikri (Ratcliffe 2008), beni, ahlaki becerilere (ve beceriksizliğe) ilişkin analizimde, böyle bir arka planda karşıt bir eşi, bir bireysel olasılık mekânı yatan bir ön plan boyutunu vurgulamaya yöneltti.
8. Bu örtük değer biçme örüntüleri, dünyayla karşılaşmalarımızı ön yapılandıran koşullar olarak, açık bir *duygusal* boyuta atıfta bulunarak, biraz daha açık tanımlanabilir (bu açık bir duygusal arka plan fikridir; krş. Ratcliffe 2008). Davranış biçimi kavramıyla, ağırlıklı olarak bu değer biçme örüntülerini besleyen etkenler olarak arka plan *duygularına* odaklanan yaklaşımların ya da duygusal amaçsallığı benlik-dünya ilişkisinin merkezine yerleştiren yaklaşımların (Slaby ve Stephan 2008) tersine, bireyin bir durumda bulunmasının olgusal heterojenliğini ve amaçsallığını açıklayabilecek daha geniş kapsamlı bir amaçsallık kavrayışını vurgulamak istiyorum. Buna göre, davranış biçimi, bireyin benlik-dünya ilişkisini ön yapılandıran

bireysel özellikler, algısal şemalar, canlandırılan hatıralar, beceriler ve yetiler vb. yelpazesinin tamamını ifade eder (krş. Jacobs vd baskıda). Benlik-dünya açılımının bu deneyimsel örüntüleri –zengin değer biçme boyutları açısından– sadece duygusal ya da “hissedilmiş” bir alana indirgenemez; gerçi duygusallık, değer biçici benlik-dünya ilişkisinin bazı biçimlerini ele almanın yollarından *birdir* kesinlikle (krş. Jacobs 2013).

9. Bireyler fiilen yaptıkları (yapabildikleri) şeylerle, kendilerini oldukları ya da olmak istedikleri kişi olarak oluştururlar. Bu, kişinin, sadece varoluşsal durumuna maruz kalmadığı ya da bazı (bedensel, zihinsel vb.) özellikleri edilgin bir biçimde canlandırmadığı, tam tersi bir şeyin söz konusu olduğu anlamına gelir: Kişinin (başkalarıyla birlikte) dünyadaki varlığına karşı, özellikle de eylemde bulunmasının belli biçimlerine karşı, bir tür özdüşünümsel duruş geliştirebilmesi, başka yetilerin yanı sıra bireysel özerklik ve sorumluluğu devreye sokmanın bir yoludur. Bu bakış açısı, arka planın, insanların ellerinde olmadan belli bir biçimde davranmasını belirlediği düşüncesini dengelememizi sağlayabilir. Bireysel özellikler ya da *habitus*’un, kişinin fiili yetilerini önceden belirlediği, dolayısıyla dünyayla daha düşünümsel karşılaşmaların koşullarını ön yapılandırdığı açıktır; ama bunlar genel olarak özerkliği devre dışı bırakmaz. Ne var ki, akıl hastalıklarındaki davranış biçimi açısından, kişinin varoluşsal geçmişindeki yapısal değişikliklerin, kendisini yapabilir ya da özellikle özerk bir fail olarak deneyimlemeye yönelik fiili kapasitesini ve olasılıklarını temelden kısıtlayacağı da açıklık kazanır (krş. Jacobs ve Thome 2003; Jacobs 2009/2012, 142 vd). Bu tür yapısal değişikliklerin, psikopatide sorumluluğun azalmasını işaret edip etmediği hâlâ kesinlik kazanmamıştır (Jacobs 2009/2012, 255– 270).
10. Bourdieu’nün *habitus* kavramının –davranış biçimi kavramı gibi– bireylerin varoluşsal durumunda ikili bir yapıyı ifade ettiğini belirtmiştim. Skolastik devirlerde, Aristoteles’in *energeia* ve *dynamis* (ya da potansiyel ve gerçekleşmiş) kavramlarına yaslanarak, *habitus*’un [karakter, doğal eğilim] “*est medium inter potentiam puram et puram actum*” [saf irade ile saf eylem arasında] olduğuna Aquino’lu Tomasso işaret etmişti (Krais ve Gebauer 2002, 26). Bu söz, *habitus*’un potansiyel alanı (*potentia pura*) ile fiili pratik alanı (*purus actus*) arasında aracılık ettiği, dolayısıyla, bireye potansiyel olarak verilen bir şeyin fiilen gerçekleşmesini sağlayan yaşamsal dönüşüm süreçleriyle tanımlanabilir olduğu, öte yandan, gerçekleşme biçimlerinin de bireysel olasılık alanlarına bağlandığı anlamına gelir. Davranış biçimi, bireysel yönelimin değer biçici, algısal ve bilişsel şemalarının temel yapısı nedeniyle sosyal pratik biçimleri de ürettiğinden, *modus operandi* olarak *habitus*’a benzer; davranış biçimi, bu yaratıcı örüntülerin bir ürünü olarak analiz edilebilir olduğu ölçüde, *modus operatum* olarak da analiz edilebilir.
11. Başka bir çalışmamda, depresyon vakalarıyla ilgili olarak nispeten kararlı, ama katı alışkanlık örüntülerinin de bu bağlanma dinamikleri nedeniyle uygulanır hale geldiğini açıklamıştım (krş. Jacobs 2013). Davranış biçimi ve *habitus* kavramları, faillerin, bireysel pratik alanlarıyla ilgili yapılar ve teknikleri kendilerine katmaları ya da bunlara yerleşme biçimlerini açıklar. Nesnel sosyal yapılar ve bireysel pratikler

bedenlerimizi derinden şekillendirir ve (bedensel) özellikler, kümemizin bir parçası haline gelebilir. Hareket, beceri, bireysel tercih vb. şemaları dahil nispeten kararlı davranış biçimleri, sosyal uzamdaki bedenler, şeyler, odalar ve başka deneyimlerin sürekli tekrarı ve mimetik okuması sayesinde edinilir ve bireye katılır. Bütün bunlar, bireylerin kişilik yapısıyla işte bu şekilde bütünleşir (krş. Fuchs 2006).

12. *Körper*, temelde bedenin, kişinin deneyiminin bir nesnesi olduğunu ifade eder; yani gözlenebilir beden anlamına gelir (Pierre Bourdieu'nün çalışmalarından hareketle *hexis* terimiyle bahsettiğim şeyi ifade eder). *Körper* olarak beden, bireyin kendisine pratik ve roller katmasının birkaç biçimini de ifade eder. Örneğin bir aktör, kendisine belli bir rolü (örneğin bir balerin, bir savaşçı vb.) katabilir (*verkörpern*). Bu tür bir katma amaçsal süreçlerin ürünü olsa da, kişinin kendisine katmasının belli bir biçimidir. Elbette, bedene eğitim, sosyal yapılar vb. yoluyla dahil olmanın, "girme"nin, dolayısıyla somutlaşmış bireyler olarak durumumuzu örtük olarak (ön) yapılılandırmanın başka biçimleri de vardır (bkz: *habitus*).

Leib ise, tersine, yaşanan ya da hissedilen bedeni ifade eder. *Leib* değer biçici dünya açılımının gerçekleştiği ortamlardan biridir, dolayısıyla, onun sayesinde dünyayla fiili karşılaşmalarımızı (söz gelimi, duygusal olarak) gerçekleştirebiliriz. Bazı akıl hastalıklarında, özellikle yaşanan beden boyutu hasar görür ve kişinin kendi kendisini anlayışındaki bir değişikliği ifade etmenin yanı sıra, ona katkıda da bulunur. Kişi bedenini mat, ölü, yabancı ya da robotsu deneyimleyebilir, bu tür deneyimler, kişinin kendisini sadece bir *Körper* olarak deneyimlediği ya da yaşamsallığından, dolayısıyla da benlik-dünya açılımı işlevinden yoksun bir *Körper* olarak deneyimlediği patojenik deneyimleme biçimleri yönünde meydana gelmiş değişiklikler olarak açıklanabilir. Kişinin kendisinin bir *Leib olduğunu* hissetmesi ve bir *Körper'e* sahip olduğunu algılaması, bunun yanı sıra, kişinin bilincinin her iki deneyimsel boyut arasında gidip gelmesi, psikopatolojide dengesiz bir hal alabilir. Ayrıca bu durum, söz konusu bozuklukların özgün deneyimsel boyutunu şekillendiren benlik-dünya yöneliminin belli patolojik biçimlerine çıkabilir (örneğin Svenaeus 2000; Ratcliffe 2008, 2009a, 2009b; Warsop 2009; Jacobs 2013; Jacobs vd baskıda).

13. Almanca *Grenzsituation* –İngilizceye *limit situation* (krş. Chris Thornhill 2011), *boundary situation* (krş. Ronny Miron 2012) ya da *border situation* (krş. Jacobs ve Thome 2003) diye çevrilir, Türkçe *sınır durumu*– terimi, psikiyatrik bozuklukları, kişinin deneyim örüntülerindeki temel değişikliklerle ilgili olarak *Alltagssituationen*'in (gündelik yaşam durumlarının) *Grenzsituationen*'a çevrildiği istisnai bir varoluş hali olarak tanımlamakta kullanılabilir (krş. Jacobs 2013, 2). Davranış biçimi kavramını, Karl Jaspers'in *Grenzsituation* kavramsallaştırmasıyla ilişkili özel bir tür varoluşsal hal olarak nasıl tanımlamak gerektiğini, başka bir yerde daha ayrıntılı olarak tartışmak gerekir: Bu durumda, davranış biçimi kavramının, Jaspers'in kavramsallaştırmasında sınır durumunun bir özelliği olan ve belli bir tür özdeşünümsel halle ilişkili, koşullandırılmamış (*das Unbedingt*) belli deneyimleri içerdiği söylenebilir. Bu kavram, bireylerin belli anksiyete biçimlerinde, koşullandırılmamış olanla karşı karşıya kalmalarını ya da ölüm ve hastalık ışığında kendi fiili durumlarını deneyim-

lemelerini gösterir. Kişinin kendi algısal şemalarını, gündelik rutinlerinin örtük-lüğünü vb. sorgulaması anlamına gelebilir. Jaspers'ın değerlendirmesine göre bu, dönüştürücü deneyimler olasılığını da içerir. Bireyler, bu tür deneyimlere, sadece Jaspers'ın "varoluşsal olarak açık bilinçlilik" fikriyle vurguladığı sofistike biçimlerde aklın sınırlarını aşmaya değil, kelimenin tam anlamıyla, "devam etmelerini sağlayan" bir kuvvet sayesinde ayak uydurmaya da çalışabilirler. Bu çok temel yaşamsallık hissi, *conatus* ya da temel bir güdü ya da açlık, kişinin varoluşsal durumunun ön düşünümsele koşullarıyla ilişkilidir daha ziyade. Bu his, kişinin varoluşsal durumunun olasılıkları ve fiili sınırlarının değerlendirildiği özdüşünümsele süreçlere dahil olan yüksek bilişsel biçimlerle ilişkisi açısından daha ayrıntılı olarak ele alınabilir.

14. Depresyon ve çoğu kişilik bozukluğunun ego-distonik deneyimler içerdiği düşünülür, psikopatiye, tersine, ego-sintonik deneyimlerle ilişkilidir. Bu, kişinin kendisine ilişkin imajı ışığında, söz konusu davranış biçimleri ve hastalık semptomlarının uygunsuzluğunun ya da değer yitiminin hissedilmesi nedeniyle, acı çekme deneyiminin baskın olmaması anlamına gelir. Ne var ki, nesnel bir bakış açısına atfen, psikopatinin, bu bozukluğun semptomları arasında yer alan temel yetersizliklerle birlikte görüldüğü ileri sürülebilir. Ayrıca çoğu psikopati semptomu, yetersizlik ifadesi olarak ya da en azından bireyin acı çekmesi riskini beraberlerinde getirmesi ya da fiilen bu duruma yol açmaları açısından yeniden değerlendirilebilir.
15. Ahlaki yeti, en temel anlamda, ilgili pratik alanını zaten içerir. Dolayısıyla burada, sadece başka bakış açıları arasında bir bakış açısı olarak, ahlaki bir duruşa sahip olmanın dışında, kendi kendisini anlama biçiminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş bir davranış biçimi olarak ahlaki bir duruş geliştirmiş birinin, normalde buna göre davranma özelliğine sahip olduğu fikrine atıfta bulunuyorum. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, ahlaki bakışı benimsemek, ilgili bireysel ahlaki pratiğin sürekliliğini ciddi biçimde belirler. Buna bağlı olarak, güdülenimi boyutunu da davranış biçimi kavramı açısından ele alıyorum, çünkü bu kavram, olasılıktan gerçekliğe (beceri) dönüşüm dinamiklerini açıklar.
16. Benim ahlak hissi değerlendirmem, ahlak hissini, ahlaki anlayışı, sadece ahlaki duygular ya da belli duygusal karşılıklara yatkınlık açısından ayırıcı bir yeti olarak öne çıkarmadığım için, klasik duygusalcılıktan ayrılıyor. Ben daha ziyade, ahlak hissini, yaşanmış deneyimlerin tümlüğünden doğduğunu düşünmeyi tercih ediyorum. Ahlak hissi, esasen, deneyimsel örüntülerin kendimize kattığımız yapılar olduğu, bunlara göre, sezgisel olarak sosyal alana ve ayrıca bireysel deneyimle başlatılan ve ayakta tutulan "ahlaki oyun" alt alanına uyum sağladığımız fikrini içerir. Bu, ahlaki yargılara varmanın gerektirdiği farklı değer biçme biçimlerinin etkileşimiyle ilgili başka bir tartışmanın başlangıç noktası olabilir. Ahlak hissi, ayrıca kişinin belli bir durumda sahip olabileceği farklı değer biçme biçimleri arasındaki olası bir uyumsuzluğa karşı duyarlılığı da içerebilir: Örneğin, kişinin kendiliğinden duygulanımları ile bu durumların rasyonel değerlendirmesi arasındaki olası bir fark gibi.

17. Paul E. Mullen (1992) da bu farkı vurgular: Psikopatlar, “daha geniş kapsamda, toplumun gereklerine tutarlı bir biçimde ayak uydurma yetisinden yoksun olmanın yanı sıra, mahkûmların ya da başka suçlu gruplarının davranışlarına yön veren kurallara göre, tutarlı bir biçimde davranma yetisinden de yoksundur. İşte bu nedenle, daha geniş kapsamlı toplumun yanı sıra, suçlular arasında da tecrit edilmeleri eğilimi ortaya çıkar. Bu tür bireylere güvenilemez, bu kişiler herhangi bir sosyal bağlamda ve her türetik ve ahlaki kurallar çerçevesinde öngörülemez insanlardır.” (Mullen 1992, 239). Campagna ve Harter (1975), Fodor (1973), Jurkovic ve Prentice (1977), başına buyruklar ile psikopatlar arasındaki farkı ampirik olarak destekleyen çalışmalardır. Lee ve Prentice (1988) ile Trevethan ve Walker (1989), psikopat olmayan suçlular ile psikopatlarla ahlaki akıl yürütmeye ilişkin karşılaştırmalı çalışmalarında birbirine ters düşen sonuçlara varmış olsalar da –bunun yanı sıra, başına buyrukların genel olarak suça yatkın tipe dahil edilemeyeceği de kabul edilmeli– psikopat olmayan suçlularla karşılaştırıldığında, psikopatlarda terapi sonrasında yeniden suç işleme eğiliminin daha yüksek olması (Rice vd 1992; Hare vd 2000; Hemphill vd 1998), psikopatların terapi programlarına pek ayak uyduramaması (Hobson vd 2000; Ogloff vd 1990) ve gelecekte verilecek karşılıkların gerekleriyle ilgili bilgilerin işlenmesi ve cezalandırmadan kaçınmayı başarmak için doğru stratejinin seçilmesi konusunda yaşadıkları sorunlar (Elliott ve Gillett 1992; Newman vd 1987), psikopatların temelde, birkaç başına buyruk tipinden temelde ayrıldığı, çeşitli işlevsel bozukluklarının, benzersiz bir değişmiş pratik kavrayış biçimine vardığı tezine inandırıcılık katabilir. Bu, Hervey Cleckley’nin, psikopatik kopuşun, “yaşamdaki en önemli deneyimlerin başkaları için ne anlama geldiğinin bilincine varma yetisinden sürekli bir yoksunluktan” kaynaklandığı, dolayısıyla, bu bilincin, psikopatın “deneyim biçimi”nin dışında kalan bir şey olduğu açıklamasında da dile getirildiğini gördüğüm bir görüştür (Cleckley 1941, 228 vd).
18. Buraya kadar söylediklerimiz açısından, bu derin kavrayış anlarını, psikopatlarda özdeşünümsel bir duruşa bağlamak pek akla yatkın görünmüyor; psikopatların, tedaviden yarar sağlamadıkları gibi birkaç nedenle örneğin terapinin başarılı olmasının gerektirdiği üzere terapistle duygusal bağlar kurma yetisinden yoksun olma nedeniyle), terapi ortamlarına uyum sağlayamadıkları varsayımıyla ilişkilendirilebilir. Cleckley (1941), McCord (1982) ve Hare (1970), yetişkin psikopatların, etkili bir biçimde tedavi edilemediği yönünde bir kanıt olmadığı sonucuna varırken, “terapi karamsarlığı” Salekin (2002) ve Skeem vd (2002; daha yakın dönemdeki araştırmalara ilişkin eleştirel bir değerlendirme için bkz. Harris ve Rice 2005) tarafından reddedilmiştir. Sosyal beceri eğitimi ve öfke yönetimi programına dayalı belli bilişsel-davranışsal terapi müdahaleleri (örneğin Hare vd 2000), iyi düzeltici tedavi ilkeleri (Seto ve Barbaree 1999) ya da doğrudan suç işlemeyi tekrarlamaya yatkınlıkla ilgili görünen kişisel özellikleri hedef alan tedaviler (Wong ve Hare 2005), davranışsal örüntüleri değiştirmenin, deneyim örüntülerini değiştirebileceği fikrine dayanır, bu nedenle de, psikopatlarda öz düşünüm yetkinliğini geliştirmeyi amaçlayabilir.

19. Özdeşünümseellik, daha ziyade sürekli devam eden değer biçme sürecini ifade eder, Frankfurt'un kuramında da, bireylerin, kendileri için önemli olan şeylerin bilincine vardığı, kişinin kendi kendisine yönlendirdiği pratik aşamaları dile getirir.
20. Son dönemdeki ampirik araştırmaların, bu fenomenolojik varsayımı nasıl destekleyebileceği ve bu bulguların, diyakronik birlik yoksunluğu tanımı ve açıklamasına vardığı da incelenebilir. Örneğin işlevsel bozukluklar, söz gelimi seçici dikkat ve bilgi işleme bozuklukları (krş. Zuckerman 1978; MacCoon ve Newman 2006; Blair vd 2001; Blair vd 2002; Kosson 1996), sıkıntı işaretlerine karşılık verme yatkınlığının değişmesi (Blair vd 1997) ve duygusal öğrenme farklılıkları (Newman ve Kosson 1996; Newman vd 1987; Newman vd 1997; Thornquist ve Zuckerman 1995) da aydınlatılabilir. Bu veçheler, psikopatlar, pratik anlayıştaki değişiklikleri ve deneysel örüntülerde buna bağlı gözlenen bireysel özellikleri ve kişinin dünyaya fiili yönelim tarzlarını da şekillendiren değişiklikleri açıklamaya varır. Kişi bu tür birlik parçalarının, psikopatiyle ilgili fenomenolojik bir bakış açısıyla kanıtlanabileceğini kabul etmeye eğilimliyse, teşhis kriterlerinin yakaladığı psikopati özellikleri, uzun vadeli bağlılık yetisinden yoksun olma ve tutarsızlık fikrini desteklemesi olasıdır: Hayal kırıklıkları karşısında tolerans düşüklüğü, saldırganlık ve şiddetin açığa vurulması eşiğinin düşük olması ve dürtüsellik, psikopatların kararlı, (işte, ilişkilerde vb.) uzun vadeli bağlılık gerektiren özel durumlara gereği gibi ayak uydurmasını engelleyen etkenler olarak sayılabilir. Gerçekçi, uzun vadeli hedeflerden yoksun olmak gibi PCL-R maddeleri (Hare 1991; krş. Cooke ve Michie 2001, Frick ve Hare 2001), psikopatlardaki tutarsız tarza atıfta bulunur. ICD-10'da (WHO 2010), dissosyal kişilik bozukluğuna (F60.2, 160) bağlı kalıcı ilişkiler edinme yetisinden yoksun olmak –psikopati antisosyal kişilik bozukluğu ya da dissosyal kişilik bozukluğuyla bir tutmayan, koşulların yüzeysel ölçütlerinde benzerliği açıklayan bir *fenomenolojik bir tanım düzeyinden* hareketle– psikopatlar, diyakronik kendi kendini gerçekleştirme yoksunluğunun kendisini gösterdiği özel bir biçimi ortaya koyabilir. Psikopatide, özen gösterme ve sevgi olasılığının temelde sınırlı olduğunu işaret eder; pratik benlik anlayışında meydana gelen, en şeffaf biçimde başkalarıyla ilişkilerde gözlenen bir çarpımadır bu.
21. Prensip, kişi ahlaken kötü olana bütün kalbiyle kendini adanmış olup, ahlakdışını umursayabilir; ilk bakışta, Frankfurt'un değerlendirmesi çerçevesinde, psikopatik ahlakdışılığın yeniden kurulması yolunda bir seçenek sunabilir bu. Daha yakından bir bakışla, bunun, burada psikopatları umursama yetisinden yoksun olarak gösteren tabloya uygun düşmediği itirazı getirilebilir. Buna bağlı olarak, psikopatlar, ahlaken kötü olanı umursama yetisinden de yoksundur. Ayrıca, ahlaken kötü olanla bu tür pratik bir özdeşleşme ve ona bağlılık, aslında ahlakdışılığı resmetmez, daha ziyade, gayri ahlakiliğin radikal bir biçimine denk düşer; bu gayri ahlakilik, ahlaken yanlış olanı, sırf ahlaken yanlış olmak için yapma anlamına gelir, dolayısıyla, işaretlerin tersine çevrilmesi çerçevesinde, bir değer yönelimini ifade eder.

Kaynakça

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 4. baskı, gözden geçirilmiş metin, Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 2000.
- Blair, R.J.R., E. Colledge, L. Murray ve D. Mitchell. "A Selective Impairment in the Processing of a Sad and Fearful Expression in Children with Psychopathic Tendencies", *Journal of Abnormal Child Psychology* 29:499-511, 2001.
- Blair, R.J.R., L. Jones, F. Clark ve M. Smith. "The Psychopathic Individual: A Lack of Responsiveness to Distress Cues?", *Psychophysiology* 34:192-198, 1997.
- Blair, R.J.R., D. Mitchell, S. Kelly, R. Ritchell, A. Leonard, C. Newman ve S. Scott. "Turning a Deaf Ear to Fear: Impaired Recognition of Vocal Affect in Psychopathic Individuals", *Journal of Abnormal Psychology* 111:682-686, 2002.
- Bourdieu, P. *La Distinction: critique sociale du jugement*, Paris: Les Editions de Minuit; çev.: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste Translated by Richard Nice*, Londra: Routledge Kegan & Paul, 1979/1984.
- . *Le sens pratique*, Paris: Les Editions de Minuit; çev.: *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity, 1980/1990.
- . *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, çev. S. Emanuel. Cambridge: Polity, 1992/1996.
- Campagna, A.F. ve S. Harter. "Moral Judgements in Sociopathic and Normal Children", *Journal of Personality and Social Psychology* 31:199-205, 1975.
- Cleckley, H.M. *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues about the So-called Psychopathic Personality*. 5. baskı, St. Louis: Mosby, 1941.
- Cooke, D.J. ve C. Michie. "Refining the Construct of Psychopathy: Towards a Hierarchical Model", *Psychological Assessment* 13:171-188, 2001.
- Elliott, C. ve C. Gillett. "Moral Insanity and Practical Reason", *Philosophical Psychology* 5:53-67, 1992.
- Fodor, E.M. "Moral Development and Parent Behaviour Antecedents in Adolescent Psychopaths", *Journal of Genetic Psychology* 122:37-43, 1973.
- Frankfurt, H.G. "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Importance of What We Care About*, 11-25. New York: Cambridge University Press, 1988.
- . *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- . *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, der. D. Satz, Stanford, California: Stanford University Press, 2006.
- Frick, P.J. ve R.D. Hare. *The Antisocial Process Screening Device (APSD). Technical Manual*, Toronto, ON: Multi-Health Systems, 2001.

- Fuchs, T. "Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur? [Is there a bodily-lived personality structure?]", *Psychodynamische Psychotherapie* 5 (2):109-117, 2006.
- Hare, R.D. *Psychopathy: Theory and Research*, New York: Guilford, 1970.
- . *The Psychopathy Checklist-Revised [PCL-R]*, Toronto, ON: Multi- Health Systems, 1991.
- Hare, R.D., D. Clark, M. Grann ve D. Thornton. "Psychopathy and the Predictive Validity of the PCL-R: An International Perspective", *Behavioral Sciences & the Law* 18:623-645. 2000.
- Harris, G.T. ve M.E. Rice. "Treatment of Psychopathy: A Review of Empirical Findings", *Handbook of Psychopathy*, der. J.C. Patrick, 555-572. New York: Guilford, 2005.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, GA Bd. 20, hrsg. von Petra Jäger, 3., durchgesehene Aufl., 1994, Frankfurt am Main: Klostermann; çev.: *History of the Concept of Time: Prolegomena*, çev. T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1925/1985.
- . *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer; çev. *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1927/1962.
- Hemphill, J.F., R.D. Hare ve S. Wong. "Psychopathy and Recidivism—A Review", *Legal and Criminological Psychology* 3:737-745, 1998.
- Hobson, J., J. Shine ve R. Roberts. "How Do Psychopaths Behave in a Prison Therapeutic Community?", *Psychology, Crime & Law* 6:139-154, 2000.
- Husserl, E. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff. 1960.
- Jacobs, K.A. *Soziopathie—Eine Untersuchung moralischer Unfähigkeit [Sociopathy—An Analysis of Moral Incapacity]*. Uelsesbüll: Der Andere Verlag, 2009/2012.
- Jacobs, K.A. "The Depressive Situation", *Frontiers in Psychology* 4:1-11, 2013.
- Jacobs, K.A. ve J. Thome. "Zur Freiheitskonzeption in Karl Jaspers' Psychopathologie [The Concept of Liberty in Jaspers' Psychopathology]", *Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie* 71:509-516, 2003.
- Jacobs, K.A., A. Stephan, A. Paskaleva ve W. Wilutzky. "Existential and Atmospheric Feelings in Depressive Comportment", *Philosophy, Psychiatry & Psychology*. cilt. 21, 2: 89-110, 2014.
- Jaspers, K. *Einführung in die Philosophie*. Zürich: Artemis, 1950. İngilizce çev.: *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, çev. R. Manheim, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1951.
- Jurkovic, G.J. ve P.M. Prentice. "Relation of Moral and Cognitive Development to Dimensions of Juvenile Delinquency", *Journal of Abnormal Psychology* 86:414-420, 1977.
- Kosson, D. "Psychopathy and the Dual-Task Performance under Focusing Conditions", *Journal of Abnormal Psychology* 105:391-400, 1996.

- Krais, B. ve Gebauer, G. *Habitus*. Bielefeld: transcript Verlag, 2002.
- Lee, M. ve N.M. Prentice. "Interrelations of Empathy, Cognition, and Moral Reasoning with Dimensions of Juvenile Delinquency", *Journal of Abnormal Child Psychology* 16:127-139, 1988.
- MacCoon, D.G. ve J.P. Newman. "Content Meets Process: Using Attributions and Standards to Inform Cognitive Vulnerability in Psychopathy, Antisocial Personality Disorder, and Depression", *Journal of Social and Clinical Psychology* 27:802-824, 2006.
- Maibom, H.L. "Moral Unreason: The Case of Psychopathy", *Mind & Language* 20:237-257, 2005.
- McCord, J. "Parental Behavior in the Cycle of Aggression", *Psychiatry* 51:14-23, 1982.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, çev. C. Smith. London: Routledge, 1962.
- Miron, R. *Karl Jaspers: From Selfhood to Being: Value Inquiry Book Series*. Amsterdam: Rodopi, 2012.
- Mullen, P.E. "Psychopathy: A Development Disorder of Ethical Action", *Criminal Behaviour and Mental Health* 2:234-244, 1992.
- Newman, J.P. ve D. Kosson. "Passive Avoidance Learning in Psychopathic and Non-psychopathic Offender", *Journal of Abnormal Psychology* 95:252-256, 1996.
- Newman, J.P., C.M. Patterson ve D.S. Kosson. "Response Perseveration in Psychopaths", *Journal of Abnormal Psychology* 96:145-148, 1987.
- Newman, J.P., W.A. Schmitt ve W.D. Voss. "The Impact of Motivationally Neutral Cues on Psychopathic Individuals Assessing the Generality of the Response Modulation Hypothesis", *Journal of Abnormal Psychology* 106:563-575, 1997.
- Ogloff, J., S. Wong ve A. Greenwood. "Treating Criminal Psychopaths in a Therapeutic Community Program", *Behavioral Sciences & the Law* 8:81-90, 1990.
- Ratcliffe, M. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Ratcliffe, M. "Belonging to the World through the Feeling Body", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 16:205-211, 2009a.
- . "Understanding Existential Changes in Psychiatric Illness: The Indispensability of Phenomenology", *Psychiatry as Cognitive Neuroscience*, der. M. Broome ve L. Bortolotti, 223-244. Oxford: Oxford University Press, 2009b.
- Rice, M.E., G.T. Harris ve C. Cormier. "A Follow-up of Rapists Assessed in a Maximum Security Psychiatric Facility", *Journal of Interpersonal Violence* 5:435-448, 1992.
- Salekin, R.T. "Psychopathy and Therapeutic Pessimism—Clinical Lore or Clinical Reality?", *Clinical Psychology Review* 22:79-112, 2002.
- Sartre, J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Les Editions Scientifiques, Herrmann; çev. *Sketch for a Theory of Emotions*. Londra: Routledge. 1939/1962.
- Seto, M.C. ve H. Barbaree. "Psychopathy, Treatment, Behavior, and Sex Offender Recidivism", *Journal of Interpersonal Violence* 14:1235-1248. 1999.

- Skeem, J.L., J. Monahan ve E.P. Mulvey. "Psychopathy, Treatment, and Subsequent Violence among Civil Psychiatric Patients", *Law and Human Behavior* 26:577-603. 2002.
- Slaby, J. ve A. Stephan. "Affective Intentionality and Self-Consciousness", *Consciousness and Cognition* 17:506-513. 2008.
- Smith, M. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell. 1994.
- Svenaesus, F. "The Body Uncanny—Further Steps towards a Phenomenology of Illness", *Medicine, Health Care and Philosophy* 3:125-137, 2000.
- Thornhill, C. Karl Jaspers. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Bahar 2011 Baskısı), der. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/jaspers>. 2011.
- Thornquist, M.H. ve M. Zuckerman. "Psychopathy, Passive-Avoidance Learning and Basic Dimensions of Personality", *Personality and Individual Differences* 19:525-534. 1995.
- Trevethan, S. ve L.J. Walker. "Hypothetical versus Real-Life Moral Reasoning among Psychopathic and Delinquent Youth", *Development and Psychopathology* 1:91-103, 1989.
- Warsop, A. "Existential Feeling, Touch and 'Belonging'", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 16:201-204. 2009.
- Wolf, U. "Reflexion und Identität: Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns. [Reflection and Identity: Harry Frankfurt's Account of Human Action.]", *Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag*, der. R. Forst, M. Hartmann, R. Jaeggi ve M. Saar, 409-432. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.
- Wong, S. ve R.D. Hare. *Guidelines for a Psychopathy Treatment Program*. Toronto, ON: Multi-Health Systems, 2005.
- World Health Organization. *International Classification of Diseases*, 10. revizyon [ICD 10], 2010.
- Zuckerman, M. "Sensation Seeking and Psychopathy", *Psychopathic Behaviour: Approaches to Research*, der. R.D. Hare ve D. Schalling, 165-186. Chichester: Wiley, 1978.

Umursamamak: Sosyopatlar ve Başkalarının İstirabı

Piers Benn

İstirap çekmekle ilgili sezgisel, biraz açık bir olguyla söze başlamak istiyorum. İstirap çektiğinizde, ıstırabınızın son bulmasını, başka her şeyin aynı kalmasını istersiniz. İstirabınızın bir şekilde haklı olduğunu—örneğin cezalandırıldığınızı ya da ehvenişer olduğunu—düşünseniz bile, içkin olarak kaçınmanıza neden olan bir şey vardır ıstırapta. Kabul etmek gerekir ki, bazı nörolojik müdahalelerin, insanların ıstırap deneyimlemesini ama bir şekilde “umursamamalarını” mümkün kıldığı yolunda bazı iddialar ortaya atılmıştır. İlginç iddialardır bunlar, en başta hemen reddedilmeleri gerekir. Ne var ki, ben normal ıstırap vakasıyla ilgileneceğim: Nahoş bir durum olarak algılanan, bitmesi istenen bir durum olarak ıstırabı ele alacağım.

Bu, aşikâr olanın dile getirilmesi olarak görülebilir. Kabul etmek gerekir ki, psikoloji felsefesinde, ıstırap çekmeyi bu kadar berbat kılan şey nedir, nasıl olur da, bu şekilde kendi kendisinin ortadan kaldırılmasını isteyen bir hal olur soruları, bir bulmaca oluşturur. Aynı sorular, haz hakkında, hazzın peşinden koşmamıza neden olan şeyin ne olduğu hakkında da sorulabilir. Ne var ki, bu sorulara iyi ve bilgilendirici cevapların ne olduğunu belirlemek zordur. Ben basitçe, bu hallerin var olduğunu kabul edeceğim. Bu tür deneyimler, içkin olarak neden oluşturur: İstirabım bana ona son verme gerekçesi verir. Elbette belli bir biçimdeki ıstırap (örneğin ağrı duyumu) bir tür haz uyandırabilir (örneğin sadomazoşist cinsel haz), dolayısıyla bu nedenle istenebilir. Ama bu, genel fikre getirilmiş bir itiraz sayılmaz.

İnsanın kendi ıstırabıyla ilgili söylenmiş çok şey vardır. Peki, ya başka insanların hatta başka duyarlı varlıkların ıstırabı hakkında ne söylenebilir? Başta Thomas Nagel (1970) olmak üzere bazı yazarlar, benim ıstırabım bana ona son verme gerekçesi sunduğundan, başkalarının ıstırabını bilmenin, onların ıstıraplarına son verme gerekçesi sunması gerektiğini düşüncesindedir. Bu gerekçeye dayanarak hareket edersem, bu bir başkasının ıstırabını bilmekle harekete geçebileceğimi, yani özgeci bir arzuyla, bir başkasının acısının son bulmasını isteyebileceğimi gösterir. Bazıları bundan kuşku duyar, insanlar başkaları için kaygı duyarak hareket ediyor

görüldüklerinde, aslında sadece kendi çıkarlarıyla hareket ettiklerini düşünür. Örneğin, başka birine yardım etmekten memnuniyet duyuyorsam, o zaman, o kişiye sırf bana verdiği memnuniyet hissi yüzünden yardım ediyordumdur. Ne var ki, diğer kişi için gerçekten kaygılanmıyorsam, onun yardım görmesinden nasıl memnuniyet duyacağımı açıklamak zor olur.

Nagel, özgecilik olasılığını savunur ve kimin olursa olsun, herhangi bir ıstırapı, gerekçe sunan bir şey olarak görür: Herhangi birinin ıstırapı –birçok kişi buna duyarlı herhangi bir varlığı da ekler– onu sona erdirmeye gerekçesi oluşturur. İstırap çeken varlık, elbette bu konuda yalnız olmaktan çok uzaktır. Başka nasıl olabileceğini düşünmekte zorlanır. Ben ile bir başkası arasındaki önemli fark, nesnel olarak değerlendirildiğinde nedir? Kendi ıstırapıma son verme konusunda böyle açık bir gerekçem varsa bu ıstırapı bilen birinin de ona son vermek için bir gerekçesi olacağı açık değil midir?

Gelgelelim, özgeci güdüler mümkün olsa ve sıklıkla davranışlarımızı açıklasa da, başka zamanlarda başkalarının ıstırapına karşı gayet kayıtsız kaldığımız aşikardır. Bir yabancıнын ıstırapına tanık oluruz, bir ölçüde etkilensek de kendi ıstırapımızdan ya da bize yakın insanların ıstırapından etkileneceğimiz kadar etkilenmeyiz. Hemen hiçbirimiz özgeci azizler değiliz. Ancak ben, olağandışı bir biçimde bu kaygıdan yoksun olan, hatta bu açıdan çoğu insandan niteliksel olarak farklı görünen insanlara odaklanacağım. Bu insanlar, özellikle düzenli olarak temas içinde oldukları, görünürde yakın ilişki içinde oldukları kişilere karşı, dikkat çekici bir ilgi eksikliği gösterir. Kimi zaman, iş başkaları için kişisel kaygı duymaya geldiğinde, kendilerini normal insanların yerine koyamadıkları söylenir. Peki bu ne anlama gelir? Doğruysa, bu insanların, biz “normal” insanlardan, kendimizi onların yerine koyamayacağımız kadar farklı oldukları anlamına gelir mi? Başka bir deyişle, –kimi zaman, özellikle popüler basında sosyopat ya da psikopat denilen– bu tür insanlarda, gerçekten güdülerini anlayamayacağımız çok yabancı bir şey olduğu yönündeki popüler fikre uymamız gerekir mi?

7.1 İstiraba Karşı “Normal” Kayıtsızlık

Ama önce, başkalarının ıstırapı karşısında çoğumuzun neden olabildiğince umursamadığının bazı nedenleri üzerinde duralım. Bu satırları yazdığım sırada, bir kıtlığın yaşandığı Somali’de açlık çeken bir çocuğun sıkı yüzünü gördüm. Sonra zalim, aptalca savaşlarla paramparça olmuş, kıtlık yaşanan bölgelerde yaşanan dudak uçuklatıcı ıstırapın, insanların çektiği ıstırap tablosunun küçük bir ayrıntısı olduğunu hatırlamaya çalıştım. Rastgele şiddete maruz kalma konusunda büyük bir risk altında olan insanların yaşadığı korku. Onları sevenlerin duyduğu üzüntü ve

öfke. İşkenceye maruz kalan milyonların mustarip olduğu terör ve felaketler. Sonra, insanların yaşamlarının tasavvur edilemeyecek kadar küçük ayrıntılarına sıkışmış, dile getirilmemiş milyonlarca kez tekrarlanan acılar; bu korkunç olayların birçoğuna neden olan canavar insanlar. Sonra gündelik yaşamda, açlık ya da zalimlikle hiçbir ilgisi olmayan sıradan kalp kırıklıkları. Peki ne hissediyorum? Ne hissetmem gerekiyor? “Şefkat yorgunluğu” hissi sarıveriyor içimi; haberleri seyrediyorum, ama hâlâ bir sonraki “mutlu” haberi bekliyorum, biraz şarap koyup, gelecek hafta sonunu düşünüyorum. Bu nedenle, kendi kendimi belli belirsiz cezalandırabilirim, ama bütün bu korkunç olayları duygusal olarak yüklenemeyeceğimi, asıl suçlanması gereken kişinin ben olmadığımı düşünüyorum. Bir yardım kuruluşuna bir miktar para bağışlayabilirim, sonra da “üstüme düşeni yaptığım” için kendimi bundan sonra haberleri fazla dikkatle dinlemez bir halde bulabilirim.

Şefkat yorgunluğu, yani bir duygusal yorgunluk hissi, şefkat yetisine sahip hemen herkesi etkiler. Özellikle şaşırtıcı bir durum değildir bu. Nasıl ki belli bir sayıdan fazla basamağı olan sayı dizilerini hatırlayamıyorsak, üç ya da dört kez olumsuzluk eki taşıyan cümleleri anlamakta zorluk çekiyorsak, şefkat konusunda da, öyle görünüyor ki, içkin bazı sınırlarımız vardır. Bunun farkında da olabiliriz. Entelektüel olarak ifade edersek, ıstırap çeken yüz milyonlarca kişinin, şu an aklımdan geçen, ıstırap çeken belli bir kişiden daha az şefkate layık olduğu kanısında değilim. Bir yabancıнын çocuğunun ölmesinin, benim kendi çocuğumun ölümünden daha küçük bir felaket olmayacağını da biliyorum. Birçoğumuza göre, akıl –burada bilgi ve anlayış anlamında– işte bu noktada ahlaki güdülerin yardımına koşar. Bir başkasının ıstırabından duygusal olarak hemen hiç etkilenmeyebilirim ama bu, harekete geçmemek için bir gerekçe değildir; aklım bana, bu ıstırapın en azından yüzeysel olarak, beni siksın sıkmasın, onu dindirme gerekçesi olduğunu söyler. Duygusal yorgunluk bir gerekçe değildir. İstırapın varlığı, onu dindirebilecek herkese bir gerekçe sunar.

Ama şimdi, eyleme geçecek denli etkilenmeme konusunda Nagel’in düşüncelerine de değinen başka bir örneğe bakalım. Birine çok yakın olan, onun korkunç bir ıstırap içinde olduğunu bilen birini düşünelim; diyelim ki diğer kişi yoğun bir klostrofobi yaşıyor, küçük kapalı bir yere sıkışmış ya da berbat, klinik bir depresyondan mustarip. Diyelim ki, söz konusu kişi, neredeyse hiç çaba göstermeksizin, son derece basit bir şey yaparak, örneğin bir manivelayı indirerek bu ıstırapa son verebileceğini biliyor. Diyelim ki, ıstırapın devam etmesini istemesini gerektirecek bir şey de yok; söz gelimi, bu ıstırapın hak edildiğini ya da herhangi bir biçimde herkesin yararına olduğunu düşünmüyor. Ayrıca sadist de değil, diğer kişiye karşı kişisel bir husumet de duymuyor; diğer kişinin ıstırabından hiçbir kişisel kazanımı

yok. Sadece, ıstıraba son vermesini gerektirecek bir şey görmediğini söylüyor. Neden böyle yapması gerektiğine ilişkin iyi bir gerekçe gösterilirse, tereddüt etmeksizin gerekeni yapacak. O zamana dek, ıstırabı çeken kişiyi olduğu gibi bırakacak.

Bu durumu nasıl anlamlandırabiliriz? Bu kişiyi rahatsız edici bulacağımız ne-redeyse kesindir, *kökten bir şekilde sapkın* biri olarak görünür. Budalaca ya da hayal gücünden yoksun bir biçimde değil, sapkınca, manivelayı indirmek için tartışılmaz bir gerekçe göremiyor. Bir düşünce deneyinde karşılaştığımız tuhaf bir kişilik. Ama ona, en azından başkalarının ıstırabıyla ilgili olarak, “rasyonel ahlakdışı” diyelim. Sapkın bir pratik akıl yürütmenin pençesindedir, ama yanlışılanmaya gayet hazırdır ve sağlam bir gerekçe bulursa, ıstırabı seve seve sona erdirecektir.

Bu biçimde bakarsak, bu kişinin duruşunu, rasyonelliğe olağanüstü ağırbaşlı ve nüfuz edici bir sadakat üzerinden anlamamız mümkündür. Bu yoruma göre, bu adam birçoğumuzun olabileceğinden daha rasyoneldir. Çok olağandışı bir lokma çiğnemiş, aklını izleyip, onu götürdüğünü düşündüğü yere varmıştır. Yine de pratikte, adamın “rasyonelliği”, onunla ilişkilerimizde onu “bizden biri” görmemizi imkânsız kılacak derecede açık bir sapkınlık olarak değerlendirilecektir. Bu adamı, gerçek yaşamda entelektüel açıklığı ya derinden anormal bir kişiliği ya da derinden kusurlu bir ahlaki karakteri maskeleyen biri olarak görürüz. ıstıraba neden son vermesi gerektiğini sorduğu, dolayısıyla çıtayı imkânsız derecede yükselttiği için, *a priori* imkânsız bir şey talep ettiğini düşünürüz; sapkın bir biçimde bizimle aynı fikirdedir, ama bunun kendi konumunu doğruladığı kanısındadır. Kısacası, özellikle davranışlarının büyük bölümü aynı örüntüyü gösteriyorsa, zeki bir sosyopatla karşı karşıya olduğumuz sonucuna varırız.

7.2 Sosyopatlar ve Diğerleri: Kendini Onun Yerine Koymak

Elbette, bu karakter, genelde sosyopat denen gerçek insanlardan çok uzaktır. Onu işin içine, başka bir biçimde, örneğin sağlam bir biçimde savunulan felsefi bir yaklaşıma sahip, son derece rasyonel bir adam olarak tanımlama isteği uyandırır da, başkalarının çıkarlarına karşı kökten bir umursama eksikliği nedeniyle sıradan sosyopatlarla aynı sınıfa girdiğini göstermek için soktum. Ama “sosyopati” ve “psikopati” kavramları, psikiyatrik ve felsefi literatürde bol bol kullanılır, gerçi teşhis kriterleri ve gerçek psikolojik anlamları konusunda tam bir fikir birliği yoktur. Örneğin Adam Morton (2004, 47), sosyopatları psikopatlardan ayırır, psikopat terimini şiddete yatkın psikopatlar için kullanır. (Bu noktada, Morton’a uyuyorum.) Bazıları sosyopatları (terim uygunsa tabii), basitçe kötü insanlar olarak görür. Ama üzerinde genel olarak fikir birliğine varılan şey, bu terimlerle ifade edilebilecek insanların bazı duygulardan yoksun olduğu ve bu duyguları yaşama hatta anlama

yetisinden de yoksun olabileceğidir. Sosyopatların sıklıkla, empatiden yoksun, başkalarının neşesini ya da ıstırabını, hayal gücüne dayanarak anlamakta kusurlu insanlar olarak tanımlanmasının nedeni budur.

Sosyopati ve empati eksikliği birbiriyle kuvvetle ilişkilidir, ama bunun yanı sıra empatiyi sempatiden ayırmak da önemlidir. Empatinin, bir başkasının hissettiklerini hayal gücüne dayanarak anlamak olduğunu, sempatininse bir başkasının hissettiklerine verilen duygusal bir tepki olduğunu, bu tepkinin gayet sakin olabileceğini savunuyorum. Empati olmaksızın sempatik olmak zordur, bu ikisi genellikle yakından ilişkilidir. Ama öyle görünüyor ki, kişi, bu hisleri yaşamının nasıl bir şey olduğunu, genelde zayıf bir şekilde hayal ediyor ya da genel olarak bu anlayışa sahip olmakla birlikte, bazı durumlarda onları tespit edemiyor olsa da, başkalarının hislerini gereği gibi dikkate alarak davranması mümkündür. Aslına bakılırsa, Immanuel Kant'ın ahlak felsefesi bu tür insanları rahatlatılabilir: Kant, ahlaken takdir edilesi bir davranışın, fail başkalarına karşı doğal bir sempati beslese de beslemese de, iyi bir davranışta bulunma konusunda başka bir eğilimi olsa da olmasa da, bir görev duygusundan ileri gelmesi gerektiğini ileri sürer (Kant 1964). Tersine, bir sadist de empatik olabilir, empati duygusu, karşısına çıkacak kadar talihsiz olanlara karşı incelikli, dile getirilemez işkenceler geliştirmesini sağlar. Sadist, başkalarının ıstırabından etkilenmiyor değildir, tam tersine bundan heyecan duyar. Sosyopati, empati eksikliği anlamına geliyorsa, o sosyopat değildir. Ona kötücül dememiz, bunu yerinde sempati duygusunun olağanüstü eksikliğiyle açıklamamız daha olasıdır; sempatik insan empatiye sahiptir ve bundan etkilenerek, bir başkasının ıstırabı karşısında sıkıntı duyar, eğer mümkünse bu sıkıntıyı hafifletmeye çalışır.

O halde empati, sempati için yeterli değildir. Sempatik bir biçimde, aldatmaca olmaksızın ama fazla empati olmadan da davranmak mümkündür. Ne var ki, empati ile sempati arasında genellikle yakın bir bağ olduğu dikkate alınırsa, sosyopatları melez bir nitelik olarak, *empatik sempatiden* yoksun kişiler olarak tanımlamanın en iyisi olacağını ileri sürüyorum. Bir sosyopat, sadist olmayabilir. Başka insanların ıstırabından, sırf ıstırap olduğu için zevk duymayabilir. Ama kendisinin başkalarına verdiği ıstırap ya da zarar karşısında pek az kaygıya kapılır ya da hiç kapılmaz. Vicdandan, suçluluk ya da pişmanlık duygusundan yoksundur. Tipik özelliği aldatıcı, manipülatif ve benmerkezci olmaktır. Etkileyici olabilir, yararlı olduğunda pişmanlık ve sempati uyandırabilir. Hiç kuşku yok ki, sosyopatinin dereceleri vardır. Ama yelpazenin bir ucunda, bu özellikleri sürekli gösteren küçük bir grup yer alır. Şu soruyu sormak isteriz: Bu insanlar bizim ahlaki ya da sosyal dünyamızı gerçekten de paylaşır mı? Bir sosyopat –yerinde bir biçimde kötü olarak nitelenen birinin tersine– normal olmanın ne anlama geldiğini kavrayabilir mi?

Buradan, sempati ve empati iki ayrı şey olsa da, sosyopatın sempati eksikliğinin onun empati kurmayı başaramamasından kaynaklandığı fikri doğar. Morton şöyle der:

Çoğu insanın psikolojisi, başka biri olmanın ne demek olduğunu kavrama konusunda bir kusur içerir. Şiddete yatkın birey, insanların başkalarını korku uyandırma yetilerine göre övgüyle sıralandırmadığını anlamakta zorluk çeker. Sosyopat birçok insan, eylemin ya sırf etkileşim kurma adına ya da başkalarına yardımcı olmak için gerçekleştirildiğini anlamakta zorlanır. Buradan hareketle, sosyopatların, insanın kendisini bir başkasının yerine koymasını gerektiren işlerde, özellikle de bu durum esasen sosyal bir durumsa, zorluk çektiği varsayılabilir (Morton 2004, 51).

“Başka biri olmanın ne anlama geldiğini” kavrama fikri, kesin olmaktan çok düşündürücüdür. Ne var ki, insan ilişkilerinde sosyopatların kavrayamadığı bir şey olduğu yolundaki yaygın kabul gören fikri yansıtır. Sosyopati bu nedenle otizme benzetilir, gerçi otizmlili insanlar elbette başkalarından daha antisosyal değildir, muhtemelen daha az antisosyaldirler, çünkü aldatmakta zorlanırlar. Sosyopatların sempatik insan ilişkilerini anlamadığı, bu açıdan müziği anlamayan, tonları ayırt edemeyen insanlara benzedikleri söylenebilir. Tonları ayırt edemeyen insanlar müzik kuramında uzman olabilirler, tıpkı bazı sosyopatların sempati ve pişmanlık uyandırma konusunda uzman olması, başkalarının güdülerine kurnazlıkla yaklaşması gibi. Ama bu parıltının altında derin, rahatsız edici bir boşluk vardır.

Ancak özellikle ilginç olan şey, bu anlayışsızlığın tek taraflı mı, yoksa gerçekte sosyopatlar ile diğer insanlar arasında karşılıklı bir anlayışsızlık mı olduğudur. İnsanlar genellikle, sosyopatları, geri kalan insanlardan kökten ayrı, o kadar ki rahatsız edici derecede anlaşılmasız olarak düşünür. Bu da onların yabancı tehdit havasını güçlendirir. Ama bu doğru mudur? Duygusal bir yaklaşımla, kendilerini bizim yerimize koyamayan insanların yerine kendimizi koyabilir miyiz diye sorabiliriz. Gerçekte bizim anladığımız şeyleri hiçbir şekilde anlamamanın ne olduğunu ya da nasıl bir şey olduğunu gerçekten anlayabilir miyiz?

Sosyopatların iç dünyalarının kökten anlaşılmasız olduğunu söylemenin meseleyi fazla basite indirgemek olduğunu ileri sürüyorum. Bunu düşünmek bizi rahatsız edebilirse de, normal insanlar, kendilerini empatik sempatiden yoksun insanların yerine -en azından belli durumlarda- koyabilir, hatta kötülük ve kıyımdan haz duyan insanların yerine de koyabilir. Bunu görebilmek için, korkunç bir eylem ya da arzudan haz duymak ile hayalimizde böyle yapan bir kişiyle özdeşleşmek arasındaki farkı biraz açmamız gerekiyor. Bu iki şey arasındaki sınırın ne kadar kırılgan olduğunu da görmemiz gerekir.

Şiddet örneğine bakalım. Sadece azınlık bir sosyopat grubu müzmin şiddete yatkındır, müzmin şiddete yatkın çoğu insan da sosyopat değildir. Ancak, şiddet örneğini, sıradan insanların, şiddete karşı kabul edilmiş ahlaki normlardan nasıl ayrılabilceğini anlamakta kullanmak yararlı olur. Morton, şiddete yatkın birçok kişinin, bir “şiddete yatkınlık” sürecinden geçtiğini, bu süreçte, çoğu insanın böyle yapmayacağı durumlarda şiddetle tepki vermeye koşullandıklarını ileri sürer. Bu süreç, sıklıkla erken çocukluk evresinde, çocukların düzenli olarak aile mensuplarından şiddet görmesiyle ya da onların şiddet eylemlerine tanıklık etmesiyle başlar. Çocuklukta daha sonra şiddetin derhal ödüllendirildiği öğrenilir; şiddet korku yaratır ve diğerleri buna uyar. Yetişkinlikte bu, kişiliklerinin geri kalan kısmıyla bütünleşir ve bu insanlar, sosyal durumları, şiddetle ya da şiddet tehdidiyle idare etmeye başlar. Bu durum, iş görme biçimlerinin temel özelliği haline gelir. Korku uyandırmaktan hoşlanırlar, korku uyandırmıyorlarsa, saygı görmediklerini düşünürler. Çoğu insanın, toplumsal etkileşimleri, şiddet tehdidine başvurarak korku uyandırmaksızın mükemmel derecede iyi idare ettiğini göremezler.

Şiddete yatkın hale gelmenin farklı örnekleri de vardır. Morton, savaşta aşırı korku ve tehlikeye maruz kaldığı için travma sonrası stres bozukluğu yaşayan eski bir paraşütçünün ıstırabını örnek verir. Eski paraşütçü sıkı bağlara sahip olduğu adamların korkunç ölümlerine tanık olmuş, bu onda yoğun bir öfke uyandırmıştır. Bu durum daha sonra, tümüyle barışçı durumlarda çılgınca davranmasına yol açabilir, belki de bir alışveriş merkezinde yoldan geçenlere rastgele ateş açan birine dönüşür.

Her iki örnekte de –şiddetin öğrenilmiş bir davranış haline geldiği çocuklar ile önceden barışçı biri olup sonradan şiddete meyleden yetişkin– asıl mesele, bu kişilerin tehlikeli olmasının, bir sürecin sonucu olmasıdır. Çoğu kişi, James Blair’in (1995) betimlediği bir “şiddet dizginleme mekanizması”na sahiptir, birkaçımız bu mekanizmayı aşmayı öğreniriz. Normal yetişkinler, belli koşullarda şiddete meyletmeye koşullanabilir. Askerler düşmanı öldürmeye koşullanır, baskıcı rejimlere hizmet eden polisler, sıklıkla işkence ve cinayetten doğal kaçınma duygularını aşma eğitimi alır; kimi zaman, eğitim sırasında çok sert muamele görürler. Öte yandan, şiddete yatkın sosyopatlar farklıdır. En başta, aşılabacak bir şiddet dizginleme mekanizmasına hiç sahip olmamaları mümkündür. Benzer şekilde, şiddete eğilimli olmayan sosyopatlar –çoğunluk– da, işlerine geldiğinde, başkalarının hakları ve çıkarlarını göz ardı etme konusunda hiçbir engelleme yaşamaz. Her zaman, başka insanlar manipüle edilecek şeylermiş gibi davranmışlardır. Bu şekilde davranmaları için, hiçbir biçimde özel olarak koşullandırılmalarına gerek olmamıştır.

Peki bu durumda, onlar gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal edebilir miyiz? Betimlediğimiz süreçlerle şiddete yatkın hale gelen insanlar örneğinde, onları bir anlamda kesinlikle anlayabiliriz; deneyimlerinin olağandışı ya da stresli olduğunu, onların şiddet eğilimine büyük katkıda bulunduğunu anlayabilir, “Çok şükür benim başıma gelmedi,” diyebiliriz. Çoğumuzun, şiddete yatkın hale geldiğimiz bir eşik vardır, gerçi şükürler olsun ki bu eşik, şiddete yatkın bireylerde olduğundan daha yüksektir, bu eşik daha düşük olmasını hayal edebiliriz. Ne var ki, sosyopatinin özüne inen başka bir “anlayış” vardır. Sorulan soruya verdiğimiz cevap, kısmen baştaki sosyopati kuramımıza dayanır. Bir sosyopatin normal insanları harekete geçiren şeyin ne olduğunu hiç anlamadığı varsayımı zorluklar doğurur. Örneğin öyle görünüyor ki, bir yandan başkalarını başarıyla manipüle etmek ile diğer yandan kendini onların yerine koyma yetisinden yoksun olma arasında bir gerilim vardır. Zira, başarılı manipülatörler, kendilerini hedefledikleri mağdurların yerine koyma konusunda tekinsiz bir beceriye sahiptir; çeşitli durumlarda, onların neler düşündüğünü, onları neyin harekete geçirdiğini muhtemelen kurnazca kavrayabiliyorlar. Böyle bir kavrayışları olmasaydı, hangi “düğmeler”e basmalarını gerektiğini bilmezlerdi.

Dolayısıyla, başka insanların zihninden geçenleri anlamamanın ne demek olduğu çok şey ifade eder. Sosyopat empatiden gerçekten yoksun olsa da, çeşitli durumlarda, genellikle nasıl tepki verdiklerine ilişkin gözlemlerinin birikimiyle, başka insanların güdülerini hakkında bilgi sahibi olabilir. Sosyopat, şu ya da bu şeyi yaparsa hedefindeki mağdurun şu ya da bu şekilde davranacağını bilir. Yani birey, belli tetiklerin belli karşılıklar doğuracağını, bu bilgiyi başkalarında kendi yararına tepkiler uyandırmak için kullanabileceğini bilir. Ayrıca, Morton’un işaret ettiği üzere, sosyopatlar bazı normal duygulara da sahiptir; heyecan, neşe, öfke ve hayal kırıklığı yaşayabilirler. Bu durumda, sosyopatların, başkalarının en azından bazı duyguları deneyimlemesinin ne anlama geldiğini bildiğini varsaymak yerinde olur. En azından kısmen empati eksikliğinin ve belli duyguların –en açıkçası da suçluluğun– hayali olarak kavranamamasının yol açtığı insani sempati eksikliğidir. Mağdurlarına gösterdikleri muamelenin onları yaralayacağını ve öfkeli edeceğini bilirler. Sorun bunu umursamamalarıdır.

Biz (umduğumuz üzere) “normal” insanlar, böyle olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal edebilir miyiz? En azından bir ölçüde, sanıyorum hepimiz, farklı ölçülerde ve farklı koşullarda başkalarına karşı olmamız gerektiği kadar ilgili olamayabiliriz. Korkunç bir talihsizliğe uğramış birine karşı acıma duygusu besleyemeyebiliriz. Görmüş olduğumuz üzere, hastalıklara ve açlığa neden olan doğal felaketlerden fazla etkilenemeyebiliriz. Ara sıra gördüğümüz bir dostun ciddi bir hastalık nedeniyle

hastanede olduğunu öğrenirsek, durumun gereği onu ziyaret etsek de, duygusal olarak pek etkilenmeyebiliriz. Yanlış olduğunu bildiğimiz şeyler yaptığımızda, suçluluk duygularımızı söndürmenin yollarını ararız. Kendi kendime, bunu yapmamam gerektiğini biliyorum, ama yapmaya karar verdiğim için, yapmamam gerektiğini söyleyen orta karar rahatsızlık verici o hisle yaşayabilirim, diye düşünebilirim. Vicdanımı yatıştırmanın bir yolunu bulabilirim daha sonra, oysa o arada, mevcut arzusun gerekçeleri vardır ama vicdanımın bu gerekçelerden hiç haberi yoktur. Vicdanımın fazla yüksek sesle konuşmasına izin verirsem, tuttuğum yolu değiştirmeme neden olabilir, bu da hayal kırıklığı yaratır. Falanca yalanı söyleyebilirim ya da filanca sözü tutmayabilirim, muhtemelen de kimse anlamaz, e o zaman öyle yapayım. Hiç kuşku yok ki, bu ortak bir insani deneyimdir, sosyopat olmanın ne demek olduğunu biraz olsun kavramamızı sağlar. Ama aradaki asıl fark, sosyopatların vicdanlarının hiç olmaması ya da çok az olmasıdır, öyle ki baştan çıkarıcılığa kapılarak hareket etmek bir iç mücadele yaratmaz. Normal insanlar vicdanlarını yatıştırabilir, dolayısıyla, vicdanın engellemesi olmaksızın hareket etmenin ne demek olduğunu, vicdanlarını yatıştırdıkları ölçüde anlayabilirler. Oysa sosyopatların, yatıştırmaları, teskin etmeleri gereken bir vicdanları daha en başta yoktur ya da çok az vardır.

7.3 Hayal gücü

İnsanların, hayal gücüne, tanımlanması neredeyse imkânsız şu çok katmanlı yetiye sahip olmaları, önümüzde duran soruyu yanıtlarken başvurmamız gereken önemli bir anahtardır. Böyle bir yetimiz olmasaydı, kendimizi bir romana ya da bir oyuna nasıl kaptırır, kurgusal karakterlerle nasıl duygudaşlık kurar, onların başına gelenleri nasıl önemserdik? Söz edilen olayların aslında hiç gerçekleşmediğini biliyorsam, olay kurgusunun tırmanışını neden önemserim ki? Romanın ilk devirlerinde, bazı pürütenler romanlara kuşkuyla bakıyordu. Romanlar asla gerçekleşmemiş olayları anlattıkları için, bir avuç yalandan ibaretmiş gibi görülüyordu. Elbette bu naif bir bakış açıydı, roman yazarları, gerçekte olmuş olayları anlatıyormuş gibi yapmaz. Okurlar bunu bilir, ama romanların cazibesine yine de kapılır. “İnançsızlıklarını askıya aldıkları”nı söyleyebiliriz, ama bu biçimde düşünmek doğruysa, mesele, bir romandaki olayların gerçek olduğuna geçici olarak inanmak değil, romanın kurgu olduğu bilgisinin, ondan zevk almamızı engellememesidir. Okurların bunu yapmasını sağlayan şey, romandaki karakterlere, onların güdülerine, kişiliklerine, psikolojik ve ahlaki niteliklerine ilgi duymanın yanı sıra hayal gücüdür.

İnançsızlığımızı başka birçok alanda da normalde askıya alabiliriz ya da gerçeklikten kaynaklandığına inanmadığımız bir his ya da varsayımdan, hayal gücümüze

dayanarak zevk duyabiliriz. Bir hissi deneyimlemek ile hayal dünyamızda bir histen zevk duymak arasındaki sınırı belirlemek gayet zordur. Bir zamanlar hissettiğimiz yoğun hisleri, örneğin âşık olurken hissettiğimiz şeyleri hatırlamaya çalıştığımızda, bu hislerin neye benzediğini hatırlarız. Söz konusu deneyimi bütün yoğunluğuyla hatırladığınızda, aynı kişiye yeniden âşık olduğunuzu mu söylememiz gerekir? Bu doğru görünmüyor, ne var ki geçmiş bir aşkı hatırlamak kimi zaman insanları onu gerçeklikte yeniden yaratmaya, bir kez daha o kişinin peşinden koşturur. Bir hissi deneyimlemek ile o hissi hayal dünyasında yeniden yaratmayı psikolojik olarak birbirinden ayırmak çok zor bir hal alır.

Ne var ki, bazı örneklerin düşündürdüğü üzere, böyle bir ayırım yapmak mümkündür. Diyelim ki hiçbir dini inancınız ya da bağlılığınız yok, ama dini ayinlere ya da dini esinler taşıyan bir yaşam biçimine ilgi duyduğunuzu anlıyorsunuz. Kuşkularınızı askıya aldığınız, söz konusu teolojik önermelere inanıp inanmadığınız sorularını bir kenara bıraktığınız, derinden inanmış bir kişinin bakış açısını benimsemeye çalıştığınız zamanlar olmuştur. Öğretiler, ayinler ve ibadetlerin, inanan kişiler için nasıl bir anlam ifade ettiğini kısmen anladığınızı, kitaplardaki ince anlamları ve kavrayışları, dini müziğin aşkın niteliklerini takdir ettiğinizi fark etmişsinizdir belki. Biri, karşınıza birden gerçekten inanıp inanmadığınızı sorusuyla çıkarsa, inanmadığınızı ya da emin olmadığınızı söylersiniz, ama bu meydan okumayı, gerçekten inançlı bir kişinin bakış açısını hayal gücünüzle gerçekten benimseme çabasına yönelik nahoş bir müdahale olarak deneyimlersiniz. İnanmadığınızı unutmuş değilsinizdir. Daha ziyade, dikkatinizi inanmadığınızı gerçeğinden uzaklaştırmışsınızdır. Kuşkularınızı inkâr etmek yerine bir kenara bırakmışsınızdır.

Ama hayal gücünün bu şekilde deneyimlenmesi, yaşamın olumlu olduğu su götürmez alanlarında mümkünse, insani güdülerin karanlık yönleri hakkında neler söyleyebiliriz? Kendimizi, psikolojik anlamda, davranışlarıyla bizi hayrete düşürenlerin yerine koyabilir miyiz? Suç romanlarının yazarları, bu tür bir yetiye sahip olmasalardı, başarılı suç kurguları kaleme alabilir miydi? Elbette cinayet romanlarında işlenen cinayetlerin hepsi, açgözlülük, kıskançlık ya da intikam gibi fazlasıyla bildik ve anlaşılır insani güdülerden kaynaklanır. Bu suçlar, kimi zaman titizlikle planlanır. Bazen de, durup dururken baş gösteren öfke patlamaları sırasında işlenir. Gerçek yaşamdaki çoğu cinayet, bu tür gerekçelerden kaynaklanır, suç kurguları da bunu yansıtır. Ne var ki, bu yazın türünün daha edebi kesiminde karşımıza çıkan bazı kurgusal suçlular daha inceliklidir; söz gelimi suç romanları yazarı Ruth Rendell, sosyopatik diye niteleyebileceğimiz tekinsiz portreler (kimisi zaman kadındır bunlar) çizer: İğrenç suçlarını tam bir vicdansızlıkla planlayan

zeki, çekici, komplocu bireylerle karşılaşırız. Bu tür suç romanı yazarlarının, bu tür özelliklere sahip olmaksızın bu tür sosyopatların komplolarına hayal güçlerine dayanarak girebilmeleri muhtemelen mümkündür. Yazar kendisine, beni engelleyen şeylerden tümüyle yoksun, aldatıcı, son derece inandırıcı biri olsaydım, bazı hedeflerime ulaşmayı nasıl başarırdım, diye sorabilir. Çoğumuzun vicdanımızın sesini es geçebileceğini, onun söylediklerini en azından kısmen bir kenara bırakabileceğimizi görmüştük. Vicdansızca hareket etmenin ne anlama geldiğini bu kadarıyla biliriz. Ayrıca, Morton'un ileri sürdüğü üzere, korkunç şeyler yapan insanlar da başkalarıyla aynı arzuların birçoğuna sahiptir, onları farklı kılan şey, arzularını gerçekleştirmek için izledikleri yoldur.

Herkesin gayri ahlaki eylemler gerçekleştirdiği, ahlaki dikkate almadan hareket ettiği olmuştur. Bu eylemler, kimi zaman güçlü bir hata işleme duygusuna rağmen gerçekleşir, kimi zaman bu his daha zayıf olur, bir kenara bırakırız; bazı eylemlerse, nadiren, vicdanımızın hiçbir itirazı olmaksızın ya da pek az itirazıyla gerçekleşir. Kötü şeyler yaptığımızda, sıklıkla son derece anlaşılır arzularla hareket ederiz, başka durumlarda son derece kabul edilebilir davranışlara yol açabilecek arzularla. Çoğumuzun zaman zaman bu arzulara –para arzusu, “ödeşme” arzusu vb.– sahip olduğu dikkate alınırsa, bunlarla hareket eden insanları anlamak zor değildir. Morton'un işaret ettiği üzere, sosyopatların bile bizim için tümüyle anlaşılmasız olmadıklarını fark etmek önemlidir; son derece sıradan bazı hisler ve arzuları paylaşırız. Onlarla aramızdaki fark, onların, hiçbir şekilde suçluluk hissi duymaksızın, bu hisler ve arzuların bazılarıyla harekete geçmeye hazır olmalarıdır. Kendimizi onların yerine koymaya çalışırken, sıklıkla bu arzularla hareket ettiğimizi hayalimizde canlandırırız, ama normalde bizi durduracak olan dizginleyici suçluluk hissini hayalimizde canlandırmayız. Hayal dünyamızda bu hissi bir kenara bırakırız. Bu ölçüde, en azından bazı sosyopatik bireylerle hayal dünyamızda özdeşlik kurabiliriz.

Ancak, bunun zorlaştığı ya da sıkıntı verici bir hal aldığı ince bir nokta vardır. Vicdanımızı hayal dünyamızda askıya almak ile gerçekten kaybetmek arasındaki sınırı aştığımızı gördüğümüzde, vicdanımızın rahatsızedici frenleri işlemeye başlar. Bir eylemin heyecan vericiliği ya da cazibesinin, hayal dünyasında, dehşet verici niteliğinin yarattığı histen ayrılamadığı durumları düşündüğümüzde, böyle oluyormuş gibi görünür. Bazı şeyler, sırf yasaklanmış olmaları nedeniyle heyecan verici bulunabilir; müstehcenlik iyi bir örnektir. Kötü bulunan bir eylemi gerçekleştirmek fikrini tümüyle itici bulduğumuzda ya da bakışımızı kaçırırken, kendimizi bırak-sak, olağan dizginlerimizden kurtulsak bir şekilde ne kadar çekici olabileceğinin farkındayızdır. Bir şeyin müstehcen olduğu düşüncesine dayanan iticilik hissi –dış

bir sebeple arzu edilemez ya da tehlikeli olduğu düşüncesinin tersine—bizi heyecanlandırabileceği korkusuyla, onu büyüleyici ya da çekici bulabileceğimizi rahatsız edici derecede iyi anlamamızla örtüşür. Başka bir deyişle, kendimizi gayrimeşru hazlara kaptırmanın cazibesine kapılmışken, kendi kendimizi dizginleyen frenleri devreye sokmanın, bu tür işler yapan bir kişi olmanın dehşetini hissetmemizin nedeni, kimi zaman bu eylemin cazibesini, nasıl da kolayca böyle biri olabileceğimizi gayet iyi anlamamızdan kaynaklanır. Bu tür bir kişi olma korkumuzu kaybetme korkusu da ayrı bir dehşet uyandırır. Bu tür insanlar, sosyopat dediğimiz insanlardır, onlar gibi olmak, isteyeceğimiz en son şeydir.

Hepimiz, sırf kendimizi onlardan korumak için bile olsa, sosyopatik kişiliklerle özdeşlik kurmaya ilgi duyarız. Muhtemelen tanıdıklarımız arasında yer alan pek az kişinin, değişmesi pek muhtemel olmayan güçlü antisosyal özellikler gösteriyor olabileceğinin bilincinde olmak yararlıdır. Onlara cömertlikle davranmanın, ahlaken takdir edilesi bile olsa, asla karşılık bulmayacağını anlamamız gerekir. Gelgelelim, toplumun bu insanlara nasıl davranması gerektiği meselesiyle ilgili olarak, cevaplanması zor etik, psikiyatrik ve hukuksal sorular vardır. Bu meseleler büyük ölçüde ahlaki sorumluluk, psikiyatrinin kullanımı ve önemi, suç işlenmesi sonrasında ceza adaleti sisteminin oynaması gereken rolle ilgilidir.

Sosyopatiden kaynaklanan ahlaki sorumlulukla ilgili sorunlar en temel ve zor sorunlardır, çünkü diğer meselelere yaklaşımımızı etkilerler. Sosyopatların güdülerinin bize her zaman düşünmek istediğimiz kadar yabancı olmadığını görmüştük; bu da tıpkı sıradan insanlar söz konusu olduğundaki gibi sosyopatların davranışlarını da kabahat ve kötülükle ilgili söz dağarını kullanarak betimleyebileceğimiz sonucunu bizim için cazip kılar. Beri yandan, sosyopatlarda kökten farklı bir şeyler olduğu düşüncesini de bir kenara bırakamayız. Bu iki sezginin de hakkını nasıl verebiliriz? Bundan sonraki satırlarda, bazı olası konumları, karşı karşıya oldukları gerçek zorlukları görebilmemiz amacıyla, aşırı basitleştirme riskine girerek, net bir biçimde tanımlamaya çalışacağım.

7.4 Sorunun Geleneksel Bir Çerçeveye Oturtulması: Özgür İrade ve Yokluğu

Bu durumda, birincisi, çoğu insanın sıradan durumlarda özgür iradeye sahip oldukları inancına dayanan, güçlü bir metafiziksel ahlaki sorumluluk düşüncesi vardır;¹ bu düşünce, insanların ahlaken yanlış şeyleri yapmayı sıklıkla özgürce seçtiğini, bu eylemler suç oluştuyorsa, adaletin karşılık vermeyi gerektirdiğini, en azından buna izin verdiğini öngörür. Sorumluluk konusundaki bu yaklaşım açısından, özgür irade kilit önemdedir. Verilen karşılığın adil olması için, suçların özgürce işlenmiş olması gerekir. Özgürce işlenmemişlerse, karşılık vermenin

haklı bir gerekçesi olmaz; gerçi, başkalarını, belki suç işleyenlerin kendilerini de korumak amacıyla, suç işleyenleri özgürlüklerinden yoksun bırakmak gerekebilir. Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre, suça yatkın sosyopat oldukları iddia edilenler söz konusu olduğunda, kilit önemdeki mesele, suç oluşturan eylemlerin özgür iradeyle işlenmiş olup olmamasında yatar. Bu da bizi, sosyopatlığı, niteliği itibarıyla özgür iradeyi büyük oranda azaltan hatta ortadan kaldıran bir durum olarak düşünmemiz gerekip gerekmediği sorusuna getirir. Suç oluşturan eylemlerin özgür iradede kaynaklandığını söyler, sosyopatlığı özgür iradeyi dışarda bırakan bir durum olarak görürsek, bu suçları işleyen kişilerin sosyopat olmadığı, kötü insanlar olarak tanımlanmalarının daha iyi olacağı sonucuna varmamız gerekir. Ne var ki, bu suçları işleyen kişilerin özgür iradeleriyle hareket etmedikleri hükmüne varırsak, davranışlarını, sosyopatlık gösteren davranışlar olarak tanımlamak doğru olabilir.

Peki ama, sosyopatlığın özgür iradeyle bağdaşmadığını mı düşünmemiz gerekir? Bu soru, önemli bir meseleye ışık tutar. Bu meseleyi daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: “Sosyopat” ya da “psikopat” gibi terimleri, tanım itibarıyla özgür iradeyi dışarda bırakan terimler olarak mı kullanmamız gerekir? Yoksa, bu terimleri, bir grup davranış biçimini ifade edecek şekilde mi kullanmalıyız? Öyle ki, bu tanım, bu şekilde davranan insanlar, özgür iradelerine dayanarak mı böyle davranırlar sorusunu gayet yerinde kılsın. Bu tür tanımları, çoğu insandan farklı oldukları, dolayısıyla davranışlarının özel bir açıklaması –hatta etiyojisi– olması gerektiği sonucuna vardığımız insanlar için kullanmak baştan çıkarıcıdır; “sosyopat” teriminin, psikiyatrik bir bozukluğu akla getiren “tıbbi” bir tınsının olması, bu durumu pekiştirir. Ne var ki, bizi bu sonuca getiren “tanımsal” yola direnmek gerekir. Sosyopatlığın ve özgür iradenin birbirleriyle bağdaşmadıklarını en baştan kabul etmememiz gerekir. Bu insanlar ile diğerleri arasındaki tanımlayıcı farklılıkları gözlemleyerek, yani sosyopat dediğimiz insanların dikkat çekici derecede antisosyal olduklarını, başkalarını dikkate alma, onlar için kaygılanma gibi hislerden ya da pişmanlık hissinden yoksun olduklarını vb. dikkate alarak işe başlamak, sonra da, bu kişilerin özgür iradeyi dışarda bırakan ya da ciddi biçimde sekteye uğratan özel bir durumlarının olup olmadığını sormak, beri yandan meselenin böyle olmaya-bileceğini de göz önünde bulundurmak çok daha iyi olur. Böyle bir sorgulama, sosyopatlığın temelde ahlaki bir kategoriye, cidden kötü şeyler yapma konusunda güçlü bir eğilim gösteren insanlar grubunu tanımlayan ahlaki bir etiket olduğu sonucuna varmamıza açık kapı bırakır.

Louis C. Charland (2004), bu görüşü savunur ve bu görüşün birtakım olumlu yönleri vardır. Charland’a göre, ahlaki sorumluluğu dışarda bırakan bazı kişilik

bozuklukları –örneğin paranoid, şizoid, obsesif vb.– olsa da, anti-sosyal, narsistik, histriyonik ve sınır bozuklukları başta olmak üzere, “ahlaki bir grup” kişilik bozukluğu da vardır. Antisosyal bozukluğa (örneğin başkalarının hislerini dikkate almamak, dürtüsellik, suçluluk hissinin yokluğuna) ve narsistik bozukluğa (örneğin kendi kendini ölümüne beğenmeye, ilgiye susamışlığa, karşılık vermeyi gözetmemeye) ilişkin standart psikiyatrik tanımlar (Gelder vd 1994), ahlaki sansürün paradigmatic hedefleridir; nihayetinde, bu özellikleri gösteren insanları beğenmek gayet zordur, onları çirkin davranışlarından ötürü suçlama eğilimi gösteririz. Dolayısıyla, narsist ya da histriyonik kişiler, ellerinde olmadan kötü davranışlar sergilediklerinde ısrar edip sempati görmeyi talep ettiklerinde –çünkü unutmayalım, özel nitelikleri vardır– onların bu ricalarına doğal olarak kulak tıkar, bunları, talepkâr ve mantık dışı davranışlarını sürdürmeye yönelik yönlendirici bahaneler olarak görürüz. Doğal olarak verdiğimiz karşılık bu olur; ama bunun ne ölçüde haklı gerekçelere dayandığı sorusunun ucu açıktır. Bu meseleye biraz sonra geri döneceğiz.

7.5 Strawsoncu Manevra

İkinci olarak, özgür irade ve belirlenim gibi metafiziksel sorunları es geçmeye çalışan, bunun yerine başkalarına karşı bazı ahlaki tepkilerin pratikte kaçınılmaz olduğunu, bu tepkileri metafiziksel soruşturmalara tabi tutmanın kavramsal olarak yanlış yönlere gidebileceğini ileri süren bir yaklaşım vardır. P.F. Strawson, “Freedom and Resentment” [Özgürlük ve İçerleme] başlıklı etkili makalesinde (Strawson 1962), bu yaklaşıma dikkatimizi çekmiştir. Bu yaklaşım açısından kritik önemdeki nokta, çoğumuzun –ahlaki takdir, minnet, içerleme ve suçlama gibi– “katılımcı tepki tutumları” göstermemiz, bu tepkilerin, anlamlı insani etkileşim açısından yeri doldurulamayacak kadar merkezi önemde olduğudur. “Katılımcı” bakış açısı, rasyonel ve hisseden varlıklar olarak başkalarıyla ilişkilerimizde başlangıç konumumuzdur, ancak ve ancak özel durumlarda “nesnel” bir bakış açısı benimseme eğilimi gösteririz; birinin psikotik olduğunu, bunama belirtileri gösterdiğini ya da istisnai bir baskı altında olduğunu anladığımızda olduğu gibi. Katılımcı tepki tutumlarımız, sadece apaçık ahlaki tutumları değil, genel olarak kişiler arası ilişkilerde söz konusu olan tavırlar ve hisleri de kapsar. Strawson doğru bir tahminle, bu gibi tutumlardan hepten kurtulmanın pratikte imkânsız olduğunu ileri sürer ve kurtulsaydık, yaşamın büyük ölçüde yoksullaşacağını düşünür. Ancak temel nokta, kendimizle ilgili olarak, katılımcı tepki tutumlarının ortadan kaldırılmasını amaçlayan herhangi bir bakış açısına anlam veremeyecek olmamızdır. Epistemolojide köktenci kuşkuculuk ile bu yaklaşım arasında kısmi bir paralellik kurulabilir. “Şüpheci”nin kesin olarak reddi bir türlü

mümkün olamasa ve en azından böyle bir reddin niteliği tartışmalı olmaya devam etse bile, kimse cidden var olan tek kişi olup olmadığı ya da geçmişin gerçekdışı olup olmadığı kuşkusuna pek kapılmaz. Bu fikirlere kapılan çoğu kişi, Hume'un konumuna yakın bir yere varır (Hume 1975, kesim XII); bu konumu kabaca yaşamda, hatta felsefede sağduyucu gerçekçilik olarak özetleyebiliriz. Kökten kuşkuculuk bizim için, kendimizin ya da başkalarının davranışlarına karşı bazı katılımcı tepki tutumlarının uygunluğuna ilişkin kökten kuşkulardan daha doğal değildir. Bazı tutumların eleştirilmesi koşullara bağlı olarak uygundur, ama bir bütün olarak yapı, ciddi bir meydan okumayla karşılaşmaz.

Daha önceki bir makalemden (Benn 1999), bu yapıyı verili kabul etsek bile, gerçek sosyopatlar karşı bazı katılımcı tepki tutumlarımızı askıya almamıza izin verebileceğini ileri sürmüştüm. Bu tür tutumların ifade edilmesinin, yoğun olarak iletişimsel bir yönü olduğu varsayımında bulunmuştum. Örneğin birine karşı öfke ifade ettiğimizde, sıklıkla suçluluk ya da utanç uyandırmaya, kişinin sorumluluk üstlenmesini sağlamaya çalışırız. Ama bazı insanlar bu tür tepkileri deneyimleme yetisine sahip değilse, ne uyandırmaya çalıştığımızı anlamıyorlarsa, belki de, bu insanları bu tür ifadelerin hedefleri olarak görmememiz gerekir. Bu varsayımı, sosyopatların katılımcı tepki tutumlarından dikkat çekici derecede yoksun olabileceği, özellikle de başkalarına karşı ahlaki bir öfke beslemiyor olabilecekleri spekülasyonu ile ilgili olarak ileri sürmüştüm. Bu nedenle, sosyopatlarla uğraşmak, daha ziyade normal yetişkinlerden çok tehlikeli hayvanlarla uğraşmaya benzer.

Bu yaklaşıma yakınlığımı genel olarak koruyorum; en azından minnet ve içerleme ifade etmenin, bu ifadelerin muhatapları tarafından, tam olarak bu tutumların ifade edilmesi olarak anlaşılması noktasında. Bu nedenledir ki, *eğer* "sıradan" antisosyal insanlardan genel olarak farklı, bu dili gerçekten anlamayan özel bir antisosyal insan grubu varsa, bu onlara karşı takınacağımız tutumları etkilemelidir. Ne var ki "oturduğum yerden" sosyopatlar hakkında ahkam kesiyor, bu tür davranışları hiç kavramadıklarını ya da pek az kavradıklarını varsaymakta aşırı aceleci davranıyor olabilirim. Aslına bakılırsa, sosyopat olarak sınıflandırılan insanlar kıskançlık, gurur hatta belki ahlaki kızgınlık gibi duygusal tepkileri (en azından başka insanların onlara karşı kötü muamelesi diye düşündükleri şeye maruz kalıyorlarsa!) deneyimleyebilir. Onları farklı kılan şey, bu tür tepkileri kavrayışlarında gözlenen önemli açıklardır. Gelgelelim, daha temelde, Strawsoncu yaklaşımın, özgür irade ve sorumlulukla ilgili bazı zor metafizik meseleleri yeterince ele aldığından o kadar emin değilim. Uyumlulukçularla uyumsuzlukçular arasındaki geleneksel tartışma açısından, Strawson, kabaca uyumlulukçu cephede yer alır, zira belirlenimciliğin

büyük ölçüde katılımcı tepki tutumlarının rasyonelliğiyle ilgisiz olduğu kanısındadır. Ama Strawson'ın, sorumluluk sorununun genel çerçevesini görmezden gelmesi, aşırı aceleci bir tavır olabilir. Nihayetinde, yukarıda özetlediğim ilk yaklaşıma –meselenin daha geleneksel özgür irade meselesine dönüştüğünü düşünen yaklaşıma– gerek duyulabilir. Katılımcı tepki tutumlarının vazgeçilmez, “verili” bir şey olduğunu –muhtemelen haklı olarak– söylemek, pratik bir bakış açısı itibariyle, bu tutumların nihai rasyonel temeline gereği gibi itiraz edilemeyeceğini kanıtlamak anlamına gelmez.

7.6 Temkinli, Karamsar Bir Sonuç

Burada gerçek bir zorlukla karşılaşyoruz. İş sorumluluk atfetmeye, özellikle de ceza hukukuyla ilgili meselelere geldiğinde, sezgilerimizin birçoğu, muazzam derecede önemli olmalarına rağmen pek iyi anlaşılmayan meselelerle başa çıkmaya yönelik kararsız girişimlerden kaynaklanıyormuş gibi görünür. Suçluların aldığı cezaların gayri adil olmaması temel önemdedir, bu sadece zanlı tarafından bir *actus reus* [suçun maddi unsuru] gerçekleştirilmiş olmasını değil, bu *actus reus*'ün [maddi unsurun] *mens rea* [manevi unsur] ile işlenmiş olmasını da gerektirir. Söz gelimi, nöroloji ya da genetik alanındaki bazı bulgular, bazı suçluların gerçekleştirdiği eylemlerle ilgili sorumluluğuna gerçekten de gölge düşürüyorsa, cezalandırıcı adaletin temel bir koşulu olan, yeterli *mens rea* ile hareket etmeyenlerin cezalandırılmaması gerektiği koşulunu yerine getirmek için, kişinin sorumluluğuyla ilgili bu kuşkuları çok ciddiye almamız gerekir. Omuzlarımızı silkip cezalandırıcı pratiklerimizin onları değiştirmeyi düşünemeyeceğimiz kadar toplumun derinlerine işlediğini açıklamamız yeterli olmaz. Çoğu kişi, “bana bunu beynim yaptırdı” savunmasını saçma bulacak diye, bu savunmayı ciddi bir kuramsal sorun olarak ele almamamız gerektiği varsayımında bulunmamamız gerekir. Bu tür verilerin önemi ve kavramsal zeminleriyle ilgili olarak, hem bilimsel verilere hem (başkalarının yanı sıra) filozofların katkılarına bakmamız gerekir. Bu meselelerin hem sahici hem zorlu olduğunu, ama sorunları bir kenara bırakmayı ya da sırf yapması en kolay şey olduğu için kabul gören sıradan pratiklere geri çekilmeyi haklı çıkaramayacağımız kadar fazla şeyin buna bağlı olduğunu açıkça kabul etmemiz gerekir.

Peki bu durumda, sosyopat addedilenler hakkında neler söyleyebiliriz? Bu insanların, ahlaki sorumluluk açısından sıradan antisosyal insanlardan önemli farklar *göstermediklerine* karar versek dahi, bütün insan eylemleri açısından önemli olan geleneksel özgür irade sorunuyla karşı karşıya kalırız. Ne var ki, bu bireyler ile geri kalanlarımız arasında önemli farklar olduğunu kabul edersek, bu durum-

da kendimize bu farkların ne olduğunu, nasıl açıklanmaları gerektiğini, bu tür açıklamaların sorumluluk meselesine dayanıp dayanmadığını sormamız gerekir.

Aradaki farkın en akla yatkın tanımı (en azından, benim bildiğim kadarıyla) sosyopatların empatik sempati yetisine sahip olmadığı, oysa “sıradan” antisosyal insanların bu yetiden yoksun olmadığıdır. Bu yetiye sahip olmak, hiç kuşkusuz, dereceleri olan bir şeydir. Ama kişi, yaptığı kötü şeylerden ahlaken sorumlu tutulması için gerekli yetilerden gerçekten yoksunsa, yukarıda özetlediğimiz kuvvetli özgür irade açıklamasına göre, o kişiyi suçlamak gayri adil olur, rehabilitasyoncu bakış açısına göre neredeyse boşuna bir çabadır bu. Ayrıca genetik ya da nöroloji alanından elde edilen bulgular, bu yetiden yoksun olmanın nasıl ortaya çıktığına ışık tutabilirse, bu durumda bu bilimler, söz konusu zanlıları ahlaken suçlamamız mı yoksa hukuken cezalandırmamız mı gerekir sorusu açısından da önem taşır.

Prinsipte, davranışlara ilişkin beyne dayalı açıklamaların, sorumluluğa ilişkin kavrayışları nasıl tehdit edebileceğini anlayamamamızın açık bir gerekçesi yoktur. Örneğin, tuhaf ya da antisosyal bir biçimde davranmaya başlayan birinde beyin tümörü olduğu anlaşılırsa, o kişiye ilişkin yargılarımızı gözden geçirmenin akla yatkın olduğunu kabul edebiliriz. Beyin hasarının davranışları kökten değiştirebileceğini, bunun hukuki savunma olarak kullanılabileceğini de biliyoruz. Elbette, bütün davranışların beynin halleri ve süreçleriyle yakından ilişkili olması gayet muhtemeldir, ama mesele şudur ki, bazı beyin anormallikleri (bunun nasıl anlaşılması gerekirse gereksin) normal davranışlar gösterme yetimizi azaltır. Sosyopatların örneğinde, erken çocuklukta gözlenen duygusal yoksunluğun, özellikle şiddetle birleştiğinde, bazı kortikal yapıların gereği gibi gelişmesini engellediği yönünde kanıtlar mevcuttur. Bu gibi etkenleri, sorumluluk meselesiyle ilgisiz olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakmak aşırı acelecî bir tutum olur, çünkü, anlaşıldığı kadarıyla, sadece ahlaki gelişimin yönünü değil, ahlaki gelişim yetisini de etkilerler.

Öte yandan, Stephen J. Morse’un “Beyni Aşırı Derecede İleri Sürme Sendromu” dediği şeyden (Morse 2006), nörolojiyi yaşamın bir zamanlar özgürlük, sorumluluk ve kontrol kavramlarıyla düşünülen alanlarını açıklamak için kullanmaktan uzak durmak için de iyi sebeplerimiz var. “Jones X’i yapmayı seçtiğini düşündü, ama gerçekte beyni bunu yapmayı seçmişti” tarzı açıklamaların, son derece maske düşürücü bir havası vardır, ama bunlar felsefi olarak muğlaktır; gayet açıktır ki, “Jones’un tercihi” ile “Jones’un beyninin tercihi” şimdiki amaçlarımız açısından aynı olay ya da süreçmiş gibi görünür. Genel olarak, belirlenimcilik ile zihin-beyin kimliğinin bir bileşimine ve/veya katı etkileşimciliğe başvurmak, serbest irade açısından genel bir sorun doğurur, ki bu sorunun da ne psikopatolojiyle ne nöropatolojiyle için bir ilişkisi vardır.

Peki bu bizi nereye çıkarır? Gerçek sosyopatların, çoğu insanın sahip olduğu empatik sempati yetisinden yoksun olması ihtimalinin bulunduğunu, bu eksikliğin kendisini, kısmen, kendilerine iletilen katılımcı tepki tutumlarını hayal gücüne dayalı olarak kavrama yetisinden yoksunlukla gösterdiğini, bu yetiden yoksunluğun muhtemelen özel nöral nedenleri ya da bağıntıları olduğunu ileri sürdük. Ne var ki, zihinsel-nöral bağıntılarla ilgili bütün olguları bilecek ya da gündelik psikiyatri konularımızı nörobilimcinin nöropatoloji hakkında konuşmalarıyla örtüştürecek bir konumda olmadığımız neredeyse kesin. Öte yandan, gündelik kişiler arası ilişkiler, hatta cezai soruşturmalar sorumluluk, *mens rea* ve psikolojik anormalliklerle ilgili olarak gayet açık kategoriler ve sınırlamalar gerektirir. Bu tür pratikler, bu kategoriler ve sınırlamalar olmaksızın gereği gibi işleyemez, ceza adaleti de ahlaken (ileri sürdüğüm üzere) bu pratiklerin gayri adillikten kaçınmasını gerektirir. Kafamızı biraz karıştıracak ve bizi karamsar kılacak asıl büyük sorun, hem bilimsel hem felsefi meseleleri bugünkü anlayışımız çerçevesinde, böyle bir gayri adillikten kaçındığımızdan emin olamamamızdır. Pratik anlamda, bununla yaşamamamız gerekiyor; öte yandan, bu olgunun bize sıkıntı vermesi de gerekiyor.

Notlar

1. Genel tanım itibarıyla özgür iradeyi felsefi olarak savunanlar uyumlulukçular ve uyumsuzlukçular cephelerine ayrılır. Uyumlulukçular, özgür iradenin nedensel belirlenimciliğe uygun olduğuna inanır, uyumsuzlukçularsa bunu inkâr eder. Bu tartışmada taraf tutmuyorum, zira sosyopatlık özgür iradeyi dışlayan bir durumsa, bunu sıradan nedensel belirlenimcilikten farklı özel bir biçimde yaptığı konusunda, her iki taraf da hemfikir olacaktır.

Kaynakça

- Benn, P. "Freedom, Resentment and the Psychopath", *Philosophy, Psychiatry, Psychology* 6:30-39 ve 57-58, 1999.
- Blair, R.J.R. "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath", *Cognition* 57:1-29, 1995,
- Charland, L.C. "Character: Moral Treatment and the Personality Disorders", *The Philosophy of Psychiatry: A Companion* içinde, der. J. Radden, 64-77, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Gelder, M., D. Gath ve R. Mayou. *Concise Oxford Textbook of Psychiatry*, 79-80, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Hume, D. "An Enquiry Concerning Human Understanding", *David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3. baskı, der. P.H. Nidditch, 1-165, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çeviren ve analiz eden: H. J. Paton, New York: Harper & Row, 1964.
- Morse, S.J. "Brain Overclaim Syndrome and Criminal Responsibility: A Diagnostic Note", *Ohio State Journal of Criminal Law* 3:397-412, 2006.
- Morton, A. *On Evil*, Londra: Routledge, 2004.
- Nagel, T. *The Possibility of Altruism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Strawson, P.F. "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* 47:1-25, ayrıca *Free Will* içinde, der. G. Watson, Oxford: Oxford University Press, 1982, 59-80, 1962.

İKİNCİ KISIM

AHLAK PSİKOLOJİSİYLE İLGİLİ MESELELER

Psikopatlar İçselciliği Çürütür mü?

Walter Sinnott-Armstrong

Birçok ahlak felsefecisi, ahlaki yargılar konusunda güdüsel içselciliğin şu ya da bu versiyonunu destekler. Onlara karşı çıkanlar da, cevaben, bu tür bir içselciliğine karşı örnekler olarak sık sık psikopatlardan dem vurur. Benim bakış açımına göre her ikisi de hatalıdır: İçselciler, ahlaki yargı ile güdü arasında içsel bir ilişki olduğu iddiasında hatalıdır (Brink 1989; Sinnott-Armstrong 1993), onları eleştirenler de, psikopatların, ahlaki yargılarla ilişkili güdülere dayalı içselciliği çürüttüğü iddiasında hatalıdır.

Burada, psikopatların içselciliği çürüttüğü iddiasına odaklanacağım. Öncelikle içselcilik ve psikopatiyi tanımlayacağım. Sonra, psikopatların ahlaki yargıları ve bu yargıların güdülerıyla ilgili bilimsel literatürü araştıracağım. Bundan sonra da, psikopatların, bunlarla ilişkili olarak mantıkdışı olup olmadığını tartışacağım. Son olarak da, ahlaki yargılara dair güdüsel içselcilik açısından bazı sonuçlar çıkaracağım.

8.1 İçselcilik Nedir?¹

Ahlaki yargılarla ilişkili güdülere dayalı içselcilik, çeşitli biçimlerde tanımlanır, bunlar arasında şu tanımlar da yer alır:

Price (1787/1969, s. 194): “Bir eylemin yapılmasının ya da yapılması gerektiğinin uygun olduğunun bilincindeysen, etkilenmememiz ya da eylem için güdüyü beklememiz düşünülemez.”

Harman (1977, s. 33): “Bir şeyi yapmanız gerektiğini düşünmeniz, onu yapmak için güdüye sahip olmanız anlamına gelir.”

Nagel (1970, s. 7): “İçselcilik, ahlaki bir eylemde bulunmak için var olan güdünün, etik önermelerin gerçekliğiyle güvence altına alındığı görüşüdür.”

Blackburn (1984, s. 188): “Bir şeyi iyi addetmek, onu teşvik etme ya da seçme yönünde bir çekim hissetmektir; öyle görünüyor ki, bu kavramsal bir hakikattir.”

Darwall, Gibbard ve Railton (1997, s. 308): “Yargı içselciliği, S A’yı yapması gerektiği (ya da A’yı yapmak için bir gerekçesi olduğu) yargısına varırsa (ya da inanırsa ya da samimiyetle ileri sürerse), bu durumda mutlaka A’yı yapmak için bir güdüsü olduğunu savunur.”

Ortak kanı, ahlakiliğin içine işlemiş bir şeyler olduğu yönündedir; “içselcilik” ismi buradan gelir. Peki ama ne neyin iç yapısının bir parçasıdır? Şu şeyin bu şeyin iç yapısında olması ne anlama gelir? İçselcilik bu ayrıntılarda farklılık gösterir.

8.1.1 İçselleşen Nedir?

Yukarıda alıntı yaptığımız Nagel gibi bazı içselciler, güdülerin ahlaki olgular ya da hakikatlere içkin olduğunu ileri sürseler de, içselcilik, genellikle soyut önermelerden ziyade somut zihinsel haller olarak anlaşılan ahlaki yargılara içkin şeylerle ilgili bir iddia olarak formüle edilir. Bazı içselciler, içselciliklerini estetik, iffetle ilgili hatta epistemik yargılar da dahil bütün normatif yargıları kapsayacak şekilde geniş tutar. Ne var ki, içselcilik açısından sorun yarattığı varsayılan şey, psikopatların –iffetle ya da estetikle ilgili yargılarından ziyade– ahlaki yargılarıdır.

Hangi ahlaki yargılar? Akla gelebilecek herhangi bir durum için geçerli olmayan ya da sadece başka insanlar için geçerli olan soyut ahlaki yargılara içkin tespit edilebilir bir güdü olmaması çok da şaşırtıcı olmayacaktır (Kennett ve Fine 2008); dolayısıyla, içselciliğin, esasen ya da sadece geniş veya şimdiki zaman kipinde, birinci tekil şahsın ahlaki yargılarıyla ilgili olduğunu varsayacağım. Ayrıca, içselciliğin tezinin, ahlaken ideal, iyi ya da erdemli olandan ziyade, ahlaken zorunlu olan, yanlış olan ya da yapılmaması gereken şeyleri belirten yargılarla ilgili olduğunu varsayıyorum.

8.1.2 İçkin Olan Nedir?

İçselciler bir şeyin bu tür ahlaki yargılara içkin olduğunu ileri sürer, ama bu nedir? Başlıca iki seçenek vardır: Güdüler ve gerekçeler (açıklayıcı gerekçelerden ziyade normatif ya da haklı çıkaran gerekçeler ve inançla ilgili gerekçelerden ziyade eylemle ilgili gerekçeler). Elbette, gerekçeler her zaman güdülerini içeriyorsa, güdülerin ahlaki yargılara içkin olması koşuluyla, gerekçeler ahlaki yargılara içkin olabilir. Her halükârda, psikopatların cinayet işlemek, tecavüz etmek, hırsızlık ve yolsuzluk yapmak için gerekçeleri olduğunu (benim kanıma göre, yanlış bir biçimde), bu tür gerekçelerin güdüler içermesi gerektiğini varsaymadıkça, kimse inkâr edemez. Dolayısıyla, psikopatların gündeme getirdiği temel mesele güdüyle ilgilidir.

Yine de, güdülerle ilgili içselciliğin birkaç güçlü yönü vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Öne çıkan güdülenim içselciliği: Ahlaki yargılara içkin öne çıkan güdüler vardır.

Kısmi güdülenim içselciliği: Ahlaki yargılara içkin güdüler kısmen vardır.

Bir saığın öne çıkmaması da söz konusu olabileceği için, öne çıkan güdülenim içselciliği, kısmi güdülenim içselciliğinden daha güçlüdür.

Daha güçlü olan bu görüşün de akla yatkın olmayan yönleri vardır. İnsanlar normalde, öne çıkan güdülere göre eylemde bulunur, dolayısıyla, öne çıkan güdü içselciliği, insanın, ahlaken yanlış ya da kötü olduğunu bildiği bir şeyi nasıl yapabileceğini anlamayı zorlaştırır. Öne çıkan güdü içselciliği, öz çıkar ve ahlaki yargı arasındaki olağan çatışmalarla da çürütülebilir. Para çalmanın yanlış olduğuna hükmetsem bile, para (ve alabileceklerine yönelik) arzum ahlaki yargılarımdan kaynaklanan güdülerin önüne geçtiği için, kulak asmayıp para çalabilirim. Ahlaki hükmüm çalmama yönünde kısmi bir güdü sunabilir, ama bu güdü, para edinme konusunda onunla çatışan kısmi güdü kadar güçlü olamayabilir. Bu sıradan örnek, öne çıkan güdü içselciliğini çürütür, ama kısmi güdülenim içselciliğine uygun düşer. İçselcilerin çoğunun, sadece kısmi güdülenim içselciliğini desteklemesinin nedeni budur (yukarıdaki alıntılara, özellikle de Darwall, Gibbard ve Railton'dan yapılan alıntıya bakınız). Kısmi güdülenim içselciliğine odaklanacak olmamın nedeni de budur. Psikopatlar sadece öne çıkan güdü içselciliğini çürütselerdi, aşırı derecede güçlü olan bu teze karşı ileri sürülebilecek başka birçok örnekten sadece biri olurlardı. Psikopatların daha zayıf ve daha akla yatkın olan kısmi güdülenim içselciliğini çürütüp çürütmediği sorusunu cevaplamak daha ilginç olacaktır.

8.1.3 İçselleştirilmiş Olan Nedir?

Yine de, içsel olma metaforunu açmamız gerekiyor. Güdülerin ahlaki yargıların içine inşa edilmiş olduğunu ileri sürmek, içkin olan şey (güdü) ile içkin olunan şey (ahlaki yargı) arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Bütün içselciler zorunluluktan bahsetse de (krş. yukarıda alıntılanan Darwall, Gibbard ve Railton), içselciliğin farklı versiyonları farkı zorunluluk türleri olduğunu ileri sürer:

Psikolojik kısmi güdülenim içselciliği: Ahlaki bir yargıda bulunan herkesin, buna göre davranmak için bir güdüsünün olması, psikolojik olarak gereklidir.

Kavramsal kısmi güdülenim içselciliği: Ahlaki bir yargıda bulunan herkesin, buna göre davranmak için bir güdüsünün olması, kavramsal olarak gereklidir.

Burada asıl mesele, içselciliğin insan doğası –insan zihni ya da beyninin çalışma biçimi– nedeniyle mi, yoksa insan doğasıyla ilgili tesadüfi olgulardan bağımsız soyut ahlaki kavramlar nedeniyle mi geçerli varsayıldığıdır.

İçselcilerin çoğu, kavramsal versiyonu kabul eder (yukarıda Price, Harman ve Blackburn'den yapılan alıntıları karşılaştırınız). Ne var ki, kavramsal görüşün

çürütülmesi için gerçek psikopatlarla ihtiyaç yoktur. İhtiyacımız olan tek şey fiili bir vaka değil, bir olasılıktır. Nichols, çoğu sıradan kişinin, bir failin (hatta rasyonel bir failin) ahlaki bir yargıda bulunmasına rağmen buna uygun hareket etme güdüsünün olmayabileceğine inanmasının mümkün olduğu kanısını taşıdığını gösteren araştırma kanıtları sunmuştur (Nichols, 2004, üçüncü bölüm). Bazı eleştirmenlerse, buna karşılık, filozofların sıradan halkın ne düşüneceğini önemsememesi gerektiğini, zira sıradan insanların, bu tür meseleler hakkında muhtemelen kafa karışıklığı içinde olduğunu söyler. Bu bakış açısına göre, önemli olan tek şey, eğitilmiş filozofların neye inandığıdır. Ne var ki, filozoflar, içselcilik de dahil soyut kuramlara olan bağlılıklarından ötürü, yanılığa düşebilir. Bu nedenle, filozofların sıradan insanlardan neden daha güvenilir olduğu ya da neden sıradan insanlardan ziyade filozofların düşüncelerini dikkate almamız gerektiği en azından açık değildir. Her halükârda, bu bölüm, psikopatların gündeme getirdiği zorlukla ilgilidir. Gerçek psikopatların varlığı, kavramsal kısmi güdülenim içselciliğini çürütmeye yeterli olabilirse de, içselciliğin bu versiyonunu çürütmek için fiili örnekler gerekli değildir. Bu nedenle, aksini belirtmediğim sürece, psikolojik içselcilik görüşüne odaklanacağım.

Psikolojik kısmi güdülenim içselciliği, ahlaki yargılara güdülenimin eşlik etmesinin insan zihni veya beyninin doğası olduğunu ileri sürer. Bu görüşün karşısındaki aşılması gereken başlıca zorluklar, akıl hastalıkları ve mantıksızlıktır. İnsanların, doğaları gereği hayatta kalmak istediği iddiasına bakalım. İnsan doğasıyla ilgili bu sıradan iddia, intiharı düşünecek kadar bunalmış bir ergenle çürütülemez, çünkü bu tür ergenler, akıl hastası ve irrasyonel oldukları gerekçesiyle elenir. Benzer şekilde, bunalımlı insanlar, ahlaken yanlış olduğunu düşündükleri şeylerden kaçınmaya yönelik güdülenimlerini yitirmişse, bu vakalar, insanların ahlaken yanlış olduğu yargısına vardıkları şeyden kaçınmak için bir güdülerinin olmasının, insan doğasının bir parçası olduğu yönündeki psikolojik iddiayı çürütemez. Bu tür vakaları konu dışı bırakmanın en yaygın yolu, içselcilik tanımını rasyonel insanlarla sınırlı tutmaktır.

Rasyonel psikolojik kısmi güdülenim içselciliği: Rasyonel olan ve ahlaki bir yargıda bulunan herkesin, buna uygun hareket etmek için bir güdüsünün olması, psikolojik olarak gereklidir (krş. Smith 1994).

Elbette, başka birçok ayırım yapılabilir, ama bu görüş ilginç olabilecek kadar güçlü olmakla birlikte, akla yatkın olabilecek kadar güçlü değildir.

Psikopatların bu görüşü çürütebilmesi için üç tezin doğru olması gerekir: (1) Psikopatlar, gerçekten de ahlaki yargılarda bulunur; (2) psikopatlar, gerçekten de ahlaki olma yönünde bir güdüden yoksundur ve (3) psikopatlar (intihara meyleden

ergenler gibi), onları konu dışı addetmeyi herhangi bir biçimde haklı çıkaracak mantıksızlıklar göstermez. 3.-5. kısımlarda bu üç tezle ilgili kanıtlar ve argümanlar sırasıyla ele alınacak. Ama öncelikle psikopatlığı tanımlamam gerekiyor.

8.2 Psikopat Kimdir?

Psikopatlık, Gözden Geçirilmiş Psikopatlık Kontrol Listesi (Psychopathy Checklist-Revised yani PCL-R) (Hare 1991) kullanılarak resmen teşhis edilir. PCL-R’de yarı yapılandırılmış bir görüşmenin yanı sıra, görüşme sırasında verilen bilgileri doğrulamak amacıyla bir geçmiş kontrolü uygulanır. Görüşme yapılan kişiye 20 maddenin her biri için 0, 1 ya da 2 (+ ya da – ile) puanları verilir. Toplam puanlar 0 ile 40 arasında değişir. 20 maddenin 18’i, tematik ve istatistik olarak dört gruba ayrılabilir:

Etmen 1:

Kişilerarasılık Yönü 1:

Madde 1: dilbazlık/yüzeysel cazibe

Madde 2: kendini olduğundan büyük görme

Madde 4: patolojik yalan söyleme

Madde 5: aldatma/manipülasyon

Duygulanımsallık Yönü 2:

Madde 8: duyarsızlık/empati eksikliği

Madde 7: yüzeysel duygulanım

Madde 6: suçluluk ya da pişmanlık duymama

Madde 16: sorumluluk kabul etmeme

Etmen 2:

Yaşam biçimi Yönü 3:

Madde 3: uyarıcı ihtiyacı/sıkıntıya yatkınlık

Madde 14: dürtüsellik

Madde 13: uzun vadeli gerçekçi hedeflere sahip olamamak

Madde 15: sorumsuzluk

Madde 9: asalak yaşam biçimi

Antisosyallik Yönü 4:

Madde 10: zayıf davranış kontrolü

Madde 12: erken davranış sorunları

Madde 18: gençlikte serserilik

Madde 19: şartlı tahliyenin kaldırılması

Madde 20: suçla yatkınlık

Cinsellik maddeleri:

Madde 11: ayırım gözetmeyen cinsel davranış

Madde 17: birçok “evlilik” ilişkisi

Birinci grupta, 1. ve 2. maddelerin narsisizmin ifadesi olduğu, 4. ve 5. maddelerin Makyavelciliği temsil ettiği düşünülebilir. İkinci grupta, 7. ve 8. maddeler, başka insanlara karşı duyarsızlık olarak görülebilir, (gerçi 7. madde de korkusuzluğu içerir); 6. ve 16. maddeler, kişinin kendi geçmişine karşı duyarsızlığı akla getirir. Üçüncü grupta, 3., 14. ve 13. maddeler istikrarsızlığı (bkz. ayrıca 4. grupta 10. madde), 9. ve 15. maddeler asalaklığı çağırıştırır. Dördüncü grupta 12., 18., 19. ve 20. maddeler, grup 1-3'teki kişilik özelliklerinin davranışsal sonuçları olarak görülebilir. Cinsellik maddeleri (11. ve 17.), diğer gruplara istatistiksel olarak dahil değildir, ama ayrı bir sorun olarak değerlendirilebilir. Bütün bu maddeler ve gruplamalar birlikte düşünüldüğünde, aşırı psikopatlık, sosyal açıdan istenmeyen birçok kişilik özelliğinin karmaşık bir bileşimi olarak düşünülebilir.²

Psikopatlığın ayrı bir tür (ya da kategori) mü olduğu, yoksa bir boyut (ya da yelpaze) mu olduğu konusu hâlâ çok tartışılrsa da, psikopat resmen PCL-R'de 30 ya da üstünde puan alan kişi olarak tanımlanır. Maalesef, psikopatlarda ahlaki yargıyla ilgili yayımlanmış araştırmaların çoğunda, 30'un üstünde puan almış psikopatlarla pek az yer verilmiş, hatta hiç yer verilmemişti; birçok araştırmada “psikopat”, PCL-R puanı ciddi oranda düşük biri olarak tanımlanmıştır. Bunun yanı sıra, psikopatlarla görüşen klinik araştırmacılar, 34 ya da üstü puan psikopatların, nitelikleri açısından 30 civarında puan alanlardan bir hayli farklı olduğunu belirtir. Hare, bu izlenime dikkat çeker ve 34 ya da üstü puan alanları “yüksek psikopatlar” olarak tanımlar (Hare 1991, 2003). Psikopatlarda ahlaki yargıyla ilgili araştırmaların hemen hiçbirinde, puanı 34'ün üzerinde olan katılımcılar yer almaz. Dolayısıyla, ahlaki yargı, klinik psikopatlarla pek az, yüksek psikopatlarla daha da az değerlendirilmiştir.

8.3 Psikopatlar Ahlaki Yargılarda Bulunur mu?³

Birçok yorumcu, sapkın davranışları (özellikle de 20. madde) ve yüzeysel duyguları nedeniyle (madde 6 ve 8) psikopatların normal ahlaki yargılarda bulunmadığını varsayar. Ne var ki, sapkın davranış, ahlaki yargı eksikliğinden ziyade, güdülenim eksikliğinin bir göstergesi olabilir. Psikopatlar eylemlerinin gayri ahlaki olduğunu bilmeyebilirler ya da eylemlerinin gayri ahlaki olduğunu bilebilirler, ama yanlış yapmaktan kaçınmazlar (yakalanıp durdurulabilecekleri durumlar dışında). Bu varsayımlardan hangisinin doğru olduğunu anlamak için, bilimsel verileri titizlikle incelememiz gerekiyor.

8.3.1 Kohlberg'in Testleri

Belirgin psikopatlarda ahlaki yargılara ilişkin ilk araştırmalarda, Kohlberg Ahlaki Yargı Görüşmesi kullanılmıştır. Link, Scherer ve Byrne (1977), beklentilerin tersine, psikopatların, yaş, IQ ya da eğitim bakımından önemli farklılıklar olmamasına rağmen, her iki kontrol grubuna nazaran gelişmiş bir ahlaki yargısı olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Kohlberg geleneğindeki ikinci bir test Tanımlayıcı Meseleler Testi'dir (DIT). O'Kane vd (1996), Britanya'da bir hapisanede tutuklu, IQ seviyesi hemen hemen aynı 40 bireyin toplam PCL-R puanları ile DIT puanları arasında bir bağıntı bulamamıştır. Lose (1997), Amerika'da bir tutuklu grubunda benzer sonuçlar elde etmiştir.

Kohlberg daha sonra üçüncü bir test, Ahlaki Yargı Ödevi (MJT) testi geliştirmiştir. Kiehl'in araştırma grubu,⁴ MJT'yi, New Mexico'da 74 mahkûma uygulamıştır. Bu araştırma halihazırda yayına hazırlanmaktadır, dolayısıyla bu çalışmaya çok fazla dayanılmamalıdır, ama şimdiye kadarki analizlerde, MJT'de alınan cevaplar ile PCL-R Toplam Puanları ya da Etken Puanları arasında ciddi bir bağıntı görülmemiştir. Bu nedenle, Kohlberg'in testleri, psikopatların ahlaki yargı açısından kusurlu olduğu yönünde bir kanıt ortaya çıkarmış değildir.

8.3.2 Turiel'in Ahlaksal/Uzlaşım Sal Testi

Turiel'in Ahlaki/Uzlaşım sal ayrımı, ahlaki yargıyla ilgili farklı bir bakış açısı sunar. Turiel'in bakış açısına göre, ahlaki ihlaller (a) ciddi, (b) başkalarına verilen zarara dayalı ve (c) ahlaken yanlış olan bir şeyin yetkili makamlar izin verse bile, eylem yaygın olduğu uzak bir yerde ve zamanda gerçekleştirilmiş olsa bile, ahlaken yanlış olması anlamında, yetkili makamlar ve coğrafyadan bağımsız olmasına dayanır. Bunun tersine, sadece uzlaşım sal ihlallerin (-a) ciddi olmadığı, (-b) başkalarına verilen zarara dayanmadığı, (-c) otorite ve coğrafyaya dayandığı düşünülür.

Testi yapanlar, bireylerin ahlaki ihlaller ile uzlaşım sal ihlalleri birbirinden ayırıp ayıramadığını sınamak için, katılımcılara çeşitli senaryolarla ilgili şu soruları sorar:

1. *İzin*: "X'in [fail] Y'yi [eylem] yapması doğru mudur?"
2. *Ciddilik*: "X'in Y'yi yapması, 1 ile 10 arası bir ölçekte ne derece kötüdür?"
3. *Haklı Çıkarma*: "X'in Y'yi yapması neden kötüdür?"
4. *Otoriteye bağlılık*: "Yetkili makamlar X'in Y'yi yapmasına izin verirse, X'in Y'yi yapması sorun olur mu?"

Dört yaşındaki çocuklar okula pijamayla gitmenin yanlış olduğunu, ama öğretmen izin verirse yanlış *olmayacağını*, oysa başka çocuklara vurmanın öğretmen izin verse

bile yanlış olacağını söyleme eğilimindedir. Dört yaşındakiler, başka çocuklara vurmanın okula pijamayla gitmekten daha ciddi olduğunu, bunu daha yanlış kılan şeyin bu çocukların zarar görmesi olduğunu, okula pijamayla gitmenin yanlış olmasının insanların zarar görmesinden kaynaklanmadığını da söyleme eğilimindedir.

Blair vd, yetişkin psikopatlarda ahlaki/uzlaşım sal ayrıma ilişkin iki araştırma yayımlamıştır. Blair (1995), ilk çalışmada, ahlaki/uzlaşım sal testi on psikopata, on psikopat olmayan kişiye uygulamıştı. Blair, on psikopattan altısının hiçbir ahlaki/uzlaşım sal ayrım yapmadığını (ikisinin sadece ılımlı bir ayrım yaptığını), psikopat olmayan on kişiden sekizinin ahlaki ve uzlaşım sal ihlaller arasında açık bir ayrım yaptığını bildirmiştir. Daha özel olarak belirtirsek, psikopat olmayanlar, ahlaki ihlallerin neden yanlış olduğunu açıklarken zarar ve adaletten bahsederken (3. soru), psikopatlar, uzlaşım lar ve yetkili makamlardan bahsetmiştir. Bunun yanı sıra, psikopatlar izin (1. soru), ciddiyet (2. soru) ve otoriteden bağımsızlık (4. soru) boyutları arasında ayrım yapamamıştır. Şaşırtıcıdır, psikopatlar toplum ve otoriteler izin verse bile, uzlaşım sal ihlallerin ciddi ve izin verilemez olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan, ahlaki ihlalleri uzlaşım sal olarak görmeleri beklenirken, uzlaşım sal ihlalleri ahlaki ihlal olarak değerlendirmişlerdir. Bu sonuçların çoğu ikinci bir çalışmada tekrarlanmıştır (Blair vd 1995). Okurlar, psikopatların, ahlaki yargıları uzlaşım sal yargılardan ayıramasalar da, ahlaksal yargılarda bulunabileceğini düşünebilir. Ne var ki, bir sanat taciri, estetik değeri maddi değerdan ayıramıyorsa, gerçek estetik yargılarda bulunamaz. Aynı şekilde, psikopatlar, ahlaki yargıları uzlaşım sal yargılardan ayıramıyorsa, gerçek ahlaki yargılarda bulunamazlar. Bu durum, bu noktada, Blair'in vardığı sonuçları önemli hale getirir.

Ne var ki, çok fazla alıntılanmış bu sonuçlar, birbirine rakip yorumlara konu olmuştur. Blair (1995), psikopatların gerçekten de hem ahlaki hem uzlaşım sal kuralları otoriteden bağımsız gördüklerini, ama araştırmacıları etkilemek için, her ikisinin de otoriteden bağımsız olduğunu söylediğini ileri sürer. Alternatif bir açıklamaya göreyse psikopatlar, ahlaki yanlışlığın uzlaşım sal yanlışlığa göre otoriteden daha bağımsız olduğuna inanır, ama araştırmacıları etkilemek için, uzlaşım sal yanlışların da otoriteden bağımsız olduğunu ileri sürer. Blair'in verileri, bu varsayımlar arasında bir sonuca varamaz.

Kiehl'in araştırma grubu, bu meseleyi bir sonuca bağlamak için, ahlaki ve uzlaşım sal ihlaller dizimizi 109 mahkûm ve 30 kontrol grubu üyesine sunmuştur (Aharoni vd 2012). Önceki testlerin tersine, katılımcılara eylemlerden sekizinin önceden ahlaken yanlış (yani aksi yönde hiçbir kural, uzlaşım ya da yasa olmasa bile yanlış) olarak belirlendiği, sekizininse önceden uzlaşım sal olarak yanlış diye belirlendiği söylenmiştir. Bu model, bütün ihlallerin ahlaki olarak değerlendirilmesi

yönündeki teşvikleri ortadan kaldırmıştır, zira katılımcılar bu cevabın ihlallerin yarısını yanlış sınıflandıracağını öğrenmiştir. Aharoni vd (2012), PCL-R puanlarının, bu görevde mahkûmların performansı ile hiçbir ilişkisi olmadığını göstermiştir. Bu sonuçlar, psikopatların ahlaki ihlaller ile uzlaşımsal ihlaller arasında ayrım yapabilme becerisine sahip olduğunu gösteriyor olabilir.

Aharoni vd'deki model (2012) soruyu değiştirebilir. Araştırmanın katılımcıları, kendilerinin ahlaki meselelere ilişkin inançlarından ziyade, başka insanların (önceden belirlemeyi yapanların) neler düşündüğünü dile getirmiş olabilir. Eğer böyleyse, katılımcılar, genel olarak kabul edilen normları desteklemekten ya da kendi başlarına ahlaki yargılarda bulunmaktan ziyade, genel olarak kabul edilen normları betimlemiştir. Dolayısıyla, mesele bir çözüme bağlanamamıştır.

8.3.3 Felsefe Testleri

Felsefeciler, psikologların ahlaki yargıları incelemek için benimsediği sahte vakalar da dahil olmak üzere, birçok ahlaki ikilem inşa etmiştir (Foot 1978; Thomson 1976, 1985). Bu yöntem, Greene vd'nin (2001) ahlaki olmayan 40, "gayri şahsi" ahlaki 40 ve "kişisel" ahlaki 40 senaryo yayımlamasıyla yükselişe geçmiştir (bu senaryolar, bir failin, sırf önceden var olan bir tehdidi yeniden yöneltmeksizin, tanımlanmayan bir kurbanı zarar verdiği senaryolar olarak tanımlanıyordu).

Yayımlanmış beş çalışmada, bu senaryolar, "psikopat denilen" insanları sınamak için kullanılmıştır. Aynı gruba ilişkin iki raporda (Glenn vd 2009b; Glenn vd 2009c), PCL-R'de yüksek ve düşük puan alanlar arasında önemli bir fark gözlenmiyordu, her iki grubun da cevapları, şahsi senaryoları şahsi olmayan senaryolardan ayırıyor ve sağlık kontrollerine uygun düşüyordu. Aynı şekilde, Cima vd de (2010), yüksek puanlı saldırganlar ile düşük puanlı saldırganlar ya da kontrol grubu üyeleri arasında, desteklenen gayri şahsi ya da şahsi zarar eylemleri yüzdesi ya da kişisel zarar veren eylemler (örneğin başka insanlara karşı failin çıkarlarına hizmet eden eylemler) alt kümesi açısından, ciddi bir farka rastlamamıştır. Yine Pujol vd de (2012), bir bütün olarak şahsi ahlaki ikilemler açısından, yüksek puanlılar ile düşük puanlılar arasında herhangi bir farka rastlamamıştır. Bu olumsuz sonuçlar, gayet hoş bir biçimde sıralanır.

Maalesef, bu araştırmalarda, standart psikopati teşhisi kullanılmamıştır. Glenn vd ile Cima vd "psikopati"yi teşhis etme limiti olarak, standart puan olan 30 yerine 26'yı kullanmıştır. Pujol vd PCL-R'de puanı 16 olan katılımcıları bile araştırmaya dahil etmiştir. Dolayısıyla, bu araştırmalar, gerçek psikopatların ahlaki yargı açısından farklılıklar gösteren ayrı bir grubu temsil etmesi olasılığını dışarda bırakmaz.

Koenigs vd'nin (2012) yaptığı beşinci bir araştırmada, standart puan 30 kullanılmış, psikopatların gayri şahsi ahlaki ikilemlerde betimlenen eylemleri, psikopat olmayanlardan ciddi ölçüde sıklıkla icra ettiği ortaya çıkarılmıştır. Bunun yanı sıra, anksiyete düzeyi düşük olan psikopatların, şahsi ahlaki ikilemlerde betimlenen eylemleri gerçekleştireceklerini söyleme ihtimalinin, gerek anksiyete düzeyi yüksek psikopatlardan gerek psikopat olmayanlardan daha yüksek olduğunu bulmuşlardır. Bu sonuçlar başka sonuçlarla çelişir.

Bu bölümde betimlenen araştırmaların hepsi iki büyük sorunla karşı karşıyadır. Bu sorunlardan biri, katılımcılara açıkça ahlaki sorular sorulmamasıdır. Koenigs vd, Cima vd ve Pujol vd deneklerine, "... yapar mıydınız?" diye sormuştur. Kişinin ne yapacağı sorusu, ne yapmaları gerektiğine ilişkin ahlaki bir yargıdan ziyade, fiili davranışa ilişkin bir tahminde bulunulmasını ister. Psikopatlar, bir eylemin ahlaken yanlış olmayacağını düşünseler bile, kolayca bu eylemi yapmayacakları cevabını verebilir. Ahlaken yanlış olduğunu düşünseler bile, özellikle de eylemin ahlaken yanlış olup olmadığını umursamıyorlarsa, bir eylemi yapabilecekleri cevabını verebilirler. Glenn vd'nin yaptığı iki araştırmada, katılımcılara, "X'i yapmak uygun mudur?" diye sorularak, bu sorundan kaçınılmıştır. Yine de, katılımcıların ahlaken yanlış olduğunu düşündükleri şeyi mi, yoksa ahlaki olmayan yerel uzlaşımlar gerektirdiğini düşündükleri şeyi mi belirttikleri belli değildir.

İkinci büyük sorun, birçok psikopatın patolojik yalancı ya da aldatıcı veya manipülatif olmasıdır (PCL-R 4. ve 5. maddeler). Bu araştırmaların hiçbirinde, katılımcıların aldatıcılığı yeterince kontrol edilmemiştir.⁵ Bu nedenle, yukarıdaki araştırmalarda, katılımcılara ahlaken yanlış olduğunu düşündükleri şey açıkça sorulmuş olsaydı bile, psikopatların verdiği cevaplar gerçek ahlaki inançlarını yansıtmayabilirdi. Bu nedenle, bu veriler, psikopatlar gerçekten de psikopat olmayanlardan farklı ahlaki inançlara hatta ahlaki inançlara sahip midir, değil midir belirleyemez.

8.3.4 Hukuk Kaynaklı Testler

Başka tür bir ahlaki yargı, ne kadar cezaya layık olunduğuyla ilgilidir. Robinson ve Kurzban (2007), bu yargıları sınamak üzere hırsızlık, yolsuzluk, adam öldürme, cinayet ve işkence dahil sıradan suçları içeren 24 senaryo kurmuştur. Bu araştırmalara katılanlar, sürenin yüzde 92'si boyunca, dört senaryonun hiçbir ceza gerektirmediği, yüzde 96'sı boyunca da diğer 20 senaryo arasında nasıl bir sıralama yapılması gerektiği konusunda hemfikir olmuştur.

Kiehl'in araştırma grubu, Robinson ve Kurzban'ın testini yetişkin 104 mahkûma uygulamıştır (Schaich Borg vd 2013). Bu araştırma sonuçları halihazırda yayına

hazırlanmaktadır, bu nedenle de bunlara pek dayanılmamalıdır. Yine de, bu mahkûmların hemfikir olma düzeyi, Robinson ve Kurzban'ın mahkûm olmayanlar örneklemine yakındı. Şimdiye kadarki analizler, toplam PCL-R puanları ile hak edilen cezaya ilişkin yargılar arasında ciddi bir bağıntı bulunmadığını düşündürür. Ancak bu toplam bağıntı önemli değildir, çünkü Etmen 1 (özellikle de Yön 1) görev icrasıyla olumlu bir bağıntı, Etmen 2 (özellikle de Yön 4) olumsuz bir bağıntı göstermiştir. Birbirine karşıt bu bağıntılar, toplam PCL-R puanında birbirini iptal etmiştir. Bu bulgulara getirilebilecek açıklamalardan biri, Etken 1'in Grup 1'inin patolojik yalancılıkla, aldatıcı ya da manipülatif olmakla ilgili maddeler içerdiği, dolayısıyla, bu grupta yüksek puan alan psikopatların, ahlaki meseleler hakkında gerçekten inandıkları şeyleri açıklama olasılığının düşük olabileceğidir.

8.3.5 Antropoloji Kaynaklı Testler

Bugüne kadarki testler, zarar vermeyeyle ilgili ahlaki yargılara odaklanıyordu. Haidt (2012), ahlaksallığın, zararın ötesine uzanarak ahlakın beş “temel”ini içerdiğini savunmuştur: (1) zarar/özen, (2) adillik/karşılık gözetmek, (3) grup içi/sadakat, (4) otorite/saygı ve (5) saflık/kutsallık. Haidt'in Ahlaki Temeller Soruları (Moral Foundations Questionnaire; MFQ), ahlakın bu beş alanındaki yargıları sınar.

Glenn vd (2009a), MFQ puanları ile genel nüfusta Levenson Kişisel Bildirime Dayalı Psikopatlık Ölçeği (Levenson Self-Report Psychopathy Scale; SRPS), psikopatik kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Bu araştırmada, SRPS puanları ile zarar ve adillik ahlaki temellerinin desteklenmesi arasında olumsuz bir bağıntı vardır; Saflık ahlaki temelinin desteklenmesi arasında ise biraz olumsuz bir bağıntı gözlenir. Ayrıca SRPS puanları ile grup içi ahlaki temelinin desteklenmesi arasında olumlu bir bağıntı görülmüş, SRPS puanları ile otorite ahlaki temelinin desteklenmesi arasında herhangi bir bağıntı görülmemiştir.

Kiehl'in araştırma grubu, bu meseleyi klinik psikopatlar da araştırmak için MFQ'yu 222 yetişkin erkek mahkûma uygulamıştır (Aharoni vd 2011). Glenn vd (2009a) gibi onlar da, toplam PCL-R puanları ile zarar ve adillik temellerinin desteklenmesi arasında olumsuz bir bağıntı olduğunu, otorite temelinin desteklenmesi arasında bir bağıntı bulunmadığını ortaya çıkarmışlardır. Ne var ki, Glenn vd'nin tersine (2009a), toplam PCL-R puanları ile saflık ya da grup içi temellerinin desteklenmesi arasında bir bağıntı görememişlerdir.

İki eğilimin değerlendirilmesi gerekiyor. Ortalama olarak, Aharoni vd'nin incelediği mahkûm grubu (2011), zarar ve adillik temellerine, Graham vd'nin incelediği (2009) mahkûm olmayanlar grubu kadar yüksek bir puan vermiştir. Ne var ki, grup içi, otorite ve saflık temelleri, Aharoni vd'nin mahkûm grubu tarafından, Graham

vd'nin mahkûm olmayanlar grubuna nazaran çok daha önemli bulunmuştur. Bu farklılıklar, ahlaki temellerin mahkûm gruplarda, mahkûm olmayan gruplara nazaran farklı roller oynayabileceğini düşündürür, ama bu farklılıklar henüz iyi anlaşılmamıştır.

8.3.6 Beyin Testlerinin Kullanıldığı Taramalar

Bugüne dek yapılan araştırmaların hepsinde, ahlaki yargılara ilişkin kişilerin sözlü bildirimlerine dayanılmıştır. Ne var ki, psikopatların aldatma eğilimleri (PCL-R'de 4. ve 5. maddeler), psikopatların, kendilerine ilişkin bildirimlerinin gerçekten inandıkları şeyi ortaya koyduğu konusunda kuşkuyla neden olur. Ayrıca psikopatlar ahlak konusunda söyledikleri şeylere gerçekten inanıyor olsalar bile, bu ahlaki yargılara, psikopat olmayanlarla aynı biçimde varmayabilirler.

Bu hipotezler, işlevsel manyetik rezonans görüntülemenin kullanıldığı son dönemdeki araştırmalardan bazı ön destekler almıştır. İlk araştırmalarda (Glenn vd 2009bc), psikopatların Greene'in ahlaki senaryolarının bir alt kümesi hakkındaki yargılarının, psikopat olmayanların yargılarına göre önemli bir farklılık göstermediği, ama psikopati puanlarının yüksek olması ile şahsi ahlaki senaryolara cevaben sol amigdala faaliyetlerin azalması (Glenn vd 2009b) ve gayri şahsi ahlaki senaryolara cevaben dorsolateral prefrontal kortekste faaliyetin artması arasında bir bağlantı olduğu gözlenmiştir. Başka bir araştırmada (Pujol vd 2012), psikopatların Greene'in ahlaki senaryolarının bir alt kümesiyle ilgili yargılarının, psikopat olmayanların yargılarına göre önemli bir fark göstermediği, ama psikopatlık puanlarının posterior singular ve sağ angular girusta faaliyetin azalmasıyla bağlantı gösterdiği bulunmuştur. Bu sonuçlar, psikopatların, ahlaki yargıları nadiren anormal olsa da, bu yargılarını psikopat olmayanlardan farklı bir biçimde oluşturdukları varsayımını bazı açılardan destekler. Ne var ki, yukarıda tartıştığımız üzere, bu araştırmalarda çok az sayıda gerçek psikopat (PCL-R'de 30 puanın üstü) incelenmiş ve açıkça ahlaki sorular sorulmamıştır.

Kiehl'in araştırma grubu, başka bir araştırmada, 16 psikopat (PCL-R: 30+) ve 16 psikopat olmayan kişiye, ahlak kurallarının çiğnenmesine ilişkin resimler (bir Ku Klux Klan gösterisi gibi), ahlak kurallarının çiğnenmediği duygusal sahneler (bir otomobil kazası) ve ahlaki ya da duygusal durumlar içermeyen nötr sahneler (örneğin bir resim dersi) gösterilmiştir (Harenski vd 2010). Katılımcılara işlevsel manyetik rezonans görüntüleme uygulanırken, resimlerin her birinde ahlaki ihlalleri 1'den 5'e uzanan bir ölçekte puanlamaları istenmiştir. Davranış araştırmalarına benzer şekilde, psikopatlar resmedilen ahlaki ihlallere, psikopat olmayanlar kadar yüksek puanlar vermiştir. Ancak, ahlaki ihlalleri puanlandırırken psikopatlar anormal beyin

faaliyetleri göstermiştir. Özellikle de psikopat olmayanlarla karşılaştırıldığında, psikopatların ventromedyal prefrontal korteks ve anterior temporal kortekslerinde faaliyet azalması gözlenmiştir. Ayrıca psikopat olmayanlarda, amigdala faaliyetinin de ahlaki ciddiyet puanlamasıyla parametrik bir ilişki gösterdiği görülmüştür, ama psikopatlarda böyle bir ilişki gözlenmemiştir. Herhalde en ilginç, sağ posterior temporal/parietal kortekste faaliyetin, psikopatlarda ahlaki ciddiyet puanlarıyla negatif bir bağıntı göstermesi, ama psikopat olmayanlarda böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır. Beynin bu bölgesinde faaliyet artışı, başka insanlara inanç atfetmekle ilişkilidir (Saxe 2006), dolayısıyla bu bulgu belki psikopatların kendi ahlaki inançlarını oluşturmak ya da ifade etmek yerine, başka insanların inandıkları şeyleri düşünmeleriyle açıklanabilir. Ama bağıntı pozitif değil negatiftir, bu da yorumlamayı zorlaştırır. Yine de psikopatlar üzerinde yapılmış az sayıdaki bu beyin araştırmaları, kesin olmayan bir şekilde, psikopatların, psikopat olmayanlarla aynı ahlaki yargılara varsalar da, bu yargılara onlarla aynı biçimde varmıyor olabileceğini düşündürür.

8.4 Psikopatlarda Duygu ve Motivasyon

Bazı eleştirmenler, psikopatlar ahlaki sorulara nasıl cevap verirlerse versinler, gerçek ahlaki yargılara varmak için gerekli duygulardan yoksun oldukları için, gerçek ahlaki yargılara varamayacaklarını söyleyebilir. Bazı duygusalcı kuramlara göre, insan bazı hisler ya da duygulardan yoksunsa, ahlaki bir hükme varamaz (örneğin Prinz 2009). Bu görüşler, gerekli hisler ya da duygulardan yoksunlarsa, psikopatların ahlaki yargılara varamayacaklarını ima eder.

Psikopatların duygularına ilişkin kanıtların bazıları, eylemleri hakkında konuşma biçimlerinde görülebilir. Bir PCL-R puanının ardında yatan ayrıntılı görüşmelerin, görüşme yapılan kişinin suçluluk ya da pişmanlık hissinden yoksun (6), yüzeysel duygulara sahip (7), vurdumduymaz/empatiden yoksun (8) biri olup olmadığını araştırdığı varsayılır. Ne var ki, birinin yüzeysel duygulara sahip olduğunu ya da vurdumduymaz olduğunu söylemek, o kişinin duyguları hissetmediğini söylemek anlamına gelmez. Sadece, o kişinin, önemli konularda diğer insanlardan daha az duygu hissettiğini söylemek anlamına gelir. Benzer şekilde, görüşme yapılan kişiler, sınırlı empati ya da pişmanlık belirtileri gösterebilirler bile, empati ve pişmanlık yoksunluğu konusunda en yüksek puanı alabilir (olası iki puandan ikisini).

Elbette, psikopatlar duyguları hakkında yalan söyleyebilir ve söyler. Kimi zaman, konuşmaları bir anlayış eksikliğini düşündürür: “İşlediği cinayetten dolayı pişmanlık hissedip hissetmediği sorulduğunda, genç bir mahkûm, ‘Evet, tabii ki pişmanlık duyuyorum,’ dedi. Biraz daha bastırdığımızda, ‘kendisini bu yüzden kötü

hissetmediğini' söyledi" (Hare 1993, 41). Buna benzer karışıklıklar, bazı gözlemcilere, psikopatların ne söylerlerse söylesinler hiç pişmanlık ya da benzer duygular hissetmediklerini düşündürür. Ne var ki, bu tür karışıklıklar, duygulardan hepten yoksun olmaktan ziyade, duyguların yüzeysel olmasından ya da duygular üzerine düşünmemekten kaynaklanabilir.

Psikopatların, gerçekten de hissettiklerini söyledikleri şeyi hissedip hissetmediklerini nasıl bilebiliriz? Dolaylı bir yöntemde, fizyolojik ölçümler kullanılır, örneğin fiziksel baskı altındaki insanlar gözlenirken, galvanik cilt tepkileri izlenir. İki araştırmada, psikopatların, bir sahte katılımcıya elektrik verilmesini görmelelerine cevaben cilt dirençlerinde çok az bir değişiklik gözlemlendiği ya da hiç gözlemlendiği ortaya çıkarılmıştır (Aniskiewicz 1979; House ve Milligan 1976). Üçüncü bir araştırmada, psikopatların, bir sahte katılımcıya elektrik verilmesine cevaben, aslında cilt dirençlerindeki değişikliklerin arttığı gözlemlenmiştir (Sutker 1970). Bu ilk üç araştırma, psikopatlığı, Minnesota Çok Yönlü Kişilik Envanteri'ne göre değerlendiriyordu. Galvanik cilt tepkilerinin PCL-R kullanılarak incelendiği yegâne araştırmada, psikopatların, bunalım işaretlerine ilişkin resimlere önemli galvanik cilt tepkileri verdiği, ama bu tepkilerin, psikopat olmayanlara göre daha düşük olduğu bulunmuştur (Blair vd 1997). Bu araştırmaların tümü, psikopatların, başkalarını acı ya da sıkıntı içinde gördüklerinde psikopat olmayanlara nazaran çok daha az heyecanlandıklarını, ama yine de bir ölçüde heyecanlanabildiklerini düşündürür.

Bu tür fiziksel heyecanlanma belirtileri empatiye ilişkin yeterli kanıt oluşturuyorsa, bu durumda, psikopatların en azından ahlaken ilgili birtakım duygular hissediyor gibi görünüyor. Bu da, duygusalıcı kuramlara göre bile, psikopatların neden gerçek ahlaki yargılar verme yetisine sahip görülmediğini anlamamızı zorlaştırır. Elbette, bazı yüksek psikopatlar (PCL-R puanı 34'ün üstünde olanlar) yine de hiç empati ya da pişmanlık ya da ahlakla ilgili bir duygu hissetmiyor olabilir. Eğer böyleyse, duygusalıcı kuramcılara göre, bu aşırı psikopatlar ahlaki yargılarda bulunamaz. Ama duygusalıcılar ahlaki yargılar konusunda yanılıyorlarsa, psikopatlar yine de ahlaki yargılarda bulunabilir. Ahlaki yargılarda bulunmak için duyguların gerekli olmadığından kuşkulanmamızı sağlayacak birçok şey bulunuyor (krş. Joyce 2008). Eğer gerekli değilse, psikopatlar empati ya da pişmanlık hissetmeseler de, ahlaki yargılarda bulunabilir.

Peki güdülenim hakkında ne söyleyebiliriz? Duygular güdülenimden farklıdır, ama güdülemine dayalı içselcilikle ilgili olarak benzer konular gündeme gelir. Güdülenime dayalı içselciliğin kavramsal versiyonlarında (yukarıdaki sorulara bakınız), kişi ahlaki hükme göre hareket etme güdüleniminden yoksunsa, gerçek bir ahlaki yargıda bulunamaz. Bu tür görüşlerin, neden sadece, öne çıkan güdülenim

değil kısmi bir güdülenime gerek duyduklarında akla yatkın olduğunu görmüştük. Ne var ki, kavramsal kısmi güdülenim içselciliği, psikopatların ancak ve ancak ahlaklı davranmak için hiçbir güdülenimleri yoksa ahlaki yargılarda bulunamayacağını söyler. Psikopatların ahlaki güdülenimlerden yoksun olmaları açıkmiş gibi görülebilir. Böyle olmasa, kurbanlarına yaptıklarını nasıl yapabilirlerdi ki? Ancak, birçok kişi, biraz gönülsüzlük hissetse bile, kişisel kazanç için bazı şeyler yapar. Aynı şekilde, insanlar, bazı eylemleri yapmama konusunda güçlü güdülere sahip olabilirler, ama yine de, bu güdülere karşıt çok daha güçlü güdülere sahip oldukları için bu eylemlerde bulunurlar. Ayrıca dikkatleri dağıldığında ya da kafaları karıştığında, bazı durumları genel ilgileri, kaygıları çerçevesinde değerlendirmeyebilirler, ama bu durum, bu genel kaygıların asla etkili olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla, başka insanlar açısından söz konusu olduğu gibi psikopatların gayri ahlaki davranışlarda bulunması, onların bütün ahlaki güdülerden yoksun olduğunu göstermez.

Psikopatların ahlaklı olmaya yönelik hiçbir güdüler olmadığı varsayımı ile psikopatların ahlaklı olmaya yönelik bazı (ama az ve sıklıkla da her şeyin ötesine geçen) güdülenimleri olduğunu söyleyen karşıt varsayım arasında bir tercihte bulunmamızı sağlayacak yeterli kanıtımız bulunmuyor. İkinci varsayım doğruysa, psikopatlar herhangi bir güdülenim içselciliğinin gerek kavramsal gerek psikolojik versiyonlarını çürütemez. Bu nedenden ötürü, elimizde bu meseleyi çözüme bağlamaya yeterli kanıt bulunmuyor.

8.5 Psikopatlar İrrasyonel midir?

Bu belirsizliklere rağmen, en azından bazı psikopatların gerçek ahlaki yargılarda bulunduklarını, ama bu yargılara göre hareket etmeye yönelik hiçbir güdülenimleri olmadığını varsayalım. Bu durumda, psikopatlar belirtisiz psikolojik (ve kavramsal) herhangi bir güdülenim içselciliğini çürütürdü. Yine 'de, önemli bir biçimde irrasyonellerse, rasyonel psikolojik herhangi bir güdülenim içselciliğini (Smith 1994) etkilemezlerdi. İçselciliğin bu versiyonunu değerlendirmek için psikopatların irrasyonel olup olmadıklarını, irrasyonellerse nasıl irrasyonel oldukları sorularını sormamız gerekiyor.

Öyle görünüyor ki, psikopatlar bilişsel ya da kuramsal rasyonellikten yoksun değildir. Hemen hemen hiçbir zaman sanrı içinde değildirler, psikopat mahkûmların IQ ortalaması psikopat olmayan mahkûmlarınki kadar yüksektir (Blair vd 2005, 23-24). PCL-R'deki maddelerin hemen hepsi, yapılması gereken şeyle ilgili karar oluşturma kusurlarıdır, neye inanılması gerektiğiyle ilgili bilişsel kusurlar değildirler. Tek istisna, kişinin kendi kendisini dev aynasında görmesi

(2. madde) ve sorumluluk kabul etmemesidir (16. madde). Psikopatların duygusal kusurları (7. madde) da, “başkalarının yüzleri ve seslerindeki bazı duyguların *anlaşılması* konusunda bilişsel-algisal yetersizliklere” yol açabilir (Maibom 2005, 242). Gelgelelim psikopatlar, “şartlı tahliye kurulları ve psikiyatristler de dahil, insanları başarılı bir biçimde manipüle etmeleriyle tanınır” (Maibom 2005, 243), dolayısıyla, görünüşe bakılırsa, başka insanların bazı inançları ve duygularını tespit etmekte iyidirler. Neresinden bakılırsa bakılsın, bu bilişsel kusurlar, psikopatların ahlaklı olmaya yönelik güdülenim eksikliğini açıklayabilecek ya da onların içselciliğin kapsamı dışında kaldığını haklı çıkarabilecek bir tür irrasyonelliğe varmaz pek.

Psikopatlardaki başka kusurlar, güdülenimle daha ilgili görünmektedir. Birincisi, psikopatların “dikkat aralıkları dardır, bu da aynı anda dikkat edebilecekleri şeylerin sayısını ve dikkatlerini ne kadar bir süre boyunca koruyabileceklerini sınırlar” (Maibom 2005, 239). Bu dikkat sorunları, psikopatların ödül peşinde koşarken cezalandırma risklerini neden dikkate almadıklarını (Newman vd 1990) ve cevapların tersine çevrilmesi konusunda neden sıkıntılar yaşadıklarını açıklayabilir (Maibom 2005, 244-245; krş. Blair vd 2005, 51-52). Bu dikkat kusurları, pratik rasyonellikle ilgilidir, çünkü psikopatlar, karmaşık durumlarda bütün riskleri dikkate almadıklarından, irrasyonel eylemlere yol açabilirler. Ne var ki, psikopatların dikkat kusurları, ancak zaman baskısı altında belirgindir. Denemeler arasında ara vermeye zorlandıkları performansları normale yakındır (Maibom 2008, 176a). Psikopatlar sıklıkla, ahlaki görüşleri üzerine uzun bir süre boyunca düşünmüştür, bunun nedeni, özellikle psikopatlığın nispeten erken bir tarihte ortaya çıkmasıdır (12. Madde). Bu nedenle, psikopatların güdülenim eksikliği dikkat kusurlarıyla açıklanamaz.

İkincisi, psikopatlar “bazı koşullandırma biçimlerine duyarsızdır” (Maibom 2005, 242). Özellikle de acı verici elektrik şoklarından nasıl kaçınmaları gerektiğini, Iowa kumar deneyinde hangi kart destelerinden uzak durmaları gerektiğini öğrenmekte zorluk çekmişlerdir (Maibom 2005, 242; krş. Blair vd 2005, 115-122). Bu öğrenme kusurları, acı verici elektrik şoklarına neyin yol açtığını ya da zarar görmenin ne kadar olası olduğunu anlama konusunda bilişsel hataları içeriyor olabilir. Ne var ki, psikopatların acı ve risklerin bilincinde olmaları, ama bunları umursamıyor olmaları da mümkündür. Ayrıca, Iowa kumar deneyinde, riskli desteler aynı zamanda daha heyecan verici olanlardır, çünkü daha fazla getiriye ve kayba neden olurlar, dolayısıyla, bunların tercih edilmesi, psikopatların uyarım ihtiyacını tatmin ediyor olabilir (3. madde). Bu durumda, riskli desteleri tercih etmeleri irrasyonel olmayabilir.

Üçüncüsü, psikopatlar “sıklıkla kendi çıkarları açısından en kötü sonuçları doğuracak şekilde davranır” (Maibom 2005, 242). Gerçek psikopatlar üzerine yapılmış çoğu araştırma, hapishanelerde yapılmıştır, dolayısıyla, en iyi incelenmiş psikopatların suç işlemiş olmaları hiç şaşırtıcı değildir. Bunun yanı sıra, öyle görünüyor ki, psikopatların şiddet, kazalar ve AIDS gibi hastalıklar nedeniyle erken ölmeleri olasılığı da yüksektir (Black 1999, aktaran Maibom 2005, 247, not 11). Kendi çıkarları aleyhine davranma yönündeki bu eğilim, pratik irrasyonelliği akla getirir. Pratik irrasyonellik dürtüsellikten (14. madde) kaynaklanabilir ve psikopatlığın bir akıl hastalığı olarak sınıflandırılmasını haklı çıkarır (Nadelhoffer ve Sinnott-Armstrong 2013). Sonuçta, bu tür bir irrasyonellik, psikopatların rasyonel psikolojik herhangi bir güdülenim içselciliği kapsamına girmediği iddiasını haklı çıkarabilecek türden bir irrasyonelliktir. Elbette, psikopatlar hepten irrasyonel değildir. İstediklerini elde etme konusunda kimi zaman korkutucu derecede etkili olabilirler. Rasyonel içselciliği savunan bazı kesimler, psikopatların pratik irrasyonelliklerinin, rasyonel içselcilik kapsamı dışında tutulmalarını gerektirecek kadar ciddi olup olmadığını tartışabilir. Yine de, en azından, psikopatların rasyonel psikolojik herhangi bir güdülenim içselciliğini çürütmek için gerektiği kadar rasyonel insanlar sayılıp sayılamayacakları açık değildir.

8.6 Sonuçlar

Bu tartışma olumsuz sonuçlara varır. Ahlaki yargılarla ilgili içselci kuramların kavramsal versiyonlarını, hatta her şeyin ötesine geçen güdülenim içselciliğinin psikolojik versiyonlarını çürütmek için fiili psikopatlar gerek yoktur. Psikopatların psikolojik herhangi bir güdülenim içselciliğini çürütebilmeleri için; (1) psikopatların gerçek ahlaki yargılar oluşturdıklarını ve (2) ahlaki olma yönünde bazı güdülere sahip olmadıklarını bilmemiz gerekir. Hali hazırdaki bilimsel araştırmalara ilişkin incelemelerim, (1) ya da (2)'yi destekleyen kanıtların pek az olduğunu göstermektedir. Ayrıca, gelecekteki araştırmalar (1) ve (2)'yi kanıtlasa bile, psikopatlar rasyonel psikolojik herhangi bir güdülenim içselciliğini çürütemez, çünkü psikopatların güdülenim eksikliklerini açıklayabilecek, onları rasyonel psikolojik herhangi bir güdülenim içselciliğinin kapsamı dışında tutmamızı sağlayabilecek pratik biçimlerde irrasyonel olduklarından kuşkulanmamızı gerektirecek bağımsız gerekçeler mevcuttur.

O halde, genel olarak bakıldığında, fiili psikopatların, felsefedeki bu belirli konular açısından açık sonuçlar doğurmadığını söyleyebiliriz.⁶ En başta belirttiğim üzere, güdülenimsel içselciliği reddetmemizi gerektirecek başka güçlü gerekçeler mevcuttur (Sinnott-Armstrong 1993). Gelgelelim, psikopatlar bu gerekçeler arasında yer almaz.

Notlar

1. Bu bölüm daha fazla ayrıntı içeren Sinnott-Armstrong'a (2009) dayanmaktadır.
2. Psikopatalığı antisosyal kişilik bozukluğundan ayırmamız gerekir. Hemen hemen bütün psikopatlar, antisosyal kişilik bozukluğundan mustarıptır, ama antisosyal kişilik bozukluğu olan herkes psikopat değildir. Uzmanların tahminlerine göre, orta düzey güvenlik koşullarında kalan mahkûmların yüzde 80'i ya da daha fazlası *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*'daki (4. basım, gözden geçirilmiş metin, Amerikan Psikiyatri Derneği 2000) antisosyal kişilik bozukluğu teşhis kriterlerini karşılamaktadır, ama aynı grubun %20'si ya da daha azına psikopat teşhisi konması gerekir (Serin 1996).
3. Bu ve sonraki bölümde, Schaich Borg ve Sinnott-Armstrong (2013) özetlenir. Daha fazla ayrıntı için bu bölüme bakınız. Jana Schaich Borg'a çok teşekkür ederim.
4. Kent Kiehl'in araştırma grubunda Jana Schaich Borg, Rachel Kahn, Carla Harrenski, Eyal Aharoni, Elsa Ermer, işbirliği yapan çeşitli isimler ve Mind Research Institute'ta Kiehl'in laboratuvarında görevli araştırma ekibi yer alır.
5. Cima vd (2010), bir Sosyo-ahlaki Düşünüm testi vererek yalan söylemeyi kontrol etmeye çalışmıştır, ama bu yöntem sorunludur.
6. Elbette, felsefenin diğer alanlarında psikopatlardan ders çıkarılabilir. Ahlaki epistemolojiyle ilgili sonuçlar için bkz. Sinnott-Armstrong (yakında çıkacak).

Kaynakça

- Aharoni, E., O. Antonenko ve K. Kiehl. "Disparities in the Moral Intuitions of Criminal Offenders: The Role of Psychopathy", *Journal of Research in Personality* 45:322-327, 2011.
- Aharoni, E., W. Sinnott-Armstrong ve K. Kiehl. "Can Psychopathic Offenders Discern Moral Wrongs? A New Look at the Moral/Conventional Distinction", *Journal of Abnormal Psychology* 121:484-497, 2012.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 4. baskı, gözden geçirilmiş. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 2000.
- Aniskiewicz, A.S. "Autonomic Components of Vicarious Conditioning and Psychopathy", *Journal of Clinical Psychology* 35:60-67, 1979.
- Black, D. *Bad Boys, Bad Men*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Blackburn, S. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Blair, R.J.R. "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath", *Cognition* 57:1-29, 1995.
- Blair, R.J.R., L. Jones, F. Clark ve M. Smith. "Is the Psychopath 'Morally Insane?'" *Personality and Individual Differences* 19:741-752, 1995.
- Blair, J., L. Jones, F. Clark ve M. Smith. "The Psychopathic Individual: A Lack of Responsiveness to Distress Cues?" *Psychophysiology* 34:192-198, 1997.
- Blair, J., D. Mitchell ve K. Blair. *The Psychopath: Emotion and the Brain*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Brink, D. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Cima, M., F. Tonnaer ve M.D. Hauser. "Psychopaths Know Right from Wrong but Don't Care", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5:59-67, 2010.
- Darwall, S., A. Gibbard ve P. Railton (der.). *Moral Discourse and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Foot, P. "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect", In *Virtues and Vices and Other Essays on Moral Philosophy*, der. P. Foot, 19-33. Oxford: Blackwell, 1978.
- Glenn, A.L., R. Iyer, J. Graham, S. Koleva ve J. Haidt. "Are All Types of Morality Compromised in Psychopathy?", *Journal of Personality Disorders* 23:384-398, 2009a.
- Glenn, A.L., A. Raine ve R.A. Schug. "The Neural Correlates of Moral Decision-Making in Psychopathy", *Molecular Psychiatry* 14:5-6, 2009b.
- Glenn, A.L., A. Raine, R. Schug, L. Young ve M. Hauser. "Increased DLPFC Activity during Moral Decision-Making in Psychopathy", *Molecular Psychiatry* 14:909-911, 2009c.
- Graham, J., J. Haidt ve B. Nosek. "Liberals and Conservatives Use Different Sets of Moral Foundations", *Journal of Personality and Social Psychology* 96:1029-1046, 2009.

- Greene, J.D., R. Sommerville, L.E. Nystrom, J.M. Darley ve J.D. Cohen. "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment", *Science* 293:2105-2108, 2001.
- Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon, 2012.
- Hare, R.D. *The Hare Psychopathy Checklist-Revised (PCL-R)*. Toronto, ON: Multi-Health Systems, 1991.
- . *Without Conscience: The Disturbing World of Psychopaths among Us*. New York: Guilford, 1993.
- . *Manual for the Revised Hare Psychopathy Checklist*. 2. baskı. Toronto, ON: Multi-Health Systems, 2003.
- Harenski, C.L., K.A. Harenski, M.S. Shane ve K.A. Kiehl. Aberrant Neural Processing of Moral Violations in Criminal Psychopaths. *Journal of Abnormal Psychology* 119:863-874, 2010.
- Harman, G. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Oxford University Press, 1977.
- House, T.H. ve W.L. Milligan. "Autonomic Responses to Modeled Distress in Prison Psychopaths", *Journal of Personality and Social Psychology* 34:556-560, 1976.
- Joyce, R. "What Neuroscience Can (and Cannot) Contribute to Metaethics", In *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, der. W. Sinnott-Armstrong, 371-394. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008.
- Kennett, J. ve C. Fine. "Internalism and the Evidence from Psychopaths and 'Acquired Sociopaths'", *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality*, ed. W. Sinnott-Armstrong, 173-190. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008.
- Koenigs, M., M. Kruepke, J. Zeier ve J.P. Newman. "Utilitarian Moral Judgment in Psychopathy", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 7:708-714, 2012.
- Link, N.F., S.E. Scherer ve P.N. Byrne. "Moral Judgement and Moral Conduct in the Psychopath", *Canadian Psychiatric Association Journal* 22:341-346, 1977.
- Lose, C.A. "Level of Moral Reasoning and Psychopathy within a Group of Federal Inmates", *Dissertation Abstracts International. B, The Sciences and Engineering* 57 (7-B):4716, 1997.
- Maibom, H. "Moral Unreason: The Case of Psychopathy", *Mind & Language* 20:237-257, 2005.
- . "The Mad, the Bad, and the Psychopath", *Neuroethics* 1:167-184, 2008.
- Nadelhoffer, T. ve Sinnott-Armstrong, W. "Is Psychopathy a Mental Disease?", *Neuroscience and Legal Responsibility*, der. N. A. Vincent, 227-253, New York: Oxford University Press, 2013,
- Nagel, T. *The Possibility of Altruism*, Oxford: Oxford University Press, 1970.

- Newman, J., C. Patterson, E. Howland ve S. Nichols. "Passive Avoidance in Psychopaths: The Effects of Reward", *Personality and Individual Differences*, 11:1101-1114, 1990.
- Nichols, S. *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, New York: Oxford University Press, 2004.
- O'Kane, A., D. Fawcett ve R. Blackburn. "Psychopathy and Moral Reasoning: Comparison of Two Classifications", *Personality and Individual Differences*, 20:505-514, 1996.
- Price, R. "A Review of the Principal Questions in Morals", *The British Moralists*, der. D.D. Raphael, New York: Oxford University Press, 1787/1969.
- Prinz, J. *The Emotional Construction of Morals*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Pujol, J., I. Batalla, O. Contreras-Rodriguez, B.J. Harrison, V. Pera, R. Hernández- Ribas, E. Real, vd "Breakdown in the Brain Network Subserving Moral Judgment in Criminal Psychopathy", *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 7:917-923, 2012.
- Robinson, P.H. ve R. Kurzban. "Concordance and Conflict in Intuitions of Justice", *Minnesota Law Review* 91:1829-1907, 2007.
- Saxe, R. "Uniquely Human Social Cognition", *Current Opinion in Neurobiology* 16:235-239, 2006.
- Schaich Borg, J., R.E. Kahn, W. Sinnott-Armstrong, R. Kurzban, P.H. Robinson ve J.A. Kiehl. "Subcomponents of Psychopathy Have Opposing Correlations with Punishment Judgments", *Journal of Personality and Social Psychology*, 105:667-687, 2013.
- Schaich Borg, J. ve W.P. Sinnott-Armstrong. "Do Psychopaths Make Moral Judgments?", *Handbook of Psychopathy and Law*, der. K. Kiehl ve W. Sinnott-Armstrong, 107-128, New York: Oxford University Press, 2013.
- Serin, R.C. "Violent Recidivism in Criminal Psychopaths", *Law and Human Behavior* 20:207-217, 1996.
- Sinnott-Armstrong, W. "Some Problems for Gibbard's Norm-Expressivism", *Philosophical Studies* 69:297-313, 1993.
- . "Mackie's Internalisms", *A World without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, der. R. Joyce ve S. Kirchin, 55-70, Dordrecht: Springer, 2009.
- . "Moral Disagreements with Psychopaths", *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution* içinde, der. M. Bergmann ve P. Kain. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, M. *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994.
- Sutker, P.B. "Vicarious Conditioning and Sociopathy", *Journal of Abnormal Psychology*, 76:380-386, 1970.
- Thomson, J.J. "Killing, Letting Die, and the Trolley Problem", *Monist* 59:204-217, 1976.
- . "The Trolley Problem", *Yale Law Journal* 94:1395-1415, 1985.

Psikopatik İçerleme

John Deigh

Hitchcock *Shadow of a Doubt*'la [Şüphenin Gölgesi] birlikte, filmlerinde yeni bir kötü adam tipini çizmeye başlamıştı. Önceki filmlerindeki kötü adamlar, alışıldığı üzere acımasız ve kötücül olsalar da, büyük ölçüde senaryonun aygıtlarıydı. Hitchcock'un önceki filmlerinin en başarılı olanları casusluğu konu alıyor, o dönem Avrupa'da yükselmekte olan siyasal gerilimi yansıtıyordu; bu filmlerin kötü adamları casuslar ve suikastçılardı, Hitchcock onların entrikalarının yarattığı gerilimle ün kazanmıştı. Oysa *Shadow of a Doubt*'ta, gerilim, kötü adamın kendisinden kaynaklanıyordu: Joseph Cotton'ın hünerle canlandığı Charles Oakley'den. Oakley, kızkardeşi ve ailesi için Charlie Dayı'ydı, çocuksu bir cazibe saçan, kusursuz tavırlar sergileyen, çevresindekilere, özellikle de kadınlara karşı özenli bir tutum sergileyen bir adamdı. Buna karşılık çevresi de ona hayrandı. Filmin başlangıç sahnelerinde gördüğümüz üzere, aynı zamanda bir kanun kaçağıydı, ayrıca daha sonra öğrendiğimiz üzere, dulları avlayan bir seri katildi, California'da kız kardeşi ve ailesinin yaşadığı küçük Santa Rosa kasabasına sığınmıştı. Film ilerledikçe, yeğeninin kuşkulanmaya başladığı Oakley, ona karşı giderek ketum, manipülatif ve kötücül bir tavır sergilemeye başlar. Bu çekici, nazik adamın yavaş yavaş kimseye bağlanmadığını, vicdansızın biri olduğunu anlamaya başlarız. Oakley, Hitchcock'un, bir psikopatın ürkütücü kişiliğini araştırma yönündeki ilk büyük girişimidir.

Hitchcock bu araştırmayı, meşhur Leopold ve Loeb davasına gevşekçe dayanan *Rope*'te,¹ daha sonra da Patricia Highsmith'in aynı adlı romanına dayanan *Strangers on a Train*'de [Trendeki Yabancılar] sürdürdü. *Strangers on a Train*'in kötü adamı Bruno Anthony, psikopatik bir katilin çok daha heyecan verici bir örneğidir. Bruno rolünde parlak bir performans sergileyen Robert Walker, bu karaktere bir çocuğunkine benzer naif bir benmerkezcilik katmış, bunu yaparken, bizi vicdan ve başkalarıyla bağ kurma yetisinden yoksunluğunu, ahlaki gelişimin ciddi biçimde örselenmesinin sonuçları olarak görmeye itmiştir. Bruno, filmin kahramanı Guy

Haines'in ayrıldığı eşini öldürmesine karşılık Guy'ın da Bruno'nun babasını öldürmesi konusunda anlaştıkları inancıyla, Guy'ın karısını öldürür; ama Guy'ın babasını öldürmeye niyetli olmadığını anlayınca öfkeye kapılır. Oyuna getirildiğini düşünen Bruno, intikam almaya çalışır. Filmin son kısmı, Bruno'nun Guy aleyhine kanıtlar yerleştirmek için cinayet mahalline geri dönmek üzere tekrar tekrar girişimde bulunup hüsrana uğraması ve Guy'ın onu durdurmaya çalışmasıyla örülmüştür. Filmin bu bölümünde, Bruno'nun içerlemesi ve öfkeye kapılması kişiliğine tümüyle uyuyormuş gibi görünmektedir. Bu açıdan, Bruno'nun bu tutumu, Oakley'nin bir sahnede durup dururken öfkeyle dünyayı "pis bir ahıra" benzetip, yeğenini hiçbir şeyden anlamadığını söyleyerek küçümserken sergilediği içerleme ve öfkeyi yansımasıdır. Hitchcock'un, bu değişken, kinci hisleri duyma yetisini, her iki kötü adamın da kişiliklerinin bir parçası haline getirmesi bir tesadüf değildir kanımca. Bu kötü adamların sergilediği öfke ve içerleme, Hitchcock'un onları resmetme tarzına tümüyle uyum sağlasa da, onların bu duyguları hissetme yetisine sahip olması, Anglo-Amerikan felsefesinde onların nitelikleri hakkında standartlaşmış görüşe aşina olanlara saçma görünebilir. Özellikle de içerleme, bugün, kişinin ahlaki yargılarda, hatta karmaşık ahlaki yargılarda bulunma yetisinden yoksunsa hissedemeyeceği bir duygu olarak anlaşılmaktadır. Stephen Darwall'ın, *The Second Person Standpoint* [İkinci Şahısın Görüş Açısı] adlı kitabında bu duyguyu ele alma biçimi, bu bakış açısını temsil eder.² Darwall şöyle yazar: "İçerleme, mağdurun bakış açısına göre apaçık bir adaletsizliğe karşılık hissedilir. Kendimize ya da özdeşleştirdiğimiz kişilere karşı ihlal olduğunu düşündüğümüz şeyler karşısında içerleme duyarız. Birinin ayağınıza basmasına, hatta buna son vermesi için yaptığınız rica ya da talebi reddetmesine içerliyorsanız, onun geçerli bir hak iddiası ya da talebini ihlal ettiğini, bir hak iddiasında bulunan ya da sorumluluk arayışında bir karşılık vermenizin ya da sizin adınıza böyle bir karşılık verilmesinin haklı olduğunu hissediyorsunuzdur."³ Bu tür içerleme açıklamalarının, Hitchcock'un filmlerinde kötü adamların sergilediği içerlemeye uygun düşmüyormuş gibi görünmesinin nedeni, ahlaki hükmün karmaşıklığından ziyade, bu hissin bu açıklamalarda varsayılan ahlaki yönelimi kapsıyormuş gibi temsil edilmesidir. Bu ahlaki yönelim, Oakley ya da Bruno gibi birinin sahip olduğunu düşünebileceğimiz bir yönelim değildir. Bunun bir psikopatın yönelimi olmadığını düşünebiliriz. Ama bu, anlatılar açısından temel önemdedir.

Örneğin Darwall'ın değerlendirmesine göre içerleme, P.F. Strawson'ı izleyerek tepkici tutumlar olarak adlandırdığı grupta yer alan hislerden biridir.⁴ Bu grupta minnettarlık, ahlaki öfke, suçluluk ve affedicilik de yer alır; bu duyguları hissetme yetisine sahip olmak için, Darwall'a göre, kişinin kendisini ve başkalarını, her mensubun bir

diğerine hitap etme, ona karşı yükümlülük yaratan hak iddialarında bulunma, o kişiyi bu yükümlülükleri karşılamadığı için sorumlu tutma otoritesine sahip olduğu ahlaki bir topluluğun mensupları olarak görmesi gerekir.⁵ Buna göre, Darwall'ın hissedilmiş bir karşılık olarak betimlediği içerlemenin cevap verdiği adaletsizlik ya da adaletsizlik görünümü, bu tür bir yükümlülüğü yerine getirmemekten doğar. Darwall'ın adaletsizlik karşısında hissedilmiş karşılıklar olarak gördüğü diğer iki his olan ahlaki öfke ve suçluluk için de aynı şey geçerlidir. Bu durumda, bu hislerin her birini diğerlerinden ayıran şey, adaletsizliğin hangi bakış açısından görüldüğüdür. Dolayısıyla, kişi bir başkasına karşı içerleme hissettiğinde, onun kendisine karşı adaletsizce davrandığını düşünür; bir başkasına karşı ahlaki öfke hissettiğinde, o kişinin, onun adına tepkici bir tutum sergilediği üçüncü bir tarafa karşı haksızlık ettiğini düşünür; suçluluk hissettiğinde, bir başkasına haksızlık ettiğini düşünür. Buradan hareketle, Darwall'ın bakış açısına göre, bu duyguların herhangi birini hissedebilmek kişinin, ahlaki yargılarda bulunma yetisine sahip olması demektir; bu da kişinin bakış açısından, başkalarıyla karşılıklı haklar ve yükümlülüklerle tanımlanan karşılıklı ilişkilere taraf olduğunu yansıtır.⁶ Bu da, Hitchcock'un kötü adamları gibi psikopatik katillerin içerleme yetisine sahip oldukları dikkate alınır, onların da bu tür ahlaki yargılarda bulunma yetisine sahip olduğu anlamına gelir. Ne var ki, bu kişilik tipinin başlıca niteliği olan vicdan ve başkalarıyla bağ kurma yetisinden yoksunluk, bu kişilerin bu yetiye sahip olmadığını ima eder.⁷

Bu tür katillerin, Darwall'ın bu duyguyu açıklamasıyla tutarlı bir içerleme yetisine nasıl sahip olduklarını açıklamak, bu kadar da sorunlu görünmeyebilir. Çünkü böyle bir açıklama, bir vicdandan ve başkalarıyla bağ kurma yetisinden yoksun olmalarına rağmen, nasıl olup da kendilerini adaletsizlik kurbanı olarak görebildiklerini açıklamayı gerektirir. Nihayetinde, benmerkezci olmanın, kişinin, bir vicdandan ve başkalarıyla bağ kurma yetisinden yoksun olduğunu ima ettiği su götürmese de, bir başkasının kendisine haksızlık ettiği yargısında bulunma yetisinden yoksun olduğunu açıkça ima etmez. Buna göre, vicdandan yoksun olmayı psikopatinin başlıca emaresi olarak görmenin başlıca kanıtı, psikopatların suçları karşısında hiçbir suçluluk ya da pişmanlık göstermemesi olduğundan, bu hislerin yokluğu, psikopatların başkalarıyla bağ kurma becerisinden yoksun olduğunun da kanıtı olduğundan, Darwall'ın açıklamasının psikopatların içerleme yetisine sahip olduğunun teslim edilmesiyle tutarlı görülmesinin, içerleme yetisinin sadece kişinin kendi bakış açısına göre ahlaki yargılarda bulunma yetisine sahip olmayı gerektirdiğini işaret etmek yeterli olabilir. Dolayısıyla, psikopatların başkalarının bakış açısına göre ahlaki yargılar oluşturma yetisinden yoksun olması, Darwall'ın açıklamasına göre ille de bir sorun oluşturmaz. Ya da böyle olmadığı savunulabilir.

Elbette, bu argüman ileri sürüldüğünde, psikopatların ahlaki yargılar oluşturma yetisinden yoksun olduğu yönündeki yaygın kanının da terk edilmesi gerekir. Ama yerleşik görüşlerden bu şekilde ayrılmak o kadar da kaygılandırıcı görülmeyebilir. Psikopatların başkalarının bakış açısını benimseme ve bu bakış açılarına göre ahlaki yargılar oluşturma yetisinden yoksun oldukları anlayışı benimsendiği sürece, Darwall'inkine benzer içerleme açıklamalarıyla tutarlı olarak, onlara sınırlı bir ahlaki yargı yetisinin atfetmenin mümkün olduğu düşünülebilir. Ne var ki, böyle bir düşünceye kapılmak hata olur. Çünkü bu açıklamalara göre, ahlaki yargı yetisi bu şekilde sınırlanamaz.

Bunun nedeni, bu açıklamaların varsaydığı ahlaki yargı yetisinin, kişinin kendisini bir ahlaki topluluğa ait olarak gördüğünü, bu topluluğun diğer mensuplarıyla kurduğu ilişkilerin karşılıklı yükümlülük ilişkileri olduğunu yansıtan yargılarda bulunma yetisi olmasıdır. Bu açıklamalara göre, bu olgudan ötürü, kişi kendisinin borçlu olduğu bir yükümlülüğü yerine getirmediği, bir başkasına haksızlık ettiği yargısına varamıyorsa, bir başkasının kendisine borçlu olduğu yükümlülüğü yerine getirmediği, kendisine haksızlık ettiği yargısına da varamaz. Bu meseleyi Darwall'ın beğendiği dille ifade edersek,⁸ ahlaki bir topluluğun herhangi bir mensubunun sahip olduğu yükümlülükler, onun yapmakla yükümlü olduğu şeyi yapmasının gerekçeleridir, dolayısıyla, kişi kendisini ahlaki bir topluluğun mensubu olarak görüyorsa, bu yükümlülüklerin başkalarına kazandırdığını düşündüğü eylemde bulunma gerekçeleri, kişinin kendisinin de sahip olduğunu düşündüğü eylemde bulunma gerekçeleridir. Buna bağlı olarak, kişi bu gerekçeler ışığında, başkalarının, yükümlülüklerini yerine getirmesini bekliyor, yerine getirmediklerinde, düzeltmede bulunmalarını talep ediyorsa, aynı gerekçeler ışığında, kendisinin de başkalarına karşı yükümlülüklerini yerine getirmesi gerektiğini, getirmediğinde kendisinden böyle bir talepte bulunulacağını düşünüyor demektir.

Darwall'ın açıklamasına göre, kişinin, kendisine karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyen birine karşı hissettiği içerleme, hem kişinin karşı tarafın yükümlülüklerini yerine getirmesini beklediğini hem de yerine getirmediği için düzeltmede bulunmasını talep ettiğini ima eder. Bunu ima eder, çünkü bu açıklamada bahsedilen ahlaki yargı, kişinin kendisini ahlaki bir topluluğun bir mensubu olarak gördüğünü yansıtır. Dolayısıyla, bu açıklamaya göre içerleme, kişinin kendisinden de aynı şeyi beklediğini, kendi yükümlülüklerini yerine getirmediğinde, kendisinden de benzer taleplerde bulunulacağını kabul ettiğini ima eder. Bu durumda, bu açıklamaya göre, başkalarının bakış açısını benimseme yetisinden yoksun olan bir kişinin içerleme duyması mümkün değildir. Dolayısıyla, psikopatların hissedebileceği içerleme açıklanabilir değildir.⁹

Bu sorunun çoğu kişiye bir etiketleme meselesinden ibaretmiş gibi görüneceğine hiç kuşku yok. Birçokları, “içerleme” terimini niteliği itibariyle ahlaki, kişinin haksızlığa uğraması ya da en azından haksız olduğunu düşündüğü bir muameleye uğraması karşısında hissettiği türden bir öfkeyle sınırlı tutabileceğimizi düşünecektir. Bu öfkenin niteliği itibariyle ahlaki olduğunu söylemek, haksızlığa uğramış olduğu hükmüne varmanın ahlaki bir yargı olduğunu ima eder. Buradan hareketle, psikopatların başkalarına karşı duyma yetisine sahip olduğu öfkeye, içerlemeye benzese bile, “içerleme” denmemesi gerektiği söylenebilir, zira psikopatlar gerçek ahlaki yargılarda bulunma yetisine sahip değildir. Nihayetinde, Anglo-Amerikan felsefesinde, içermenin niteliğiyle ilgili standart görüş, ahlaki failliğin ayrıksı niteliği olan hisleri tartışmaya yönelik özel bir yol geliştirmek için, ahlaki hislerle ilgili terimlerimizi düzenleme sürecinde ortaya çıkmıştır. Böyle bir düzenleme gereklidir, çünkü dil gündelik konuşmada gevşek bir biçimde kullanılır. O halde, standart görüşün, ahlaki faillerin psikolojisini tartışmak için gerekli koşullar çerçevesinde ortaya çıktığı anlaşılırsa, psikopatların, kendilerine ihanet ettiğini düşündükleri kişilere karşı gösterdiği öfke standart görüşü tehdit edemez.

Ne var ki, standart görüşün bu biçimde anlaşılmasındaki sorun, içerleme hissetme yetisinin herhangi bir temsilini, ifadesiz bir ahlaki faillik işareti haline getirmesidir. Bu sonuç, özellikle Darwall’inkine benzer açıklamalar açısından sorun yaratır, zira bu açıklamaların apaçık gücü, hissetme yetisini böyle bir işaret olarak temsil etmelerinde yatar.¹⁰ Bu görüşlerin savunucuları, genel olarak, içerleme ve öfke ya da suçluluk gibi başka duygular hissetme yetisinin, ahlaki bir fail olmanın temel özelliklerinden biri olduğunu ileri sürer, öyle ki bu duygulara ilişkin açıklamalarının, ahlaki failliğin niteliğini aydınlattığı düşünülür. Ne var ki, bu duygular, önceden ahlaki bir failin duyguları olarak tanımlanıyorsa, böyle bir aydınlatma yanıltıcı olacaktır. Dolayısıyla, içerlemeye ilişkin bir açıklamanın, diğer doğal olgulara ilişkin açıklamalar gibi gerçekten aydınlatıcı olabilmesi için, kişinin açıklama yapmadan önce duyguyu tanımlayabileceğini varsayması gerekir. Zira bazı doğal olgulara ilişkin aydınlatıcı bir açıklama yapabilmek için, öncelikle doğrudan bu olguyla tanışık olmak gerekir ki, bu da insanın, öncelikle bu olguyu nasıl isimlendireceğini bilmesi gerektiği anlamına gelir. Olgu bu şekilde isimlendirildikten sonra, buna uygun düşen bir açıklama getirilerek aydınlatılır. Dolayısıyla, psikopatlara içerleme atfedilmesi yanlış bir tanım değilse, içerleme hissetme yetisi ahlaki failliğin bir işareti olarak görülemez.

Ne var ki, bu tür atıfların yanlış tanım olduğu görüşünü, içerleme hissetme yetisinin ahlaki yargıda bulunma yetisini ima ettiğini ileri süren söz konusu tez dışında hiçbir şey desteklemez. Oakley’nin, dünyanın “pis bir ahır” olduğunu söylerken

ifade ettiği öfkenin kaynağı belirsiz olsa da,¹¹ Bruno'nun Guy'a duyduğu öfkenin, Guy'ın onu oyuna getirdiğine inanmasından kaynaklandığı açıktır. Dolayısıyla, Guy'a sadece babasının hayatına son verme planını suya düşürdüğu için kızgın değildir. Yani öfkesi, bir başka kişinin, onun yapmasını istediği şeyi yapmayı reddetmesi karşısında hissettiği hayal kırıklığının getirdiği öfkenin ötesine geçmiştir. Böyle bir öfke, çalışması gerektiği gibi çalışmayan bir makineye ya da hayvana duyulan öfkeden pek farklı değildir. Sabanı çekmiyor diye katırını acımasızca döven çiftçi, katırın inatçılığı ve katırı hareket ettirememesinin getirdiği hayal kırıklığı nedeniyle, çileden çıkmışçasına büyük bir öfke gösterebilir, ama çiftçinin katırın kendisine ihanet ettiğini düşünmesine gerek olmadığından, öfkesinin intikamcı ya da öç dolu olduğu söylenemez. Oysa tersine, Bruno'nun öfkesi böyledir, bu öfkeyi içleme olarak tanımlamamızın nedeni de budur.

Bruno'nun Guy'ın kendisine ihanet ettiği hissine kapılmasının ardında, Guy'la kurduğu bir bağ vardır. Hikâyenin başında, trende yaptıkları ve sonrasında devam eden sohbetleri sırasında Guy'a yakınlık duymaya başlamıştır. Guy'ın dostu olduğunu düşünmeye başlamış, yeni bulduğu bu dostun, yaptıklarını sandığı anlamaya uymasını beklemiştir. Bruno'nun Guy'a duyduğu bağıllık hiç kuşkusuz çocukçadır, ama küçük çocuklar bile oyun arkadaşlarını dostları olarak görür. Psikopat birinin ille de yalnız biri olması gerekmez. Dolayısıyla, Bruno'nun, yaptıklarını sandığı anlamaya Guy'ın uymayı planlamadığını, aslında dostu olmadığını fark ettiğinde hissettiği öfke, ihanet olduğunu hissettiği şey karşısında duyduğu öfkedir. İçerlemedir.

Dolayısıyla, Anglo-Amerikan felsefesinde, içermenin niteliğiyle ilgili standart görüş hatalıdır. Bu duyguyu hissetme yetisine sahip olmak için, ahlaki yargılara varma yetisine sahip olmak gerekli değildir. Kişiliği tümüyle benmerkezci olan biri de bu duyguyu hissedebilir. Buna bağlı olarak, bu duygunun insan psikolojisi-ndeki yeri, genellikle onunla bağıntılı olarak, haksızlıkla ilgili ahlaki yargı ima eden duygular olarak açıklanan diğer duygulardan farklıdır; standart bakış açısına göre, bu duyguların, haksızlığı deneyimleyen bakış açısı bakımından aynı gruptaki diğer duygulardan ayrıldığını ileri sürer. Dolayısıyla, Darwall'ın bu duygularla ilgili açıklamasını yeniden düşünelim: İçerleme, mağdurun bakış açısıyla hissedilen haksızlığa verilmiş bir cevaptır, öfke üçüncü bir tarafın bakış açısıyla deneyimlenmiş haksızlığa verilmiş bir cevaptır, suçluluk haksızlığın onu gerçekleştiren kişinin bakış açısıyla deneyimlenmesi karşısında verilmiş bir cevaptır. Bu açıklamanın yapısını oluşturan, bu duygular arasındaki simetri, her birinin ahlaki failliğe özgü bir duygu olduğu yönündeki temel teze gayet düzgün bir uyum gösterse de, psikopatın içerleme hissetme yetisine sahip olması, bu açıklamayı yalanlar. Sadece öfke ve suçluluk ahlaki yargılarda bulunma yetisini ima eder. O halde sorumuz, böyle

bir ahlaki yargı yetisini ima etmeyen içerlemenin, bu duygularla nasıl bir ilişkisi olduğudur. İroniktir, içerlemenin niteliğiyle ilgili standart görüşü savunanların, bu görüşün kaynağı olarak andığı Strawson'ın "Özgürlük ve İçerleme" başlıklı çalışması, bize bir cevap sunar. Bu cevap, Strawson'ın, bu duyguların kişilerarası ilişkilerin dinamiklerindeki rolü hakkında getirdiği açıklamada yatar. Bu duygular, daha önce belirttiğimiz üzere, Strawson'ın tepkici tutumlar dediği kümeye aittir; Strawson bu denemede, belirlenimciliğin, insanlara eylemleri nedeniyle ahlaki sorumluluk atfetme pratiğimizin sağlamlığını tehdit eder mi etmez mi konusundaki anlaşmazlığın, bu duyguların incelenmesiyle çözülebileceğini ileri sürer. Strawson'ın, bu duyguların kişilerarası ilişkilerin dinamiklerindeki rolüne ilişkin açıklaması, çoğunlukla, bu duyguların doğma ve sönme koşullarına ilişkin betimlemelerini içerir. Strawson'ın denemesinin, içerlemenin diğer tepki tutumlarıyla ilişkisi hakkındaki sorumuza verdiği cevabı görebilmek, bu açıklamanın ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını gerektirir. Strawson'ın açıklaması, sosyal varlıklar olarak erkekler ve kadınlar hakkındaki açık, doğal bazı olgularla (Strawson'ın ortak özellikler dediği şeylerle) başlar. Bunlar kanıt olarak ileri sürdüğü olgulardır.¹²

Topluluklar halinde bir arada yaşayan insanların ana kaygılarından biri, birbirlerine karşı niyetleri ve tutumlarının ne olduğudur. Bu niyetlere ve tutumlara büyük önem verirler, genelde birbirleriyle, karşı tarafın onlara iyi niyetle davranacağı beklentisiyle etkileşim kurarlar. Her birinin diğerlerinden beklediği iyi niyet, diğerlerinin ona karşı davranışlarında ya da etkileşimlerinde onlara zarar vermekten olabildiğince kaçınması ve yine de ona verebilecekleri zarara karşı kişinin hislerine, yaralanmasına duyarlılık göstermeleridir. Böyle bir iyi niyet (evrensel olarak değil ama) genel olarak insan kişiliğinin temel özelliklerinden biri olabilir ya da daha temel duygular ve ilkel bağlılıklardan kaynaklanabilir. Her iki olasılık da, Strawson'ın vurgulamak istediği genel olguya uygun düşer: İnsanlar, başkalarının onlara karşı iyi niyetli mi yoksa kötü niyetli mi olduğu sorusuna karşı son derece duyarlı ve kaygılıdır. Bu duyarlılık ve kaygı, başkaları (özellikle de bazı kişiler) iyi ya da kötü niyet gösteren biçimlerde davrandığında, kişide bazı tutumlar ve hislerin doğmasına yol açar. Dolayısıyla, kişi bir başkasının davranışı nedeniyle karşısına çıkan yarardan haz duyarken, bir başkasının eylemleri ve ona karşı beslediği sevgi, saygı ve iyi niyet nedeniyle ona yararlı olmaya niyetli olduğunu gördüğünde sadece hoşnutsuzlukla değil, minnetle de karşılık verir. Aynı şekilde, kişi bir başkasının eylemlerinden gördüğü zararı hoş karşılamaz ve bu eylemlerde kendisine karşı kötülük ya da kötü niyet sezdiğinde, sadece hoşnutsuzluk değil, içerleme de gösterir. Minnettarlık ve içerleme, Strawson'ın, kişinin bir başkasının eylemlerinde kendisine karşı apaçık bir iyi ya da kötü niyet görmesinden sonuçlanan tepkici tutumlara verdiği ilk ör-

neklerdir. Diğer örnekler sevgi, affetme ve incinme duygularıdır. Strawson bunlara kişisel tepkici tutumlar der.

Strawson'ın bu açıklamada, bilmeden ya da kazara yarar sağlamak ya da zarar görmek ile açıkça iyi niyet ya da kötü niyet nedeniyle yarar sağlamak ya da zarar görmek arasında yaptığı ayrımın önemini ne kadar vurgulasak azdır. Strawson'ın, kişisel tepkici tutumları nasıl kavradığını anlamak önemlidir. Strawson'ın kavrayışına göre, bu tutumlar, kişinin, bir başkasının yararlı ya da zararlı eyleminde, o kişinin kendisine karşı iyi ya da kötü niyetini, saygısını ya da kayıtsızlığını ayırt ettiği duygusal karşılıklardır. Bu nedenle, kişinin sağladığı yarar nedeniyle hoşnutsuzluk ya da haz duyması, zarar nedeniyle acı çekmesinden ayrılırlar. Verilen karşılıkta her iki durumda da örtük olan biliş, verilen karşılığın niyetlenilen bir şey olduğu bilgisi, kişiye karşı, karşılık verdiği eylemin ifade ettiği tutumun bilincine varılmasıdır ve bu da, bu tutumları diğerlerinden ayıran şeydir. Kişinin, kendisine yarar sağlayan ya da zarar getiren eylemlerde, eylemde bulunan kişinin kendisine yönelik tutumlarını ayırt edebilme yetisi, kişinin kişisel tepki tutumları gösterme yetisine sahip olması için gereklidir.

Aslına bakılırsa bu yeti, mümkün kıldığı duygular ve tutumlar nedeniyle, insanların sosyalleşmesi açısından temel önemdedir. Strawson, bizi, “ortak çıkarları paylaşan insanlar, aynı ailenin mensupları, meslektaşlar, dostlar, sevgililer, muazzam sayıda işlemin ve karşılaşmanın tesadüfi tarafları olarak başka insanlarla ne kadar farklı türde ilişkiler kurabileceğimizi düşünmeye”, “bizimle bu ilişkileri kuran insanların bize karşı tutumları ve niyetlerine atfettiğimiz önemi, sergilemeye yatkın olduğumuz tepki tutumlarını” düşünmeye davet ettiğinde, örtük olarak bu noktaya dikkat çeker.¹³ John Rawls, on yıl sonra *A Theory of Justice* (Adalet Kuramı) adlı çalışmasında bu noktayı açıkça vurgulamıştır. Rawls, ileri sürdüğü ahlaki eğitim kuramı çerçevesinde, bir çocuğun ahlak duygusu geliştirmesi sürecinde, ahlaki büyümenin aşamaları arasındaki geçişi açıklayan üç psikolojik yasa hakkında şunları yazmıştır: “Bu üç yasa, ilişki kurma ya da kural uygulamaya yönelik ilkelere ibaret değildir. Bu öğrenme ilkeleriyle bir benzerlikleri olsa da, gerçek sevgi ve dostluk duygularının hatta adalet duygusunun, diğer kişilerin bizim iyiliğimiz için hareket etme niyetini göstermelerinden doğduğunu ortaya koyarlar. Diğer kişilerin bizim için iyi dileklerde bulunduğunu anladığımızdan, buna karşılık, onların iyiliğine özen gösteririz. Dolayısıyla, iyiliğimizin onlar tarafından nasıl etkileneceği algısına göre, kişiler ve kurumlara karşı bağlılık geliştiririz. Temel fikir bir karşılıklılık fikridir, aynı şekilde cevap verme eğilimidir. ... Bu eğilim derin bir psikolojik olgudur. Bu olmasaydı, doğamız çok farklı olurdu ve verimli sosyal işbirliği kırılan hatta imkânsız bir hal alırdı.”¹⁴

Bu olgunun derinliği (ve kişinin başkalarının kendisine karşı tutumlarını ve niyetlerini ayırt etme yetisi), iki yüzyıl önce Rawls'un kendisinin selefi olarak nitelediği Rousseau tarafından da gözlenmiştir.¹⁵ Rousseau'ya göre, bu olgu, çok küçük çocuklarda bebekliğin başlıca niteliği olan benmerkezcilik ve buna mukabil başkalarının sadece ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik aygıtlar ya da tehditler olarak görülmesinden, başkalarıyla birleşme ya da kendisini onlara karşı konumlandırmaya, buna mukabil onları dost ya da düşman olarak görmeye geçmekle ilgilidir. Rousseau şunları yazar: "Her çocuk dadısına bağlıdır. ... Başta bu bağlılık sadece mekaniktir. Bir bireyin iyiliğini güçlendiren şey onu çeker, ona zarar veren şey onu iter. Bu sadece kör bir içgüdüdür. Bu içgüdüğü duyguya, bağlılığı sevgiye, kaçınmayı nefrete dönüştüren şey, bize karşı yararlı ya da zararlı olma konusunda gösterilen niyettir. Kişi sadece, onlara verilen dürtüyü izleyen duyarsız varlıklara karşı tutkulu olamaz. Ama iç özellikleri, iradeleri nedeniyle iyilik ya da kötülük beklediğimiz kişiler –özgürce bizden yana ya da bize karşı davrandığını düşündüklerimiz– bizde, bize karşı gösterdiklerine benzer duygular uyandırır. Bizim için yararlı olan şeyi ararız, ama bize yararlı olmayı isteyen şeyi severiz. Bize zarar veren şeyden kaçırız, ama bize zarar vermek isteyen şeyden nefret ederiz."¹⁶

Rousseau hem karşılıklı sevgi hem karşılıklı düşmanlık ilişkilerini, başkalarının bize karşı tutumları karşısındaki farkındalığımızın ve bunlara cevap verme yetimizin ürünleri olarak açıklarken, Strawson, bu tutumlar karşısındaki bilincimize odaklanır. Strawson genelde, bu ilişkilerin, onları kuran tarafların birbirlerinden "bir ölçüde iyi niyet ya da saygı" beklemesi ve talep etmesine dayandığı kanısındadır.¹⁷ Bu Strawson'ın, sosyal varlıklar olarak bizler hakkında kanıt olarak ileri sürdüğü açık, doğal olgulardan biridir. Bu durumda, kişisel tepkici tutumlar, bu beklentiler ve talepler zemininde ortaya çıkar. İçerleme Strawson'ın verdiği başlıca örnektir. Dolayısıyla, karşılıklı saygıya dayalı bir ilişkide taraflardan biri diğerini yaralarsa ve yaralanan taraf buna karşı içerleme hissederse, zarar veren kişi pişmanlık ifade ederek ya da özür dileyerek, "Kaza oldu", "Böyle olmasını istemedim", "Geldiğini görmedim" ya da "Elimde değildi", "Dikkat edemedim" ya da "Başka bir seçeneğim yoktu" gibi açıklamalarla, bu hisleri gidermeye çalışır. Bu açıklamaların hepsi, zarar veren eylemin kötü niyet ifade ettiğini inkâr ederek, içerlemeyi gidermeye çalışır. Başka bir deyişle, yaralanmış kişiye, ona zarar veren kişinin kayıtsızlık ya da kötülükle davrandığı inancını terk etmesi için gerekçeler sunarak, ilişkiyi daha önceki karşılıklı iyi niyet ya da saygı haline geri döndürmeyi amaçlar. Zarar veren kişi, bu şekilde özür dileyerek, aslında zarar vermiş olmasına rağmen, yaralanan kişinin kendisinden beklediği iyi niyetten yoksun olmadığını söylemeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle, özellikle zararı gerçekleştirdiği zaman,

tepki tutumlarının gösterildiği uygun bir nesne olmasına karşın, yaralanan kişinin hissettiği içlerimlenin yersiz olduğunu söylemektedir.

Strawson, bu tür özürleri, kişinin zararı gerçekleştirdiği sırada bile, tepkici tutumlar göstermeye uygun bir hedef olmadığını reddederek, içlerimleyi dindirmeye çalışan özürlerle karşılaştırır: “Aklımı yitirdim”, “Çocukluk ettim”, “Psikotik bir çöküştü o”, “Tam bir transtaydım” gibi. Bu açıklamaların hepsi, zarar veren kişiyi, en azından zarar verildiği sırada, insanın ilişkilerinde bir ölçüde iyi niyet bekleyebileceği kişiler grubundan çıkarmayı amaçlar. Bu tür açıklamalar, aslında zararı veren kişinin, karşılıklı iyi niyet ve saygıyı varsayan dostane ya da işbirliğine dayalı ilişkilerin taraflarından biri değil, nesnel olarak idare edilmesi, kontrol edilmesi, başa çıkılması gereken biri olarak görülmesi yönünde taleplerdir. Kişi birine bu gözle baktığında, onun eylemlerini, kendisine karşı iyi ya da kötü niyet gösteren eylemler olarak görmeyi bırakır ve ona karşı içlerime, minnettarlık ya da başka tür tepki tutumları hissetme yetisini yitirir. Kişi, söz konusu kişiye karşı bazı hisler besleyebilir elbette.

İnsanın zarar veren kişiye karşı nesnel bir bakış benimsemesi, ona karşı yakınlık, korku ya da rahatsızlık gibi hisler besleme yetisinden yoksun hale geldiği anlamına gelmez. Ama onunla artık iyi niyet ya da saygı içeren bir tutumla ve karşılık göreceği beklentisiyle ilişki kurmadığı anlamına gelir. Bu durumda, zarar veren kişinin eylemleri duygusal karşılıklar doğursa da, bu karşılıklar, Strawson’ın tepki tutumları olarak tanımladığı gruba ait değildir. Dolayısıyla, böyle ikinci tipte ricalarda bulunan birinin nesnel bir bakışla görülmesi, kişinin ilişki içinde olduğu birine karşı benimsediği bakışa keskin bir şekilde ters düşer.

Strawson, bu iki tip rica arasında yaptığı karşılaştırmayla, birini ilişki içinde olduğumuz biri olarak görmekle, davranışı maruz kaldığı dış güçler ve koşulların ürünü olan, buna göre idare ya da kontrol edilmesi gereken biri olarak görmek arasındaki farka dikkat çeker. İkinci bakış, belirlenimcilik tezini benimsediğimizde, insanlara ve eylemlerine bu ışıktaki baktığımızda onlara karşı benimsediğimiz bakış açısıyla tutarlıdır. Birini, kişiler arası normal ilişkiler kurma yetisinden yoksun kılacak derecede olgunluktan uzak ya da işlevsiz görüyorsak, böyle bir bakış açısı benimsemişiz demektir. Bu durumda, onu bizimle bu tür ilişkilerin bir katılımcısı olarak görmekten vazgeçer, ona nesnel bakışın gerektirdiği bir tür kopuklukla bakarız. Birine nesnel olarak baktığımız yegâne koşullar da bunlar değildir. Genellikle sosyal politika oluştururken ya da belli bir nüfusa bazı hizmetler sağlamaya yönelik bir program tasarlarırken, insanlara genellikle bu şekilde bakarız. Kimi zaman, biriyle ilişkilerimizin yarattığı sıkıntı nedeniyle, onunla aramıza, ona karşı bağılılıktan uzak bir tutumun yarattığı türde bir mesafe koyma ihtiyacı hissettiğimizde, böyle

bir bakış açısını benimseriz. Bu durumların hepsinde, nesnel bakış açısını sadece geçici olarak ya da sadece belli bireylere karşı benimseriz. Strawson, bütün insanlara karşı daimi olarak böyle bir bakış benimseyemeyeceğimizi savunur, çünkü bunu yapmak, aslında yapamayacağımız bir şey yapmayı, kişilerarası ilişkiler kurmaya son vermemizi gerektirir. Strawson'ın argümanını sürdürürsek, yapabilesek bile, nesnel bakış açısını daimi olarak benimsemek akıllıca olmayacaktır, çünkü böyle yapmak, bildiğimiz biçimiyle insan yaşamından vazgeçmek anlamına gelecektir ve insanlığımızı terk etmek akla yatkın bir fedakârlık değildir. Strawson bu nedenle, belirlenimciliğin kişisel tepki tutumlarına yönelik bir tehdit olmadığı sonucuna varır. Belirlenimciliğin gerçekliğini kabul etsek bile, kişisel tepki tutumları hissetme yetimizden yoksun kalmayız; bu hisleri bastırmak için iyi gerekçelerimiz olsa da, böyle bir yoksunluk yaşamayız.

Strawson'ın argümanı bu noktada belirlenimcilik şeytanının hakkından gelmeyi başarır mı başaramaz mı, bununla ilgilenmiyoruz. Biz, Strawson'ın, içerlemenin ahlaki hisler olan öfke ve suçlulukla ilişkisini nasıl açıkladığıyla ilgileniyoruz. Strawson bu açıklamayı yapabilmek için, tepkici tutumlar grubuna, kişisel tepki tutumlarının temsili benzerlerini de ekler. Bu benzerler, kişinin bir başkasının iyi ya da kötü niyeti karşısında, bu niyetlerin kendisine karşı eylemlerde değil, başkalarına karşı eylemlerde ortaya konmasına tepki olarak benimsediği tutumlardır. Strawson, özellikle de içerlemenin temsili benzerinin “öfke” ya da “onaylamama” olduğunu söyler. Açıktır ki, “öfke” ve “onaylamama” terimlerini kullanması, kendisinin de belirttiği üzere, biraz şartlara bağlıdır. Örneğin sıradan konuşmalarda, bir başkasının kötü muamele görmesi kadar, kendimizin kötü muamele görmesi karşısında da öfke hissettiğimizi rahatlıkla söyleriz. Ama Strawson, içerlemenin yerini alan duyguya ayrı isimler vermek istediğinden, öfke ya da onaylamamaya ilişkin bağımsız bir açıklama sunmak istemediğinden, bu terimlerin koşullu kullanımı sorun yaratmaz.

Strawson öfkenin dolaylı bir nitelik alabildiğine, “kişinin kendi çıkarları ve onurunun söz konusu olmadığı durumlarda bir başkası adına hissedilmiş içerleme” olarak düşünülebileceğine, bu durumun, “ahlaki” sıfatını, bu tutumu niteleyen uygun bir sıfat haline getirdiğine de dikkat çeker.¹⁸ Başka bir deyişle, Strawson, öfkenin tarafsız ya da çıkarsız olması nedeniyle ahlaki bir tutum olduğunu düşünür. Bu durumda öfkeyi, içerlemenin üçüncü taraflarca hissedilen bir benzeri olarak düşünürken, birinin bir başkasını, mağdura gereği gibi saygı göstermeksizin yaralamasına cevaben öfke duymanın, mağdurla özel bir bağ kurmayı ya da özellikle özdeşleşmeyi gerektirdiği varsayımında bulunmaz. Daha ziyade, insanların, kişilerarası ilişkilerin zeminini oluşturan, karşılıklı makul ölçüde iyi niyet bek-

lentisi ve talebinin, insanların bireyler olarak, herkesin başkalarıyla ilişkilerinde kendisine böyle bir iyi niyet ve saygı gösterilmesini makul olarak beklediğini kabul etmesiyle birlikte genellik kazandığını varsayar. Strawson, bu genel olgunun kabul edilmesinin, kişiyi, bir başkasının özel bir bağının olmadığı birine zarar vermesi, yaralanmış kişiye karşı, insanlardan başkalarıyla ilişkilerinde genelde beklendiği kadar iyi niyet ve saygı içermeyen tavırlar göstermesi halinde, doğal olarak, öfke ya da onaylamamayla karşılık vermeye ittiğini varsayar. Strawson, insani bağıntılarla hızlı bir ilişkinin dışında, insanların başkalarından makul ölçüde iyi niyet görme beklentisi ya da talebinin, neden bu şekilde genellik kazandığını söylemez. Yine de, bu gelişmeyi açıklamak için, Hume'un insanlığa duyduğumuz genel yakınlığa benzer şeye atıfta bulunması gibi bir şey yapılabilir.

Strawson aslında, denemesinin bu bölümünde, örtük olarak Hume'u izliyormuş gibi görünür. Hume da, çıkarsız bir bakış açısını yansıtan tutumları çıkar gözetken bir bakış açısını yansıtan tutumlardan ayırıyor, çıkarsız tutumların bu görüşü yansıttıkları ve eylemin gösterdiği niyetin niteliğinin algılanmasına cevaben ortaya çıktıkları için ahlaki olduğunu savunuyordu. Aslına bakılırsa Hume, kişisel ya da çıkarlara dayalı görüş ile genel ya da çıkarsız görüş arasında yaptığı ayrımın, bazı insanları ahlaki erdemleri nedeniyle takdir etmemize, bazılarını ahlaki yoksunlukları nedeniyle kınamamıza getirilen açıklama açısından önemli olduğunu düşünmüştü. Bu tür övgüler ve kınamalar, Hume'a göre, övdüğümüz ve kınadığımız kişilerin eylemlerinin ardında bir yanda iyilik ve şefkat, diğer yanda kıskançlık ve kötülük gibi güdüler algılayışımıza cevaben deneyimlediğimiz ahlaki takdir ve suçlama hislerini ifade eder; bu tür güdüler algılamamızın bu tür duygular doğurması için, bu güdülerini genel ya da çıkarsız bir bakış açısıyla algılamamız gerekir. Hume, aksi takdirde, antik dünyanın kahramanlarını ve kötü adamlarını, örneğin çöktüğü sıralarda cumhuriyeti savunan Romalı senatörleri ya da daha sonra yönetime gelen, acımasızlıkları ve adaletsizlikleriyle ün kazanan Roma imparatorlarını takdir etmemizi ya da kınamamızı açıklayamayacağımızı, zira bu kişilerin eylemlerinin çıkarlarımızı pek etkilemediğini savunur.¹⁹ Strawson daha sonra Hume'un açıklamasına, bazı ahlaki hisler ve tutumların, kişisel ya da çıkarlara dayalı bir bakış açısını yansıtan duygular ve tutumların benzeri olduğu fikrini ekler.

Strawson, birbirinin yerini alan tepkici tutumların yanı sıra, tepkici tutumlar grubuna düşünsel tutumları da dahil eder. Bunlara, "kendi kendine tepki tutumları," der. Bu tutumların, kişinin başkalarının kendisine iyi niyet göstermesi talepleri ve beklentilerini genelleştirmesi, başkalarının birbirlerine karşı bu tür bir iyi niyet göstermesini bekleyip talep etmesi sonucu doğal olarak doğduğunu ileri sürer. Kişi bu beklenti ve talepleri genelleştirdiğinde, bunların kendisi için de geçerli

olduğunu, kendisinin, insanlar arası ilişkilerde bu tür bir iyi niyetin beklendiği ve talep edildiği biri olması itibarıyla diğer insanlardan farklı olmadığını da fark eder.

Buna bağlı olarak kişi, başkalarına karşı iyi niyet gösterme beklentisi ve talebinin gerektirdiği gibi davranmaya yükümlüymüş ya da zorunluymuş gibi hissetmeye, bu gereği yerine getirmede suçluluk ya da pişmanlık hissetmeye başlar. Strawson'ın kendi kendine tepkici tutumlar dediği şeyler bunlardır. Strawson bu tutumlardan, tabloyu tamamlamak adına bahsettiğini söyler.²⁰ Ama öz tepki tutumları gösterme yetisinden yoksun bir failin anormal olacağını da belirtir; öyle ki, bu durum, böyle bir failin, bir başkasını yaralarsa olgunluktan uzak olduğu ya da başıboş olduğu gibi açıklamalarla kendisine karşı nesnel bir bakış takınılmasını istemesini, dolayısıyla, kendisine karşı içerleme ya da öfke gösterilmesini bastırmasını destekleyecektir.²¹

Strawson, tepki tutumlarıyla ilgili bu tabloyu tamamladıktan sonra, belirlenimciliğin ahlaki sorumluluk atfetme pratiğimiz açısından bir tehdit oluşturup oluşturmadığı tartışmasına döner ve oluşturmadığını göstermek üzere belirlenimcilik tezini kabul etmenin kişisel tepki tutumları gösterme yetisine sahip olmamızı etkilemeyeceğini göstermek için sunduğu argümanı tekrarlar. Bu argümanın, birbirinin yerine geçen tepki tutumları için *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra] uygulandığı kanısındadır, zira bu tutumlar tepki tutumlarının benzerleridir. Strawson öte yandan, bu argümanın bu tepki tutumları alt kümesine uygulanmasında, belirlenimcilik tezini kabul etmemizin, ahlaki sorumluluk atfetme pratiğimiz açısından bir tehdit oluşturmadığını doğrudan görebileceğimizi ileri sürer. Birbirinin yerine geçen tepki tutumlarına uygulandığı biçimiyle, bu argümanın, bu gözlemi desteklediğini savunur; çünkü bu tutumları göstermeye yatkın olmak, kişisel tepki tutumları göstermeye yatkınlığın tersine, topluluktaki herkesin başkalarıyla ilişkilerinde genel olarak bir ölçüde iyi niyet ya da saygı göstermesini beklemek ve talep etmekle aynı anlama gelir; bu genelleştirilmiş, gayrişahsi beklenti ve talep, topluluktaki herkesin, ahlaki yükümlülükler gereği, başkalarıyla ilişkilerinde genel olarak onlara karşı bir ölçüde iyi niyetle davranmakla yükümlü olduğu, bu yükümlülükleri yerine getirmeyen ve bunun için özür dilemeyen bir kişiye ahlaki sorumluluk atfetmenin yerinde olduğu anlayışına varır. Strawson'a göre, ahlaki sorumluluk yüklenmesi, insanların ahlaki failer olarak, ahlaki bir topluluğun mensupları olarak görülmesini gerektirir; kişinin katıldığı ilişkilerin de ahlaki bir topluluğun ancak ve ancak kişinin kendi topluluğundaki kişileri genel ya da çıkarsız bir bakış açısıyla görmesi halinde içereceği ilişkiler kategorisinde yer aldığı düşünülür.

Strawson bu noktayı, en başta kendisine ve başkalarına bakışı tümüyle çıkarlara dayalı ya da kişisel olan birini varsayarak vurgular.²² Böyle bir kişi, kişisel tepki tutumları hissetme yetisine sahiptir, ama birbirinin yerine geçen tepki tutumları

hissedemez. Bu durumda, başkalarından onunla ilişkilerinde kendisine bir ölçüde iyi niyet ya da saygı göstermelerini bekleyen ya da talep eden ama başkalarının birbirleriyle ilişkilerinde, bu tür bir iyi niyet ya da saygı beklentisi ya da talebi içinde olmayan biridir. Strawson böyle birinin ahlaki bir tekbenci olduğu sonucuna varır. Başka bir deyişle, içinde yer aldığı kişilerarası ilişkilerin ahlaki bir topluluğa dahil olduğunu anlamaz. Kendisinin, başkalarının kendisine karşı bir ölçüde iyi niyet ve saygıyla davranması yönündeki taleplerini, herkesin tabi olduğu, bu nedenle de herkesi bağlayan ahlaki yükümlülükleri temsil eden genel gerekler olarak görmüyordur. Ahlaki bir topluluğa mensup olma, başkalarıyla karşılıklı bir ölçüde iyi niyetli davranışlar sergileme konusunda ahlaki yükümler paylaşma, başkalarını etkileyen eylemlerden diğer herkes gibi, ahlaken sorumlu olma fikirleri, kişi kendi topluluğunda yer alan diğer kişilerin bakış açısını, onların etkileşim içinde oldukları kişilere yönelik beklentileri ve taleplerini benimsemediği sürece doğmaz.²³ Başka bir deyişle, bu fikirler, kişi kendisine ve başkalarına genel ya da çıkarsız bir bakış açısıyla bakmadan doğmaz.

Strawson burada da ahlaki ilişkiler ve ahlaki davranışlarla ilgili algılar ve yargıların başkalarıyla paylaştığımız bir bakış açısından ileri gelmesi gerektiğini varsayarken Hume'un izinden gidiyor olabilir. Hume, ahlak dilinin anlaşılabilirliği ve pratik gücünün ortak bir bakış açısını varsaydığını, dolayısıyla her birimize özgü olan çıkarlara dayalı ya da kişisel bakış açılarımızı terk etmemiz, herkes için ortak olan çıkarsız ya da gayri şahsi, insanların ilişkilerinin ve bu ilişkilerdeki eylemlerin ahlaki niteliğini kapsayan ve bu nitelikten gereği gibi bahseden bir bakış açısı benimsememiz (ya da benimsediğimizi varsaymamız) gerektiğini savunur. Yine de Strawson, burada Hume'un izinden gitmeyi amaçlamışsa da, benim kanımca, ahlaki yükümlülük ve ahlaki sorumluluğa ilişkin fikirlerimizi doğrudan, başkalarının bize karşı iyi niyet göstermesi beklentisi ve taleplerini genelleştirmemizden aldığımızı; başka bir deyişle, kişisel görüşlerimizden vazgeçip gayrişahsi ya da çıkarsız bir bakış açısı benimsememiz sayesinde edindiğimizi varsaymasıyla Hume'dan ayrılır. Zira Hume, başkalarıyla ilişkilerimizde, genel olarak iyi niyet ya da saygı göstermemizi sağlayan doğal güdülerden yoksun olduğumuzu gördüğümüz durumlarda, bu gayrişahsi bakış açısını benimsemekle edindiğimiz genelleşmiş beklentiler ve talepleri uygulayınca dek, bu fikirlere varacağımızı düşünmez.

Hume bu fikirleri ya da çıkarsız bakış açısını benimsediğimizde, kendimiz dahil herkesten talep ettiğimiz, başkalarına karşı iyi niyetli olma güdülerinden yoksun olduğumuz için, kendi kendimize bir tür öfke duyma sonucu edindiğimizi düşünür.²⁴ Başka bir deyişle, bir başkasıyla ilişkilerimizde o kişiye karşı iyi niyet taşıdığımızı gösterecek iyilik güdüsünden ya da dostluk duygularından yoksun

olduğunu görmemiz ve aynı zamanda onun adına bizim o şekilde davranmamızı beklememiz ve talep etmemiz durumunda, kendimizi iyilik ve dostane duyguların yokluğu nedeniyle kınarız; bu nedenle sahip olsaydık doğal olarak yapacağımız şeyi yapmak üzere bir görev duygusuyla harekete geçeriz. Olması gereken doğal iyi niyet güdüsünden yoksun olduğumuz için yaşadığımız bu öz kınama deneyimi, sonrasında bu güdüye sahip olsaydık doğal olarak yapacağımızı yapmak için hissettiğimiz görev duygusu, bize ahlaki yükümlülük fikrinin, başkalarıyla ilişkilerimizde onlara karşı iyi niyet ya da saygı gösteren eylemlerin, bunları doğal olarak ortaya çıkaracak iyilik ya da dostane duygu güdülerinden yoksun olsak da zorunlu olduğu fikrini verir. Hume bunu açıkça söylemese de, bize ahlaki yükümlülük fikrini veren bu deneyim, zorunlu olduğunu anladığımız şeyi yapmak ya da yapmamaktan ahlaki olarak sorumlu olduğumuz fikrini de verir. Her ne olursa olsun, burada önemli olan nokta, Hume gibi Strawson'ın da kişinin, ancak birbirinin yerine geçen tepki tutumlarını hissetmesi sonrasında bu fikirleri edindiğini varsaymasıdır. Kişisel tepki tutumları gösterebilmek, bunlara sahip olmak için yeterli değildir.

O halde, Strawson'ın tepki tutumlarına ilişkin asıl açıklaması ile Hume'un kendimizi nasıl ahlaki yükümlülük sahibi görmeye başladığımız görüşünü yansıtacak şekilde değiştirilmiş açıklama arasında bir ayrım yapalım. İkinci açıklamaya, değiştirilmiş Strawsoncu açıklama diyorum. Açıktır ki, her iki açıklama da, kişinin öfke değil ama içerleme hissetmeye nasıl yatkın olabileceğini gösterir. Böyle bir kişi, kişisel tepki tutumları deneyimleme yetisine sahip olsa da, onların yerine geçen tutumları deneyimleme yetisinden yoksun olurdu. Kişisel tepki tutumlarını deneyimleme yetisine sahip olması için başkalarıyla bağlar kurabilmesi, onları dostlar, arkadaşlar, ahablar vb gibi görebilmesi, dolayısıyla onlarla duygusal bir bağının olması gerekir. Gerçi, kişi kişisel tepki tutumlarının yerine geçen tepki tutumlarını deneyimleme yetisinden yoksun olsa bile, bu tür bağlar kurulması mümkündür. Çünkü kişi, bir başkasıyla, onun çıkarlarını sempati duyarak anlamaksızın bağ kurabilir, her iki durumda da, kişisel tepki tutumlarının yerine geçen tepki tutumları gösterme yetisine sahip olmak, kişinin başkalarına karşı tarafsız bir bakış açısı, onların çıkarlarına sempatiyle yaklaşabilmesini, dolayısıyla onlar adına kişisel tepki tutumları hissedebilmesini sağlayan tepki tutumları gösterebileceği anlamına gelir. Böyle bir bakış açısını benimseme yetisinden yoksun olan kişi, kişisel tepki tutumlarının yerine geçen tepki tutumları deneyimleme yetisinden yoksundur. Değiştirilmiş Strawsoncu açıklamaya göre, böyle biri, öz tepki tutumları deneyimleme yetisinden de yoksundur, çünkü bu açıklamaya göre, kişi bu tür tutumları, ancak ve ancak onların yerine geçen tepki tutumlarını deneyimleme yetisine sahipse deneyimleyebilir. Başka bir deyişle, ikinci gruptaki tutumları deneyimleme yetisine

sahip olmak, birinci gruptaki tutumları deneyimleme yetisine sahip olmak için zorunlu koşuldur. Dolayısıyla, en azından değiştirilmiş Strawsoncu açıklamaya göre, iyiden iyiye benmerkezci biri, bir vicdandan ve empati kurma yetisinden yoksun biri, yine de içerleme hissedebilir. Kısacası, bu açıklama, psikopatların içerleme hissetme yetisine sahip oldukları anlayışını destekler.²⁵

Psikopatlar bir vicdandan yoksun olmaları nedeniyle ahlaki yargılar oluşturma yetisinden yoksun ama bunun dışında rasyonel insan failliğinin paradigmatlarıysa, değiştirilmiş Strawsoncu görüş bu yetersizliğe en iyi açıklamayı getirir ve ahlaki failliğin niteliğinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu iki açıklama, ahlaki yargılar oluşturma yetisinin, tepki tutumları geliştirme konusunda farklı yatkınlıklar edinilmesiyle özdeşleştirilmesi açısından farklılık gösterir. Değiştirilmiş Strawsoncu görüş, ahlaki yargılar oluşturma yetisini, öz tepki tutumları gösterme yetisinin edinilmesiyle özdeşleştirir. Strawson'ın asıl açıklamasıysa, tersine, bu yetiyi kişisel tepki tutumlarının yerine geçen tepki tutumları gösterme yetisinin edinilmesiyle özdeşleştirir. Strawson'ın açıklamasına göre, bu tutumları gösterme yetisi edinmek, kişinin öz tepki tutumları gösterme yetisi edinmesinden bağımsızdır. Ne var ki, ahlaki yargı oluşturma yetisinin köşe taşı kişinin kendisini başkalarının onu gördüğü gibi görme ve buna göre davranma becerisiyse, Strawson'ın asıl açıklaması, ahlaki yargı oluşturma yetisini, kişisel tepki tutumlarını birbirinin yerine geçecek şekilde deneyimleme yetisiyle özdeşleştirmesi açısından eksik kalır. Başkalarına karşı duyulan, kişinin birbirinin yerini alan tepki tutumları göstermesini sağlayan genel bir sempati, başka bir deyişle, kişinin kendisini başkalarıyla karşılıklı ahlaki yükümlülük ilişkileri içinde görmesi, buna bağlı olarak bu yükümlülüklerin yerine getirilmemesine atfedilebilecek ahlaki sorumluluğu anlaması açısından yetersizdir. Bu nedenledir ki, kişi ahlaki yargılar oluşturma yetisini, ancak ve ancak kişinin kendisini başkalarının onu gördüğü gibi görebilmesinden ileri gelen bir öz anlayışın ve buna bağlı öz tepki tutumlarının gelişmesiyle birlikte edinebilir. Böyle bir gelişme, birbirinin yerine geçen tutumları deneyimleme yetisinin gelişmesi açısından önemli bir ilerlemeyi işaret eder.²⁶ Tepki tutumlarına ilişkin değiştirilmiş Strawsoncu açıklama, bu ilerlemeyi yakalar. Bunu yaparken, Strawson'ın asıl açıklamasının yapmadığı bir şeyi yapar, *Shadow of a Doubt* [Şüphenin Gölgesi] ve *Strangers on a Train*'de [Trendeki Yabancılar], Hitchcock'un kötü adamlarının unutulmaz bir biçimde gösterdiği ahlaki kusuru açıklar.

Notlar

Derleyenin notu: Bu bölüm, A. Konzelmann Ziv, K. Lehrer ve H.B. Schmid (der.), *Self-Evaluation: Affective and Social Grounds of Intentionality* (Philosophical Studies Series 116) adlı kitaptaki bölümün Springer Science+Business Media'nın izniyle yeniden basımıdır, copyright 2011.

1. Bu film Patrick Hamilton'ın *Rope* adlı oyunundan uyarlanmıştır.
2. Darwall (2006). Ayrıca bkz. G. Watson (1988) ve R.J. Wallace (1996).
3. Agy, 68.
4. P.F. Strawson (1962). Bütün göndermeler yeni baskıya aittir.
5. Darwall (2006, 67).
6. Agy, 66-68
7. Bkz. R.D. Hare (2003)
8. Darwall, 74-79.
9. Psikopatların ahlaki yargılar oluşturma yetisinden yoksun olmasını söylemenin ne anlama geldiği üzerine daha başka tartışmalar için bkz. Deigh (1995, 743-63).
10. Darwall, 17.
11. Hitchcock bu filmin diyaloglarına, Oakley'nin antisosyal kişiliğinin çocukken bey-nine aldığı bir yaradan kaynaklandığı iddiasını da eklemiştir.
12. Bundan sonrası Carla Bagnoli'nin yayına hazırladığı *Morality and the Emotions* adlı kitaptaki "Reactive Attitudes Revisited" başlıklı makalemin birinci kısmından alınmıştır (Oxford: Oxford University Press, 2011).
13. Strawson, 76.
14. Rawls (1971, 494-95).
15. Rawls (1963, 281-305).
16. Rousseau (1979, 213).
17. Strawson, 76.
18. Agy, 84.
19. Hume (1975, 215-18).
20. Strawson, 84.
21. Agy, 86.
22. Agy, 85.
23. Strawson kişinin birini yaralamasına cevaben o sırada kişiler arası ilişkilere normal bir biçimde katılma yetisinden yoksun olduğunu ileri sürmesinin ("Halüsinasyon görüyordum, psikotik bir çöküş yaşıyordum, transtaydım vb.") ahlaki öfkeye yakınlığımızı nasıl etkilediği üzerinde durur. Dolayısıyla Strawson faili farklı bir ışıktaki "dünyaya ilişkin tablosu çılgın bir yanılsama olan; ya da davranış biçimi bizim için anlaşılabilir olan biri" gibi görmekten bahsederek bu durumu ortaya attıktan

sonra şöyle devam eder: “Şimdi doğrudan kişisel çıkarlardan soyutlayarak olguları yeni bir vurguyla ifade edebiliriz. Şöyle diyebiliriz: Fail bu ışıpta görüldüğü ölçüde, talepler ve beklentilerin ahlaki yükümlülükten bahsettiğimizde sorumlu kıldığı biçimde sorumlu kıldığı biri olarak görülmez; bu açıdan ahlaken sorumlu bir fail, ahlaki ilişkilerin bir terimi, ahlaki topluluğun bir mensubu olarak görülmez.” Agy, 86.

24. Bkz. Hume (1978, 479).
25. Strawson’un tanımladığı ahlaki tekbenci kişisel tepki tutumlarını deneyimleme yetisine sahip olan, ama birbirinin yerine geçen tutumları deneyimleme yetisinden yoksun biridir; Strawson böyle bir kişinin, öz tepki tutumları gösterme yetisine sahip olmasını mümkün görür. Buna bağlı olarak ahlaki tekbenci Strawson’ın niteliği üzere, psikopat profiline uymaz. Öte yandan Strawson bu profile uyan ahlaki idiot olasılığını gündeme getirir. Bkz. Strawson, 85.
26. Bkz. Hoffman (2000, 93-112).

Kaynakça

- Darwall, S. *The Second Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- Deigh, J. "Empathy and Universalizability", *Ethics*, 105:743-763, 1995.
- . "Reactive Attitudes Revisited", *Morality and the Emotions*, der. C. Bagnoli, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.
- Hare, R.D. *Manual for the Revised Psychopathy Checklist*, ikinci baskı, Toronto, ON: Multi-Health Systems, Inc., 2003
- Hoffman, M. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hume, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, üçüncü baskı, der. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- . *A Treatise of Human Nature*, ikinci baskı, der. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Rawls, J. "The Sense of Justice", *Philosophical Review* 72:281-305, 1963.
- . *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1971.
- Rousseau, J.J., *Emile or On Education*, çev. A. Bloom, New York: Basic Books, 1979.
- Strawson, P.F. "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25, yeniden baskı 1962.
- G. Watson (der.) *Free Will*, ikinci baskı, Oxford: Oxford University Press, 2003, 72-93.
- Wallace, R.J. *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Watson, G. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme", *Responsibility, Character, and the Emotions*, der. F. Schoeman, 256-286. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Ahlaklı/Ahlakdışı Bir Kişi Olmak ve Ahlakı Umursamak

Thomas Schramme

Ahlakın temellerine ilişkin felsefi tartışmanın üzerinde bir hayalet dolanıyor: Ahlakdışı kişinin gölgesi. Bu kişi, ahlakın normatif gücünü tümüyle reddeden bir kişidir. Bu tür insanlar ahlaksız değil, daha ziyade ahlaki kurallar, normlar ve standartların davranışlarını etkilememesi anlamında ahlakdışıdırlar. Felsefi etikte, kimi zaman ahlakdışını savunanın, ahlaka başvurusu için bir gerekçesi olduğunu kabul etmemiz gerektiği, aksi takdirde bir davranışsal denetim kurumu olarak ahlakın temellerini tehlikeye atma riskiyle karşı karşıya olduğumuz ileri sürülür (Bayertz 2004).

Öte yandan, psikiyatri pratiğiye, görünürde gerçek ahlakdışı kişilerin, daha açık bir deyişle psikopat ve sosyopat diye etiketlenen, dissosyal (ya da anti sosyal) kişilik bozukluğundan mustarip görülen kişilerin rahatsızlıklarının teşhis edilip tanımlanması ve terapisiyle ilgilenir. Birazdan bu terminolojiyi daha yakından analiz edeceğiz, zira antisosyal kişilik bozukluğundan mustarip herkesin ahlaki yetilerden yoksun görülmesinin mümkün olup olmadığı özellikle tartışmaya açık bir konudur. Bu makalede, “psikopati” ve “psikopat” terimlerini, en başta ahlaki yetilerden yoksun olma durumunu ve ahlaki yetilerden yoksun kişileri ifade etmek için kullandım; gerçi bu açıdan, psikopatların ciddi derecede kusurlu olmamasını, gerçekten bu yetiden yoksun olmamasını da mümkün görüyorum. Psikiyatri terminolojisini, bu dil için özel bir kavramsal çerçeve benimsemeksizin, bu çalışmaya dahil etmeyi amaçlıyorum; başka bir deyişle, çeşitli psikiyatrik sınıflandırmaların uygunluğunu tartışmaya yer açmak istiyorum. Terminolojinin bu şekilde kullanılması, psikopatiyle ilgili psikiyatrik araştırmaların, felsefi bir soru olarak ahlakdışı kişi açısından bir önemi olduğunu ima etmeyi de amaçlıyor.

Dört kısımda örgütlenmiş üç aşamada ilerleyeceğim: Öncelikle, ahlaklı bir kişi olmanın ne anlama geldiğini sorarak, ahlakdışı olmanın ne anlama geldiğine açıklık getireceğim. Temelde ahlak yetisine sahip kişiler ile bu yetiden yoksun kişiler arasında bir ayrım yapmamız gerektiğine inanıyorum. Felsefi tartışmalar,

ahlakdışıları, genellikle prensipte ahlak yetisine sahip olsalar da ahlaklı olmamayı tercih eden kişiler olarak sunar. İkinci kısımda, Gilbert Ryle'in ileri sürdüğü pek bilinmeyen bir argümanın yardımıyla, ahlaki bir bakış açısı benimsemeye yönelik genel temel yetiyi, ahlaki *umursama* fikriyle özdeşleştireceğim. Üçüncü kısımda yer alan ikinci aşamada, psikiyatrik bir kavram olan psikopati ve onunla ilişkili kategorilere daha yakından bakacağım. Benim kanıma göre, psikopatların ahlaki yetilerden neden yoksun olduklarını, bu açıdan ahlak felsefesindeki ahlakdışıyla neden örtüşmediklerini göstermeyi amaçlıyorum. Psikopatlar belli yetilerden yoksundur ya da ahlaklı bir kişi olmak için temel önem taşıyan açılardan ciddi kusurlara sahiptir; burada ortak hislerin ciddi biçimde sınırlı olması ya da kaybedilmesi çok önemlidir. Benim bakış açımına göre, ahlak yetisine sahip biri, elinde olmaksızın ahlaki umursar; bu durum, bu yetinin kendisinden kaynaklanır, bu yetiyi öyle basitçe "askıya almak" söz konusu olmaz. Felsefi tartışma açısından bu, ahlakdışının hayaletinin, belki de varsayıldığı kadar tehdit edici olmadığı anlamına gelir. Dördüncü ve son bölümdeyse, bu konuya odaklanacağım.

10.1 Ahlaklı Biri Ol(ma)mak Ne Anlama Gelir

Ahlaklı biri olmanın ne anlama geldiğini sorabileceğimiz gibi, ahlaklı biri olmamanın ne anlama geldiğini de sorabiliriz. Bundan sonraki satırlarda, bu iki sorunun, anlamda, aynı sorunun biraz farklı formülasyonlarından ibaret görülemeyeceğini göstermeyi umuyorum. Bu sorular, aynı konuyu olumlu ve olumsuz açılardan ele almıyor. Bunun yerine, "ahlaklı biri olmama" deyişinin, "ahlaksız biri olma" tanımının içermediği bir anlama sahip olduğunu savunacağım. Ahlaklı bir bakış açısı geliştirmek için gerekli yetilerden yoksun olmaları nedeniyle, kuvvetli bir anlamda ahlaklı kişiler olmayan kişiler vardır. Bu da bu kişilerin, ahlaklı kişiler olmadıkları için değil, ahlaklı olamadıkları için "ahlaklı olmayan kişiler" oldukları anlamına gelir. Bu kişilerin, ahlaksızca davranan ya da ahlaki değerlendirmelerin kılavuzluğunu reddeden kişilerden ayrılmaları gerekir, çünkü gerçekten ahlaki yetilerden yoksun insanlar bu becerilere sahip değildir. Ben, ahlaki yetilerden yoksun insanların gerçekten de var olduğunu savunmak istiyorum. Bunlar, felsefi etikte sıklıkla tartışılan sözüm ona ahlakdışıları aynı kişiler değildir. Ahlakdışıları, prensipte ahlaki değerlendirmelerin rehberliğini kabul etme yetisine sahip olmalarına rağmen, bunu yapmayan kişilerdir. Etik bu kişiler genellikle ahlaki ya da ahlaki bir bakış açısını haklı çıkarma olasılığına karşı bir meydan okuma olarak sunulur. Ahlaklı biri olmam gerekir mi? Kimi zaman dile getirilen soru budur. Ahlakdışı, bu soruyu temel bir düzeyde yönelten ve olumsuz cevap veren kişidir. Bu kişiye

ahlaklı olmak için bir gerekçe sunamazsak, ahlaki yükümlülüklerin güvenli bir dayanağı yokmuş gibi görünecektir.

Kabul etmek gerekir ki, ahlakdışı, sıklıkla tümüyle varsayımsal terimlerle anlaşılır. Birçok ahlak felsefecisi, ahlakdışının aslında var olmasına gerek olmadığını ileri sürer. Ne var ki, benim argümanıma göre, ahlaki yetilere sahip ahlakdışı fikri, varsayımsal anlamda bile düşünülemez görünüyor. Fenomenolojik, yani bunu “pratikte düşünülemez” kılan gerekçeler nedeniyle (Strawson 1962, 12), bu kişilik akla yatkın olmaktan uzaklaşıyor, hatta tümüyle imkânsız bir hal alıyor. Ahlakdışının tasavvur edilemez olduğunu savunuyorum, çünkü ahlaki bir bakış açısı benimsemeyi öğrenmek, onu umursamakla birdir, bu da beni, onu umursamaktan vazgeçmenin olası olup olmadığından kuşkulandırmaya götürüyor. Dolayısıyla, bu kurama göre, kişi ancak ahlaki bir bakış açısı benimseme yetisinden yoksunsa “ahlaklı olmayan bir kişi” olabilir.

Elbette, ahlak yetisine sahip birinin, her zaman doğru ahlaki tercihlerde bulunduğu ya da en azından güdüleniminin bu yönde olduğunu ileri sürmek istemiyorum. Ahlaklı bir kişi olmak, bana rasyonel bir kişi olma fikrine benzer görünüyor. Rasyonel biri olmak, kişinin her zaman rasyonel davrandığı ya da sürekli buna meylettiği anlamına gelmez. Rasyonel bir biçimde düşünme ve davranma yetisine sahip olmak anlamına gelir.

Ahlaklı bir kişi olmakla neyi kastettiğimizi kısaca değerlendirerek işe başlayalım. Böylelikle terimin, buradaki amaçlarımız açısından önemli olmayan kullanımlarını bir kenara bırakabiliriz. Birincisi, genellikle ya da belki de her zaman ahlaki yükümlülüklerle uygun davranan birini düşünelim. Ne var ki, bu kişinin ille de ahlaklı biri olmasının gerekmediğini savunacağım. Bu tür kişiler kesinlikle ahlaken gerekli olduğu şekilde davranabilir, ama bu ille de ahlak kurumunu ya da bu şekilde davranmalarını gerektiren gerekçeleri anladıkları anlamına gelmez. Bir makine bile ahlak kurallarını gözetebilir.

İkincisi, buradan hareketle, ahlaklı bir kişiyi, doğru güdülere dayanarak ahlaken doğru şeyi yapan biri olarak görebiliriz. Örneğin Kant, iyi niyeti, ahlaklı davranışların kaynağı olarak tanımlamıştı. Ama bu da yine, aradığım “ahlaklı kişi” tanımını değildir; aslında Kant’ın kavrayışı, muhtemelen ahlaken iyi bir kişiyi daha doğru bir biçimde tanımlar. Benim anlayışıma göre, ahlaken kötü bir kişi yine de ahlaki bir kişidir. Bunu dikkate aldığımızda, burada bazı sınırlar olduğu görünür: Kişi sadece yanlış işlerle uğraşıyorsa, ona ahlaki demek biraz uygunsuz görünebilir. Ne var ki, bu gibi durumlarda, benim kurama göre, bu kişinin ahlaki yetisinden kuşku duymaya başlayabiliriz. Her halükârda, kişinin ahlaki sayılması için özel-

likle iyi bir insan olmasının, ahlaki terimlerle her durumda doğru şeyi yapmasının gerekmediğini savunmak akla yatkın görünüyor.

Daha önce belirttiğim üzere, burada benim ilgimi çeken şey, rasyonel bir insan fikrine benzer şekilde, yeti açısından kavramsallaştırılabilecek ahlaki kişi fikridir. Bu yoruma göre, ahlaki bir kişi, ahlaki değerlendirmeleri anlama, bu değerlendirmelerin, eylemlerine rehberlik etmesine izin verme yetisine sahip kişidir. Bunun karşıtı olan kavram, ahlaki yetiden yoksun olma kavramıdır. Bu açıdan ahlaki olmayan bir kişi, sıklıkla bir psikopat olarak değerlendirilir. Birazdan göreceğimiz üzere, ahlaki kişi fikrinin, belli bir ahlaki bilgi tipiyle, daha açık bir deyişle, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilgisiyle ilgisi varmış gibi görünüyor; doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi, kaçınılmaz olarak bu farkın dikkate alınmasını ima eder.

Ne var ki, ahlaki bir kişiyi, sadece ahlak yetisine sahip olmakla kalmayıp, bu yetiyi kullanan bir kişi olarak anladığımız da inkâr edilemezmiş gibi görünüyor. Bu bakış açısına göre, ahlaki bir kişi olmak, doğru şeyi yapma yetisine sahip ya da erdemli olmak anlamına gelir. Kişi burada “ahlaki karakter”den de bahseder. Bu açıdan, ahlaki bir kişinin karşıtı, ahlakdışıdır. Bu yoruma göre, ahlaki bir kişi olmamak, ahlaken kayıtsız olmakla aynı şeydir. Ne var ki, daha önce belirttiğimiz üzere, benim burada sormak istediğim kilit soru, ahlaki yetiye sahip birinin, ahlaki bir karaktere sahip olmamasının fiilen mümkün olup olmadığıdır. Bu noktada, ahlakdışıcının ahlaksız bir kişi olmasının gerekmediğini vurgulamak gerekiyor. Çünkü ahlaksız kişi, aslında ahlaki yargıları ve kuralları kabul edebilir, ahlaki bir karaktere kesinlikle sahip olabilir, ama bunlara uygun davranmayı seçmez. Ahlakdışıcıysa, ahlak kurumunu kabul etmez ve bu kurumun bağlayıcı olduğunu düşünmez.

10.2 Ryle: “Doğru ile Yanlış Arasındaki Farkın Unutulması Üzerine”

Şimdi, daha olumlu bir tanımla, ahlaki bir kişi olmanın ne anlama geldiği soruna gelelim. Ahlaki bir bakış açısının benimsenmesini, doğru ile yanlış arasındaki farkın ne olduğu bilgisinin edinilmesi olarak görebileceğimizi ileri sürmüştüm. Bu bağlamda, Gilbert Ryle 1958’de yayımlanmış bir makalede, aşağıdaki senaryoyu sunmuştur: Birinin bir başkasına muhtemelen kınayıcı bir tonla şu soruyu sordüğünü düşünelim: “*Doğru ile yanlış arasındaki farkı bilmiyor musun?*” Cevap: “*Bir keresinde öğrenmiştim, ama unuttum.*” Ryle sözlerine devam ederek şunu ileri sürer: “Bu saçma bir sözdür” (Ryle 1958, s. 147). Ryle, kişinin doğru ile yanlış arasındaki farkı unutabileceğinin ileri sürülmesini absürd bulur. Peki ama ahlaki unutkanlık fikri neden saçmadır? Bu soruyu Ryle’in yardımıyla yanıtlayarak, daha önce ileri sürdüğüm iddianın –ahlaki yetilere sahip bir kişi olmanın kaçınılmaz olarak ahlaki

bir yönelim benimseme anlamına geldiğini— belki de ilk bakışta görüldüğü kadar absürt olmadığını göstermeyi umuyorum.

Ryle öncelikle, bu absürtlüğe getirilen bir açıklamayı, yaygınlığı nedeniyle önemli ama aynı zamanda yetersiz bir açıklama olduğu gerekçesiyle bir kenara bırakır. İnsan doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesinin, bir tür beceri, yani *yapma bilgisi* gerektiren bir şey olduğunu ileri sürebilir. Ne var ki, beceriler paslanabilir, nihayetinde unutulabilir ya da hiç öğrenilmemiş gibi olabilir. Bu, doğru ile yanlış arasındaki farka ilişkin bilgi açısından geçerli değildir. Örneğin, Ryle’in dikkat çektiği üzere, adillik ve cömertlik pratiğimizin eksikliğini kötücül bir eyleme mazeret gösteremeyiz. Öyle görünüyor ki, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi bir bilgi biçimidir, ama bir yapma bilgisi değildir. Varsayımsal bir bilgi, yani bir şeyin söz konusu olduğuna ilişkin bir bilgi gibi de görünmez, çünkü bu tip bir bilgi kesinlikle unutulabilir, ama ahlaki bilgi unutulamaz.

Burada duralım ve Ryle’in nasıl bir sorunu ele aldığını değerlendirelim. Ryle’in kurduğu bulmacanın, ileri sürdüğü şeylere dayanıyormuş gibi görünse de, kavramsal bir bulmaca olduğunu söylemeye dilim varmıyor. Ryle ayrıca, “Unutmak’ ve ‘hatırlatılmak’, ‘doğru ile yanlış arasındaki fark’ tabirine neden uygun düşmez” sorusunu yönelttiğini de açıkça dile getirir (Ryle 1958, 149). Yine de, onun sadece sözcüklerin anlamlarıyla ilgilendiğinden yana kuşkularım var. Ryle, daha ziyade ahlaki yaşamımızın bir yönünü, daha da özele inersek, kendimizi ahlaki failer olarak nasıl görmemiz gerektiği sorununu ele alır. “Unutma”nın “doğru ile yanlış arasındaki fark” a uygulanmasında dilsel bir hata varmış gibi görüldüğü doğru olsa da, bu hatanın teslim edilmesi, doğru ile yanlış arasındaki farkın unutulmasının düşünülemezliği muammasını çözmez. Ben Ryle’in kurduğu problemi, sözgelimi sınıflandırma hatalarına dayanan ve kavramsal analizle çözülen apaçık kavramsal problemlerden ayıran şeyin bu olduğu kanısındayım.

Bu noktayı özellikle vurguluyorum, çünkü bu bulmacanın çözümü şu olabilir: Unutmanın tanımı, unutulacak şeyin bir tür bilgi olması gerektiğini ima eder. Dolayısıyla, doğru ile yanlış arasındaki farkın unutulması düşüncesi anlamlı gelmiyorsa, ahlaki bilgi gibi bir şey olmadığı ileri sürülebilir. Bu durumda problem çözülür, dilsel hata, “ahlaki bilgi” teriminin bir anlamı olduğu yönündeki hatalı varsayımdan kaynaklanıyordur. Ahlaki bir bilgi olmadığını kavradığımızda, doğru ile yanlış arasındaki farkı unutmaktan bahsetmenin neden anlamlı olmadığını kolayca görebiliriz. Ama Ryle’in argümanı bu değildir. Ryle aslında, birazdan göreceğimiz üzere, modern ahlak felsefesinde sıklıkla anlaşıldığı biçimin dışında ahlaki bilgiyi mümkün görür. Daha da önemlisi, doğru ile yanlış arasındaki farkın unutulmasının düşünülemezliğini, kavramsal bir hataya değil, gerçek yaşamdaki

bir olguya dayalı bir şey olarak görür. Bulmaca, kavramsal hataları ayıklamakla kalmayıp, insan ahlakının önemli bir yönünü değerlendirmeye alan bir açıklama gerektirir.

Ryle doğru ile yanlış arasındaki farka ilişkin bilgiyi gelişmiş bir zevke benzeten bir benzetme kurar. Bir damak tadı geliştirmiş olmak, iyi ile kötü arasındaki farkın bilinmesi anlamına gelir. Ryle'a göre bunun iki yönü vardır. Bir yanda ister sanat gibi estetik bir alan, ister enoloji gibi damakla ilgili bir alan olsun, belli bir zevk alanında değer biçme standartlarının (*üstünlük standartlarının*) bilinmesini gerektirir. Öte yandan, bu değer biçme standartlarının dikkate alınmasını gerektirir. İyi ile kötü arasındaki farkın bilinmesi, bu farkın dikkate alınması anlamına gelir. Ryle, "Kişinin iyi şarap ile kötü şarap ya da iyi şiiir ile kötü şiiir arasındaki farkı bilip birini diğerinden fazla umursamaması, mükemmellikleri takdir yetisine sahip olmaksızın takdir etmesi fikrinde bir tür tutarsızlık varmış gibi görünmektedir," der (Ryle 1958, 152).

Buna göre, kişi yanlış eylemleri kınamıyorsa, doğru ile yanlış arasındaki farkı gerçekten bilmiyordur. "Burada da, kişinin yanlış bir şey yapıldığını bilmesi, ama yine de bunu kınamaması ya da ondan utanmaması fikrinde bir tutarsızlık varmış gibi görünür" (agy). Ben bu ikinci unsurun, dikkate almanın, Ryle'ın doğru ile yanlış arasındaki farkın unutulmasının düşünülemezliği açıklamasının belirleyici yönü olduğu kanısındayım. Zevklerimiz kötüleşebileceği gibi ahlakı da yitirebiliriz, ama bunu unutmak olarak görmeyiz. Daha ziyade, umursamanın sona ermesi söz konusudur. Bunu, benzer bir örnek olarak doğru ile yanlış arasındaki farka ilişkin bilgiye uygularsak, bu ahlaki bilgiye Ryle'a göre ancak bu farkı ciddiye aldığımızda yani onu umursadığımızda sahip olduğumuz söylenebilir. Bu bilgi ile kişinin vicdanı denilen şey arasındaki bağıntıyı dikkate aldığımızda, bu akla yatkınlıktan o kadar uzak bir şeymiş gibi görünmez. İnsanın bir vicdanının olması, onunla çatışabilecek şeyleri umursaması anlamına gelir. "Vicdan, ahlaki kanılar öncesinde ya da sonrasında ortaya çıkan bir şey değildir; iş görecektir ölçüde bu kanılara sahiptir, yani bu kanılara göre davranma yetisine sahiptir" (krş. Ryle 1940, 189).

Dolayısıyla Ryle, kişinin gelişmiş bir tat hissini kaybedebildiği gibi, doğru ile yanlış arasındaki farkı yitirebildiğini, ama bunun unutmama olmadığını ileri sürer. Aslına bakılırsa, kişi ahlaki standartları ciddiye almaya yani onları *umursamaya* ara verir. Oysa tersine, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilgisine sahip olmak, bu farkı umursamak, buna göre güdülenime sahip olmak anlamına gelir. Bilgi, umursama ve güdülenim birdir; Ryle bu makalede ve başka yazılarında, biliş, duygu ve irade arasında yapılan olağan ayrıma karşı çıkar. "İnsan doğasına ilişkin soyut kuramlaştırmamızda, arkaik bir alışkanlıkla, kendimizi ve diğer bütün insanları canlı

mağazalarımız gibi ele alıyoruz; buna göre zekâ bu mağazanın bir bölümü, irade bir diğeri ve duygular da üçüncü bölümü” (Ryle 1972, 442). Bu açıdan bakıldığında, doğru ile yanlış arasındaki farka dair bilgi, bir kişinin karakterinin ayrılmaz bir parçasıdır. Doğru ile yanlış arasındaki farkı dikkate almayı bir kenara bırakan kişi, bir bilgi parçasını –varsayımsal bir bilgiyi– ya da bir beceriyi yitirmez, kendi benliğini değiştirir. Bu durum, *yön değişimi* yaşamak diye ifade edilebilir (Wallace 1986, 47). Doğru ile yanlış arasındaki farka ilişkin bilginin, kişinin karakterinin bir yönü olduğu, belli bir bilgi ya da becerilere sahip olmak gibi tesadüfi bir özellik olmadığı çıkarımında bulunulabilir.

Bu durum, Ryle’in açıklamasının bir başka yönünü de anlamlı kılabilir: İnsanlar, doğru ile yanlış arasındaki farkı dikkate almalarının gücü konusunda farklılık gösterebilir, ama bu bilgide farklılıklar göstermez. Kötücül eylemlere çok içerleyen birinin doğru ile yanlış arasındaki farkı aynı eyleme birazcık öfkelenen birinden daha iyi bilmesi söz konusu değildir. Ahlak eğitimi başarılı olursa, insanlarda, doğru ile yanlış arasındaki farkın takdirinin kıvılcımını çıkabilir, ama bir meşale yakması gerekmez. Ryle meseleyi şu şekilde ortaya koyuyor: “Dolayısıyla, bazı alanlarda öğretmek, *inter alia*, tutuşturmaksa da, öğretilen şeyin büyüklüğünün, alevlerin ısıyla değiştiğini düşünmeyiz. Kibrit aynıdır, ama yakıtlar farklıdır” (Ryle 1958, 158).

Takdir etmeyi hatta zevk duymayı, buradaki örnekte doğru ile yanlış arasındaki farkı, bilmenin bir parçası olarak görmek yanlış, en azından sıra dışı görünebilir; çünkü bu dikkate alma unsuru öğrenilemez, bir şeyi bilmenin etkisidir. Ryle, bu açıklamaya göre, bir geminin sallanmasından kaynaklanan deniz tutmasının ilaç alarak önlenmesi gibi, nedensel bağıntının da bir müdahaleyle kesilmesinin mümkün olması gerektiğini işaret ederek, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi ve takdir edilmesi arasında yapılan bu katı ayrıma karşı çıkar. Ne var ki, böyle bir müdahalenin işleyebileceğini varsaymak, ahlak alanında saçma bir fikirmiş gibi görünüyor. Daha da önemlisi, Ryle’a göre doğru ile yanlış arasındaki farkın takdir edilmesi, ahlak eğitiminin temel parçalarından biridir. Aslına bakılırsa, erdemlerin öğretilmesinde özel bir şey olmasının nedeni tam da bu özel yönmüş gibi görünür. Takdir etmek ya da övmek bir şeyi öğrenmek anlamına gelse de, bilgi edinmek ya da bir beceri öğrenmek anlamına gelmez. Ryle ısrar eder: “Öğrenme, çalışma, öğretme ve bilme kavramları, akademik epistemolojilerimizin teslim ettiğinden çok daha güçlü kavramlardır. Çatılarının altında ilham verme, tutuşturma ve bulaştırma gibi kavramları barındırabilecek kadar konukseverdirler” (agy, 154). Dolayısıyla, doğru ile yanlış arasındaki farkı dikkate almayan biri, bu farkı henüz öğrenmemiştir (agy, 155).

Doğru ile yanlış arasındaki farka ilişkin bilgiden bahsederken, henüz ele almadığım bir muğlaklık unsuruyla karşı karşıya olduğumuzu belirtmek gerekiyor. Bu deyim, bir yandan, ahlaki kurallar açısından doğru ile yanlış arasındaki farka ilişkin bilgiyi ifade edebilir. Bunun örneklerinden biri, doğru söylemenin ahlaken doğru, yalan söylemenin yanlış olduğu bilgisi olurdu. Ne var ki, Ryle'a göre bu, ahlaki üstünlük standartlarıyla ilgilidir, dolayısıyla –ahlakın içeriğiyle ilgili olarak– gerçekten de unutulabilecek türden bir bilgi olabilir. Bu nedenledir ki, ilk okumada, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi, kişinin ahlaki değer biçme standartlarını bilmesi, dolayısıyla ahlaki bilgiye sahip olması anlamına gelir. Yine de bu, Ryle'ın ele aldığı türde bir ahlaki bilgi olmazdı, hatta psikopatların bu tür varsayımsal bir bilgiye sahip olabilecekleri açık gibi görünmektedir (Cima vd 2010; krş. Morse 2008, 209).

Bu ifade, kişinin doğru ile yanlış arasındaki farkın varlığını bildiği anlamına da gelebilir. Bu ikinci yorumda, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilincinde olmak, ahlak gibi bir şeyin var olduğunun teslim edilmesine varır. Yine muhtemelen, Ryle'ın kast ettiği şey bu değildir. Ryle'a göre, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi, daha ziyade bir varoluş biçimidir. Dolayısıyla, doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi, daha tuhaf bir ifadeyle, erdemlere sahip olmak anlamına gelir; hangi erdemlere sahip olduğunun bilinmesinin tersine. Kısacası, Ryle'ın kast ettiği anlamda ahlaki bir bilgiye sahip olmak, ahlaki bir kişi olmak anlamına gelir.

Özetlemek gerekirse, Ryle doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi mefhumuna bir umursama unsuru da eklediğinden, bundan bir bilgi unsuruymuş gibi bahsetmek tuhaf görünebilir. Bu durumda terminolojiyi biraz değiştirip, “ahlaki bilgi” terimini, ahlaki enformasyon ve beceriler için kullanmak daha iyi olabilir. “Ahlaki bir kişi olmak”, Ryle'ın “doğru ile yanlış arasındaki farkın bilinmesi” sözünü kast ettiği şeyin yerini alabilir. Bu terminolojiye göre, erdemli olmayı unutamayız, Ryle'ın makalesine de, “Ahlaki Bir Kişi Olmanın Unutulması Üzerine” başlığının verilmesi daha iyi olur.

Burada gündeme getirdiğim soru –ahlaki bir kişi olmaya son vermenin mümkün olup olmadığı sorusu– birinci yorum çerçevesinde, kişinin, kötülük ve erdemleri neyin oluşturduğuna ilişkin belli bir kavrayışı dikkate almaktan vazgeçip vazgeçmeyeceği sorusuyla ilgili değildir; insan bunu kesinlikle yapabilir. Örneğin yalan yaşağını umursamaya son vermek mümkündür. Peki ahlaki umursamayı bırakmak mümkün müdür? Bunun mümkün olduğundan kuşkuluyum, çünkü ahlak yetisinin niteliği, ahlaki umursamaya son vermeyi ya da kişinin ahlak yetisini kullanmayı durdurmasını imkânsız kılar. Bu bağlamda, ortak hisler paylaşma yetimize odak-

lanmak istiyorum. Ahlak yetisine sahip bir kişinin, ahlakdışılığı savunan bir kişiye dönüşemeyeceği argümanını ileri süreceğim.

10.3 Psikiyatrik Bir Kategori Olarak Psikopati

Ancak, kişinin ahlak kurumunun varlığını teslim etmeye tümüyle son verip veremeyeceği sorusuna daha yakından bakmadan önce, başta sunduğumuz psikopati olgusuna dönelim. Psikiyatrik sınıflandırma sistemleri, özellikle önemli üç sınıflandırma yapar: *International Classification of Diseases* (ICD) [Uluslararası Hastalık Sınıflandırması] dissosyal kişilik bozukluğunu, “başlıca nitelikleri, sosyal yükümlülüklerin dikkate alınmaması ve başkalarının hislerine karşı vurdumduymazlık olan bir kişilik bozukluğu” olarak tanımlar. Amerikan *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM–IV) [Akıl Hastalıklarının Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı], antisosyal kişilik bozukluğunun şu koşullar çerçevesinde teşhis edilmesini mümkün görür:

15 yaşından itibaren, şu üç (ya da daha fazla) koşulun gösterdiği üzere, başkalarının haklarının dikkate alınmaması ya da ihlal edilmesi konusunda nüfuz edici bir örüntü gözlenir: (1) tutuklanma gerekçesi yaratabilecek eylemleri tekrar tekrar gerçekleştirmenin gösterdiği üzere, yasalara uygun davranışlarla ilgili sosyal normlara uymamak; (2) kişisel kazanç ya da haz amacıyla yalan söyleyerek, takma isimler kullanarak başkalarının tekrar tekrar kandırılmasının da gösterdiği üzere aldaticılık; (3) dürtüsellik ya da ileriye yönelik plan yapamamak; (4) tekrar tekrar fiziksel kavgalar ve saldırılara karışmanın gösterdiği üzere huzursuzluk ve saldırganlık; (5) kişinin kendisinin ya da başkalarının güvenliğini pervasızca dikkate almaması; (6) sürekli bir çalışma davranışının sergilenmemesi ve finansal yükümlülüklerin yerine getirilmemesinin de gösterdiği üzere sürekli sorumsuzluk; (7) başkalarını incitme, onlara kötü davranma ya da başkalarının eşyalarını çalmaya kayıtsız kalma ya da bunları rasyonelleştirmanın da gösterdiği üzere pişmanlıktan yoksunluk.

Son olarak, tanınmış psikolog Robert Hare’in hazırladığı Psikopati Kontrol Listesi’nde (gözden geçirilmiş; PCL–R), “saldırgan narsisizm” gibi kişilik etkenleri ve “sosyal olarak sapkın yaşam biçimi” gibi vaka tarihi etkenlerinin yer aldığı bir dizi etken ileri sürülür. Bu kontrol listesinde, en az bir eğitilmiş teşhiscinin, bir puanlama sistemi kullanarak test etmesi gereken toplam 20 kriter yer alır. Testte 30 ya da daha yüksek puan alan kişiler, bu sınıflandırmaya göre psikopat kabul edilir. Hare’in kontrol listesi, resmi psikiyatrik sınıflandırmanın bir parçası değildir, ama özellikle adli tıp bağlamında, giderek daha sık kullanılmaktadır (Hare ve Neumann 2010).

Burada, bu psikiyatrik kategorileri ayrıntılı olarak inceleyecek kadar yerim yok (ama bu kitapta benim yazdığım giriş bölümüne bakabilirsiniz). Sadece felsefi araştırmalarım açısından çok önemli bulduğum “verilerin”, eleştirilmeksizin kabul edilmesine karşı uyarıda bulunmam gerekiyor. Bu psikiyatrik sınıflandırmaların, kural ihlalleriyle yakından bağlı olduklarına, dolayısıyla açık davranışlarla ilgili olduklarına dikkat çekmek öncelikle çarpıcıdır. Bunlara pişmanlık eksikliği, hayal kırıklıklarına tolerans düzeyinin düşük olması ve saldırganlık gibi biraz muğlak duygusal rahatsızlık göstergeleri de eklenebilir. Ne var ki, bu durum sorundur, çünkü sapkın davranışların birçok farklı nedeni olabilir. Bu şekilde davranan bir kişinin, kurallara uygun davranma yetisinden yoksun mu olduğunu, yoksa uygun davranmayı mı istemediğini belirlememiz gerekir. Ancak ilk durumda –bu yetiden yoksun olması ya da bu yetide ciddi bir kusur bulunması halinde– gerçek bir zihinsel bozukluktan bahsedebiliriz. Dolayısıyla, kendimizi –basitleştirildiği için biraz yanıltıcı da olsa– eski soruyu sorarken buluruz: “Deli mi kötü mü?” (Reznek 1997). Bu soru, bu kusurun niteliğini, yani antisosyal kişiliğin temelindeki özgün zihinsel işlevsizliği araştırmaya yöneltir bizi. Yukarıda andığımız sınıflandırma sistemleri, psikopatiyi ve benzer kategorileri, göreceli bir dille ele alındığında, son derece sıra dışı psikiyatrik kategoriler olarak betimler; ayrıca “vurdumduymazlık” (ICD), “pervasız umursamazlık” (DSM) ve “asalak yaşam biçimi” gibi atıflarla, kuvvetle ve açıkça normatif bir dil kullanırlar (PCL–R).

Benim amaçlarım açısından, aslında, ahlaki yetilerden yoksun olan psikopatlar ile ahlaki yetileri sınırlı olan insanlar arasında başka ayrımlar yapmak da gerekli. Burada “psikopat” terimini, ahlaki yetiden yoksun olan insanları ifade etmek için kullanıyorum, Hare’in kontrol listesinde karşımıza çıkan anlamda değil, ama kullanım biçimimiz tabii ki örtüşebilir. Psikiyatrik bulguların basitçe benimsenmesinin felsefi soruları yanıtlamaya yeterli olmayacağı bugün açık görünüyor. Aslında ampirik bilimsel araştırmaları desteklemek için felsefi tartışmanın analitik kavrayışlarının da kullanılması gerekir; amacımız gerçekten disiplinlerarası bir bakış açısı yakalamak olmalıdır.

Bu uzun vadeli proje bağlamında bile, psikiyatrik yaklaşım, sınıflandırma sistemleri arasındaki birçok farklılığa rağmen genelde –uç antisosyal kişilik vakaları olarak anlaşılan– psikopatların ahlaki bir bakış açısı benimseme yetisine sahip olmadığı sonucuna varmaya istekli görünmektedir. Bunun nedenleri, hem psikiyatrik hem felsefi literatürde tartışılmış, belli bir açıklama üzerinde anlaşmaya varılmamıştır. Burada nedensel açıklamayla, yani bu zihinsel rahatsızlığın etiyojisiyle değil, psikopatlarla karşımıza çıkan bu kusurun niteliğinin belirlenmesiyle uğraşacağım. Birinci soruyla, psikopatların neden ahlaki yetiden yoksun olduğu sorusuyla ilgili

olarak, temelde birbirinden farklı iki açıklama vardır. Birincisi, kişiyi ahlaki bir bakış açısı benimseme yetisinden yoksun bırakan organik ya da zihinsel bir kusur olabilir. İkincisi, bu ahlaki yetersizlik, kusurlu ahlaki eğitimden kaynaklanıyor olabilir. Her iki açıklama da, bana akla yatkın görünüyor, ikisi de birbirini dışlamaz. Birinci durumda kişi ahlaki yeti için gerekli biyolojik mekanizmalardan yoksundur, ikinci durumdaysa bu mekanizmalar gelişip bir yetiye dönüşmemiştir.

Psikopatlarda bulunan özellikle neyin eksik olduğuyla ilgili tek bir kuram da yoktur. Ne var ki, birçok yaklaşım psikopatların, toplumların insan davranışlarıyla ilgili normatif beklentilere sahip olduğunu anlamakta zorluk çekmediği konusunda hemfikirdir. Psikopatlar bu somut ahlaki yükümlülüklerin neler olduğunu da sıralayabilirler. Dahası, başkalarında kınama ya da utanç gibi ahlaki tepkileri uyandırabilir, bunu değerlendirmelerine de katabilirler. Bu da, kesinlikle ahlaki kurallara uygun bir biçimde davranabilecekleri anlamına gelir; ille de ahlaki kuralları ya da yasaları çiğnemeleri gerekmez, ama böyle bir şey olursa, muhtemelen bozukluklarından kaynaklanır. Psikopatlar daha ziyade, bu tür ahlaki tepkileri gerçekten kavrama ya da anlama yetisinden yoksunmuş görüntüsü çizerler çünkü bu tepkileri verme yetisine sahip değillermiş gibi görünürler. Psikopatların araçsal düşüncelerinde değil, dostluk duygularından, yani empatik kaygılardan yoksun olmalarında temel bir kusur görürüz. Psikopatiyle ilgili birçok kuram bu konuda hemfikirdir (krş. Blair, Mitchell ve Blair 2005). Fikir ayrılıkları ve ilave açıklamaların da büyük bir yeri vardır, ama benim amaçlarım açısından önemli olduğu için bu kusura odaklanacağım. Burada sunduğum bakış açısına göre, psikopatlar gerçek bir “ahlak hissi eksikliği”nden mustarıptır. Başka rahatsızlıklardan mustarip olup olmadıklarını burada sormayacağız, gerçi büyük ihtimalle mustarıptır.

Empatik kaygıya “ahlak evreninin çimentosu” denmiştir (Slote 2010, 14). Burada mevcut bir duygu değil, bir yeti olarak yorumlanan empatinin, gerçekten de ahlakın zorunlu bir koşulu olduğunu savunmak istiyorum. Daha önce de açıkladığımız üzere, ahlak, ahlaki bakış açısını benimseme ya da ahlaki bir kişi olmak olarak anlaşılır. Başkalarının zihinlerine empati yoluyla erişebilmek için, başkalarına özen gösterme yetisini de geliştiririz. Ne var ki bu hikâyenin son noktası değildir. Nihai tahlilde, kanımca ahlaki olmak, ahlaki dikkate almak ya da ahlaki olmayı dikkate almak anlamına gelir, başkalarını dikkate almak değil (gerçi ahlaki kişiler olabilmek için, bazı insanları da umursamamız gerekir muhtemelen).

Psikopatlar gerçekten de empatiden yoksun görünür (örneğin bkz. Baron-Cohen 2012). Ama öncelikle “empati”nin tam olarak ne anlama geldiğine açıklık getirmemiz gerekiyor. Son birkaç yıl içinde, empatinin farklı yönleri hakkında birçok tartışma oldu, bunları birbirinden ayırmak için birçok girişimde bulunuldu.

Yaygın bir tanıma göre, empati, “kendimizde bir başkasının deneyimlediği hislerin (istemsizce) uyanmasını” (agy, 15) içeren “güdüleyici bir psikolojik mekanizmadır” (Slote 2010, 5). Kişinin, bir başkası için hisler beslediği sempatiden ayrılması gerekir. Dolayısıyla, empati deneyimlemek, acı ya da öfke gibi genellikle olumsuz bir niteliği olan ortak bir his ya da duyguya sahip olmak anlamına gelir. Açıktır ki, başkalarıyla olumlu bir duyguyu da paylaşabiliriz, ama olumsuz duygular genellikle sosyallikten yana yararlı davranışlarla ilişkili olduğu için, olumsuz duyguları örnek vermek akla yatkın görünüyor. Empati bir başkası yerine (bir başkası yerine ortak olarak hissedilen diğer empati örneklerinin yanı sıra), örneğin bir dostun terk edildiğini, ondan önce öğrendiğimizde de hissedilebilir. O arkadaşımızı, nasıl hissedebileceğini düşündüğümüzde sarsılabilir, acı çekebiliriz.

Bu, yaygın ve gayet iyi bilinen bir olgunun doğrudan bir betimlemesi gibi görünüyor, ama her zaman hatta normalde bir başkasının onlarla empati kurduğumuzu hissedip hissetmediğini sorabiliriz. Gerçekten de, empati kurduğumuzda bir şey hissetmemiz gerekir mi? Örneğin bunalıma girmiş biriyle bunalıma girmeksizin empati kurabileceğimiz işaret edilmiştir (Darwall 1998; bkz. Slote 2010, 16). Bu örneğe karşılık, bunalım içindeki birine karşı empati hissetmediğimiz, ama yakınlık duyduğumuz, yani onun için üzüldüğümüz söylenebilir. Ama yine de, bunalım içindeki birine bütün dürüstlüğümüzle daha önce benzer deneyimler yaşadığımız, söz gelimi moralimizin bozulduğu, cesaretimizin kırıldığı dönemler olduğu için “Nasıl hissettiğini biliyorum,” diyebiliriz. Bunalım içindeki kişi için ille de bir şeyler hissetmeksizin, yani ona yakınlık duymaksızın, böyle bir şey söylemek mümkün görünüyor. Ne var ki, birinin nasıl hissettiğini anlamak, belli bir duygusal durumda olmayı gerektirmez, sadece kişinin içinde bulunduğu duygusal durumla bir şekilde tanışık olmamızı gerektirir.

Belki de burada kısaca durup, empati mefhumunu tarihi açısından değerlendirmemizin vakti gelmiştir. Gayet iyi bilindiği üzere, empati İngilizcede ilk kez, Almandaca başkalarının zihinlerine erişimi sağlayan epistemik bir mekanizmayı ifade eden *Einfühlung* sözcüğünün çevirisi olarak kullanılmıştır (Coplan ve Goldie 2011, xiii). Öyle görünüyor ki, insanlar o sırada bir şey hissetmeksizin bir hedefin “içini hissedebilir.” Bir başkasının zihinsel durumuna nüfuz etmek, muhtemelen genel duygusal yetileri gerektirir, çünkü “zihin okuma” yetisini, en azından kısmen, başkalarının neler hissettiğini hissetme becerimiz sayesinde öğreniriz. Bunun tersine bir robot, görünürde empati kurma yetisine sahip değildir, çünkü *herhangi bir* duygu hissetme deneyiminden yoksundur. Şurası kesin ki, bir robot da, bir hedefin davranışlarından, belli zihinsel hallere ilişkin çıkarımlar yaparak, başka insanların zihinlerini “okuyabilir”, ama bu tam anlamıyla empati değildir, çünkü hedefin zihinsel

durumunun herhangi bir yönünü içermez. Başka bir deyişle, bir robota göre odak noktasında olan şey, bir hedefin zihinsel hali değil, hedefin davranışlarıdır. Diğerinin zihinsel hali, ilgili davranışın incelenmesinden elde edilen çıkarımlarla varılan bir bilgi parçasıdır. Ne var ki, empatide, bir hedefin zihni, zihinsel durumumuzun nesnesidir, açıkça gösterilen davranışların incelenmesinden çıkarılan veriler değildir.

Zihin felsefesi çerçevesinde, “kuram-kuram”la ters düşen simülasyon kuramına ilgi duyan bütün akademisyenler, bütün bunlara aşinadır elbette. Kuram-kuram, diğer zihinleri anlamanın –bir zihin kuramına sahip olmanın– bir kuramı uygulamak gibi işlediğini savunan bir kuram ya da kuramlar ailesidir; bu nedenle de, olağandışı bir başlığı vardır. Simülasyon kuramında, başkalarının “yerine geçme” yetisi olarak empatiye ilgi duyarız. Bu, prensipte tümüyle bilişsel bir mekanizma olabilir, dolayısıyla, bir başkasının zihinsel durumu hakkında bir inancı ima ediyor olabilir; ama simülasyon kuramcıları, duygu paylaşımını bu sürecin bir parçası olarak görür. Bu durumda, nöropsikolojide bilişsel ve duygusal empati ayrımıyla karşılaşmamız bu nedenle şaşırtıcı görünmüyor (örneğin Shamay-Tsoory vd 2009; Smith 2006). Bu ayrımla ilgili olarak, bilişsel empatinin duygusal empatinin varlığını gerektirmediğini, ama (bilişsel olarak) empati kuran kişinin, genel bir yeti olarak duygusal empatiye sahip olmasını gerektirdiğini ileri sürmüştüm. Bu ampirik bir iddidir, ilgili bulgularla desteklenmesi gerekir.

Ahlaklı davranmaya motive olmak için, her zaman mevcut duygusal empatiye ihtiyacımız olması olası görünmüyor. Örneğin yardım etme davranışının bazı örneklerinde, insan gerçekten de bir başkasının kendisinde bir his uyandırdığını hissetmez, çünkü hedef bilinçsizdir, dolayısıyla hiçbir şey hissetmiyordur. Bazı ahlaki tepki örneklerinde de, bunalımdaki birine yardım etme örneğinde olduğu gibi, bizim duygularımız ile hedefin duyguları birbiriyle uyumaz. Son olarak, ortak bir duyguyu ya da duygusal empatiyi fiilen bastırma girişiminde bulunduğumuz ahlaki davranış örnekleri vardır; örneğin, iki kişiden hangisine yardım edeceğimize karar vermemiz gerektiğinde olduğu gibi.

Dolayısıyla, duygusal empati ahlaki davranışı tetikleyebilir, ama ahlak için gerekli olmayabilir, hatta ahlak açısından yıkıcı bile olabilir. Buna paralel olarak, öyle görünüyor ki, ahlakın başlıca vechesi duygusal empati değil, “empatik kaygı”dır. Empatik kaygı terimini psikolog Daniel Batson ortaya atmıştır (2011), bu terim, Martin Hoffman’ın insanlarda empati becerisinin nasıl olgunlaştığına ilişkin gelişim hikâyesinde de bulunabilir (Hoffman 2000).

Empatik kaygı bir sempati unsuru içeriyormuş gibi görünüyor, çünkü kaygı ahlaki bir bakış açısının benimsenmesi çağrısında bulunuyormuş, yani sempati ima

ediyormuş görüntüsü çiziyor, bunun da muhtemelen yine empatiyle açıklanması gerekir. Başka bir deyişle, sempatiyi, yani gerçek bir ahlaki duyguyu empatiyle açıklamamız, ama empatiyi başkası için duyulan kaygı olarak açıklamamız, döngüsel bir akıl yürütme olabilir mi gibi görünüyor. Ne var ki, empati kurma yönünde olgun bir yetiden bahsederken, bu yetiyi sempati gibi dostane duygulardan ayırmak gerçekten de imkânsız benziyor. Örneğin Hoffman açıkça, empatide “sempatik bileşen”den bahseder (Hoffman 2011, 234 vd; ayrıca bkz. Darwall’ın “proto-sempatik empati” kavramı; Darwall 1998, 271 vd).

Bu nedenle, ayrı olgular oldukları kesin olsa da, empatinin sempati açısından önemli bir rolü olduğunu, ondan tam anlamıyla ayıramayacağını düşünüyorum. Sempati, yani bir başkasına yakınlık duyma hissi de, yine muhtemelen, ahlaki bakış açısını benimseyebilmek açısından zorunlu bir koşuldur. Meselenin bu şekilde ortaya konması, empati ve sempatinin ahlak açısından rolü hakkında, her iki yetinin de ahlak açısından zorunlu olduğu ama kişinin ahlaken motive olması için her zaman fiili duygular olarak mevcut olmalarına gerek olmadığı yönünde belli bir tezi beraberinde getirir. Empati ve sempati (yetilerimizin) gelişimi sayesinde ahlaki bakış açısını benimseyebiliriz, ama ahlaken doğru olan şeyi takdir etmek için fiilen empati kurmamız ya da sempati duymamız gerekmez (Slote 2010, 88). Başka bir deyişle, empati ve sempatiyi, geliştirilebilecek, yani genel ve potansiyel olarak uygulanabilecek yetiler ya da beceriler olarak görmemiz gerekir.

Empatik kaygı mefhumunu, sempatik bir bileşen içerdiği için, onu ahlaki bakış açısı dediğim şeye yakınlaştıracak şekilde tanımladım. Burada da yine, potansiyel olarak döngüsel bir akıl yürütme karşımıza çıkar: (1) Ahlaki bakış açısının benimsenmesi, empatik bir kaygıya sahip olunması anlamına gelir; (2) psikopatlar ahlaki bakış açısını benimseyemez; (3) psikopatlar empatik kaygıdan yoksundur. Ne var ki, kısır bir döngüyle karşı karşıya olduğumuz kanısında değilim, çünkü bu akıl yürütme çizgisi, daha ziyade ilk iddiada ortaya konan kavramsal bir tezin ampirik olarak desteklenmesi gibi görünüyor. Nihayetinde, en azından üçüncü iddia, kısmen ampirik bir iddiadır ve gelecekte yanlışlığı kanıtlanabilir. Buna göre, sadece ben değil, birçok filozof, psikopatı ahlak felsefesindeki temel meseleler açısından ilginç bir olgu olarak inceler.

Ahlak açısından empatinin rolünü değerlendirdiğimizde, gerek bilişi gerek duyguyu tek başına, ahlaki duruşun yeterli bir unsuru olarak düşünmek zor görünüyor, çünkü empati bu iki unsuru da içerir. Buna göre, öyle görünüyor ki, ahlaki bir kişi olmak her iki veçheyi de gerektirir. Bazı davranışların başkaları için kötü olduğunu takdir etmek için duygusal empatiye ihtiyacımız vardır, bütün insanların, duygusal olarak empati kurmadığımız insanların bile ahlakla korunan ihtiyaçları ve çıkarları,

hatta hiçbir duygusal kaygı uyandırmayan ihtiyaçları ve çıkarları olduğunu takdire etmek için, bilişsel empatiye ihtiyacımız vardır (prososyal tutumlarda bilişsel yetilerle ilgili başka değerlendirmeler için krş. Decety ve Meltzoff 2011, 78 vd).

Duygusal ve bilişsel empati arasında analitik bir ayrım yapabiliriz, ama ahlak-tan bahsederken böyle bir ayırmadan kaçınmamız gerekir. Aslına bakılırsa, Gilbert Ryle'in yukarıda alıntıladığımız sözde yaptığı gibi, daha genel olarak, zihinlerimizin bilişsel ve duygusal yönleri arasındaki ayrımı baltalamakta daha da ileri gidebiliriz. Açıktır ki, böyle temel ve genel bir iddianın hakkını vermek için, çok daha fazla şeyin söylenmesi ve incelenmesi gerekiyor, ama en azından empati olgusu, bizi farklı zihinsel alanlar arasında yapılan ayrımları sorgulamaya getirebilir.

Özetle, ahlakın en temel yönünün, ahlaki bakış açısını benimsemek olduğunu ortaya koymaya çalıştım. Ancak belli yetilere sahipsek ahlaki kişiler olabileceğimizi savundum. Bu yetiler, muhtemelen ahlaki yetilerden yoksun olan psikopatları inceleyerek belirlenebilir. Psikopatiyle ilgili ampirik araştırmalar ve empatiyi konu alan ilgili araştırmalar, biliş ile duygu arasında yapılan bu düzgün ayrımı sorgular ve empatinin ahlak açısından önemini altını çizer.

Empati yetisi kazanan insanlar bir anlamda "ahlaki safra" da edinirler. Bunun ardından, kendilerini başka insanların yerine koyabilirler; insanların hassas olduğunu, eylemlerinin acı verebileceğini bilirler. Vicdan azabı çekmemek için, mümkün olduğunda, bu tür zarar verici eylemlerden kaçınmaya da güdülenmişlerdir. Ahlaki eğitimin elbette başka yönleri de vardır, ama empatiye odaklanabilmek için, bunları burada büyük ölçüde anmayacağım. Bu özel yetinin oluşumunun, duygusal alanla hiçbir şekilde sınırlı olmayan karmaşık gelişimlere dayandığı artık açıklık kazanmış olsa gerek. Bu, Ryle'in biliş, duygu ve güdülenme ayrımı eleştirisini de destekler. Bu düşüncüler bizi, psikopatlarla rastlanan empati eksikliğinin, pekâlâ bilişsel bir kusurdan, örneğin eylemlerin sonuçlarının yeterince anlaşılmasından da kaynaklanıyor olabileceğini değerlendirmeye yöneltir. Bu nedenle, psikopatiyi kimi zaman sunulduğu üzere, sadece duygusal bir rahatsızlık olarak görmeyi yanlış buluyorum. Psikopati aslında, sadece empati eksikliğine odaklanıp içerebileceği başka olası kusurları görmezden gelirken bile, çeşitli kusurların bir toplamı olarak görülmelidir.

10.4 Ahlaki Yeti ve Ahlakı Umursamak

Şimdi Ryle'in gözlemlerinden kaynaklanan soruya geri dönelim: Ahlak yetisi edinmiş, Ryle'in tabiriyle doğru ile yanlış arasındaki farkı bilen birinin ahlaki umur-samaya son vermesi düşünülebilir mi? Kısacası, ahlaki bir kişi, bir ahlakdışıciya

dönüşebilir mi? Aslında ahlaki bir kişinin, söz gelimi bir kazada beyindeki bazı bölgelerin hasar görmesi sonucu bir psikopata dönüşmesi doğal olarak düşünülebilir kanısındayım. Ne var ki, önümüzde başka bir vaka bulunuyor. Ahlaki umursamaya son veren kişi, ahlaki bir bakış açısı benimseme yetisini yitirmez, sadece bu bakış açısına değer vermeye son verir. Peki ama bu mümkün müdür? Bu, en az iki nedenden ötürü bana düşünülemez görünüyor. Birincisi, böyle bir şey, sadece ahlak yetisine değil, diğer yetilere de özen göstermeye son vermek anlamına gelebilir. Biraz önce gördüğümüz üzere, ahlaki bir bakış açısının benimsenmesi ve özel olarak da empati geliştirilmesi, karmaşık bir yetiler ağıyla bağlantılıdır. Ahlaki yetilerin tümüne özen göstermeye son vermek, insanın ahlaki bakış açısından fazlasına son vermesini gerektirir. İkincisi, insanlar sosyal yaratıklardır. Davranışları koordine eden bir kurum olarak ahlaka değer vermekten vazgeçmek kimliğimizi hatta dürüstlüğümüzü ilgilendirdiğinden, muazzam sosyal bedelleri olacaktır (Schmidt 1993, 63). Psikopatların sosyal durumu bunu açıkça ortaya koyar; suç işlemiş olsalar da olmasalar da, sosyal olarak dışlanmışlardır. Bu iki nedenle, insanın ahlaki bakış açısını yitirmesinin neredeyse imkânsız olduğunu savunuyorum. İnsanın ahlaka özen göstermeye tam anlamıyla son verebileceğini düşünmenin imkânsızlığı –sadece birtakım özel normlardan bahsetmediğimizi hatırlatalım– ahlaki yetiye sahip birinin olmanın ne anlama geldiği değerlendirmesinden kaynaklanır.

Bu düşünülemezliği resmeden son örnek olarak, sık sık ahlakdışı oldukları değerlendirilen bir grup suçluyu, daha açık bir deyişle Adolf Eichmann ya da Amon Göth gibi Nasyonal Sosyalist kitle katliamcılarını değerlendirebiliriz. Benim bakış açıma göre, bu insanların, ahlak kurumunu tümüyle dikkate almamaları gibi bir durum söz konusu değildir, çünkü aslında, sadece belli kişilere karşı bile olsa, ahlaki davranırlar. Bu da, en azından genellikle evrensel olma iddiasında bulunan modern ahlakın bakış açısına göre, bu insanların nasıl olup da bu tür suçlar işleyebildiklerini anlamayı zorlaştırır. Ne var ki, bu kıyımlardaki önemli psikolojik etkenlerden birinin, kurbanların insanlığının inkâr edilmesi olduğunu da biliyoruz. Nazi örneği bize, bence, bütün ahlaki çekinceleri bir kenara bırakmanın ne kadar zor –belki de düşünülemez– olduğunu gösteriyor. En başta belirttiğim üzere, ahlaki bir kişi olmak, kişinin en ciddi suçları bile işleme yetisinden yoksun olması anlamına gelmez. Naziler ahlaki kişilerdi, gerçi son derece kötü ahlaki kişilerdi.

O halde, vardığımız sonuçları özetleyelim: Ahlaki bir kişi olmak, esasen ahlaki yetiye sahip bir kişi olmak anlamına gelir. Bu tür, ahlaki yetiye sahip bir kişinin, bir kurum olarak ahlaka özen gösterdiğini, onu kılavuz alma eğiliminde olduğunu savunma girişiminde bulundum. Ahlak yetisi kazanıldığında, örneğin bir kazada beynin hasar görmesi nedeniyle ahlaki yetiden yoksun olma haline geri

dönüş dışında, bir geri dönüş söz konusu değildir. İnsanın ahlak kurumuna değer vermeyi öğrendikten sonra ona özen göstermeye son vermesi, bana düşünülemez bir şey gibi görünüyor, çünkü bu sadece, başka insanlarla empati kurma yetisinin değil, yaşamımızı sürdürmemiz açısından temel önemde olan başka yetilerin de yitirilmesi anlamına gelecektir. Ayrıca kişinin kendisini sosyal bağlamdan çıkar-masına varacaktır. Dolayısıyla, ahlak *conditio humana*'nın içkin bir yönüymüş gibi görünüyor. Ernst Tugendhat, ahlakın kalp ya da omurilik gibi insan biyolojisinin bir unsuru olarak kavramsallaştırılması fikrine itiraz etmişti (Tugendhat 1993, 97). Ben bu görüşe katılıyorum. Ne var ki, ahlaki bir bakış açısının benimsenmesi, içkin biyolojik mekanizmalarımızdan yararlanan insanların bizi eğitmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla, ahlaki bir kişi olmak insan doğasının içkin bir yönüdür, daha da doğrusu kök salmış derinlere işlemiş alışkanlıklarımızın bir veçhesidir.

Teşekkür

Birçok kişi bu bölümün önceki versiyonları üzerine yorumlarda bulundu. Hugh Upton, Heidi Maibom ve Neil Roughley'ye değerli tartışmaları için teşekkür etmek istiyorum.

Kaynakça

- Baron-Cohen, S. *Zero Degrees of Empathy: A New Theory of Human Cruelty*. Londra: Penguin, 2012.
- Batson, C.D. *Altruism in Humans*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bayertz, K. *Warum überhaupt moralisch sein?* [Why be moral at all?], Münih: Beck, 2004.
- Blair, J., D., Mitchell ve K. Blair. *The Psychopath: Emotion and the Brain*, Malden, Massachusetts: Blackwell, 2005.
- Cima, M., F. Tonnaer ve M.D. Hauser, "Psychopaths Know Right from Wrong but Don't Care", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5:59-67, 2010.
- Coplan, A. ve P. Goldie, "Introduction", *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* içinde, der. A. Coplan ve P. Goldie, IX-XLVII, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Darwall, S. "Empathy, Sympathy, Care", *Philosophical Studies* 89:261-282, 1998.
- Decety, J. ve A.N. Meltzoff. "Empathy, Imitation, and the Social Brain", *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, der. A. Coplan ve P. Goldie, 58-81, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Hare, R.D. ve C.S. Neumann. "Psychopathy: Assessment and Forensic Implications", *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry and Philosophy*, der. L. Malatesti ve J. McMillan, 93-123, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Hoffman, M.L. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . "Empathy, Justice, and the Law", *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, der. A. Coplan ve P. Goldie, 230-254, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Morse, S. "Psychopathy and Criminal Responsibility", *Neuroethics* 1:205-212, 2008. Reznick, L. *Evil or Ill? Justifying the Insanity Defence*, Londra: Routledge, 1997.
- Ryle, G. "Conscience and Moral Convictions", *Analysis* 7:31-39, 1940.
- . "On Forgetting the Difference between Right and Wrong", *Essays in Moral Philosophy*, der. A.I. Melden, 147-159, Seattle: University of Washington Press, 1958.
- . "Can Virtues Be Taught?", *Education and the Development of Reason*, der. R.F. Dearden, P.H. Hirst ve R. S. Peters, 434-447, Londra: Routledge, 1972.
- Schmidtz, D. "Reasons for Altruism", *Social Philosophy & Policy* 10 (1):52-68, 1993.
- Shamay-Tsoory, S., J. Aharon-Peretz ve D. Perry. "Two Systems for Empathy: A Double Dissociation between Emotional and Cognitive Empathy in Inferior Frontal Gyrus versus Ventromedial Prefrontal Lesions", *Brain* 132:617-627, 2009.
- Slote, M. *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Smith, A. "Cognitive Empathy and Emotional Empathy in Human Behavior and Evolution", *Psychological Record* 56:3-21, 2006.

Strawson, P.F. "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* 48:1-25, 1962.

Tugendhat, E. *Vorlesungen über Ethik* [Lectures on ethics], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Wallace, J.D. *Virtues and Vices*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

ÜÇÜNCÜ KISIM

SOSYAL VEÇHELER: SUÇLAMA, İHLAL VE TEHLİKELİLİK

Psikopati, Sorumluluk ve Ahlaki/Uzlaşımsal Ayrımı

David W. Shoemaker

Psikopatların ahlaki ve cezai sorumluluğu hakkında devam eden birçok tartışmada, ahlaki/uzlaşımsal ayrımı epey ağırlık taşır, ama çarpıcı derecede farklı sonuçlar doğurur. Bazı kuramcılara göre, psikopatların ahlaki ve uzlaşımsal ihlaller arasında ayrım yapamaması, ahlaki ya da cezai sorumluluk için gerekli ahlaki anlayış kapasitesine sahip olmadıklarını düşündürür. Neil Levy, onları haklı olarak suçlayamadığımız için, “onları cezai adalet sisteminin suçlama ifade eden yönleri”ne maruz bırakamayacağımızı da söyler.¹ Bazılarına göreyse, psikopatların ahlaki/uzlaşımsal ayrımına verdikleri karşılıklar, tam da karşıt bir sonucun dayanağıdır: Bütün ihlalleri bir değer biçme ölçeğinde görmeleri, pratik akılda bir bozukluğu –hatta ahlaki bir bozukluğu– işaret etmekle birlikte, (uzlaşımsal kurallardan kaynaklanan) bazı biçimlerde davranmamaya ilişkin en az bir gerekçe grubunu kabul edip bunlara cevap verme becerisini de içerir ve bu beceri, onların hem cezai hem ahlaki sorumluluklarını dayandırmak için yeterlidir. Heidi Maibom’un deyişiyle, psikopatlar “deli olmaktan ziyade kötüdür”² ve bildiğimiz biçimiyle, psikopatlar hakkındaki olgular, ahlaken kötü olmaya mazeretler gösterilmesine izin vermez, bu tür mazeretlere başvurmak, “hukuk sistemimizin bütün amacını tehlikeye sokar.”³

Ben “melez” bir bakış açısı sunmanın zeminini hazırlama girişiminde bulunacağım: Psikopatlar cezai olarak sorumlu olabilirler, ama önemli bir biçimde, ahlaken sorumlu olamazlar.⁴ Ahlak felsefesinde, sonuçlara varma konusunda ahlaki/uzlaşımsal ayrımına ağırlık verme stratejisine şüpheci yaklaşmayı savunarak başlayacağım, çünkü göstermeyi umduğum üzere, bu ayrım yukarıda bahsettiğimiz kuramcıların istiyor görüldüğü türde felsefi çalışmalar yapılmasına elvermeyecek kadar parçalıdır. Bunun sonrasında, bu ayrımın tek bir vechesine odaklanarak, psikopatik psikolojinin bu zamana kadar yeterince takdir edilmemiş bir yönünü gözler önüne sermeyi amaçlıyorum; bu yön, psikopatların cezai ve ahlaki sorumluluklarının farklı muamelelere tabi tutulmasının gerekçesi olabilir.

1. Ahlaki/Uzlaşım Ayrımı

James Blair, 1995'te psikopatların ahlaki/uzlaşım ayrımına verdiği karşılığı araştıran, kilit önemde iki makale yayımladı.⁵ Bunu yaparken, Larry Nucci ve Elliot Turiel'in 1978'de geliştirip kullandığı bir testi uyguladı.⁶ Asıl fikir, okul öncesi çocukların, Nucci ile Turiel'in "sosyal uzlaşım" ve "ahlaki" olaylar dediği şeyler arasında önemli olduğu düşünülen bir ayrımı yapıp yapamadıklarını görmektir. Sosyal uzlaşım, "sosyal sistemler içindeki bireylerin etkileşimlerini koordine eden davranışsal benzerlikler"dir ve "içkin olarak salık verici bir temelleri olmadığından keyfidirler."⁷ Oysa tersine, "ahlaki alanda eylemler keyfi değildir, bireyin bir olayı ahlaki bir ihlal olarak görmesi için, sosyal bir düzenlemenin var olması gerekmez."⁸ Asıl çalışma çocukları konu aldığından, bu işte kullanılan 263 senaryo, çocukların aşına olacağı düzenlemeler içeriyordu, dolayısıyla, uzlaşım ihlal örnekleri, yanlış zamanda ya da sınıfın yanlış yerinde oynamayı ya da çalışmayı, görev olarak verilmiş bir grup faaliyetine katılmamayı ya da başka sınıf kurallarını çiğnemeyi de içeriyordu (örneğin bir şeyler yerken oturmak yerine ayakta durmak). Ahlaki ihlaller başka bir çocuğa vurmayı, başka bir çocuğa ait eşyaları çalmayı ya da paylaşmayı reddetmeyi kapsıyordu.⁹

Bu görev, nihayetinde bir çocuğun yaptığı ihlalleri betimleyen bir senaryoya cevaben dört tür yargı oluşturmak için geliştirilmişti. Birinci soru, çocuğun yaptığı şeyin *izin verilebilir* olup olmadığıydı. (X'in Y yapması doğru mudur yanlış mıdır?) İkincisi, ihlalin ne kadar *ciddi* olduğu sorusuydu. (X'in Y yapması birden ona kadar bir ölçekte, ne kadar doğrudur (ya da birinci soruya bağlı olarak, yanlıştır)? Üçüncüsü, izin verilebilirlikle ilgili sorunun *gerekçesi* nedir? (X'in Y yapması neden doğrudur ya da yanlıştır?) Dördüncüsü, X'in yaptığı şey yanlışsa, otoritenin denklemden çıkarılması, ilk yargıları ne kadar değiştirir? (Öğretmen X'in Y'yi yapmasına izin verse, X'in Y'yi yapması doğru olur mu?)¹⁰

Çocuklar ilk iki yargıyla ilgili olarak, aşağı yukarı yetişkinler gibi, ahlaki ihlalleri uzlaşım ihlallerden daha ciddi bulmuştur; her iki ihlal tipi de genel olarak izin verilemez bulunsun da, uzlaşım ihlallerin "izin verilebilir bulunması, ahlaki ihlallere göre daha yüksek bir ihtimaldir."¹¹ Çocuklar (ve yetişkinler) gerekçelerle ilgili olarak, uzlaşım ihlallerin izin verilemezliğini haklı çıkarmak için, genelde "normatif" denilen gerekçelere başvurmuş, ama ahlaki ihlallerin izin verilemezliği hakkında akıl yürütürken, gerekçelerini sıklıkla başkalarının huzuruna dayandırmışlardır.¹² Değiştirilebilirlikle ilgili olarak, uzlaşım ihlallerin otoriteye ahlaki ihlallerden daha fazla bağımlı olduğu yargısına varılmıştır; yani öğretmen çocuğun söz konusu eylemi yapmasına izin verirse, uzlaşım ihlallerin "izin verilebilir"

olduğu düşünülür, ama ahlaki ihlallerin izin verilebilir olduğu düşünülmez.¹³ Bu ahlaki/uzlaşımsal ayrımı, bütün dünyada otuz dokuz ay gibi erken bir tarihten itibaren bütün çocuklarda bulunur.¹⁴

Blair'in derin bir kavrayışla kaydettiği ilerleme, psikopatların böyle bir çalışmada nasıl bir performans göstereceklerini incelemektir. Blair on psikopat mahkûm, on tane de kontrol deneği (psikopat olmayan) mahkûmla çalıştı; onlara çocuklarla yapılmış ilk araştırmalarda kullanılan senaryoları sunarak, aynı şeyi yapmalarını istedi.¹⁵ Elde edilen sonuçların açılımı şöyleydi:

İki önemli sonuç elde edilmişti (bu sonuçlardan ikincisi daha şaşırtıcıydı). Birincisi, hem psikopat olmayan çocukların hem yetişkinlerin tersine, psikopatlar genelde yargıların değiştirilebilirliği hakkında ahlaki/uzlaşımsal ayrımı yapmıyordu; her iki ihlal için gerekçelendirici yargıları, diğerlerinin esenliğinden çok daha sıklıkla “kurallara” atıfta bulunuyordu.²⁰ İkincisi, psikopatlar, ahlaki ve uzlaşımsal ihlalleri otorite değişikliği çerçevesinde az çok birbirine denk görmekle birlikte, “uzlaşımsal ihlalleri ahlaki ihlaller gibi ele alıyor,”²¹ dolayısıyla ikisini de otoriteden bağımsız görüyordu.²² Bu sonucun, sadece mahkûmların ıslah olduklarını ve kuralları öğrendiklerini gösterme arzusundan kaynaklandığı düşünülmüştü. Bu genel bulgular, mahkûm psikopatlar üzerinde yapılan (daha fazla öznenin katıldığı) bir başka çalışmada tekrarlandı,²³ psikopat eğilimler gösteren bazı çocuklarda bazı açılardan da tekrarlandı: Eylemin yasaklanması bir otoriteye bağlı olmadığında, özneler ahlaki ve uzlaşımsal ihlaller arasında bir ayrım yapsalar da, bu ayrım kontrol gruplarında daha belirgindi.²⁴

2. Sorumluluğa Ait Olduğu İddia Edilen Bedeller

Birkaç kuramcı, bu bulguların ahlak felsefesi açısından büyük önem taşıdığı kanısına varmıştır. Çoğu kuramcı, bu bulguları içselciler ve dışsalcılar arasında, ahlaki yargılarla ilgili tartışmaya dair araştırmalar yapmakta kullanmış olsa da,²⁵ bazıları bunların ahlaki sorumluluk açısından ne anlama geldiğini incelemeye girişmiş ve çok farklı sonuçlara varmıştır. Örneğin Levy, psikopatların ahlaki/uzlaşımsal ayrımı yapamamasını, önemli bir ahlaki anlayış kusurunun kanıtı olarak görür. Bu araştırmanın sonuçları, psikopatların, eylemlerinin “sıklıkla yanlış algılandığı”nı bilmelerine rağmen “bu yanlışlığın ayırksız niteliğini ve önemini kavrayamadıkları”nı ortaya koyar.²⁶ Benzer bir çizgide, Cordelia Fine ve Jeanette Kennett şunu ileri sürer: “Psikopatik suçlular, toplumun ya da kanunların hangi eylemleri yasakladığını kesinlikle biliyormuş (dolayısıyla ihlallerinin hukuken yanlış olduğunu biliyormuş) gibi görünse bile, bir eylemin ahlaken yanlış olduğu hükmüne varma yetisine sahipmiş gibi görünmezler.”²⁷ O halde, her iki durumda da psikopatların yoksun

olduğu şey, ahlaki anlayış yetisidir. Fine ve Kennett, bunun –epistemik koşulu sağlayamayanın– başlı başına, psikopatların ahlaki sorumluluktan yoksun olmasının nedeni olduğu kanısındadır. Levy psikopatların ahlaki anlayış eksikliğinin, onların kontrol koşullarını karşılamasını engellediği, bu nedenle de ahlaki sorumluluk sahibi olmamalarının mazereti olduğunu düşünür.²⁸ Ama neresinden bakılırsa bakılsın, bu yazarlar ahlaki sorumluluğun cezai sorumluluğun temel koşullarından biri olduğunu düşündükleri için, psikopatlar cezai olarak da sorumlu değildir.

Maibom ise, argümanı tam tersi yönde geliştirir. *Malum in se* (kendi içlerinde kötü) eylemler ile *malum prohibitum* (kanunla yasaklandığı için kötü) olan eylemler arasındaki standart hukuksal ayrıma dikkat çeken Maibom, psikopatların bir “*malum prohibitum* anlayışına sahip olduğunun açık olduğunu” belirtir.²⁹ O halde, Maibom’un asıl önemli soru olarak gördüğü şey, bu tür bir anlayışın *mens rea*, yani cezai sorumluluk açısından bir “suçluzihniyeti”ne sahip olarak değerlendirilmek için yeterli olup olmadığıdır.³⁰ Psikopatların empatiden yoksun olmasının, bu yeterliliğin önünde önemli bir engel oluşturduğu ileri sürülmüştür; bazıları, empatiyi ahlaki anlayış için, örneğin başkalarına zarar vermenin neden yanlış olduğunun anlaşılması için zorunlu görür; psikopatların genelde ahlaki/uzlaşımalsal testte uygulamayı beceremediği, esenliği temel alan bir gerekçedir bu. Maibom’un bu soruya cevabı iki katmanlıdır. Öncelikle, bütün psikopatların (ya da en azından bütün psikopat tiplerinin) empatiden yoksun olduğu yönünde, aslında çok açık kanıtlarımız olmadığını gösterir. İkincisi, psikopatlar böyle bile olsa, bunun ahlaki anlayıştan yoksun olduklarını göstermediğini savunur. Gerçekten de, çeşitli biçimlerde ahlaki anlayışa varılabilir, örneğin ilahi kanunlar, Kantçı görevler, haklar bildirgesi, başkalarına zarar vermemenin gerekçesi olarak gösterilebilir. Ama açıkça ahlaki olan bu gerekçelerin hiçbirisi empati gerektirmez.³¹ Bu durumda, ampirik kanıtlar, psikopatların sadece pratik akıl yürütme ve empati becerileri açısından kusurlu olduğu, bu becerilerden yoksun olmadığı, her halükârda ahlaki/uzlaşımalsal testindeki performanslarının, alternatif (yani empatik olmayan) yollardan ahlaki anlayışa varma konusunda bir yeti yokluğunu göstermediği sonucunu doğuruyorsa, bu tür kusurlar, psikopatların cezai sorumluluğa sahip olmaları olasılığını ortadan kaldırmaya yetmez; Maibom, aynı gerekçelerle, bu tür kusurların psikopatların ahlaki sorumluluğa sahip olmaları olasılığını da ortadan kaldırmaya yetmediğini “ima eder.”³²

3. Ahlaki/Uzlaşımalsal Ayrımıyla İlgili Kuşkular

Ahlaki/uzlaşımalsal testinin ardındaki varsayımlar, son dönemde yayımlanan literatürde ciddi bir saldırıya maruz kalmıştır. Bu varsayımlar hayli genel olarak şu tezler halinde formüle edilebilir: (1) Zarar veren, hak ihlal eden ya da haksızlık yaratan ih-

laller –bu bütün kültürlerde gözlenir ve psikopat olmayan kişilerde daha otuz dokuz aylıkken kendisini gösterir– hem otoriteden bağımsız hem de uzlaşımsal kurallara nazaran daha ciddi oldukları yönünde yargılar doğurur. (2) Zarar vermeyen, hak ihlal etmeyen ya da haksızlık doğurmayan eylemler –bu bütün kültürlerde gözlenir ve psikopat olmayan kişilerde daha otuz dokuz aylıkken kendisini gösterir– hem otoriteden bağımsız oldukları hem de ahlaki kurallar kadar ciddi olmadıkları yönünde yargılar doğurur.³³ Gelgelelim her iki tez de sorgulanabilir tezlerdir.

Birkaç araştırma, ikinci tezi baltalıyormuş gibi görünür. Örneğin İsrail'in Arap köylerindeki çocuklar, yaygın deyişle uzlaşımsal ihlallerin birçoğunu birinci gruptaki ihlaller kadar ciddi ve otoriteden bağımsız görür.³⁴ Aynı şey, daha alt sosyoekonomik gruplardan gelen birçok kişi için de geçerliymiş gibi görünmektedir. Jonathan Haidt, Silvia Koller ve Maria Dias, tuvaleti bayrakla temizlemek ya da tavukla cinsel ilişki kurmak gibi zarar vermeyen, gayri adil olmayan ya da hak ihlal etmeyen eylemlerin, ABD ve Brezilya'da bu tür grupların mensuplarıncı ahlaki ihlallerle bir tutulduğunu, gayet ciddi ve otoriteden bağımsız ihlaller olarak görüldüğünü ortaya koymuştur.³⁵ Ahlaki/uzlaşımsal testinin savunucuları bile, bu test hakkında kuşkuya kapılmalarına neden olacak gerekçeler bulmuştur. Nucci ve Turiel, ABD'de Ortodoks Yahudi çocukların zarar vermekle vb. ilgili olmasa da, birkaç dini kuralın otoriteden bağımsız olduğu yargısına vardığını bulmuştur.³⁶ Shaun Nichols de, Amerikalıların (çocuklar ve üniversite öğrencileri) sadece tiksinti uyandıran senaryoları ciddi ve otoriteden bağımsız bulduğunu (en azından "tikinti duyarlılığı" yüksek olanlarca) göstermiştir.³⁷

Birinci tezle ilgili olarak Daniel Kelly vd, (a) yaygın deyişle ahlaki (zarar veren/gayri adil/hak ihlal eden) ihlallerin bağlamdan bağımsız olarak mı yanlış görüldüğünü, yoksa sadece çağdaş kültüre özgü bir yanlış olarak mı algılandığını; (b) otoriteye bağımlıymış gibi görünen yaygın deyişle ahlaki bazı ihlaller olup olmadığını sınamaya yönelik bir dizi araştırmaya yönelik bir dizi araştırma geliştirmiştir. Her iki durumda da, genel tezden yana kuşkuya kapılmak için gerekçeler bulmuşlardır. Birçok denek, (a) ile ilgili olarak, kırbaçlama ve köleliği uzun zaman önce izin verilebilir bulmuş, ama bugün (ya da yakın geçmişte) izin verilebilir olmadığını belirtmiştir. Birçok denek, (b) ile ilgili olarak, bir öğretmenin öğrencilerini pataklamasının izin verilebilirliğinin, pataklamanın kurallar ya da otoriteyle (yani müdür tarafından) yasaklanmış olup olmamasına bağlı olduğu kararına varmıştır. Ayrıca, belki de daha rahatsız edicisi, birçok denek, askeri eğitim alanların fiziksel olarak suiistimal edilmesinin de otoriteye bağlı olduğu, Pentagon emirleriyle yasaklanmadığı sürece izin verilebilir olduğu yargısına varmıştır.³⁸ Buna bağlı olarak,

TABLO 11.1

		İzin verilebilirlik/verilemezlik ¹⁶				Ciddiyet ¹⁷		Değiştirilebilirliğe İzin verilebilirlik/verilemezlik ¹⁸					
		Ahlaki		Uzlaşımsal		Ahlaki		Uzlaşımsal		Ahlaki		Uzlaşımsal	
Psikopatlar		,98		,93		8,28		6,42		,95		,80	
Psikopat olmayanlar		1,00		,75		8,04		4,72		1,00		,38	
Gerekçelendirme ¹⁹													
		Başkalarının esenliği		Normatif		Rahatsızlık		Değişim yoksunluğu		Kabalık		Diğer	
		M	C	M	C	M	C	M	C	M	C	M	C
Psikopatlar		17,5	0,0	52,5	42,5	0,05	22,5	12,5	7,5	0,0	17,5	12,5	10,0
Psikopat olmayanlar		52,5	0,0	35,0	25,0	2,5	32,5	2,5	12,5	2,5	17,5	5,0	12,5

“deneklerin ciddi bir bölümü, zarar veren ihlallerin otoriteden bağımsız olmadığı yargısına varmıştır.”³⁹

Daha genel sorunlar da vardır. Öncelikle, çocukların bu alanları, açıkça sınırları belli bir biçimde kavrayıp kavramadıkları belli değildir. Örneğin Elizabeth Fitton ve Ann Dowker, yaygın deyişle uzlaşımsal ihlallerin algılanan ciddiyeti, yaygın tabirle ahlaki ihlallerin algılanan ciddiyetine denk olduğunda (“sıraya kaynak yapmak” ve “erkeklerin okula kız kıyafetiyle gelmesi” uzlaşımsal ihlal, “birine yalan söylemek” ve “şekerlemeleri paylaşmamak” ahlaki ihlal), sekiz-on yaşındaki çocukların, “kuralların rastlantısallığı, algılanan yükümlülükler ve başvuru gereklilikleri” açısından bu alanları birbirinden ayırmayı başaramadığını ortaya koymuştur.⁴⁰ Aslına bakılırsa, bu çocuklar, uzlaşımsal davranışların ahlaki davranışlardan daha zorunlu olduğu yargısına varma eğilimindedir.

Son olarak, testin temel varsayımlarından biri –ahlaki ve uzlaşımsal arasında gerçekten de, kısmen otoriteye bağımlı/otoriteden bağımsız ayırımına dayalı bir ayırım olduğu– bazı düşünümsel, kuramsal gerekçelere dayanan katılımcıların sorgulanmasına neden olabilir. Bu testin varsayımları dikkate alınırsa, ilahi emir kuramcısı ya da kültürel görelilikçi dolayısıyla ahlaki kuralları Tanrı’nın emirlerine ya da kültürel birikime dayandıran biri söz konusu olduğunda bu örneklerin her birinde ilgili otoritenin devre dışı bırakılması, o kişinin kural ihlalini ahlak dışı kılar. Ama bu, akla yatkın bir biçimde, kişinin ahlaki yargıları gerçekten sadece uzlaşımsal bulduğunu ima edecektir. Aynı şey, düşünümsel bir sözleşmeci, ahlaki kuralların hak yaratma niteliğinin nihayetinde bütün makul kişilerin otoritesine dayandığını düşünen biri açısından da geçerli olacaktır.⁴¹ (Bu meseleyle ilgili bir nokta üzerinde aşağıda biraz daha duracağım.)

Neresinden bakılırsa bakılsın, bütün bu sorunların, Kelly vd’nin, “ahlaki/uzlaşımsal testinin kullanıldığı araştırmalardan çıkarılan bütün önemli sonuçlar hakkında ciddi şüphelere kapılmayı haklı çıkaran, giderek artan kanıt birikimi” dediği şeye katkıda bulunduğu pekâlâ düşünülebilir.

4. Ayrıma Açıklık Kazandırmak

Ne var ki ben bunu fazla hızlı varılmış bir sonuç olarak görüyorum, bu eleştiri yağmuruna hedef olmak adına, bizim yaptığımız ama psikopatların gerçekten de yapmadığı bir tür ayırım olduğunu söylemeliyim. Bu ayrıma, “ahlaki/uzlaşımsal” denir mi denmez mi ya da bu ayırım evrensel olarak kabul edilir mi, otuz dokuz ayıldan itibaren bütün çocuklarca algılanır mı gibi sorular konu dışıdır. O halde, ahlak felsefesi açısından ayrı bir olasılık da, psikopatların (tam olarak neyi ifade

ediyor olursa olsun) böyle bir ayırım yapamamalarının, bize hem psikopatların hem bizim yetilerimiz ve ahlaki topluluktaki yerimiz hakkında bir şeyler söylemesidir.

Gelgelelim, söylenen bu şeyin ne olduğuna açıklık getirmek zordur. Bu ayırımın niteliğiyle işe başlamamız gerekir. Yakından baktığımızda belirginlik kazanan şey şudur: Ahlaki/uzlaşımsal ayırımı, aslında sadece zaman zaman örtüşen bir ayrımlar kümesidir. Birincisi, “izin verilebilir/izin verilemez” ayırımı ya da teste belirtildiği üzere “uygundur-uygun değildir” ayırımıdır.⁴³ İkincisi, “daha ciddi-o kadar ciddi değil” ayırımıdır. İkinci ayırımla başlayalım ve bu ayırımın, “ahlaki” ve “uzlaşımsal”la nasıl bir örtüşme içinde olduğu varsayımını değerlendirelim. Çorbanın kaşıkla değil, kâseden içilmesi (“uzlaşımsal” bir ihlal) gibi ihlaller, birinin öldürülmesiyle (“ahlaki” bir ihlal) karşılaştırıldığında (psikopatlar da dahil olmak üzere), birini öldürmenin kesinlikle daha ciddi bir ihlal olduğu yönünde bir konsensüs vardır. Yine de, daha önce gösterdiğimiz üzere, sıraya kaynak yapmak (“uzlaşımsal”), paylaşmamakla (“ahlaki”) karşılaştırıldığında, ikisinin de kabaca aynı ciddiyette olduğu yönünde yargılara varılır (Britanyalı çocuklar arasında).⁴⁴

Şimdi ilk iki ayırım arasındaki “ilişki”yi değerlendirelim. Bunlar birbirine dik açıdır, çünkü izin verilebilirlik ve izin verilemezlik, hem ciddi hem ciddi olmayan eylemler için geçerlidir: Sıkıntı içindeki birine yardımcı olmak ciddi ve izin verilebilir bir şeydir, birini öldürmekse ciddi ve izin verilemezdir; paylaşmamak o kadar ciddi değildir, ama izin verilemez bir şeydir, bir yardım kurumuna bağışta bulunmamak o kadar ciddi değildir ve izin verilebilir.

Bundan sonra da gerekçe ayırımlarını değerlendirelim, böyle birçok ayırım vardır. İhlaller ortaya çıktığında, hatalı olmak, (a) esenlikle (Onu yaralar); b) kurallarla (Kurallara aykırı/bunun yapılması kabul edilemez); c) kabalıkla (Kötü bir davranış); d) rahatsızlıkla (Sınıfı rahatsız ediyor); e) haklarla (Bu ona ait değil); f) adaletle (Adil değil); ya da g) başka sebeplerle ilgili değerlendirmelere bağlanabilir.⁴⁵ Ama yine de, bu tür ayrımların ciddiyet ya da izin verilebilirlik ayrımlarıyla varsayılan biçimde örtüşmediği açık olmalıdır. Bir örnek verirse, esenliğe dayalı gerekçeler, nispeten ciddi olmayan (ve genelde uzlaşımsal bulunan) ihlallerle ilişkilendirilebilir: İnsan birinin yüzüne kapıyı çarpmamalıdır, çünkü *bu onu yaralayabilir*. Ayrıca, birçok deneğin, ihlalleri/gerekçeleri birçok nedene bağlı oldukları için “aşırı belirlenmiş” bulması da gayet mümkündür. Dolayısıyla, bazı eylemler hem rahatsız edici hem yaralayıcı, hem kuralların bir ihlali hem adaletsiz olabilir. O halde, gerekçelerden birinin diğerinden daha ciddi görünmesi halinde, gerekçeler özel olarak ifade edilebilir, ama bu onu kesinlikle tek gerekçe kılmaz. Aslına bakılırsa, bu nokta, Maibom’un ileri sürdüğü, psikopatların ahlaki/uzlaşımsal ayırımını yapamamasının ahlaki anlayış eksikliğini göstermediği, zira hatalı olmanın birçok olası gerekçesi

olabileceği, psikopatların sadece standart olmayan gerekçeleri olabileceği, bu gerekçelerin ifade edildiklerinde bize ifade edilmemiş başka gerekçeler olup olmadığı hakkında hiçbir şey söylemeyeceği argümanı ile ilgili olabilir.

Ahlaki/uzlaşımsal ayrımının bir başka yönü ise, otoriteye bağımlı-otoriteden bağımsız ayrımıdır. Ama burada da yine, bu ayrım ile önceki ayrımlar arasında zorunlu bir örtüşme varmış gibi görünmemektedir. Örneğin Kelly vd'nin araştırmaları, zarar veren faaliyetlerin otoriteye bağımlıymış gibi değerlendirilebileceğini ortaya koyuyormuş gibi görünür. Ayrıca, bazı dini kuralların yanı sıra, zarar, adalet ya da haklarla açık bir bağıntıları olmamasına rağmen tiksinti uyandıran bazı faaliyetler de otoriteden bağımsız görünür. Otoriteye bağlı ciddi ihlallerin (örneğin sıraya kaynak yapmak) yanı sıra otoriteden bağımsız ciddi olmayan ihlaller olması da mümkünmüş gibi görünür. Otoritenin denklemden çıkarılması, izin verilebilirlikle ilgili yargıları değiştirmiyor, ciddiyetle ilgili yargıları değiştiriyor da olabilir: Birine vurmak izin verilememiş gibi görülmekle birlikte, buna karşı bir kural yoksa, o kadar ciddi bir şey gibi görülmüyor da olabilir.

Son olarak, ahlaki ve uzlaşımsal ihlaller sınıflandırmasının dayandığı düşünülen genel bir ayrım vardır: “Anlamları gömülü oldukları kurulu sistemle tanımlanan ortak davranışlar (değişmezlikler, kurallar)” ile “insanların birbirleriyle nasıl ilişki kurması gerektiği” başlığı altında toplananlar.⁴⁶ Ama, önceki ayrımlarla (artık aşına olduğumuz gerekçeler nedeniyle) ille de örtüşmemenin ötesinde, tüketici bir ikilik de değildir; zira, kişinin kendi kendisine karşı ödevleri ve erdemle ilgili yargılar da dahil olmak üzere, kesinlikle ahlaki değerlendirme olup, bu kategorilerin ikisine de girmeyen değerlendirmeler de vardır.⁴⁷

Peki bütün bunlar bizi nereye getiriyor? Ahlaki/uzlaşımsal ayrımına atıfta bulunmak, bir seraba gönderme yapmaya benzer: Böyle genel bir ayrım söz konusu değildir. Daha ziyade, bu alanda bazıları bir ölçüde diğerleriyle örtüşen daha özel bazı alt ayrımlar vardır. Dolayısıyla “ayrım” ahlak felsefecileri açısından hiçbir ağırlık taşıyamamalıdır.

Ne var ki bu, daha özel alt ayrımlardan hiçbirinin ağırlık taşıyamaması anlamına gelmez. İnsanların çeşitli ihlallere atfettiği ciddiyet, bazı davranışları uygun bulmadıklarını belirttikleri yargılarında başvurdukları gerekçeler, insanların çeşitli faaliyetlere atfedebileceği zorunluluk; bütün bunlar, hiç kuşkusuz ahlak psikolojimiz ve ahlaki pratiklerimizin doğru bir tanımıyla ilişkilidir. Bu noktada, bu ayrımların birbirine dikey olarak yapılması da, bize hem psikolojimiz hem ahlaken ilgili kavramlara ilişkin sınıflandırmamız açısından bir şeyler söyler. Ama ben, bu makalenin

geri kalan kısmında, özellikle tek bir alt ayrıma odaklanarak, daha sağlam bir şey yaratmanın, nasıl hâlâ mümkün olabileceğini ileri sürmek istiyorum.

5. Otorite

Araştırmayla en fazla ilgili olduğumu düşündüğüm alt ayırım, yaygın deyişle otoriteye bağlı-otoriteden bağımsız ayırımıdır. Nihayetinde bu ayırım, psikopatların ve psikopatik eğilimler gösteren çocukların araştırılması açısından en önemli ayırımdır; zira çok açıkça görüldüğü üzere, bu gruptaki insanlar, bu ayrıma psikopat olmayanlara nazaran farklı cevaplar vermişlerdir. Burada ilgimizi çeken iki sonuç vardır: Birincisi, psikopatlar bu araştırmalardaki bütün ihlalleri, bir otoritenin uygun olduğunu söyleyip söylememesine bağlı olmaksızın, bir değerlendirme ölçeğinde görme eğilimindedir; ikincisi, bunları, otoritenin kurallarından bağımsız olarak, izin verilemezliklerini korudukları bir ölçekte görürler. Şimdi bu ikinci sonuç, Blair (vd'nin) bu şekilde cevap veren mahkûm psikopatların “iyi görünmeye çalıştığı” varsayımıyla dikkate almadığı noktadır. Ne var ki ben bunun doğru açıklama olduğundan emin değilim.

Birinin, bir çocuğun bir başkasına vurmasının izin verilebilirliği ile bir çocuğun öğretmene sırtını dönmesinin izin verilebilirliği arasında, her iki durumda da otorite devreden çıkarılmış olsa bile, bir ayırım yapamamasının nedenini değerlendirelim. Cevaplardan biri, bu kişinin yaygın tabirle otoritenin sesine güvenmemesi, otoritenin bir kuralın gevşetilmesi hakkında söylediklerinin, otoritenin yerli yerinde durup durmadığını gösterdiğine inanmasıdır. Örneğin aldatılmış olan ya da aldatılmaktan endişe eden failler açısından böyle bir durum söz konusu olabilir. Pasif-agresif biriyle ilişkide olduğunuzu, onun “Hayır gerçekten, bu akşam dışarıda arkadaşlarla olmada sorun yok, her zamanki film gecemizden vazgeçeriz,” dediğini düşünün. “Üzülme, tedbirli olmak iyidir” anlayışı, kuralların gevşetilmiş olduğu açık olsa da, akşamı dışarda geçirmenin aslında uygun olmadığı hükmüne sarılmayı salık verebilir. Aynı şekilde, psikopatlar otoritenin kurallar hakkında söylediği şeylerin, kuralın yürürlükte olup olmadığıyla ilgili hiçbir şey ifade etmemesinden sakınıyor olabilir; aslına bakılırsa bunun, keyfi davranan hapisane otoriteleriyle geçmiş etkileşimlerden hareketle varılmış, bir tür tümevarımsal sonuç olması hiç de şaşırtıcı olmazdı: Adam herkese zarar verme peşinde, neden herkesin de kendisine zarar vermeye çalıştığını varsaymasın ki?⁴⁸

Otoritenin, “uzlaşımsal” ihlallerin izin verilemezliğini ortadan kaldırmakla bir ilgisi olmadığı şöyle de düşünülebilir: Otoritenin, en başta bu normların *tesisi* ya da *gerekçelendirilmesi*yle hiçbir ilgisi yoktur (böyle düşünülebilir), eh, o zaman kaldırılmalarıyla neden ilgisi olsun ki? Kuralların sırf kural oldukları için var oldukları

düşünülebilir, otoriteler bu kuralları dile getirirler de, onları yaratmadıkları gibi ortadan da kaldırmazlar; çünkü kurallar, yaratılabilecek ya da ortadan kaldırılacak şeyler değildir. (Bu konuda başka şeyler de söyleyeceğim.)

Son olarak, değiştirilebilirlik sorusunda, psikopatın düşüncesine göre hem vurmanın hem sırt çevirmenin, öğretmenin izin vermesine rağmen izin verilemez kalmasını açıklayabilecek önemli bir muğlaklık vardır. Soru şuydu, tekrarlayalım: “Öğretmen X’in yapabileceğini söylerse, X’in Y’yi yapması uygun olur mu?”⁴⁹ Bu soru şu şekilde anlaşılabilir: Öğretmen X’in yapabileceğini söylese de, *sence* aslında X’in Y’yi yapması doğru mudur? Bir de şöyle anlaşılabilir: Öğretmen X’in yapabileceğini söylerse, X’in Y’yi yapmasının genelde uygun olduğu düşünülebilir mi? Ama bunlar çok farklı sorulardır. Birinci soru, denneğin ahlaki yargılarını sorgular, ikinci soruya, sadece öznenin diğerlerinin (ya da belki de toplumun) ahlaki yargıları hakkındaki yargılarını sorar. Psikopat birinci tip yorumu benimserse –biraz önce tartıştığımız otorite-izin verilebilirlik ilişkisi hakkında şu ya da bu görüşü benimsediğinden ötürü– uzlaşımsal denilen ihlallerin aslında uygun olmadığı cevabını verebilir (örneğin “üzülmektense tedbirli olmak iyidir” düşüncesine sarılabilir). Ama ikinci yorumu benimserse, denneğin ahlaki yetileri hakkında herhangi bir sonuç çıkarabileceğimiz o kadar açık değildir, çünkü gayri ahlaki olgular hakkında yanılacaktır; bu örnekte ise, başkalarının genelde bu tür ihlaller hakkında neler düşündüğü konusunda yanılacaktır. Bu, ihlallerin durumuyla ilgili yargılarını genel nüfusa yansıtması nedeniyle ya da “ahlaki” ile “uzlaşımsal” arasında gerçekten de bir fark olduğu yargısına varması ama herkesin kendisinden aptal olduğu için bu farkı göremediklerine inanması nedeniyle doğru olabilir! Ama her iki yoruma göre de, psikopatların otoritenin var olmadığı “uzlaşımsal” ihlallerin “ahlaki” ihlaller gibi izin verilemez olduğunu neden ileri sürdüğünü, bu yargılarda bulunan psikopatların “iyiymiş gibi davrandıklarını” düşünmeksizin, akla yatkın bir biçimde açıklayabiliriz.

O halde, psikopatların otoritenin olmaması halinde neden her iki ihlal türünü de izin verilemez bulduğu sorusunu bırakıp, neden iki ihlal türünün de genel olarak aynı değerlendirme ölçeğinde yer aldığı düşünüyor sorusuna geçelim. Açıkıktır ki, ahlaki/uzlaşımsal testinin bu yönünün ardındaki varsayım şudur: Öğretmen uygun olduğunu söylerse, ona sırtını dönmek gerçekten uygundur, ama birine vurmak öğretmen uygun olduğunu söylese de değildir. Psikopatlar dışında herkes, bu ayrımı gözünü kırpmadan yapar. İyi de, psikopatın yapamadığını kabul ettiğimiz şey tam olarak nedir? Testin kurgusu dikkate alındığında, araştırmacılar muhtemelen şöyle düşünüyor: Her durumda başvurduğumuz gerekçeler farklıdır. Bu düşünce şöyle ilerleyebilir: Bize göre bir çocuğun bir diğerine vurması, vurulmanın esenliğiyle

ilgili gerekçeler nedeniyle yanlıştır, ama bir çocuğun öğretmenine sırtını dönmesi, kaba olduğu ya da bunu yasaklayan bir kural olduğu için yanlıştır. O halde, eğer yasaklayıcı bir kural varsa, öğretmenin davranışın uygun olduğunu açıklaması, bu gerekçeyi, bu kuralı ortadan kaldırır: Öğretmen uygun olduğunu söylediği için, artık davranışı yasaklayan bir kural yoktur, belki de tek başına bu bile, söz konusu davranışı kaba olmaktan çıkarır. Bu düşünme biçimi, buna bağlı olarak her eylem için gerekçelerimiz farklı olduğundan, bu gerekçelerin değiştirilebilir versiyonlarda ihlallerini değer biçme açısından farklı görürüz. Ama psikopatların, “ilgili ihlalleri mağdurun *esenliğini* dikkate alarak gerekçelendirme ihtimali ciddi biçimde düşük olduğundan,”⁵⁰ ihlalleri gerekçelendirmeleri, haritanın uzlaşım sal tarafında yer alan ihlalleri gerekçelendirmelerinden farklı olmayacaktır, dolayısıyla öğretmenin ihlal izni vermesine rağmen, psikopatlar, büyük ihtimalle, bütün ihlalleri değer biçme açısından aynı grupta görecektir.

Ama ben bu hikâyenin doğru olduğu kanısında değilim, aksine, önemli gördüğüm alternatif bir açıklamayı ileri sürmek istiyorum. Bazı “uzlaşım sal” ihlallerin yine de mağdur yaratıyormuş gibi düşünülebileceğini görmüştük (öyle ki esenlikle ilgili gerekçeler önem kazanır). Aslına bakılırsa, psikopatlar a sunulan *bütün* vakalarda bir mağdur olduğunu düşünmek bana gayet akla yakın görünüyor. Bu vakalar şunlardır: (1) sırt çevirme vakası, (2) çocukların sınıfta konuşması, (3) bir çocuğun sınıftan izinsiz çıkması, (4) bir erkek çocuğun etek giymesi.⁵¹ Bütün bunlar sınıf düzenini bozduğundan ya da öğrenmeyi engellediğinden, akla yakın bir biçimde, hepsi de öğretmene karşı kabalık örnekleri olarak nitelendirilebilir.

O halde, öğretmeni mağdur olarak görmenin özellikle kolay olduğu sırt çevirme vakasına odaklanalım. Değiştirilebilirlik versiyonunda, öğretmenin hem sınıfın otoritesi hem kaba davranışların mağduru olarak görülmesi, normal bireylerin, öğretmen –olası mağdur olarak yetkisini kullanıp– sırt çevirmeye izin verdiği için bu davranışın izin verilebilir olduğu yargısını, beraberinde getirmiş olabileceği gibi uzak bir olasılık da vardır. Ama o halde, bu durumda, otorite ayırımını gerçekten araştırabilmek için, vurma vakasına aynı tür otorite uygulansa neler olacağını incelememiz gerekir: Ya olası mağdur, samimiyetle öbür çocuğun kendisine vurmasının (ya da saçını çekmesinin, piyanosunu parçalamasının vb.) uygun olduğunu söylerse? Başka bir deyişle, bu testte görmezden gelinen şey, değiştirilebilirlik ayırımı açısından pekâlâ temel önemde olabilecek ek otorite kaynaklarıdır. Bu ek otorite kaynaklarını kabul ettiğimizde, psikopat olmayanların bile otoriteden bağımsızlık açısından değiştirilebilirlik ayırımını yapıp yapamayacakları açık değildir, çünkü yaygın tabirle ahlaki ihlalleri pekâlâ otoriteye *bağımlı* olarak görebilirler.

Bu noktada ancak sezgilerimize danışabiliriz (söz konusu soruların henüz resmi bir ampirik soruşturmanın bir parçası olmadığı dikkate alınır). Bu durumda, birine vurmanın uygun olduğu (izin verilemez olmadığı) söylenmişse, bunu yapmak uygun olur mu? Peki ya birinin saçını çekmek, o kişi olur diyorsa uygun mudur? Piyanosunu kırmak? Eşyalarını almak? Her durumda benim sezgilerim (yaygın biçimde kabul gördüğünü varsaydığım sezgi), bu noktada, bu davranışın kesinlikle zorunlu olmasa da yanlış da olmadığını söylüyor (verilen iznin samimi, bilgiye dayalı ve rasyonel olduğunu varsayarsak; bu varsayımların, standart ahlaki/uzlaşımalsal testinde sunulan otoritenin kaldırıldığı durumlar için de geçerli olduğunu düşünüyorum⁵²). Bunun nedeni, izin sonrasında, eylemi gerçekleştirmenin artık mağdurun şikâyetini gerektirmeyecek olmasıdır. Mağdurun şikâyetinde bulunması gibi bir karşılığı ve bununla ilişkili bir içermeyi ortadan kaldırmak için gerekli tek gerekçe, “Ama yapabileceğimi söyledin!” sözleridir. O halde, yaygın tabirle ahlaki ihlalleri nihayetinde otoriteden bağımsız görmeyebileceğimizi ileri sürüyorum. Aksine olası mağdurda, gerçekten de neyin ahlaki ihlal sayılacağını belirleyen önemli bir tür otorite görüşü olabiliriz⁵³

Peki o zaman otoriteye bağlı olmak ya da otoriteden bağımsız olmak arasında ille de bir ayrım yapmıyorsak, değişikliklerin yapıldığı vakalarda bu ayrımı yapmamızın gerekçeleri nelerdir? Bence, belli bir pratik gerekçeler –otoriteye dayalı gerekçeler– alt grubunun yönlendirdiği ihlaller arasında bir ayrım yapıyoruz. Çok kısaca açıklarsak, otoriteye dayalı gerekçeler (Stephen Darwall’ın “ikincil kişisel gerekçeler” dediği gerekçeler), açık ya da örtük olarak başkaları üzerinde ileri sürdüğümüz iddialardır, bunlar ancak, “kişiler arasındaki otorite ve sorumluluk ilişkileri”nin, dolayısıyla da “söz konusu gerekçelerin iki kişi arasında ele alınması olasılığı”nın varsayılması koşuluyla geçerli olan, faillğe göre değişen (birbirimizle ilişkilerimizden türeyen) değerlendirmelerdir.⁵⁴ Gerekçelerin bu şekilde ele alınmasına duyulan bağlılık, kişiyi, bu talepleri kavrayıp onlara karşılık verebilecek herkesle belli bir tür hesap verebilirlik ilişkisi içine bağlar, böylece (sadece) bu tür bir talep, içleme ya da başka tepki hisleri ifade edilmesini uygun kılar.⁵⁵

O halde, uzlaşımalsal senaryolarda görünürdeki mağdurun otoritesi, önceden izin verilemez olan davranışın (ona sırt çevirmenin örneğin) neden artık uygun olduğunu açıklayan ikincil-kişisel bir gerekçeyi, yani onun *uygun olduğunu* söylediğini ifade etmek için açıkça dile getirilmiştir.⁵⁶ Ancak, “Ahlaki” senaryolarda, görünürdeki mağdurun otoritesi, önceden izin verilemez olan davranışın (ona vurmak) neden izin verilemez olduğunu açıklayan ikincil-kişisel bir gerekçeyi, yani onun *uygun olduğunu* söylemediğini (ya da *uygun olmadığını* söylediğini) ifade etmek için açıkça dile getirilmiştir.⁵⁷ Bu örneklerde biz (psikopat olmayanlar), görünürdeki mağdurla-

rın, eylemleriyle onları etkileyenlerin bazı muamele biçimlerine karşı ikincil-kişisel gerekçeleri açıkça dile getirdiklerini düşünürüz. Bu gerekçeler bertaraf edilebilir, ama ancak gerekçeyi veren kişinin otoritesiyle –onun (açık ya da örtülü) izniyle– bertaraf edilebilir. Öğretmenin, bir çocuğun bir diğerine vurmasının uygun olduğunu söylemesinin, bu davranışın yanlışlığına dair algımızı değiştirmemesinin nedeni tam da budur; çünkü öğretmenin otoritesi, en başta davranışın yanlışlığıyla ilgili görünmez. Ama bu eylemin yanlışlığının öğretmenin otoritesine bağlı olmaması, buna rağmen *otoriteye* bağlı olmadığı, daha açık bir deyişle, hedeflenen mağdurun otoritesine bağlı olmadığı anlamına gelmez.

Bu durumda, ilgili veriler hakkında getirdiğim alternatif açıklamaya göre, psikopat en başta otoriteye dayalı gerekçeler grubuna duyarsız olduğu için, tam da söz konusu davranışın lehinde ya da aleyhindeki otoriteye dayalı gerekçeler arasında bir ayrım yapamıyor olabilir.⁵⁸ Birinin bir eylemin onun için uygun olduğunu ya da olmadığını söyleyebilecek olması –bunu yapma otoritesine sahipse– psikopat açısından dikkate alınıyormuş gibi görünmez. Psikopat bunun yerine, sadece var olduğunu algıladığı kurallara odaklanır, bu kuralları görünürde kaldıran bir otorite ifadesi, onun bu kuralların yürürlükte olduğu yönündeki algısında hiçbir değişiklik yaratmaz. Ama bu sadece, kuralların *gerekçelerini* anlayamamak ya da bu gerekçelere karşılık verememektir. Eğer ileri sürdüğüm üzere bunlar olası mağdurların otoritesinden ileri gelen (ikincil-kişisel) iddialara dayalı gerekçelerse, psikopatlar bu tür gerekçeleri kabul etmeyi ya da bunlara karşılık vermeyi başaramıyordur.

Bunun nedenini anlayabilmek için, psikopatın gayet iyi bilinen yeti yoksunluklarına bakmamız gerekir. Psikopatlarda hem duygusal hem empatik yeti yoksunluğu vardır.⁵⁹ Duygusal yetilerin yokluğuyla başlayalım. Psikopatların sadece (ahlaki gelişime ağırlıklı bir katkıda bulunduğu düşünülen) korku ve suçluluk konusunda değil, sevgi, pişmanlık ve utanç gibi daha olgun duygularda da ciddi kusurları olduğu gösterilmiştir. Onların bu duygusal kusurları, başka insanları umursama konusunda gerçek becerilere sahip olmalarını engeller.⁶⁰ Birini umursamak, onun inişlerine çıkışlarına duyarlı olmak anlamına gelir. Ama gerekli duygusal kaynaklar yoksa, böyle bir duyarlılık olamaz.

Psikopatların umursama konusundaki kusurları, doğrudan empatik kusurlarıyla ilgilidir. Ne var ki, empatiyi tartışırken iki farklı empati biçimi arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Bir yanda, başka bazı kişilerin neler düşündüklerini ya da hissettiklerini anlamayı, yani başkalarının zihinsel durumlarının bir temsilini oluşturmayı gerektiren “uzaktan empati” vardır.⁶¹ Bunu psikoloğun hastalarına karşı empatisi olarak düşünelim: Psikoloğun, onlara en iyi biçimde yardımcı olabilmesi için, en azından psikolojik olarak nelerden geçtiklerini (örneğin yaşamlarındaki

olaylara verdikleri çeşitli duygusal tepkilerin nelerden oluştuğunu) anlaması gerekir. Ama bu, diğer kişinin hissettiklerini, en azından kabaca o kişinin hissettiğine benzer bir biçimde *hissetmeyi* gerektiren “özdeşleşmecî empati”den farklıdır. En yalın koşullarda sizinle bu ikinci anlamda empati kurarsam, sanki sizin başınıza gelen şey benim de başıma gelmiş gibi olur. Bir zafere sevinirseniz, ben de sevinirim; bir kayba üzülrüseniz ben de üzülrüm. Hastalarıyla, empatinin bu daha güçlü biçimiyle ilişki kuran bir psikolog ıslıl ıslıl parlayacaktır, ama çabuk tükenecektir.

Açıktır ki psikopatlar uzaktan empati yetisine sahiptir. Alçakça eylemlerinin mağdurlarına neler hissettirebileceğini tahmin edebilirler, bundan haz duyabilirler. Başkalarının deneyimlediği çeşitli duyguları betimleyebilir, onları büyük bir başarıyla yönlendirebilirler.⁶² Ne var ki, özdeşleşmecî empati yetisinden yoksundurlar. Bunun nedeni de, biriyle bu anlamda empati kurmanın, insanın empati kurduğu kişinin derdini-sevincini paylaşabilmesini, onun talihindeki iniş çıkışlara duygusal olarak aynı şekilde hassas olabilmesini gerektirmesidir. O halde, psikopatlar bu yetiden yoksun oldukları ölçüde, başkalarıyla bu önemli biçimde empati kuramazlar. Psikopatın duygusal ve empatik yetersizlikleri, onun ikincil-kişisel gerekçelere duyarsızlığını açıklamak için son derece yeterli gibi görünüyor. Başkalarına özen gösterme yetisinden, dolayısıyla onların yaşadıklarını yansıma yoluyla hissetme becerisinden de yoksunsam, onların ne şekilde muamele görmek istedikleriyle ilgili taleplerini anlayamamam ya da takdir edememem, ya da açıkça ifade edildiklerinde bile bu talepleri gerekçeler olarak dikkate alamamam hiç de şaşırtıcı olmaz. Geri kalanımız açısından durum, hoparlöründen “Bana küfretme” sözlerinden başka bir şey çıkmayan bir robotla karşılaşmışız gibidir. Bu sözcükler, muhtemelen bizim için otoriteye dayalı gerekçeler tesis edemeyecektir, bunun nedeni, en azından kısmen, bir robot olmanın ya da bir robota özen göstermenin nasıl bir şey olduğunu “hissetme” yetisinden yoksun olmamızdır. “Bu şey”in benden talep ettiği şey, büyük ihtimalle bir şaka olarak görülecektir.

Ben psikopatla bizim için de aynı şeyin geçerli olduğunu ileri sürüyorum: Psikopatlar, bir başkasına yönelik iddialarımızla –örtük ya da açık olarak– işaret ya da ifade ettiğimiz pratik gerekçeler alt kümesine duyarlı olamaz, öyle ki bizim ses kutularımızdan çıkan sözcükler, onların (ve muhtemelen başkalarının) fiilen yapma gerekçesi olarak algıladığı şeylerle ilgisizdir. Psikopatların ahlaki/uzlaşım sal testin değiştirilebilirlik yönü konusunda başarısız olmaları muhtemeldir, bunun nedeni de, sadece bazı normların otoriteden bağımsız gerekçelere dayalı olduğunu anlayamamaları değil, otoriteye bağlı gerekçelerin temel normlar olduğunu görmemeleridir.

Yine de, psikopatlar *hem* “ahlaki” *hem* “uzlaşımsal” ihlallere karşı kurallar olduğunu kabul ediyormuş gibi görünür. Peki ama bu normların otoriteye dayandığını düşünmüyorsa neye dayandığını düşünüyordurdur? Psikopatların yaygın tabirle ahlaki ihlallere karşı verdikleri yanlışlık yargısının gerekçeleri, mağdurlara dayalı olmaktan ziyade kurallara dayalıdır; “Yanlıştır,” ya da “Sosyal olarak kabul edilebilir değil,” gibi.⁶³ Bu da, psikopatların çeşitli kuralları muhtemelen temelsiz (ya da kendi temelleri üzerinde duruyormuş) gibi gördüğünü, bunları toplum kuralları olarak anladığını düşündürür.⁶⁴ Psikopatlar, kuralları gerçekten de bu biçimde görüyorlarsa (kuralları dayandırdığımız gerekçelere duyarlı değilse), o zaman bu toplum kurallarının birinin, onlar hakkında (örtülü olarak ya da açıkça) buyurduğu şeylerden bağımsız olarak yerli yerinde kalıyormuş gibi düşünülmesinin nedeni açıktır: Kurallar onlardır ve kimseye de hesap vermezler.

6. Cezai ve Ahlaki Sorumluluk

Bu son nokta bizi, psikopatın cezai ve ahlaki sorumluluğunu değerlendirebilecek bir konuma getiriyor. Daha önce şunu ileri sürmüştüm: Psikopatın otorite ayrımı yapamaması, belli bir gerekçeler sınıfıyla, daha açık bir deyişle otoriteye dayalı ikincil kişisel gerekçelerle ilgili bir yeti eksikliğini ima eder. Şimdi de, bu duyarsızlığın, ahlaki sorumlulukla önemli bir kısmıyla olmasa da, cezai sorumluluğa uyumlu olduğunu ileri sürmek istiyorum. Bu elbette çok kapsamlı ve kışkırtıcı bir tezdır, burada bu tezi yeterince savunmayı ummuyorum. Onun yerine, ellerimi bir süre heyecanlı heyecanlı sallayıp, bazı koşullar ortaya atacağım ve bu konum için akla yatkınlıktan çok da uzak olmayan bazı varsayımlara dayalı bir savunuyu sunacağım.

Cezai sorumluluğa sahip olmak, cezai bir mahkemede hüküm giymeyi gerektiren koşulları karşılamak anlamına gelir. Peki bu koşullar nelerdir? Victor Tadros, çok ikna edici bir değerlendirmede, üç koşul olduğunu savunur: (a) kişi statü sorumluluğuna sahip olmalıdır, (b) kişi belli cezai eylemin atfedilebilirlik sorumluluğuna sahip olmalıdır ve (c) kişi o eylem nedeniyle kabahatli olmalıdır. Statü sorumluluğuna sahip olmak, genel olarak sorumlu faillik için asgari koşulları karşılamak anlamına gelir ve bu da, dünya hakkında gerçek değerlendirci inançlar oluşturma yetisine sahip olmayı gerektirir.⁶⁵ Bir fail, fail sıfatıyla faile yansımaları durumunda, bir eylemin atfedilebilirliği nedeniyle sorumludur; ki bu da, faili harekete geçiren arzusunun, failin değerler sistemine gereği gibi bağlı olması anlamına gelir (fail, arzusu ya da değerlerini reddetme girişiminde bulunmayı başaramamışsa, bu koşullar asgari düzeyde karşılanmış demektir).⁶⁶ Atfedilebilirlik sorumluluğu sadece, failin artık eylemi nedeniyle değerlendirmeye açık olduğunu ortaya koyar, ama bu değerlendirmenin ne olacağı konusunda hiçbir şey ima etmez. O halde, kişinin

cezai sorumluluğa sahip olması için, eylemden dolayı kabahatli olması da gerekir ve bu da, devletin ahlaki eleştirisine uygun bir hedef olmayı gerektirir. Kişinin böyle uygun bir hedef olabilmesi için, davranışlarında ahlaki bir kötülük göstermiş olması gerekir (kişi, karakterinin kötü bir yönünü ifade etmiş olmalıdır).⁶⁷ Bu da, cezai hükmün, savunma konumundaki kişiye ahlaki bir yargı ilettiğini ima eder: O bir “katildir” örneğin ya da bir “tecavüzcüdür”. Bu beyanlar, bir tür kamusal ahlaki eleştiri ifade eder.

O halde bizim sorumuz şudur: Psikopatlar, otoriteye dayalı, ikincil kişi gerekçelerini tanıma yetisinden gerçekten yoksunlarsa, bu nedenle cezai sorumluluğa da sahip olmadıkları söylenebilir mi? Tadros’unkine benzer bir kuramda, cezai sorumluluğun yokluğu, ancak statü sorumluluğunun tesisinde kurulur. Nihayetinde psikopatlar kesinlikle atfedilebilirlikten ötürü sorumlu olabilir: Bir eylemde bulunduklarında, değerlerine gereği gibi bağlı arzularla hareket etmediklerine inanmamızı sağlayacak bir gerekçe yoktur. Ayrıca, davranışlarında kötülük gösterdikleri için kabahatli de olabilirler. Aslına bakılırsa, eylemde bulunduklarında, sıklıkla bize kötü amaçlarını, örneğin zalimlik, vurdumduymazlık, manipülatiflik vb. ifade ederler. Robert Hare’in, psikopatiyi ceza hukukunda “ağırlaştırıcı” bir etken saymasının nedeni bu olabilir.⁶⁸ Gerçekten de bizi indirmeye niyetlidirler.

Peki bu durumda statü sorumlulukları var mıdır? Bu sorunun cevabı, nelerin soruyla ilgili değerlendirmeye alakalı inançlar sayıldığına bağlıdır. Bana öyle geliyor ki, cezai sorumluluğa sahip olmak için önemli olan tek şey, kişinin ceza hukukunun kuralları ve cezalarının bilincinde olarak doğru deontik yargılara, yani yapması gereken şeylerle ilgili doğru inançlara varabilme becerisine sahip olmasıdır. Kişinin kurallar ya da cezaların dayanabileceği çeşitli gerekçelerin hepsine az duyarlı olması ya da hiç duyarlı olmaması o kadar önemli değildir (bu konu üstünde aşağıda biraz daha duracağım). Dolayısıyla, otoriteye dayalı, ikincil kişisel gerekçelerin ceza hukukunun kilit *ahlaki* alanlarının (örneğin cinayet, tecavüz, saldırı, hırsızlık vb.) dayanağı olduğunu varsaysak bile, psikopatın bu gerekçelere duyarsız olması, onu bu alanlarda seçtiği eylemlerin gerçekleştirmemesi gereken eylemler olduğu yönünde doğru değerlendirme yargısına varma yetisinden yoksun bırakmaz.⁶⁹ Kişi, yasaların neler olduğunu ve bunların ihlaline hangi cezaların verildiğini soyut olarak anlayacak yeterli bilişsel gelişimi gösterdiği takdirde,⁷⁰ bu eylemlerin, söz gelimi tümüyle sağduyulu gerekçelere dayanarak, gerçekleştirmeye değer olmadığı sonucuna varabileceği açık görünüyor. Bu yeti yerli yerinde olduğunda, kişi cezai sorumluluğa sahip olur; şöyle ki, belli bir pratik gerekçeler altkütmesine duyarsızlığı, fiilen, *hem* atfedilebilirliğin *hem* kabahatli olmanın dayanağı olabilir; başka bir deyişle, kişi bana belli bir biçimde davranmaması yönündeki talebimin gerekçe verici

olmadığı yargısına varırsa, onun bu talebi ihlal etmesi, bu eylemi karakterindeki bir kusura bağlayan belli bir tür ahlaki eleştirinin (örneğin vurdumduymazlığın) dayanağı olur.⁷¹

Peki bu durumda psikopatın ahlaki sorumluluğu hakkında ne söyleyebiliriz? Bu alanda otoriteye dayalı gerekçelere duyarsız olmanın, kilit bir alandan, daha açık bir deyişle birbirimize karşı ileri sürdüğümüz, ihlal edilmeleri içermeyi (ya da başka ahlaki duygular ya da ifadeleri) uygun kılan hesap verebilirlik taleplerinden muaf tutulmak için yeterli olduğu inancındayım. Bu görüşü destekleyen değerlendirmeler karmaşıktır, çok daha eksiksiz bir biçimde ele alınmaları gerekir (ki bu açıklamayı başka bir yerde sunmayı umuyorum), ama burada, sadece başlıca fikirleri kısaca ortaya koyacağım.

Başkalarına hesap verebilir olmak, ahlaki sorumluluğun bu kilit alanındaki en popüler kavrayışlardan birine göre, kişinin, iradesinin niteliğine yönelik çeşitli tepkici tutumlara açık olmak anlamına gelir.⁷² Kişi başkalarına karşı kötü niyet ifade ederse, içleme ya da kızgınlık ifadelerine (ya da kendisinin suçluluğunu kabul eden ifadelere) açık olur; iyi niyet ifade ederse minnet ve sevgi ifadelerine açık olur.⁷³ Gelgelelim, öyle görünüyor ki, bu tür tepkici tutumlar kavramsal olarak ahlaki “yanlışlara”, bir tarafın diğerinin (geçerli olduğu varsayılan) taleplerine saygısızlık göstermesine bağlıdır. Darwall’ın işaret ettiği üzere, bu tutumlar, belli yetilere, yani “talebin ortaya koyduğu ayrı ikincil kişisel gerekçeleri tanıyabilen, özgürce kabul edebilen ve bunlara göre hareket edebilen” birinin icra ettiği belli yetilere karşılık ortaya çıkar.⁷⁴ O halde, ahlaki hesap verebilirlik otoriteye dayalı gerekçeleri kabul etme yetisini varsayar. Psikopatlar bu gerekçeleri tanıyamadıkları ölçüde, ahlaken hesap verebilir değildirler. Eğer gerçekten de, ikincil kişisel taleplerimize karşı kabahatli olamayacak kadar körlerse, bunlara saygısızlık edemezler.

Ceza hukukunun kalbinde de otoriteye dayalı taleplerin yattığı düşünülebilir. Cinayet, tecavüz ve hırsızlığın yanlışlığı, hiç kuşkusuz ikincil kişisel gerekçelere dayanmalıdır (nihayetinde bunlar yanlış davranıştır). Ama psikopatlar bu tür gerekçeleri tanıyamıyorlarsa, bunlara karşılık verememelerinden ötürü nasıl cezai sorumluluk sahibi olabilirler? Bu sorunun cevabı, insanların cezai hukukun ahlaki dayanaklarına saygılı olmasının, ceza adaleti sisteminin bir koşulu olmadığıdır. Birincisi, bütün ahlaki yanlışlar fiilen cezai suçlar değildir, bunun tam tersi de geçerlidir. Ama ahlaksızlık ve suç işlemenin örtüştüğü durumlarda bile, bu durum, bazı davranışları suç kılan siyasal gerekçelerden, yani bunları kamusal bir yanlış addetmenin gerekçelerinden kaynaklanır.⁷⁵ Bazı eylemleri (gayri ahlaki başlığı altında da yer alanları) suç kılan açık gerekçeler vardır, bunların en geneli, yurttaşların yasal korumaya layık çıkarlarının yeterince dikkate alınmadığının

gösterilmesidir.⁷⁶ Dolayısıyla, cezai yasaklar aşırı belirlenmiş, iki dayanağa yaslanmış olabilir; daha açık bir deyişle, bu dayanaklardan biri ikincil kişisel (ahlaki) gerekçeler, diğeri de yasal korumaya layık olan yurttaşlık çıkarlarıyla ilgili, failden *bağımsız* gerekçelerdir. Ama ikinci gruptaki dayanaklar otoriteye dayalı değildir: Nihayetinde, birini öldürmeniz, devlet sizden öldürmemenizi istediği için değil, her yurttaşın zarar görmemekte bir çıkarı olduğundan; birinin bir başkasını öldürmesi, devletin yurttaşlarının çeşitli yararları sağlama özgürlüğünü korumakla yükümlü olduğu dikkate alındığında, bu çıkar siyasal liberal bir çerçevede yasal korumaya layık olduğundan yasadışıdır. Dolayısıyla, ahlaki yükümlülüğün ayrı bir dayanağı olan ikincil kişisel gerekçeleri kavrama yetisinin, ceza hukukunun dayanabileceği başka bazı gerekçelerin kabulü açısından esas önemde olması akla yatkın görünmez.

Dolayısıyla, bu tür değerlendirmeler, en azından psikopatların ahlaken hesap verebilir olmaksızın cezai sorumluluğa sahip olabileceği varsayımını ileri sürer. Benim aklımdaki düşünceyi betimlemenin bir başka yoluysa, cezai sorumluluğun değerlendirmeyi gerektiren amaçlara sahip olma ve bunları ifade etmekle ilgili olduğunu düşünmeye varır; oysa ahlaki hesap verebilirlik, insanların birbirine hesap verebilir olmasını gerektirir, bu da, birbirimize sunduğumuz gerekçelere duyarlı olmamızı içerir.⁷⁷ Dolayısıyla, psikopatın ahlaki/uzlaşımsal testin kalıntıları arasından çekip çıkardığımız otoriteye dayalı yargılar arasında ayırım yapamaması, muhtemelen bize karşı hesap verebilme yetisinden yoksun olduğunu ima ediyordur, ama bu, onun, cezai yargıları oluşturan türde ahlaki bir suçlamadan muaf tutulmasını sağlamaz.

Ama insan, psikopatları cezai açıdan sorumlu tutmanın, yani onları cezalandırmanın gerekçesini merak edebilir. Buraya dek sadece, psikopatların cezai açıdan sorumlu olduğu yargısına varmanın olası bir gerekçesini ileri sürdüm, ki böyle bir yargıya varılması bir yargı çıkarılması, zanlının bir suçlu ilan edilmesi anlamına gelir. Bu, zanlı için bir yaptırım oluşturabileceği gibi oluşturmazabilir de (bazı insanlar suçlu yaftasından açıkça hoşlanır); her halükârda bu ille de yaptırımın amacı olarak görülmez; suçluluk hükmü daha ziyade sadece bir bulgudur (bir yargıdır). Ne var ki, suçlunun cezalandırılması kesinlikle bir yaptırımdır, iletişimsel ceza kuramına göre, toplumun suçluya karşı içerlemesinin ya da kızgınlığının bir ifadesini içerebilir. Ama bu tür ifadelerin, hedefin ikincil kişisel yetiye sahip olduğunu kavramsal olarak varsaydığı anlaşılırsa, bu yetiden yoksun bir psikopatın cezalandırılması anlamsız olacaktır, tıpkı bir psikopatı ahlaken hesap verebilir görmenin anlamsız olacağı gibi. O halde, benim görüşüm herhalde, cezai açıdan sorumlu bulduğumuz psikopatları cezalandırmakta haklı çıkarılamayacağımızı ima ediyor. (Belki de cezai sorumluluğun sadece bu yönüne odaklanmış gibi görünen Fine ve Kennett'a çok sert yükledim.)⁷⁸

Bu kaygının gereği gibi ele alınması, başka bir makale daha yazmayı gerektirir, ama ben şimdilik, sadece bu kaygıya nasıl direnebileceğimize ilişkin bir öneri sunmak istiyorum. Şu gerçeği değerlendirelim: Görünüşe bakılırsa, hiç kimse psikopatların sadece düzenleyici suçlardan (sadece yasa gereği suç teşkil eden eylemler) ötürü, örneğin hız sınırının üstünde araba kullanmak, kamusal alanda sarhoş olmak, bozuk et satmak, gizli bir silah taşımak, içeriden bilgilendirmeyle borsa oynamak ya da yasadışı bir biçimde zehirli madde dökmek nedeniyle cezalandırılmasını hiç de itiraz edilebilir bulmuyor. Bu suçların cezaları para cezası ile hapis cezası arasında değişir. Öyle görünüyor ki, asıl önemli olan şey, suçu işleyenlerin gerekçe ne olursa olsun, yasaların gereklerini kabul etme ve eylemlerini bu koşullara uygun kılma yetisine sahip olmasıdır. Aslına bakılırsa, çoğu kişinin bu düzenleyici yasalara uymasının başlıca nedeni sağduyudur: Bir süreliğine beni hapse düşürebileceğini bilmek, bu eylemlerden kaçınmak için yeterli gerekçedir. Peki o zaman, ahlaki dayanakların yanı sıra yasal dayanakları da olan kuralları çiğneyenleri cezalandırmanın neden birden uygunsuz hale geldiğini merak edebiliriz.⁷⁹ Söz konusu eylemin gerçekleştirilmesi aleyhine başka gerekçelerin işe dahil olması, eylem gerçekleştirildiğinde cezalandırmanın haklı çıkarılmasını neden desteksiz bırakmalıdır? Kuramcılar, cezalandırma için kuvvetle ahlaki bir gerekçelendirme istiyormuş gibi görünseler de, cezalar için bir gerekçelendirmeye ihtiyacımız olduğu o kadar açık değildir,⁸⁰ bu durumda, psikopati “ahlaki” suçlarından ötürü sorumlu tutmak, medyada yer bulan bir ceza vermek anlamına gelebilir. Elbette cezaya iliştilmiş iletişimsel bir unsur, psikopatin zaten sağır kalacağı bir iletişim olmayabilir; bu unsur, sadece düzenleyici kural ihlalleriyle ilgili olarak gerekçelendirilenbilen bir biçimde eksik olabilirken ek ahlaki dayanakları olan cezai suçlarda neden aranması gerektiğini ben anlayamıyorum.

Bu son noktayla ilgili birkaç söz daha sarfetmemiz gerekebilir. Çoğumuz sadece, başkalarının yapmamamız yönündeki örtük taleplerine (yani ahlaki yükümlülüklerimize) duyarlı olduğumuz ve karşılık verdiğimiz için başkalarını öldürmekten, onlara tecavüz etmekten kaçırırız. Bu eylemlerin suç olması bizi ilgilendirmez. Ayrıca ahlaki alanda bizim için önemli olan şey, bir başkasına kötü niyetle davranmamız gerektiğidir, bunu yapabilmek için, bir başkasının meşru taleplerini gerekçelendirici olarak görmemiz gerekir. Ama yurttaşların meşru çıkarlarının korunmasının en önemli şey olduğu cezai suçlar alanında, başkalarının çıkarlarını ya da iddialarını gerekçelendirici kabul etmeleri talebinde bulunmak, yurttaşlardan çok fazla şey istemek olur. Hatta bu sadece duyarsız olanların yanı sıra yanlış gerekçelerle doğru şeyleri yapanları suçlu haline getirebilir. Onun yerine, yurttaşların çıkarlarını korumak için gerekli olan tek şey, devletin bizden, başkalarına sanki onların çıkarlarını

ya da taleplerini gerekçelendirici olarak görüyormuşuz gibi muamele etmemizi istemesidir. Devlet sizden ahlaki bir fail olmanızı isteyemez, sadece ahlaki bir failmiş gibi davranmanızı isteyebilir. Bu biçimde davranamamak cezalandırılmanıza yol açar (tıpkı Amerikan futbolunda defans oyuncularını belli bir biçimde tutmanın cezaya yol açması gibi). Başkalarının çıkarları ya da taleplerinin gerekçelendirici olduğunu çoğumuz kabul etsek de (dolayısıyla ceza düşüncesiyle pek hareket etmesek de), aramızda böyle olmayanlar vardır ve cezalar onlara, bize *sanki* biz önemliymiş gibi davranmaları için sağduyu gerekçeleri sunmayı amaçlar. Psikopatlarda gördüğümüz, bize en azından bu biçimde davranamayacaklarını gösteren hiçbir şey yoktur; dolayısıyla, benim gördüğüm kadarıyla, psikopat bunu yapmadığında, onu cezalandırma talebimizi ortadan kaldıran bir gerekçe de yoktur.

7. Sonuç

Bu makalede üç genel noktayı vurgulamaya çalıştım. Birincisi, düzgün iki kavramsal alan yaratan “ahlaki/uzlaşimsal ayrımı” gibi bir şey olması ihtimal dışıdır. Bilakis bu ayrım olsa olsa, kısmen bile örtüşmeyebilen bir dizi farklı ayırmadan oluşur. Bu nedenle, ahlak felsefecilerinin, ahlaki yargılar ya da psikopatların faillik yetileri hakkında sonuçlar çıkarırken bu ayrıma fazla ağırlık vermeleri yanlış olur. İkincisi, yine görünüşe bakılırsa, psikopatların izleyemediği bir ayrım vardır. Bu ayrımın otoriteye bağlı ve otoriteden bağımsız kurallar arasında olduğu düşünülüyorsa da, asıl ayrımın, otoriteye dayalı izinler ile yasaklar arasında olabileceğini, ayrıca psikopatların bu ayrımı görememesinin nedeninin, empatik ve duygusal yeti yoksunlukları dikkate alındığında, otoriteye dayalı gerekçeleri anlayamamaları olduğunu ileri sürdüm. Daha sonra da, benim yorumumun, psikopatlar cezai ve ahlaki sorumluluğa ilişkin melez bir kuramı nasıl destekleyebileceğini, bu kurama göre, ahlaki sorumluluğun özünün (hesap verebilirlik) otoriteye dayalı gerekçelerle kolaylaştırmayı gerektirdiğini, ama cezai sorumluluğun böyle bir şey gerektirmediğini işaret ettim. Dolayısıyla, cezai suçlar alanında ağırlaştırıcı bir etken sayılan şey, ilginçtir, ahlaki alanda bir muafiyet gerekçesi sayılabilir.⁸¹

Notlar

Derleyenin notu: Bu bölüm, *The Southern Journal of Philosophy* 49 (Spindel Supplement): 99-124, 2011'den izinle yeniden basılmıştır. © 2011 The University of Memphis.

1. Neil Levy, "The Responsibility of the Psychopath Revisited", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 14 (2007): 129-38, 136. Birkaç yıl önce, benzer bir görüş şurada dile getirilmişti: Cordelia Fine ve Jeanette Kennett, "Mental Impairment, Moral Understanding and Criminal Responsibility: Psychopathy and the Purposes of Punishment", *Law and Psychiatry* 27 (2004): 425-43. Psikopatlar hakkında buna benzer (ama ille de ahlaki/uzlaşım sal ayrımlının değ erlendirilmesine dayanmayan) yargılar için ayrıca bkz. Jeffrie Murphy, "Moral Death: A Kantian Essay on Psychopathy", *Ethics* 82 (1972): 284-98 ve Christopher Ciochetti, "The Responsibility of the Psychopathic Offender", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10 (2003): 175-83.
2. Heidi L. Maibom, "The Mad, the Bad, and the Psychopath", *Neuroethics* 1 (2008): 167-84 ve 175. Ayrıca Manuel Vargas ile Shaun Nichols'un sorduğ u soruya bakınız: "Uzlaşım sal kuralları ihlal edenleri suçlama ve cezalandırmanın uygun olduğunu düşündüğ ümüz dikkate alınır sa, bu neden, psikopatları suçlamak ve cezalandırmak için yeterli değ ildir?" ("Psychopaths and Moral Knowledge", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 14 [2007]: 157-62, 159'da).
3. Maibom, "The Mad, the Bad, and the Psychopath", 182.
4. Literatürde buna benzer bir tane daha melez görüş buldum, ama sadece varsayımsal bir biçimde sunulmuş : cezai sorumlulukla ilgili ifade edici görüş ü savunan biri, psikopatın cezai sorumluluğ unu ahlaki boşluk görüş ünden bağı msız bir biçimde ortaya koymak istiyorsa şöyle, şöyle yapardı, diye. Bu görüş , Peter Arenella tarafından "Convicting the Morally Blameless: Reassessing the Relationship between Legal and Moral Accountability", *UCLA Law Review* 39 (1992): 1511-1622, özellikle de 1619-22'de tartışılmış tır. İ shiyaque Haji'nin, "On Psychopaths and Culpability" de (*Law and Philosophy* 17 [1998]: 117-40) benimsediğ i çizgiye uygun melez bir görüş olabilir, ama bu tümüyle açık değ ildir; her halükârda Haji'nin savunduğ u görüş , benim meylettiğ im görüş ten hayli farklı olabilir.
5. R.J.R. Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath", *Cognition* 57 (1995): 1-29; ve R.J.R. Blair, L. Jones, F. Clark ve M. Smith, "Is the Psychopath 'Morally Insane'?", *Personality and Individual Differences* 19 (1995): 741-52.
6. Larry P. Nucci ve Elliot Turiel, "Social Interactions and the Development of Social Concepts in Preschool Children", *Child Development* 49 (1978): 400-07. Ayrıca bkz. Larry P. Nucci ve Susan Herman, "Behavioral Disordered Children's Conceptions of Moral, Conventional, and Personal Issues", *Journal of Abnormal Child Psychology* 10 (1982): 411-26; Larry P. Nucci ve Maria Santiago Nucci, "Children's Social Interactions in the Context of Moral and Conventional Transgressions",

- Child Development* 53 (1982): 403-12; ve Larry P. Nucci ve Maria Santiago Nucci, "Children's Responses to Moral and Social Conventional Transgressions in Free-Play Settings", *Child Development* 53 (1982): 1337-42.
7. Nucci ve Turiel, "Social Interactions and the Development of Social Concepts in Preschool Children", 400.
 8. Agy, 401.
 9. Agy, 402.
 10. Blair'den alıntı, "A Cognitive Developmental Approach to Morality", 15.
 11. Agy, 6; vurgular orijinaldeki gibidir. Ayrıca bkz. Judith Smetana, "Preschool Children's Conceptions of Transgressions: Effects of Varying Moral and Conventional Domain-Related Attributes", *Developmental Psychology* 21 (1985): 18-29.
 12. R.J.R. Blair, "Moral Reasoning and the Child with Psychopathic Tendencies", *Personality and Individual Differences* 22 (1997): 731-39, 734'te.
 13. Bkz. örneğin Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality," 6.
 14. Bkz. Judith G. Smetana, "Preschool Children's Conceptions of Moral and Social Rules", *Child Development* 52 (1981): 1333-36 ve Marida Hollos, Philip E. Leis ve Elliot Turiel, "Social Reasoning in IJO Children and Adolescents in Nigerian Communities", *Journal of Cross Cultural Psychology* 17 (1986): 352-74.
 15. Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality", 13-14.
 16. Söz konusu ihlallerin uygun olmayacağını söyleyenlerin sayısının ortalaması.
 17. Cevapların ortalaması, 1 ile 10 arası bir ölçekte (10 en kötü).
 18. Öğretmen uygun olduğunu söylese de, ihlallerin uygun olmayacağını söyleyenlerin sayısının ortalaması.
 19. Bunlar, deneklerin yanlışlığa ilişkin yargılarını dayandırdıkları gerekçelerin sınıflandırıldığı genel kategorileri temsil eder. Cevaplar mağdurun esenliğiyle ilgiliyse, "Başkalarının esenliği" başlığı altında toplanmışlardır. Kurallarla ilgiliyse "normatif" diye gruplanmıştır. Dersin kesilmesiyle ilgiliyse, "düzensizlik" başlığı altında gruplanmıştır. Yanlış davranışın uzun vadeli sonuçlarıyla ilgiliyse, "değişiklik eksikliği" başlığı altında toplanmıştır. "Kabalık" ve "Diğerleri" başlıklarında kişilerin kendi açıklamaları vardır. Bkz. Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality", 16.
 20. Agy, 18.
 21. Agy, 20.
 22. Agy, 17. Blair bu bulgu hakkında, psikopatların "uzlaşımsal ihlalleri bu kriter yargısına, yani otoriteden bağımsız olmadıklarına" dayanarak ahlaki olarak gördüklerini yazar (vurgular orijinaldeki gibidir). Ne var ki bu, Blair'in yazışmalarımızda da doğruladığı üzere, bir daktilo hatasıdır. Blair, bağlam dikkate alınırsa, psikopatların uzlaşımsal ihlalleri "otoriteden bağımsız" olarak gördüğünü kast etmiştir.
 23. Bkz. Blair, "Is the Psychopath 'Morally Insane'?"

24. Bkz. Blair, "Moral Reasoning and the Child with Psychopathic Tendencies." Bunlar, psikopatik *eğilimlere* sahip diye yaftalanan çocuklardır, ama bunun nedeni (18 yaş öncesinde) onlara "psikopat" yaftası takmanın klinik olarak yasaklanmış olması olabilir. Bu çocuklar gerçekten de psikopatsa (ama çocuk psikopatlar), testin değiştirilebilirlik kısmında onların verdiği cevaplar ile yetişkin psikopatların cevapları arasındaki fark, benim daha sonraki teşhisimle ilgili olabilir, ama onların çocuk olmalarıyla da ilgili olabilir. Shaun Nichols'a bu konuyu gündemime getirdiği için teşekkür ederim. Blair ("A Cognitive Developmental Approach to Morality", 16-17), psikopatların bütün yönleriyle ahlaki/uzlaşımalsal ayrımında başarısız görüldüğünü ileri sürer, ama benim için bu o kadar açık değil. Rakamlar, psikopat olmayanlarla karşılaştırıldığında, psikopatların, izin verilemez olmaları açısından uzlaşımalsal ihlalleri ahlaki ihlallerle daha yakından ilişkili gördüğünü söyler, ayrıca psikopatlar, uzlaşımalsal ihlalleri, psikopat olmayanlara nazaran biraz daha ciddi bulur. Ama bu sonuçlar ilginç olsa da, ben "başarısızlık" teriminin, psikopatların buradaki performansları açısından geçerli olduğu kanısında değilim (bu ayrımlarla ilgili olarak, psikopatik eğilimlerin gözlemlendiği çocuklarda da önemli farklar gözlenmemiştir). Blair bu iki grubun bütün kriter yargılarıyla ilgili olarak, "birbirinden ayrılabilirliğini" ileri sürse de (agy, 17), "gruplar arasında önemli farklılıkların, sadece ANOVA sonuçlarında *otoritenin yargı yetkisi* kriteri (değişkenlik) yargısıyla ilgili olarak gözlemlendiğini" açıkça belirtir (agy, 16; vurgular orijinaldeki gibidir).
25. Bkz. örneğin Shaun Nichols, *Sentimental Rules* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Ayrıca bkz. Jeanette Kennett ve Cordelia Fine, "Internalism and the Evidence from Psychopaths and 'Acquired Sociopaths'"; Adina L. Roskies, "Internalism and the Evidence from Pathology"; Michael Smith, "The Truth about Internalism"; ve Jeanette Kennett ile Cordelia Fine, "Could There Be an Empirical Test for Internalism?"; hepsi de burada bulunur: *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, der. Walter Sinnott-Armstrong (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2008).
26. Levy, "The Responsibility of the Psychopath Revisited", 132.
27. Fine ve Kennett, "Mental Impairment, Moral Understanding and Criminal Responsibility", 432; vurgular orijinaldeki gibidir.
28. Bkz. Levy, "The Responsibility of the Psychopath Revisited", 136.
29. Maibom, "The Mad, the Bad, and the Psychopath", 169.
30. Agy
31. Agy, 174-75. Jeanette Kennett, "Autism, Empathy, and Moral Agency", *Philosophical Quarterly* 52 (2002): 340-57'de, empati eksikliğinin bazı otizmli faillerin, ahlaki bir anlayışa varma becerilerini neden baltalamadığı sorusunun cevabı olarak benzer bir argüman ileri sürer. Kennett'in argümanına, "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community", *Ethics* 118 (2007): 70-108, özellikle 92-101'de cevap verdim.
32. Maibom, "The Mad, the Bad, and the Psychopath", 182.

33. Bkz. Daniel Kelly, Stephen Stich, Kevin J. Haley, Serena J. Eng ve Daniel M.T. Fessler, "Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction", *Mind and Language* 22 (2007): 117-31.
34. Mordecai Nisan, "Moral Norms and Social Conventions: A Cross-Cultural Comparison", *Developmental Psychology* 23 (1987): 719-25.
35. Jonathan Haidt, Silvia Helena Koller ve Maria G. Dias, "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?", *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (1993): 613-28.
36. Larry Nucci ve Elliot Turiel, "God's Word, Religious Rules, and Their Relation to Christian and Jewish Children's Concepts of Morality", *Child Development* 64 (1993): 1475-91.
37. Shaun Nichols, "Norms with Feeling: Towards a Psychological Account of Moral Judgment", *Cognition* 84 (2002): 221-36. Daha önce verdiğimiz örneklerin dördü de Kelly vd, "Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction", 120-21'de tartışılmıştır.
38. Kelly vd, "Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction", 122-28.
39. Agy, 129. Paulo Sousa, kısa süre önce hem tek başına hem başka yazarlarla birlikte, Kelly vd'nin vardığı sonuçların, ileri sürdükleri kadar kuvvetli olmadığını savunmuştur, ne var ki, Sousa'nın metodolojileri hakkında ileri sürdüğü kaygılar, ahlaki/uzlaşım sal ayırımı hakkında da genel (ama savunmacı) bir şüphelilik taşır, bu nedenle, vardığı sonuçlar, nihayetinde, burada sunacağım görüşle aynı çizgidedir. Bkz. Paolo Sousa, "On Testing the 'Moral Law'", *Mind and Language* 24 (2009): 209-34, ve Paolo Sousa, Colin Holbrook ile Jared Piazza, "The Morality of Harm", *Cognition* 113 (2009): 80-92. Bu kaynak için Shaun Nichols'e teşekkür ederim.
40. Elizabeth Fitton ve Ann Dowker, "Qualitative and Quantitative Dimensions of Domain Differentiation"; 2002'de Liverpool'da MOSAIC Konferansı'nda yapılan sunum.
41. Bu tür bir ahlaki sözleşmeciliğin en sağlam savunusu için bkz. T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1998).
42. Kelly vd, "Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction", 129; vurgular orijinaldir.
43. Aslında, "uygun-uygun değil" ayrımının, estetik ya da sağduyu gibi gayri ahlaki bağlamlara gayet uygun düşeceği dikkate alınırsa, bu ayrımın, ahlaki doğruluk-yanlışlık ayrımından çok daha geniş kapsamlı olduğu açıktır. Karen Finley'nin bir performans sırasında vücuduna dışkı sürmesinin "uygun olmadığı" yargısına varırsam, kast ettiğim tek şeyin (onun böyle yapmasının gayri ahlaki olduğunu düşünmeksizin), bunun performansı estetik açıdan, dışkı sürmese olabileceğinden daha kötü kıldığı olması da kesinlikle gayet mümkündür. Ne var ki, bana açık görünen şey, besbelli ki bazılarına göre gayet taraflıdır, zira neyin "ahlaki" sayıldığı konusunda bu kadar şahsi düşünmememiz gerektiğini, önemli olanın, insanların belli türde duygusal tepkiler verdiği belli türde olaylar olduğunu düşünürler. (Bu iddiayla ilgili olarak elimde sadece anekdot niteliğinde kanıtlar bulunuyor, ama

bu görüşü benimsemiş olan herkesin ismini anmayacağım, onlar kim olduklarını biliyor.) Bence meseleye bu biçimde bakmak, bir dizi nedenden ötürü ciddi derecede sorunlu, bunun en önemli nedenlerinden biri de, son derece iyi anlaşılmış ve değerli kavramsal kategorileri örtüştürmesi, metaetikte ahlaki yargıların niteliği hakkında ciddi sorular sormamızı da beraberinde getirecektir.

44. Fitton ve Dowker'ın yanı sıra bkz. Elliot Turiel, Melanie Killen ve Charles C. Helwig, "Morality: Its Structure, Functions, and Vagaries", *The Emergence of Morality in Young Children*, der. Jerome Kagan ve Sharon Lamb (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 155–243, özellikle de 174-75.
45. Bkz Turiel, Killen ve Helwig, "Morality", 170 ve Blair, "Moral Reasoning and the Child with Psychopathic Tendencies", 734.
46. Turiel, Killen ve Helwig, "Morality", 169; şuradan alıntı yaparlar: John Searle, *Speech Acts* (Londra: Cambridge University Press, 1969).
47. Bkz. Vargus ve Nichols, "Psychopaths and Moral Knowledge", 158.
48. Bu durumda, hapisteki psikopat olmayan kişilerin aynı tümdengelimsel çıkarımda bulunamamalarının nedeni muhtemelen budur.
49. Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality", 15.
50. Agy, 18; vurgular orijinaldir.
51. Agy, 14.
52. Bu koşullar, geliştirmekte olduğum görüşün olası karşıt örneklerinin engellenmesiyle de ilgili olacaktır; örneğin şu Alman'ın gönüllü olarak yamyam tarafından yenmesi gibi. Birçok kişi, muhtemelen onu yamyamlığa kurban etmenin, kendisi izin vermiş olsa da, izin verilemez olduğuna inanmayı sürdürecektir. Ama adamın dengesizliği, bu eylemi izin verilebilir kılmak için gerekli otoriteye sahip olmasını engelleyen şey olabilir. Bu konudaki tartışmalar için Shaun Nichols'e teşekkür ederim.
53. Aşına olanlara göre Stephen Darwall'ın *The Second-Person Stand-point* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006) kitabındaki çalışması, açıkça ve ağırlıklı olarak bu paragraf ve aşağıda söylediklerimin büyük bölümü üzerinde dolanır.
54. Agy, 8.
55. Agy, bkz. 4. bölüm.
56. Bu durumda vereceğimiz tepkileri, okul müdürü, öğrencilerin öğretmene sırtlarını çevirmelerinin uygun olduğunu söylemiş olsa vereceğimiz tepkilerle karşılaştıran. Böyle bir davranışın bu durumda uygun olduğunu düşünmekte hiç de o kadar çabuk davranmayız bence; bu olguyu, okul müdürünün burada ilgili otorite olmadığını söyleyerek açıklamak son derece anlamlıdır; yani okul müdürü, öğretmenin kendisine kaba davranılmaması talebini hafifletecek bir duruşa sahip değildir.
57. Örtük dillendirmenin istek kipi olduğunu da düşünebiliriz: Olası mağdur sormuş olsa dile getirilecek şeydir bu.
58. Bkz. benim yazdığım "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community", 77-85.

59. Örneğin bkz. R.J.R. Blair, "The Amygdala and Ventromedial Prefrontal Cortex in Morality and Psychopathy", *Trends in Cognitive Science* 11 (2007): 387-92, 387. Bundan sonraki üç paragrafta, bu konuda "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community"de yaptığım yorumlardan yararlandım, 97-101.
60. Bkz. benim yazdığım, "Caring, Identification, and Agency", *Ethics* 114 (2003): 88-118.
61. Bkz. benim yazdığım "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community", 97.
62. İnanılmaz derecede etkileyici bir belgesel olan *I, Psychopath*'ta [Ben, Psikopat], görünürde özbilince sahip olan (ve başarılı) psikopat Sam Vaknin, filmin yönetmenini durmadan sıkıştırır, daha sonra ne yaptığına ve yönetmenin o sırada neler hissettiğini düşündüğüne ilişkin klinik bir analiz verir (gayet doğru bir analizdir). *I, Psychopath*, yönetmen Ian Walker (Liberty Productions, 2009).
63. Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality", 24.
64. Victoria McGeer, otizmden mustarip olanlarda da böyle bir tablonun söz konusu olabileceğini ileri sürer. McGeer'in zengin ve büyüleyici makalesine bkz. "Varieties of Moral Agency: Lessons from Autism (and Psychopathy)", *Moral Psychology*, 227-57.
65. Victor Tadros, *Criminal Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 55-56.
66. Agy, bkz. birinci bölüm, "The Nature of Responsibility."
67. Agy, 71.
68. R.D. Hare, "Psychopaths and Their Nature", *Psychopathy: Antisocial, Criminal and Violent Behavior*, der. Theodore Millon, Erik Simonsen, Morten Birket-Smith ve Roger D. Davis (New York: Guilford Press, 1998), 205.
69. Krş. Maibom, "The Mad, the Bad, and the Psychopath", 173-75.
70. Örneğin bir soyutlama yetisi, onu bir çocuktan ayırır.
71. Gary Watson'ın "Two Faces of Responsibility" ["Sorumluluğun İki Veçhesi"] adlı makalesinde "isnat edilebilirlik sorumluluğu" ya da "aretaik sorumluluk" dediği şey tam da budur (*Agency and Answerability* [Oxford: Oxford University Press, 2004]). Watson bunun ahlaki sorumluluğun bir veçhesi olduğunu söylese de, bence bu cezai sorumluluğun esas (ve tek) veçhesidir. Psikopatın, benim çıkarlarımın ona bir gerekçe vermediği yargısına varma becerisiyle ilgili bir tartışma için bkz. Matt Talbert, "Blame and Responsiveness to Moral Reasons: Are Psychopaths Blame-worthy?", *Pacific Philosophical Quarterly* 89 (2008): 516-35.
72. Bu görüşü ortaya atan kişi Peter Strawson'dır, "Freedom and Resentment", *Free Will*, der. Gary Watson, ikinci basım (Oxford: Oxford University Press, 2003), 72-93. Michael McKenna, R. Jay Wallace ve Gary Watson da dahil başka birçok kuramcı en azından bu açıdan bir ölçüde Strawsoncıdır.

73. Bu “tepki tutumları”nın bir sorumluluk yargısına verilmiş karşılıklar mı, yoksa daha dolaysız, sorumluluğu kuran unsurlar mı olduğu konusunda bir duruş benimsemiyorum.
74. Darwall, *The Second-Person Standpoint*, 79.
75. Diyelim ki bizler, cinayetin yasadışı olup olmadığını belirleme görevini yerine getirmesi gereken seçilmiş temsilcileriz. Cinayetin yasadışı olması gerektiğine inananların, cinayetin gayri ahlaki olduğu gerekçesine yaslanması yeterli olmayacaktır; bu durumda, zinanın değil de cinayetin yasadışı olması gerektiğini nasıl haklı çıkarabiliriz? Neden *bu gayri ahlaki davranışın* kamusal bir kabahat (bir suç) sayılması gerektiğini ortaya koyan başka bir gerekçe olması gerekir. Benim “siyasal” dediğim gerekçe bu tür bir gerekçedir.
76. Larry Alexander ve Kimberly Kessler Ferzan (Stephen Morse ile birlikte), *Crime and Culpability* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 265’te benzer bir görüş bulunabilir.
77. Ben yine bu ayrımın, esasen Watson’ın sorumluluğun iki vechesi hakkında yaptığı ayrıma tekabül ettiği kanısındayım. Ben sırf amaçların ifade edilmesinin Watson’ın “aretaik” ya da “isnat edilebilirlik” sorumluluğu dediği şeyin cezai sorumluluğa sahip olmak için yeterli olduğunu ileri sürüyorum, oysa ahlaki hesap verebilirlik-sorumluluk (belki de aretaik sorumluluğa ilaveten, gerçi bu konuda belli bir duruşum yok) ikincil kişisel gerekçelere kolayca aşına olmayı gerektirir.
78. Bu konuyu gündeme getirdiği için Sander Voerman’a minnettarım.
79. Bu az çok *malum prohibitum/mala in se* ayrımını yansıtır.
80. Herhalde ölüm cezası hariç!
81. Bu makaleye katkılarından ötürü birçok kişiye minnettarım. Öncelikle Eileen Baker, Alison Denham, Daniel Jacobson, Daniel Kelly, Neil Levy, Shaun Nichols, Nicholas Sars ve Elijah Weber’a daha önceki taslaklara yaptıkları yorumlardan ötürü teşekkür ediyorum. 2010’da Swansea’de düzenlenen Psikopati Konferansı, Birinci New Orleans Davetli Etik Semineri (NOISE), 2010 Felsefe ve Psikoloji Cemiyeti, Tilburg felsefe kolokyumu, 2010 Spindel Konferansı’na katılan dinleyicilere katkılarından ve önerilerinden ötürü teşekkür ediyorum. Özellikle de Eric Cave, Stephen Darwall, Janice Dowell, Heidi Maibom, Thomas Nadelhoffer, Douglas Portmore, Jesse Prinz, Michael Slote, David Sobel, Thomas Schramme, Walter Sinnott-Armstrong, Alan Thomas, Sander Voerman ve Steven Wall’a zor soruları, dostane (ve o kadar da dostane olmayan) önerileri ve genel tartışma için teşekkür ederim. Bunun yanı sıra, bahar 2010’da Tulane’de verdiğim siyasal ekonomi seminerine, 2010 yazında Bowling Green Eyalet Üniversitesi’nde cezai ve ahlaki sorumluluk hakkında verdiğim seminere katılan öğrencilere, bu konularda verdikleri fikirler ve açtıkları tartışmalar nedeniyle teşekkür ederim. Son olarak, bir o kadar önemlisi, Stephen Finlay’e, makalenin bu son versiyonu hakkında yaptığı kavrayış dolu yorumlardan ötürü teşekkürler.

Psikopatik Kabahatlerin Önemi¹

Matthew Talbert

12.1 Giriş

Aşağıda, psikopatların kimi zaman kabahatleri nedeniyle ahlaki suçlamalara açık olduklarını savunuyorum. Dolayısıyla, benim bakış açım göre, psikopatlar kimi zaman ahlaki suçlamanın başlıca özelliği olan içleme gibi olumsuz tepki tutumları için uygun hedeflerdir.

İzlediğim ahlaki sorumluluk yaklaşımına göre, suçlama, temelde başka faillerin eylemlerinin bizim için belli bir anlamına verilmiş bir karşılıktır. Dolayısıyla, bu bölümdeki argüman, psikopatların, kusurlarına rağmen, davranışlarına, suçlama tepkilerini uygun kılan bir anlam veren rasyonel yetilere ve faillik yetilerine sahip oldukları iddiasına dayanıyor. Bunun bir kısaltması olarak, psikopatların içleme gibi duygusal karşılıkların makul dayanağı olabilecek şekilde, önemsemezlik, horgörü ya da kötü niyet ifade edebilecek biçimlerde davranma yetisine sahip olduklarını sıklıkla söyleyeceğim.²

Bu öneriyle ilgili savunmam, desteklediğim ahlaki sorumluluk yaklaşımına ilişkin kısa bir değerlendirme ve psikopatların, çeşitli yetileri ve yetilerden yoksunluklarıyla bu yaklaşıma nasıl uygun düştüklerine ilişkin bir tartışmayla başlıyor. Bundan sonra, Neil Levy ve David Shoemaker'ın ileri sürdüğü, psikopatların yetilerden yoksunluklarının, eylemlerinin karşılığının suçlama olduğu türden kötü niyet aktaramamasına yol açtığı iddiasını değerlendireceğim. Son olarak da, Gary Watson'ın kısa süre önce ileri sürdüğü psikopati tartışmasına bakacağım. Watson, psikopatların, davranışlarıyla ahlaken anlamlı kötülük ifade ettiklerini kabul eder, ama ahlaki kusurlarının, onları yine de, failerin davranışları nedeniyle ahlaken hesap verilebilir görülmesine yol açan önemli bir dizi tepkiye karşı uygun bir hedef olmaktan çıkardığını savunur.

12.2 Atfetmecilik ve Psikopati

Benim desteklediğim ahlaki sorumluluk yaklaşımına kimi zaman “atfetmecilik” (*attributionism*) denir, ama bu terimi sıklıkla bu görüşü eleştirenler kullanır. Bu görüşü eleştirenler arasında yer alan Neil Levy’nin atfetmecilikle ilgili aşağıdaki değerlendirmesi, bu görüşün bazı önemli özelliklerini ortaya koyuyor:

Atfetmeci değerlendirmelere göre, bir fail bir eylemden, ancak o eylem, kişinin en derinde kim olduğunu gereği gibi yansıtıyorsa sorumludur. Kim olduğunu gereği gibi yansıtıyorsa ona atfedilebilir ve bu da, bizim onu sorumlu tutmamız için yeterlidir.... Bu değerlendirmeye göre, failin, eyleminin yanlış olduğunu bilip bilmemesi önemli değildir. Önemli olan tek şey, bu eylemin, *failin başkalarına karşı tutumlarını ifade etmesidir*. Bir başkasına kasten zarar veren fail, bunu yaparken, bu tür eylemlerin kınanmasına yol açan ahlaki gerekçeleri takdir etme yetisine sahip olsun olmasın, o kişiye karşı horgörüsünü ifade eder.³

Atfetmeciliği eleştiren bir başka isim olan David Shoemaker, T.M. Scanlon ve Angela Smith’in ahlaki sorumluluk değerlendirmeleri hakkında bir tespit yapar.⁴ Shoemaker’a göre, “hem Smith hem Scanlon, sorumluluğun, temelde *atfedilebilirlikle*, yani failin kendisine gereği gibi atfedilebilir olan –onu yansıtan– eylemler ya da tutumlarla ilgili olduğu kanısındadır.”⁵ Dolayısıyla, “A’nın ϕ ’dan *ahlaki olarak sorumlu* olması, ϕ ’nin A’ya, A’yı ϕ ’yi için ahlaki takdire açık kılacak bir şekilde, gereği gibi atfedilebilir olmasıdır” ve “A’nın suçlanabilir olması da (1) A’nın ϕ ’den ahlaken sorumlu olması ve (2) A’nın ϕ nedeniyle bazı normatif standartları ihlal etmiş olması” anlamına gelir.⁶ Peki ϕ ne zaman bir faile, o faili ahlaken takdir etmemizle ilişkili olacak şekilde, atfedilebilir? Shoemaker’ın belirttiği üzere, söz konusu görüşlerin gerektirdiği şey, “ ϕ ’nin failin değer biçme yargılarıyla rasyonel bir bağıntısının olmasıdır.”⁷

Shoemaker’ın değerlendirme yargılarından bahsetmesi, Levy’nin, kabahatli kişinin, yanlış yaptığı insanlara yönettiği itiraz edilebilir, suçlamaların dayanabileceği tutumlar ifade edebilecek davranışının önemi hakkında vurguladığı noktayla ilişkilidir. Kabahatli kişinin davranışının bu tür tutumlar ifade edip etmediği, davranışlarının, gerekçelerle ilgili yargıları kılavuz alıp almadığına bağlıdır. Örneğin eylemin size yaralayacağını biliyorsam ve yine de önemsiz bir amaca ulaşmak için bu eylemi gerçekleştirmeme neden olacak bir gerekçem olduğu yargısına varıyorsam, eylemim sizin esenliğinizi horgören bir yargıyı akla yatkın bir biçimde yansıtır: Sizin esenliğinizin, benim önemsiz amacıma ulaşmam kadar önemli olmadığı yargısıdır bu. Bu saldırgan yargı, benim eylemimin, sadece yaralayıcı değil, yanlış ve haklı

çıkarılamaz görülmesinin bir gerekçesidir ve sizin, içleme gibi suçlayıcı tavırlarla beni hedef almanızı doğal kılar (ama zorunlu kılmaz).

Levy'den yaptığım alıntıda ileri sürüldüğü üzere, atfedici ahlaki sorumluluk değerlendirmelerinin önemli bir özelliği de, kabahatli olanların suçlanabilirliklerinin, olumsuz tepki tutumlarına açıklıklarının, ahlaki değerlendirmeleri kabul edip onlara karşılık verme yetilerine dayanmamasıdır. Bunun nedeni, bu yetiden yoksun olan –ben *ahlaki yetkinlikten* yoksun olan, diyeceğim– kabahatli kişilerin bile, en azından genel rasyonellik ve kendi kendilerini idare güçlerine sahiplerse, kötü davrandıkları kişilere karşı horgörü ya da kötü niyet ifade eden yargıları davranışlarına kılavuz alabilecek olmasıdır. Scanlon'ın belirttiği üzere,

ahlaki gerekçelerin gücünü göremeyen, genel olarak rasyonel bir yaratık, örneğin ahlaki zorunluluklarla ilgilenmek için bir neden göremeyen biri, belli bir eylemin başkalarını yaralayacağını anlayabilir ve bunun, bu şekilde davranmanın aleyhine bir gerekçe oluşturduğu yargısına varabilir.⁸

Burada önemli olan nokta şudur: Ahlaken yetkin kabahatli bir kişi söz konusu olduğundaki gibi, ahlaken kör (ama bunun dışında rasyonel) bir fail, isteyerek ve (bizim ışık tutmamızla) sizi yaralayacağını bildiği bir şeyi haklı çıkarılamaz bir biçimde yapabilir. Tıpkı ahlaken yetkin bir fail gibi, böyle bir birey de, esenliğinizin, onun amaçlarına ulaşış ulaşamamasının yanında pek önemli olmadığı yönünde saldırgan bir yargı ifade eder. Bir failin davranışının bu şekilde değerlendirilmesi, eğer o fail kendi davranışının sonuçlarından haberdarsa ve bu sonuçların o eylemi gerçekleştirmeye mi ondan kaçınmaya mı neden olacağı konusunda yargıya varma becerisine sahipse anlamlı olur.⁹ Özellikle ahlaki gerekçelere duyarsız olmak, bu koşulların yerine getirilmesine uygun düşer.

Ahlaki körlükle ilgili bu tartışma bizi psikopatiye getiriyor. Psikopatlar ben-merkezcilik, saldırganlık, vurdumduymazlık, empati ya da pişmanlık eksikliği ve dürtüsellik gibi bir dizi olumsuz kişilik özelliğine sahip olup ısrarla kabahat işleyen kimselerdir. Ahlaki sorumluluğu değerlendirme açısından psikopatlarda ilginç olan şey, ısrarla işledikleri kabahatlerin, ahlaki değerlendirmeleri anlama ve onlara karşılık verme konusunda derinlere kök salmış bir zorluktan ileri geliyormuş gibi görünmesidir. Bu zorluğun etiyolojisi tümüyle açık değildir, ama James Blair, Derek Mitchell ve Karina Blair, kısa süre önce, psikopatiye ve gelişimine ilişkin ikna edici bir “nörobilişsel” değerlendirme ileri sürmüşlerdir. Bu değerlendirmeye göre, bu bozukluğun kalbinde, amigdalanın kısmen işlevsiz olması yatar. Amigdala işlevsizliği genetik anormalliklerden kaynaklanır ve

kaçınma koşullanması, araçsal öğrenme, korkutucu ve üzücü deneyimlerin işlenmesinde bozukluklara yol açar. Bu bozukluklar, sosyalleşmeye müda-

hale eder, öyle ki birey başka bireylere zarar verecek eylemlerden kaçınmayı öğrenmez. Böyle bir bireyin saldırmak için bir gerekçesi olursa, finansal kaynaklar ve saygı gibi başka fırsatları sınırlı olduğundan, saldırma ihtimali sağlıklı gelişen bireylere nazaran daha fazladır.¹⁰

Psikopatın ahlaki bozuklukları derinlere işlemiş olsa da, bu bozuklukları abartmamak gerekir. Walter Glannon'ın belirttiği üzere, psikopatlar, "en azından yüzeysel bir doğru ve yanlış anlayışı"na sahipmiş gibi görünür, çünkü bahsi geçen eylemlerin, uzlaşımsal olarak "doğru" mu yoksa "yanlış" mı görüldüğü sorularına doğru cevap verirler.¹¹ Glannon'ın bakış açısına göre bu, psikopatlarla sınırlı bir sorumluluk atfetmek için yeterlidir. Ama birçok kuramcı, psikopatların, R. Jay Wallace'ın deyişiyle "papağan misali ahlaki söylemler" geliştirme yetisinden etkilenmez, çünkü bu durum, bu söylemlerde "katılımcı bir anlayış" eksikliği bulunması durumuna uygun düşer.¹² Psikopatların katılımcı bir ahlaki söylem anlayışından yoksun olduğuna ilişkin kanıtlar, başka şeylerin yanı sıra otoriteye bağlı uzlaşımsal normlar ile otoriteye bağlı olmayan ahlaki normlar arasında ayırım yapma becerilerinin (psikopat olmayanlara göre) sınırlı olmasından da görülebilir.¹³

Benim amaçlarıma açısından önemli olan, psikopatların, ahlaki bozukluklarına rağmen, Blair ve diğer yazarların ileri sürdüğü üzere, gerekçeleri değer biçici bir yaklaşımla değerlendirme ve davranışlarını bunlara dayandırma yetisine sahip olmalarıdır. Psikopatlar sıklıkla kabahat işler, çünkü bir şeylerin bu şekilde davranmalarını desteklediği yargısına varırlar: Örneğin şiddet kullanmaları salt tepkisel değil, sıklıkla araçsaldır.¹⁴ Burada izlediğim anlatıya göre, psikopatlar ahlaki suçlamaya açık olabilir, çünkü kabahatlerinin, davranışlarının sonuçlarının, onlara bu davranıştan kaçınma gerekçesi vermediği yargısını yansıtmaları olasıdır. Aslında, Gary Watson'ın belirttiği üzere, psikopatlar, bir başkasının zarar görmesi ve acı çekmesi ihtimalini bir eylemde bulunma gerekçesi olarak görme yetisine sahiptir: "Başkalarını acı dolu bir itaate zorlamaktan sıklıkla zevk alırlar"; "Bizim için çok önemli olan şeylere sıklıkla kasten ya da isteyerek karşı gelirler."¹⁵

Ne var ki, psikopatların rasyonellik eksikliklerinin, kusurlu bir ahlaki anlayışın ötesine geçtiği yolunda kanıtlar da mevcuttur. Bu, psikopatların, rasyonel açıdan atfedici ahlaki sorumluluk yaklaşımının kendilerine uygulanamayacağı kadar kusurlu olması ihtimalini doğurur. Bir kere, psikopatlar, korku ve empati konusunda kusurludur. Psikopat olmayanların korku karşısında verdikleri karşılıkları vermemelerinin yanı sıra, başkalarının korkusunu ve üzüntüsünü anlama konusunda da kusurludurlar.¹⁶ Cordelia Fine ve Jeanette Kennett, psikopatların derin ahlaki anlayıştan yoksun olduğunu savunurken, psikopatinin bu yönüne atıfta bulunur; psikopatinin bu yönü, psikopatların kimi zaman, davranışlarının

sonuçları hakkında suçlanamayacak kadar bilinçsiz oldukları anlamına da gelebilir.¹⁷ Paul Litton'ın işaret ettiği üzere, "Psikopatların korku deneyimi bizimkine kıyasla sınırlıysa, korku deneyimimizin nahoş niteliğini tam olarak anlamadıkları sonucuna varmamız makul olur."¹⁸ Bu, psikopatlarla, başkalarının korkuları ya da üzüntülerinin, belli bir davranış biçiminden kaçınmamanın gerekçesi olduğu yargısını atfetmenin akla yatkın olmadığını da düşündürür.

Ayrıca, psikopatların ihtiyatsız olduğu da gayet iyi bilinir. Psikopatların tehdit edici uyarıcılara karşı cevapları, psikopat olmayan bireylere göre azdır ve psikopatlar, çıkarlarına ters düştüğü anlaşılan davranışları değiştirmekte zorluk çeker.¹⁹ Bu durumda, psikopatların, sadece ahlaki akıl yürütme değil, daha genel olarak, pratik akıl yürütme açısından da kusurlu olduklarını düşünebiliriz.²⁰

Örneğin, kendi çıkarlarını düşünecek kadar ciddi biçimde kusurlu olmayan psikopatlar da bulunabilir. Herhalde, yaygın tabirle başarılı psikopatlar böyleleridir. Kısa süre önce yapılmış bir çalışmada, bu grup, "bazı temel özellikleri (örneğin vurdumduymazlık) gösterdikleri için psikopat kriterlerine uyan, ama bu özellikleri kullanarak büyük ölçüde başarılı olan bireyler" olarak tanımlanmıştır.²¹ Bu araştırmanın yazarları, "başarılı psikopatların iddialılık, heyecan arayışı ve faaliyet konusunda yüksek puan aldıklarını, açık sözlülük, diğerkâmlık, uyum ve tevazu gibi hoş özelliklerde özellikle düşük puan aldıklarını" ortaya çıkarmıştır.²² Bunun yanı sıra, "başarılı psikopatlar gayet yetkin, düzenli, başarı odaklı ve özdisiplinlidir", bu nedenle de, kendi çıkarlarını gözetecek şekilde davranma konusunda, başarısız psikopatlarla nazaran daha iyidirler.²³ Bununla ilişkili bir çalışmada Babiak, Neumann ve Hare, Hare'in Gözden Geçirilmiş Psikopati Kontrol Listesi'ni (PCL-R), yedi ABD'li veya uluslararası şirketten 203 yöneticiye uygulamıştı.²⁴ Katılımcıların dokuzu, PCL-R'de 25'in üstünde, bunların sekiziye "psikopati için ortak araştırma eşiği" diye anılan 30'un üstünde puan aldı.²⁵ (Bu dokuz kişiden sekizi yönetici konumundaydı, ikisi başkan yardımcısı, ikisi müdürdü).²⁶ Bu sonuçlar, "psikopatik özelliklerin yüksek bir düzeyde varlık göstermesinin, şirketlerde ilerlemeyi ve terfi etmeyi ille de engellemediği yönünde" kanıtlar oluşturmakla kalmadığını,²⁷ en azından bazı psikopatların sağduyulu akıl yürütme konusunda ağır bir kusurluluk göstermediğini de düşündürür.

Ne var ki, başarılı psikopat örneklerine rağmen psikopatların, ahlaki sorumlulukla ilgili atfedici yaklaşımlar açısından önemli genel akılsal yetilere sahip olmadığından yana kaygı duymamızın bir gerekçesi olduğunu kabul ediyorum.²⁸ Ancak, aşağıda bu kaygıyı bir kenara itiyor ve psikopatların, rasyonel faillik konusunda yeterli genel güçlere sahip olduklarını, öyle ki onları, davranışlarında, gerekçelerin ağırlığı hakkındaki yargılara dayanan bireyler olarak betimlemenin anlamlı olduğunu

varsayıyorum. Bu meşru bir varsayımdır çünkü, aşağıda ele aldığım eleştirmenler, büyük ölçüde bunu mümkün görmeye isteklidir; esasen, psikopatların ahlaki kusurlarıyla, ahlaki normları bağımsız, her şeyin ötesine geçen normatif otoriteden yoksun dışsal uzlaşımlardan başka bir şey olarak görememeleriyle ilgilenirler. Gary Watson, bu eleştirmenlere göre psikopatların suçlanabilirliğini ortadan kaldıran kusurları şu şekilde gayet hoş özetliyor:

Psikopatlar, ahlakın onlardan ne “beklediği”ni biliyormuş gibi görünür, tıpkı gelir vergisi ödenmesi gerektiğini, ticari uçaklarda sigara içmenin kurallara aykırı olduğunu bildikleri gibi. Ama bu koşulların, herhangi biri için, stratejik olmayan normatif bir gücü olduğunu anlayamazlar; yani ahlaki talepleri, zorlayıcı baskıların ötesinde bir şey olarak göremezler. Yapmayı amaçladıkları şeyin bir başkasını incitebileceğini bilebilirler, ama bu şeyi yapmanın ya da yapmış olmanın karşısında (araçsal olmayan) bir gerekçe bulunduğunu bilemezler.²⁹

Aşağıda, psikopatların, Watson’ın betimlediği biçimde kusurlu olduklarını varsayıyorum.

12.3 Psikopatlar Hor Görme Yetisine Sahip midir?

Neil Levy, “The Responsibility of the Psychopath Revisited” [Psikopatın Sorumluluğu Üzerine Yeniden Düşünmek] başlıklı çalışmasında, doğrudan atfedici bakış açısını benimseyerek, psikopatların kötü davranışları nedeniyle ahlaki suçlamaya açık olmadığı iddiasını destekleyen birkaç değerlendirme sunar. Levy’nin ahlaki sorumluluk yaklaşımı, faillerini tarihlerini, özellikle de nasıl böyle olduklarını açıklayan etkenleri vurgular. Örneğin Levy, “faillerin, (kabaca) ahlaki gerekçeleri takdir edip bunlara karşılık verme yetisine sahip olmaları halinde, ahlaken sorumlu olduklarına” inanır; bu yetilerden yoksun olduklarında, “sorumlulukları, bu olgudan sorumlu olup olmadıklarına dayanır.”³⁰ “Psikopati, bilinen bir tedavisi olmayan, gelişimsel bir bozukluk olduğundan, psikopatların, kötü insanlar olmaları üzerinde bir denetimleri yoktur.”³¹ Levy, “Bu nedenle, ahlaki sorumluluktan muaf tutulmaları gerekir” sonucuna varır.³² Bu da, psikopatları suçlamaktan kaçınmamız, onları hem içerleme gibi tepki tutumlarından hem “ceza adaleti sisteminin suçlama ifade eden yönleri”nden muaf tutmamız gerektiği anlamına gelir.³³

Ne var ki, psikopatların ahlaken sorumlu ve suçlamaya açık olup olmadığı sorusu, atfediciye göre, ahlaki değerlendirmelere karşılık veremediklerini ya da kendilerinin bu yönünden sorumlu olmadıklarını belirterek halledilemez. Çünkü bu değerlendirmeler, psikopatların horgörü ve kötü niyet hissetme yetisine sahip olup olmadığıyla ilgili değildir ille de.

Levy bu eleştiriyi, psikopatların ahlaki kusurlarının, aslında, davranışlarıyla horgörü ya da kötü niyet ifade edemeyeceği anlamına geldiğini savunarak karşılık verir. Levy'ye göre,

horgörü, kötü niyet ya da ahlaki kayıtsızlığın, ahlaki bilgiden bağımsız olduğunu ifade etmek yanlışır. Bir eylemin başkalarına ya da ahlaka karşı horgörü ifade etmesi için, fail, ahlaki olguları değerlendirme yetisine sahip olmalıdır. Horgörü iyiden iyiye ahlakileştirilmiş bir tutumdur, ancak ahlaki bir fail bu tutumu gösterme yetisine sahiptir.³⁴

Horgörünün ahlakileştirilmiş bir tutum olduğu konusunda Levy'ye katılıyorum, ama bu noktanın varacağı yer konusunda görüş ayrılığı içindeyiz. Levy'nin, horgörünün ahlakileştirilmiş bir tutum olduğu görüşünü, eylemleriyle sadece *ahlaki faillerin* –ahlaki kavramları kullanabilenlerin– horgörü ifade edebileceği anlamında alıyorum. Peki buna neden inanmalıyız? Psikopatların neden horgörü hissetme yetisine sahip olmadığını açıklayabilecek bir olasılık şudur: Horgörü ifade etmek, bir failin açık ahlaki içeriğe sahip yargılarda bulunmasını gerektirir. Psikopatlar, ahlaki kavramları, yargılarının açık ahlaki içeriğe sahip olması için gereken biçimde kullanamıyorlarsa, bu görüşe göre, eylemleri horgörü gibi ahlakileştirilmiş tutumlar ifade edemez.

Ne var ki ben, bir failin eylemlerinin horgörü ya da kötü niyet ifade edebilmesi için, failin, ahlaki içeriği olan yargılar oluşturmamasının gerekmediğini ileri sürüyorum. Horgörü kesinlikle ahlakileştirilmiş bir tutumdur, ama bu sadece, horgörünün belli bir tür ahlaki anlamı olan bir tutum, belli bir tür ahlaki ilgi duyduğumuz bir şey olduğu anlamına gelir. O halde, “horgörü”den bahsettiğimizde, kesinlikle ahlaki alanda kalırız, ama birazdan savunacağım üzere, bu gereklilik, bir failin horgörü duyabilmek için ahlaki kavramları kullanma yetisine sahip olmasını gerektirmez.

Psikopatların “ahlaki duruş” gibi kavramları (en azından psikopat olmayanların kullandığı biçimde) kullanamadığını, dolayısıyla, davranışlarının, “Ahlaki bir duruşun yok, o nedenle, sana karşı davranışıma getirdiğin itirazları göz ardı edebilirim,” gibi yargılara dayanmadığını varsayalım. Benim değerlendirmem açısından önemli olan şey, bunun, psikopatların, davranışlarına “Bu eylemin seni yaralayacak olması, ondan kaçınmaya neden olacak bir gerekçe değil,” gibi yargıları kılavuz almasına yine de uygun düşmesidir. Son bölümde, psikopatlar gerekçeler hakkında yargılar oluşturma ve eylemlerinde bu yargıları kılavuz edinme yetisine sahiplerse, kimi zaman onlara bu tür yargılar atfetmenin akla yatkın olduğunu ileri sürüyorum.

“Benim bu eylemin seni yaralayacak olması, ondan kaçınmaya neden olacak bir gerekçe değil,” misali bir yargı, açık bir ahlaki içeriği olmasa da, akla yatkın bir biçimde, bizim için ahlaki bir anlama sahip olabilir. Bir kere bu yargı, iyi ni-

yetli bir faili etkileyecek bir yargıdır. Söz konusu yargı, yaralanan tarafın kendi esenliğinin önemiyle ilgili görüşleriyle de çelişir; dolayısıyla da, yaralı tarafın itiraz etme gerekçesinin olduğu bir yargıdır. O halde bu yargı, yaralı taraf için, ahlaki kavramlar içerdiği için değil, yaralı tarafın ahlaken öne çıkan etkenlerin öneminin reddedilmesini içerdiği için ahlaki bir anlama sahiptir.³⁵ Dolayısıyla, psikopatlar, ahlaki değerlendirmeleri tanıma ve onlarla motive olma yetilerinin kusurlu olmasına rağmen, (bizim için) ahlaki anlamı olan davranışlar gösterme yetisine sahiptir.

Elbette, bu bir biçimde, psikopatik davranışları “horgörü” ya da “kötü niyet” ifade eden davranışlar olarak tanımlamanın yerinde olup olmadığı sorusunun ötesine geçer. Asıl önemli olan şey, psikopatin eyleminin ifade edici içeriğinin, onun bu davranışına içerleme gibi suçlayıcı tutumlarla karşılık vermeyi uygun kılıp kılmadığıdır. Horgörü, terminoloji gereği, ahlaki kavramları kullanma becerisi içerdiği için, psikopatlar horgörü duyma yetisine sahip olmasalar da, suçlayıcı tutumların psikopatlar verilecek uygun bir karşılık olduğunu savunuyorum; zira, başkalarının çıkarlarını dikkate almayan davranışlar gösterme *yetisine* sahiptirler. Diyelim ki bir psikopat, benim esenliğimin, bir eylemden kaçınma gerekçesi olarak hiçbir anlamı olmadığı yargısına vardı. Böyle bir psikopat, kanımca, –bir makine ya da insan olmayan bir hayvanın tersine– davranışlarına gerekçeler hakkındaki yargıları kılavuz alan birinin görmezden gelmemesi gereken bir değerlendirmeyi göz ardı eder. Benim bakış açım göre, bu psikopatin yargısı, benim duruşum hakkında ciddi bir hata içerir ve bu hata da, psikopatin bana karşı davranışını horgörü diye betimlemek uygun olsa da olmasa da, içerleme hissi için uygun bir dayanaktır.

12.4 Kasıtsız Kabahatlılar Olarak Psikopatlar

Levy bu horgörü tartışmasını bitirirken, psikopatların ahlaki yetersizliğinin, davranışlarıyla suçlama gerekçesi olabilecek tutumlar ve niyet nitelikleri ifade etmedikleri anlamına geldiğini görmemizi sağlayacak bir örnek sunar. Levy’nin düşünmemizi istediği,

nesnel olarak ahlaken önemli ama bilmediğimiz türde bir zarar olduğudur. Örneğin, bitkilerin zarar görebileceğini, bu zararın, onları öldürmeye ya da onların üstüne basmaya karşı ahlaki bir gerekçe olduğunu düşünelim. Bu durumda, birçoğumuz (nedensel olarak) birçok *ahlaki* zarardan sorumlu oluruz. Ama bu bitkilere karşı horgörü, kötü niyet hatta ahlaki kayıtsızlık ifade ettiğimiz yanlışır. Onların, ahlaki değerlendirme borçlu olunan nesneler olarak duruşlarına saygısızlık etmemiz de söz konusu değildir. Bu tutumların hepsi, ifade edilmeleri için, ilgili anlamda, bir normatif inançlar zemini gerektirir. Ahlaki umursamanın yokluğu, ahlaki umursamazlığın varlığını gerektirmez hatta bununla uyumlu değildir. Ama nasıl ki bitkilere

karşı ahlaki tutumlar ifade edemiyoruz, psikopatlar da, mağdurlarına karşı ilgili tutumlar ifade edemezler.³⁶

David Shoemaker, benzer bir örnekle aynı noktanın altını çizer: “Diyelim ki,” der Shoemaker,

bir uzaylı ırkı bizimle birlikte yaşamaya geldi, genelde bizim ahlaki duyarlılıklarımızı paylaşıyorlar da, çevrelerinde başka ahlaki gerekçe kaynakları da buluyorlar. Özellikle de çimenlerin üstünde yürümeyi, tam da çimenlere yaptığı şey nedeniyle gayri ahlaki buluyorlar. Bu tür bir organizmanın bükülmesi ya da kırılmasının içkin bir kötülüğü olduğunu ileri sürüyor ve bu iddiayı, kırılmış ya da bükülmüş bir çimen olmanın nasıl bir şey olduğuna ilişkin anlayışlarına dayandırıyorlar. Çimen bitkilerinin hissetmediği, bilinçsiz olduğu, bir çimen bitkisi olmak gibi bir şey olmadığı işaret edildiğinde, bir şeyi gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamının bilinçle hiçbir alakasının olmadığını dile getiriyorlar, kimi zaman bunun, varlığın varlık alanına düşünsel olarak girmekten ibaret olduğunu söylüyorlar. Hatta bu uzaylılar, bunu yapmalarını sağlayan özel bir yetiye sahip olduklarını, çimenin ahlaki statüsünü böylece anladıklarını ileri sürüyorlar. Biz neden bahsettiklerini elbette anlamıyoruz.³⁷

Peki bir insan, çimenlerin ahlaki statüsüne saygı göstermediğinde ne demek gerekir?

Örneğin, diyelim ki parkta yürürken ilginç bir kaya oluşumu görüyorum, yakından bakmak istiyorum ama bunu yapmak için çimenlere basmam gerek. Çimenlerle “empati” kuramıyorum, uzaylıların çimenlere basmanın gayri ahlaki olduğu yolundaki sözlerini de aptalca buluyorum: Çimenin bükülüp kırılmasının bana herhangi bir gerekçe verdiğini görme yetisine sahip değilim işte. Uzaylıların saçma ahlaki inançları üzerine düşünürken, çimenlerin üstüne basıyorum. Ama bir uzaylı beni görüyor, öfkeyle üstüme geliyor, herkesin içinde beni azarlıyor. Bu uygun bir tepki midir?³⁸

Shoemaker, bu suçlayıcı karşılıkların uygun olmadığını, çünkü çimenlerin üstünde yürüdüğünde, ahlaki öfkeyi haklı çıkaracak bir biçimde çimenlere saygısızlık etmediğini söyler. Shoemaker’ın bakış açısına göre, “Çimenlere karşı saygı ifade edemediğim doğru olsa da, ona saygısızlık etme yetisine de sahip değilim.”³⁹ Çimenlere saygısızlık edememenin, çimenlerin üstünde yürümekten kaçınmayı destekleyen bir gerekçe görememekten kaynaklandığı varsayılır: Böyle bir “yeti yokluğu, hesap sorulabilirliğe-suçlamaya izin veren bir anlamda, açıkça fiili bir umursamazlıkla kötü niyetimi ifade etme olasılığını ortadan kaldırır.”⁴⁰

Yukarıdaki örneklerde bahsi geçen insanların, bitkilerin üstüne bastıkları için suçlanamayacaklarına katılıyorum, çünkü bitkilere karşı, suçlamaların dayandırabileceği bir saygısızlık göstermiyorlar. Ne var ki, Shoemaker’ın örneği de Levy’nin örneği de, psikopatların, olumsuz tepki tutumları için uygun hedefler olduğu

sonucunu desteklemez. Bunun nedeni, psikopatların, bu örneklerde bitkilere zarar veren insanlardan önemli bir biçimde farklı olmasıdır.

Bu örneklerdeki insanların saygısızlık ifade etmemesinin gerekçesi, eylemlerinin sonuçlarının bilincinde olmamalarıdır. Shoemaker'ın örneğinde, insanlar, çimenlerin üstünde yürümenin onların bükülmesine ve kırılmasına neden olduğunu bilir, uzaylılara göre, böyle bir davranışın çimenlerin "varlık alanı" üzerinde ahlaken önemli bir etkisi olduğunu da bilir. Ne var ki, bu örnek bağlamında, uzaylıların iddiaları tuhaf kaçmaktadır; bunlar, insanların reddetmesinin akla yatkın olacağı iddialardır.⁴¹ İnsanlar, çimenlerin varlık-alanından bahsetmenin bir anlamı olduğuna akla yatkın bir biçimde inanmadıklarından, çimenlerin üzerinde yürümenin onlara zarar verdiğinin bilincine de akla yatkın bir biçimde varamazlar. Aynı şekilde, Levy'nin örneğinde, insanlar bir bitkiyi kökünden sökmenin, onun normal bitkisel işleyişini kesintiye uğratacağı için ona zarar verdiğini bilebilir, ama bitkilerin ahlakla ilgili olabilecek bir biçimde zarar görebileceklerini, örneğin bir bitkiyi kökünden sökmenin ona acı vereceğini bilmezler, bilmemeleri akla yatkındır.

Bu örneklerdeki insanlar kabahatliyse, kasıtsız kabahatlilerdir, sıklıkla, suçlamaya uygun düşmeyecek bir biçimde kasıtsızdırlar: Kendilerinin hatası olmaksızın, eylemlerinin bazı sonuçları olacağını bilmezler.⁴² Öte yandan, psikopat, suçlamaya uygun bir kasıtsız kabahatlidir: Psikopatlar size zarar verdiklerinde yanlış bir şey yaptıklarını bilmeyebilirler, ama yaptıkları bir eylemin size zarar verdiğini pekâlâ bilebilirler. Bu suçlamaya uygundur, çünkü size zarar vermenin yanlış olduğuna inanmayan (ama size zarar verdiğini bilen) biri, size horgörüyle davranır. Daha önce savunduğum üzere, size zarar verme olasılığının önemli olmadığı ya da zarar görme-ye karşı itirazlarınızın görmezden gelinebileceği yargısı, horgörü dolu bir yargıdır.

Levy ve Shoemaker'ın örnekleri psikopatlar hakkındaki iddialarını destekleme şansı artacak şekilde değiştirilebilir. Gerekli olan, örneklerdeki kabahatin, psikopatik kabahate daha yakından benzemesidir. Örneğin çimenlerin üstünde yürümenin onlara büyük bir acı verdiğini *ve insanların da bunu bildiğini* ama bazı insanların bu gerçeğe özen gösterme yetisinden yoksun olduklarını hayal edebiliriz. Bu kusurlu insanların, bile bile bitkilere zarar verirken onlara karşı horgörü ifade etmediklerini düşünürsek, Levy ve Shoemaker'ın vardığı sonucu destekleyecek bir örnek vermiş oluruz. Ne var ki ben, kusurlu bir insan, bir bitkinin üstüne basmanın ona ciddi bir zarar verdiğini biliyorsa, o bitkinin üstüne basmasının, bu zararın önemli olmadığı yönünde horgörücü bir yargıyı ifade ettiğini söylerdim. Bunun, bitkilerin esenliğini ciddiye alan birinin, onların üstüne basan birini suçlaması yolunda uygun bir dayanak teşkil ettiğini ileri sürüyorum.⁴³

12.5 Sırf Ahlaki Anlayış Olasılığı Kötü Niyete Katkıda Bulunabilir mi?

Psikopatların kötü niyet besleme yetisi meselesine yaklaşmanın bir başka yolu da, normal (psikopat olmayan) bir kabahatlinin, ahlaki olguları takdir etme yetisine sahip olduğunu varsayarken, onun kabahat anlatısına, kötü niyet ifadesi için gerekli olan bir şey ekleyip eklemediğimizi sormaktır. Başka bir deyişle, kabahatlinin ahlaken yetkin olduğunu öğrendiğimizde, kabahat hakkında ne öğrenmiş oluruz? Öğrendiğimiz şeylerden biri (en azından uygun biçimde genel bir psikolojik betimleme düzeyinde), kabahatlinin, aslında uygun biçimde karşılık vermediği ahlaki değerlendirmelere uygun biçimde karşılık vermesinin mümkün olduğudur. Peki ama kullanılmamış bu becerinin varlığının, kabahatlinin davranışının kötü niyet ifade edip etmediğiyle ne ilgisi vardır?

David Shoemaker'ın kısa süre önce verdiği, varsayımsal psikopatik bir kabahat örneğini değerlendirelim. Shoemaker, psikopatların, suçlanmaya, içerleme gibi tutumlara izin verecek şekilde açık olmadığını savunur; Shoemaker'ın tabiriyle, psikopatlar, "hesap verebilir-sorumlu" değildir.⁴⁴ Ne var ki psikopatlar, daha sınırlı biçimlerde, davranışlarından ahlaken sorumlu olabilir. Örneğin, psikopatlar, "cevap verebilir-sorumlu" olabilir çünkü onlara, hangi değerlendirmelerin davranışlarının gerekçesi olduğunu sormak anlamlıdır. Shoemaker'ın ileri sürdüğü üzere, bir psikopata, akla yatkın bir biçimde, "Neden o yaşlı hanımı kandırıp bütün tasarruflarını çaldın" diye sorabiliriz, psikopat da dürüstlikle, "çeşitli değer yargıları bildirebilir": "Yaşlı bir kadının yüzündeki panik ifadesini görmek eğlenceli" ya da "Yaşlı insanlar paraya sahip olmayı hak etmiyor."⁴⁵

Shoemaker ve Levy'nin konumlarına göre, psikopat, biraz önce bahsettiğimiz yargılara dayanarak hareket ediyor olsa bile, içerleme için uygun bir hedef değildir; bunun nedeni de, psikopatın uygun ahlaki yargılar oluşturma yetisinden yoksun olmasıdır. Ama diyelim ki karşımızda iki kabahatli var (*A* ve *B*), ikisi de yaşlı bir kadını kandırıp parasını çalmış, ikisi de dürüstlikle, "yaşlı kadının yüzündeki panik ifadesini görmek için" böyle yaptıklarını söylüyor. Bunun ardından, diyelim, kabahatlilerden *A*'nın (*B*'nin değil), eyleminin sonuçlarının normatif statüsüne ilişkin ahlaken daha tercih edilebilir bir yargı oluşturabilecek olduğunu öğreniyoruz. *A*, yaşlı kadının acı çekme ihtimalinin, onu aldatmamak için yeterli bir gerekçe olduğu yargısına varabilirdi, ama varmadı. Her iki kabahatli de, ahlaki değerlendirmelere uygun biçimde cevap vermemişti, *B*'nin değil ama *A*'nın psikolojisiyle ilgili genel olgular *A*'nın durumla ilgili ahlaki değerlendirmelere uygun bir biçimde karşılık vermesine imkân tanıyordu. Ama işlerin fiilen gerçekleştiği biçimde, *A* da *B* de, ahlaki değerlendirmelere uygun bir biçimde karşılık vermemişti. İkisi de, yaşlı

kadını yukarıda bahsedilen gerekçeler nedeniyle kasten aldatmıştı, peki o zaman neden sadece kabahatli A'nın, olumlu tepki tutumlarını uygun kılan bir irade niteliği ifade ettiğini düşünmemiz gerekiyor? A'nın ahlaken tercih edilebilir ama tümüyle karşıt olgulara dayanan bir ahlaki bilinç durumuna psikolojik erişiminin olması, eyleminin niteliğini ya da iradesinin niteliğini daha kötücül, B'ninkine nazaran ahlaken daha anlamlı mı kılıyor?⁴⁶ Başka bir deyişle, suçlanmaya uygun olup olmadıklarını değerlendirirken, neden A'nın ve B'nin –gayet benzer olan– davranışlarının *fili* özelliklerine odaklanmamamız gerekiyor?

Bu soruların pekâlâ tatmin edici cevapları olabilir, böyle cevaplar varsa, belki de psikopatlar suçlamalara açık değildir.⁴⁷ Benim vurgulamak istediğim nokta şu: Psikopatların eylemlerinin, suçlamaya uygun karşılık verilen tutumlar ifade etmediği sonucunu kabul etmeden önce, normal bir kabahatlinin, psikopatın yoksun olduğu yetilere sahip olmasının, onu bu tür tutumlar ifade etme yetisine nasıl sahip kıldığını açıklamamız gerekiyor. Böyle bir açıklama yoksa, bir psikopatın, haklı çıkarılamaz bir biçimde, kasten ve bilerek birini yaralamasının (ilk bakışta ve başka koşulların aynı olması halinde), yaralanan tarafa karşı, psikopatı ahlaki suçlamanın başlıca özelliği olan tutumlara uygun bir hedef haline getiren bir tutum ifade ettiğini ileri sürüyorum.

Bir psikopatın işlediği kabahat ile psikopat olmayan birinin işlediği kabahat arasında, ahlaki nitelik açısından asla bir fark olamayacağını ileri sürmek niyetinde değilim. Ahlaken yetkin kabahatçiler, kabahat işlediklerine ilişkin, ahlaki bir katılımcının anlayışına sahip olabilir. Hatta ahlaka *karşı* genel bir duruş benimseyebilir. Milton'ın Şeytan'ı gibi, ahlaken yetkin kabahatli, "Kötülük sen benim iyiliğim ol," diyebilir. Bu, psikopatın yapamayacağı bir şeydir (en azından, psikopat olmayan birinin yapabileceği biçimde yapamaz). Bu durumda, psikopatın gösterme yetisine sahip olmadığı bazı ahlaki kötülük biçimleri vardır. Ama bu, psikopatın gösterme yetisine sahip olduğu kötülük biçimlerinin, suçlanmaya değer olmak için yeterli olmadığı anlamına gelmez.

Sadece yukarıda bahsettiğimize benzer biçimde, bile bile kabahat işlemenin, suçlamanın dayandırılabilceği bir kötü niyet ifadesi olabileceğini çünkü, ancak bu tür bir kabahatin, ahlaki bir değere *karşı* açık bir tercih içerdiğini düşünebiliriz. Ne var ki, birçok normal kabahatlinin, bu anlamda bile bile kabahatli olmadıklarını da aklımızda tutmamız gerekir. Irk, toplumsal cinsiyet ya da cinsel yönelim *karşı* yanlışlıkla harekete geçen birçok kişi, başkalarının davranışlarını yanlış bulduklarını bilir, ama davranışlarının, kendilerinin ahlaken belirleyici bulduğu değerlerle çatıştığını düşünmezler. Bu kötü faillerin eylemlerinin, ahlaka *karşı* bile bile yapılmış bir tercih içermemesine rağmen suçlamaya açık olduğunu düşünürsek,

psikopatların bu tür bir kabahat işleme yetisine sahip olmaması, suçlamaya açık olmadıkları anlamına gelmez.

12.6 Gary Watson'ın Görüşü

Gary Watson, "The Trouble with Psychopaths" ["Psikopatlardaki Sorun"] başlıklı çalışmasında, psikopatların ahlaki sorumluluğunu değerlendirirken, Levy ve Shoemaker'inkinden önemli ölçüde farklılaşan bir yaklaşım benimser. Her şeyden önce, Watson, psikopatlara ahlaken anlamlı, kötücül davranış ve kötü niyet atfetmenin akla yatkın olmasını mümkün görür.⁴⁸ Psikopatlar, Watson'ın *kötülük testi* dediği testi geçer: "Sıklıkla, sadece tehlikeli değil, zalimdirler. Başkalarını acı verici bir itaate zorlamaktan sıklıkla zevk alırlar... Psikopatların, bu biçimde kötülük ve acıyla "haşır neşir" olması ya da bunların "ardında" olması, onların kötülüklerini oluşturan şeydir."⁴⁹ Bu psikopatik davranış yorumu akla yatkındır çünkü psikopatlar, 12.2'de tartıştığım rasyonel yetilere sahiptir. Watson bu yetilerle ilgili olarak, "Psikopatlar, daha az karmaşık yaratıkların faaliyetlerinin olamayacağı kadar etik olarak, anlamlı biçimlerde karmaşık bir düşünümsel faillik yetisine sahiptir," der.⁵⁰

Psikopatların "sorunu", kötülük testini geçmiş olsalar da, *ahlaki yeterlilik* koşulunu sağlamıyor olmalarıdır.⁵¹ Watson, bir yandan (kötülük testinden geçmiş olmaları açısından) "psikopatların tutumlarının ve davranışlarının kötülüğünü haklı olarak dile getiririz," der; bu atıfların bir ahlaki sorumluluk biçimi oluşturduğunu söyler.⁵² Ne var ki, psikopatlar ahlaki yetkinlikten yoksun oldukları için, önemli bir anlamda, davranışları nedeniyle ahlaken hesap verebilir olma bakımından, ahlaken sorumlu değildirler.⁵³ Watson, psikopatların, başkalarının çıkarlarının normatif anlamını tanıma becerisinden yoksun olmaları nedeniyle, "birini temel ahlaki talepler ve beklentiler nedeniyle mantıken hesap sorulabilir görmek için gerekli ahlaki karşılıklılık ya da karşılık kabul yetisinden yoksun" olduklarını söyler.⁵⁴

Watson'a göre, hesap verebilirlikle ilgili talepler ve beklentileri psikopatlara dayatmayı uygunsuz kılan şey, bu taleplerin, içinde yer aldığı karşılıklı kabul bağlamına girememeleridir. Dolayısıyla, psikopatların rahatsızlığı, önemli bir anlamda, onları "ahlaki topluluğun mensubu olmaktan men eder."⁵⁵ Psikopattan ahlaken yabancılaşmışızdır, ona ahlaken yabancılaşmış olmamız gerekir çünkü, "ahlaki itirazlar ve başka ahlaki hitap biçimleri [örneğin ahlaki tanınma taleplerimiz], psikopatların tanıyamayacağı bir otoriteyi varsayar ya da ona hitap eder."⁵⁶

Hiç şaşırtıcı değil, Watson ahlaki yetkinliğin ahlaki sorumluluğun bir koşulu olduğunu inkâr eden yaklaşımları da eleştirir. Örneğin T.M. Scanlon'ın ileri sürdüğü, genel olarak rasyonel bir kabahatlinin, ahlaki anlayışın yokluğunda bile,

“özür dileme, gerekçelendirme ya da açıklama” taleplerinin yanı sıra “kabahati teslim etme taleplerini destekleyen” ahlaki eleştiriye açık olduğu iddiasına karşı çıkar.⁵⁷ Watson, bu kabahati teslim etme ve özür taleplerinin, “sorumluluk üstlenme çağrılarına, hesap sorulabilir tutulma durumlarına” benzediğini söyler.⁵⁸ Ne var ki, “[Scanlon’ın] genel rasyonel yetkinlik görüşü, açıkça bunu gerektirmez”, çünkü *genel* (ama ahlaki olmayan) rasyonel yetkinlik, bir failin bizimle başlıca niteliği karşılıklı olan ahlaki bir ilişki içinde bulunması için yeterli değildir.⁵⁹ Watson’a göre psikopatlar, “gerekçe talep etme ve borçlu olmanın varsaydığı karşılıklılık yetisine sahip olmadıklarından, [Scanlon’ın bahsettiği türde taleplerin aktardığı] ahlaki eleştiri sadece kısır değil, anlamsızdır da”, çünkü “psikopatların yapabileceği hiçbir şey, akla yatkın bir biçimde bir özür ya da kabahatin teslimi olarak sunulamaz.”⁶⁰

Biraz önce söylediklerimizin açıklık getirmesini umduğumuz üzere, Watson’ın psikopatların ahlaki sorumluluğuyla ilgili ana çekincesi, “birinin talepte bulunmasına neden olan duruşu tanıma yetisine sahip olmayan bir yaratığın bir ‘talep’te bulunmasının kavramsal uygunsuzluğuyla” ilgilidir.⁶¹ Şimdi bu noktada, Watson’la birlikte, bir başka faile bir özür ya da ahlaki tanıma talebini akla yatkın bir biçimde dayatmanın koşullarından birinin, söz konusu failin, talebin meşruiyetini ve talepte bulunan kişinin otoritesini tanıması olduğunu söylemek kesinlikle akla yatkındır. Bu durumda, Watson’ın tanımladığı önemli bir anlamda, psikopatların, davranışları nedeniyle ahlaken sorumlu olmadıklarını kabul ediyorum. Psikopatlar, gerçek ahlaki diyaloglar kurabileceğimiz ya da kendilerinden akla yatkın bir biçimde, ahlaki bir ilişki kurmak (ya da yaratmak) umuduyla bir özür talep edebileceğimiz ahlaki topluluğumuzun üyeleri olma anlamında ahlaken sorumlu değildir.

Ne var ki, biraz önce tanımladığımız türde bir ahlaki sorumluluğun, büyük ölçüde ileriye yönelik olduğunu belirtmek önemlidir. Watson sonuç olarak şöyle yazar:

Birbirimizi ahlaken hesap sorulabilir görmek, karşılıklı tanımanın değerine itibar göstermek ve temel bir saygı biçimini ifade etmektir. Bu pratiğin amacı, kurallardan özgürleşme ve uzlaşma ihtimalidir. Psikopati vakasında, bu umut ortadan kalkar. Psikopatlar bu anlamda, düzeltilemeyecek biçimde yabancidir.⁶²

Bir başkasını sorumlu tutmak, uzlaşma olasılığını içeriyorsa, bu durumda psikopatlar davranışları nedeniyle gereği gibi sorumlu tutulmaz. Ama sorumlu tutmak, anlaşıldığı biçimiyle, ahlaki sorumluluk yargılarına ve başkalarını davranışlarından ötürü sorumlu tutmaya dahil olan şeylerin nispeten küçük bir dilimini oluşturur. Psikopatlar samimi özür ya da ahlaki reform taleplerine akla yatkın bir biçimde açık değillerse bile, akla yatkın bir biçimde, suçlama pratiklerimizin merkezinde yatan duygusal cevaplara, olumsuz tepkici tutumlara açıktırlar.

Ne var ki, Watson'da tıpkı Shoemaker ve Levy gibi, bu seçeneği açık bırakmak istemez. "The Trouble with Psychopaths"ta, olumsuz tepkici tutumlar açıkça pek az tartışılrsa da, Watson'ın hem bunları sorumlu tutmaya dahil olan cevaplar dizisine dahil ettiği hem de bu cevapları kabahatli birinin ahlaki yetkinlik koşulunu yerine getirmemesi durumunda uygunsuz karşılıklar olarak gördüğü açıktır.⁶³ Watson psikopatların, "ahlaken korkunç biçimlerde davranma, gereği gibi cevap verdiğimiz türde bir kötülük sergileme" yetisine sahip olduklarına, "davranış biçimlerinin ahlaken bu açıdan anlamlı olduğuna" inansa da, buna içerlememizi haklı çıkaran bir gerekçe olarak görmez:

Ahlaki korku ve zor duyguların uygun bir nesnesi olan şey, ille de içerleme ve öfke gerektirmez. Bu karşılıkların [psikopatlar söz konusu olduğunda] önceki hedeflerine ulaşmamaları gerekir. Dolayısıyla, bazı kötülük failleri, ahlaken hesap sorulabilir olmanın ötesindedir.⁶⁴

Watson tepkici tutumlara ilişkin bir başka kısa düşünümde, önceki çalışmalarında ileri sürdüğü, "bu tutumların 'başlangıç iletişim biçimleri' olduğu" iddiasına açıklık getirir.⁶⁵ Watson içerlemenin, "ahlaki taleplerin iletilmesine değil, içkin olarak iletişimsel bir duruşun uygunluğuna bir bağlılık içermesi itibarıyla 'başlangıç niteliğinde iletişimsel'" olduğunu söyler.⁶⁶ Elbette, bu iletişimsel durumu benimseyebilmek için kişi, gerçek bir ahlaki görüşme gerçekleştirme yetisine sahip olmalıdır.

O halde, Watson'ın görüşünü şöyle alıyorum: Psikopatlar, içerlemenin gösterilebileceği uygun hedefler değildir, çünkü içerlemenin mantığı ancak ahlaki yetkinliğe sahip kabahatlilere içerlemeyi kapsar.⁶⁶ Bunun nedeni, içerlemenin, en azından genel bir biçimde, hedefini ahlaki bir diyalog adayı, akla yatkın bir biçimde bir özür talebi ya da ahlaki uzlaşma dileği ifade edebileceğimiz biri varsaymasıdır; bu talepler ve dilekler, ancak ahlaken yetkin, psikopat olmayan faillerin varlığı halinde akla yatkın olur. Ancak benim bakış açım göre, içerlemeyi büyük ölçüde sonrasını dikkate alan bu biçimde nitelemek, onun önemli bir yönünü gölgeler; bu yön, daha açık bir deyişle, içerlemenin geçmiş eylemlerdeki ahlaki saldırının tezahürü olması, bazı eylemleri ahlaki nitelikleri ve dayandıkları iradenin niteliği nedeniyle saldırın diye nitelemesidir.

Bir alternatif olarak, Justin D'Arms ve Daniel Jacobson'ın içerleme açıklamasını değerlendirelim. D'Arms ve Jacobson, bazı duyguların, daha temel "doğal duygu türleri"nin "bilişsel olarak keskinleşmiş halleri" olduklarını ileri sürer.⁶⁷ Bilişsel olarak keskinleşmiş haller, "bir duygunun ya da başka bir duygusal durumun örneklerinin bir alt kümesini, paylaştıkları bir duygu açısından tanımlayarak inşa edilir."⁶⁸ Örneğin, "insanın-kullanım hakkının-engellendiği bütün öfke durumlarını bir araya getirip, bunları bir öfke tipi olarak ele alabiliriz."⁶⁹ Bu "kullanım hakkı

öfkesi”, insanın göstermesinin engellendiği inancını içeren bir öfke biçimi olması itibarıyla öfkenin bilişsel olarak keskinleştirilmiş bir biçimi olurdu. Aynı şekilde, içерleme, bir tür ahlakileştirilmiş öfkedir, daha temel doğal bir duygu türünün keskinleşmiş bir halidir, “kişinin sadece terslenmediği ama haksızlığa uğradığı” yönündeki “temel düşünce”dir.⁷⁰ Dolayısıyla, D’Arms ve Jacobson’ın belirttiği üzere, “kullanım hakkına layık olduğunuza inandığınız için bunun tanınmamasıyla haksızlığa uğradığınıza inanıyorsanız, hissettiğiniz şey sadece öfke değil içerlemedir.”⁷¹ Öte yandan, aslında kullanım hakkına layık olmadığınızı düşünüyor ama yine de “öfke duyabiliyorsanız”, bu durumda, bunu içerleme olarak tanımlamak uygun olmaz: “Haksızlığa uğratılmadığınız konusundaki yargınız güçlendikçe, bu kararı alanlara içerlemenizi anlamanız zorlaşır.”⁷²

Watson içerlemenin, muhtemelen, sadece kişinin haksızlığa uğratıldığı inancından fazlası olduğunu düşünür. Bu görüşü, D’Arms ve Jacobson’ın terimleri ile ifade edecek olursa, içerlemenin, bir başkasının bana haksızlık ettiği ve o başkasının olası bir ahlaki muhatap olduğu düşüncesinin damgasını vurduğu, öfkenin bilişsel bir keskinleşmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yerine, ya da buna ek olarak, temel düşünce, bana haksızlık eden insanın ahlaki değerlendirmelere uygun cevap verebilecek durumda olup, bu değerlendirmelere dayanarak bana haksızlık etmekten kaçınmış olması da olabilir. Bu iki düşünme biçiminden birinin damgasını vurduğu içerleme bir psikopata yöneldiğinde, hedefini şaşırmış olacaktır ya da en azından, psikopatlarla karşı hissettiğimiz duygusal karşılıklara, içerleme demek uygun düşmeyecektir.

Ne var ki, içerlemenin esasen, biraz önce bahsettiğimiz düşünceleri içerdiğini düşünmemize neden olacak pek fazla gerekçe bulunmadığı kanısındayım. Hiç kuşku yok ki, sıklıkla, ya bize haksızlık eden kişinin ahlaki duruşumuza gereği gibi karşılık verebilecek olduğunu ya da ahlaki eleştirimizden etkilenerek bizden özür dileyebileceğini düşünürüz. Ama haksızlığa verilen duygusal karşılıkların, başkalarının bize hak etmediğimiz biçimde muamele ettiği, bunu, davranışlarını haklı çıkardığını düşünmediğimiz kendilerine özgü amaçlar ve gerekçelerle yaptığı düşüncesini içermesi de mümkündür. Bir psikopatta, bütün bu özelliklere sahip eylemlerde bulunma yetisi vardır, dolayısıyla bir eylemin bu özellikleri içerip içermediğine ilişkin yargıda bulunmak içerlemenin içerdiği “kurucu düşünce”yse, psikopatlar bu şekilde tanımlandığında içerlemeye açıktır.

D’Arms ve Jacobson’ın ileri sürdüğü üzere, duygular farklı oluşturunca düşüncelerle farklı biçimlerde “keskinleştirilebilir.” Son paragrafta vurgulanan nokta şudur: Öfke duygusunun, akla yatkın bir biçimde “içerleme” denebilecek şekilde keskinleştirilmesinin, birbiriyle ilişkili en az iki farklı yolu vardır (ya da belki de

bu içerleme biçimlerinden biri aslıdır de, diğeri onun biraz daha inceltilmiş ya da keskinleştirilmiş halidir). Durum böyleyse, psikopat örneğine uygun düşmeyen türde bir içerleme biçimi daha olabilir: Bize haksızlık eden kişinin olası bir ahlaki muhatap olduğu düşüncesini içeren türde bir içerleme. Ne var ki, akla yatkın olarak, daha temel bir başka içerleme türü daha olacaktır, bu içerleme biçimi, bir psikopat hakkında akla yatkın olarak kapılabileceğimiz bir düşüncüyü içerir: Bir başkasının bize kasten ve bile bile, hiçbir gerekçe olmaksızın hak etmediğimiz bir biçimde davrandığı düşüncesi. Dolayısıyla, Watson içerleme (veya içerlemenin bir türü) için ahlaki yetkinliğin önemini vurgulamakta haklı olsa da, psikopatlar yine de olumsuz tepki tutumlarını içeren, Watson'ın (ve Shoemaker'ın) psikopatlar örneğinde mümkün görmek istediği türde nispeten yüzeysel suçlamaların ötesine geçen olumsuz tepki tutumları içeren bir suçlama biçimine açık olabilirler.

Watson'ın (ve Shoemaker'ın) şu şekilde düşündüğü kanısındayım: Psikopatlar özür talebi gibi bazı taleplere ya da içerlenen kişinin ahlaki gerekçelere uygun karşılık verebileceği düşüncesini içeren türde bir içerlemeye uygun biçimde tabi olmaları anlamında ahlaken sorumlu değildir. Bu kabulden yana bir sıkıntı yok, çünkü psikopatik kabahatlerin kötü niyet ifade etmesine, psikopatların, kişinin sadece zarar görmüş değil, haksızlığa da uğramış olduğu düşüncesini içeren bir içerleme biçiminin uygun hedefleri olmaları anlamında, kabahatlerinden ötürü ahlaken sorumlu olmalarına açık kapı bırakmaktadır.

Watson'ın göstermiş olduğu üzere, psikopatlar, ahlaki muhataplar olma anlamında, ahlaki topluluğumuzun mensupları değildirler. Watson'ın bahsettiği anlamda ahlaki hesap sorulabilirlik, sadece ahlaki muhataplara akla yatkın bir biçimde dayatılan talepleri içerdiğinden, faillere, bu anlamda, ahlaki topluluğumuzun mensupları oldukları ölçüde hitap edebilir. Ne var ki, psikopatlar, (sadece bizi yaralamaktan ziyade) bize haksızlık etme ve bize horgörüyle, ilgisizlikle muamele etme anlamında, ahlaki topluluğumuzun mensuplarıdır. İçerlemenin (bir biçiminin) oynadığı önemli rollerden biri de, bu sınırlı anlamda ahlaki topluluğumuzun mensupları oldukları ölçüde, faillere karşılık vermektir.

12.7 Psikopatlar ve Diğer İslah Olmazlar

Watson'ın psikopatlar ile diğer kabahatlıler arasındaki ilişki hakkında daha önce yaptığım bir tartışmaya verdiği cevabı değerlendirerek, önceki bölümlerde ileri sürülen birkaç noktaya daha keskin bir biçimde odaklanabiliriz. Watson burada savunulan türde bir bakış açısının, “ahlaki hesap sorabilirlik dairesine çok fazla kişiyi kabul ettiği” için, çok kapsayıcı olduğunu düşünür; ama kendi görüşünün de, tam tersi bir itirazla, “psikopatın ulaşılamazlığını, ıslah olmayacak kadar katılaşmış ve

kötü psikopat olmayan suçlunun ulaşılabilirliğinden ayırmanın ilkeli bir yolunu” sunmadığı için ahlaki hesap sorulabilirlik dairesini çok fazla daralttığı itirazıyla karşı karşıya kaldığını belirtir.⁷³

Daha önceki bir makalemden, buna benzer bir kaygıyı, aşağıda, Watson’ın alıntıldığı biçimde ifade etmiştim:

Bir Nazi toplama kampındaki mahkûmların, katillerini suçlama ve kınama biçimlerini düşünelim.... Bu talepler ve iddiaların, katılmış toplama kampı yöneticilerini duygulandıramadıkları için anlamlarını yitirdiği kanısında değilim. Elbette, söz konusu yöneticilerin, suçlarını olduğu gibi tanıyıp kabul etmeleri sağlanabilirdi, bu doğru; ama burada suçlamayı uygun kulan şeyin, son anda psikolojik olarak olasılık dışı bir radikal değişim olasılığı olduğunu ileri sürmek tuhaftır.⁷⁴

Watson buna cevaben, psikopatların ıslah olmazlığı ile psikopat olmayıp kabahatlerini işlemeye bağlı kalan ama ahlaki değerlendirmelere cevap verme yetileri en azından sönük bir olasılık olarak varlığını sürdüren kabahatlıların ıslah olmazlığı arasında bir ayrım yapar. Örneğin şöyle der: “Zaman zaman bir Nazi ya da mafya üyesi ya da Beyazların üstünlüğünü savunan biri, ahlaki bakış açısına sahiden geri döner.”⁷⁵ Watson “geri dönmek” der, çünkü bu noktada ahlaki tanıma, “bir şekilde yeniden ilişki kurulan ya da genişletilen, bastırılmış ya da kısmi ya da parçalanmış ahlaki duyarlılıklara” dayanır.⁷⁶ Psikopat için, ahlaka geri dönüş konusunda benzer bir olasılık söz konusu değildir; bu, “[psikopatların] değişmesi yönünde hiçbir olasılık olmadığının ötesinde, onlardan, sanki anlaşılabilir olacakmış gibi ahlaki taleplerde bulunmanın (yine) anlamsız olduğu” anlamına gelir.⁷⁷

Bütün bunlar doğru görünüyor ama Watson’ın gözlemleri, benim toplama kampı muhafızlarından bahsederek vurgulamak istediğim noktayı biraz dik kesiyor. Ben katılmış Naziler ile psikopatlar arasında bir ayrım yapamayacağımızı değil, bu iki grup arasında var olduğu kabul edilen farklılıkların, sadece, katılmış Nazilerin ahlaki suçlamaya açık olduğunu düşünmemize yol açacak bir gerekçe oluşturmadığını vurgulamaya çalışmıştım. Birincisi (12.5’te çizdiğim hatlar doğrultusunda), katılmış Nazilerin, ahlaki gerekçelere karşılık verme yetileri tümüyle silinip gitmiş olmasa da, eylemlerinin mağdurlarına karşı kötü niyet ifade etmesine neden olan şeyin bu olduğu açık değildir.

İçerleme gibi suçlayıcı tavırların amacı kabahatlinin ahlaka geri dönmesini sağlamaksa, içerlemenin psikopatlarla uygun olmadığını düşünmemizi sağlayacak gerekçeler vardır. Ne var ki, toplama kampı örneği, durumun böyle olmadığını düşünmemize neden olacak gerekçeler sunmaktadır. Birçok kişinin, toplama kampı mağdurlarının iyiden iyiye katılmış, hiçbir şekilde pişmanlık duymayan

Nazilere karşı bile içerlemesini (sadece anlaşılır olmanın tersine) akla yatkın bulduğum kanısındayım. Katılmışmış Nazilerin, mağdurların içerlemesine hedef oldukları gerekçesiyle kendilerini düzeltmeyeceğini varsayarsak (ki bu bir olasılıktır hâlâ), bu, içerlemenin, özür dileme ve ahlaki düzeltmeyi amaçlamanın dışında bir iş yaptığını düşündüğümüz anlamına gelir. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki içerleme, ahlaki düzelmenin, ona yönelik beklentilerin mantıksız olacağı kadar ihtimal dışı durumlarda bile yerinde bir karşılıktır.⁷⁸

Watson'ın alıntılıdığı paragrafta, aklımdan geçen bir başka şeyse, bir toplama kampında, düzeltmeyi ya da caydırmayı akla yatkın bir biçimde umamadıkları bir kötülükle karşı karşıya olan mahkûmların, ille de kendilerini orada tutanlarla ahlaki bir diyalog kurma girişiminde bulunmaksızın (benim deyişimle) “talepler ve hak iddiaları”nda bulunabileceğiydi.⁷⁹ Ben bu talep ve iddiaların, mahkûmların, kendi ahlaki duruşlarında ısrar ederek içerlemelerini ifade etmelerinin yolu olduğu kanısındayım. İnsan, amansız bir kötülük karşısında bile böyle bir şeyde akla yatkın bir biçimde ısrar edebilir, çünkü bu ısrarın amacı kabahatliyi ille de hatasına ikna etmek değildir. Amaç, insanın ahlaki değerleri, gördüğü biçimde cüretkârca ifade etmesi, kendi hakkını savunması, başkalarını ikna edemeyecek olsa da, kendisinin söz konusu muameleye itiraz edecek konumda olduğu iddiasına bağlanması olabilir.⁸⁰ Bunlar insanın ahlaki bağlılıklarını ifade eder, ama bu ifadelerin anlamlı olması, kabahatli tarafından doğrulanma olasılıklarına bağlı değildir.

Son bölümde belirttiğim üzere, Watson, içerlemenin bir şekilde, ahlaken yetkin kabahatlilere karşı ileri sürüldüğünde anlamlı olan taleplere bağlı olduğunu düşünür. “Açıklaması güç bir anlamda, içerleme, ifade edilmeye yazgılıdır,” diye de ekler.⁸¹ Watson, muhtemelen, içerlemenin, gereği gibi karşılık veremeyecek birine yöneldiğinde, ifade edilmesinin uygunsuz kaçacağı bir biçimde ifade edilmeye yazgılı olduğu kanısındadır. Ben de, içerlemenin ifade edilmeye yazgılı olduğuna katılıyorum: İçerleme bir çıkış yolu arar. İçerleme hissetmenin bir bölümü, onu ifade etme dürtüsü hissetmektir. Ne var ki, son paragrafın da işaret ettiği üzere, içerleme ifadelerinin, kabahatli kişiden belli bir karşılık görmeyi amaçlaması gerektiği kanısında değilim.

12.8 Sonuç

Kabahatlileri, eylemlerinin bizim için anlamı nedeniyle ahlaken sorumlu tutarız, suçlamanın başlıca niteliği olan olumsuz tutumlar bu anlama verilmiş karşılıklardır. Dolayısıyla, psikopatları suçlama aleyhinde ileri sürülmüş argümanlardan birine göre, psikopatların eylemlerinde, birinin suçlamaya değer olduğu yargısına varırken işe dahil olan türde anlamlar bulmak yersizdir. Psikopatik davranış, muhtemelen bu

tür bir anlamdan yoksundur. Bu durumda, psikopatlarla, P.F. Strawson'ın "nesnel tutum" dediği yaklaşımla bakmak, onları içerleme gibi kişilerarası ilişkilere özgü tutumlar göstermeye aday kişiler değil, sadece "idare edilmesi, halledilmesi, tedavi edilmesi ya da eğitilmesi gereken" şeyler olarak görmek zorunda olabiliriz.⁸²

Psikopatlar söz konusu olduğunda, yersiz kaçan karşılıklar kesinlikle vardır. Onlardan samimi bir özür ya da kabahatin ahlaken teslim edilmesini beklemek anlamlı görünmüyor, esasen, bu tür karşılıklar doğurmaya yönelik girişimleri içeren bir içerleme biçimi varsa, bu tür bir içerlemenin psikopatlarla yöneltilmesi akla yatkın değildir. Psikopatlarla ya da onların kötü davranışlarına verilebilecek akla yatkın bir karşılık olmayan bir tür ahlaki üzüntü ya da hayal kırıklığı da olabilir. Bir psikopatla yolumuzun kesişmesinden ötürü akla yatkın bir hayal kırıklığı duyabiliriz, ama ahlaki duruşumuza saygı duymak yerine onu dikkate almadığı için *psikopattan yana* hayal kırıklığı duymamızın pek anlamı yoktur.⁸³

Biraz önce bahsettiğimiz karşılıkların yersiz olması, bize, psikopatları ahlaki topluluğun sınırları dışında görmek için gerekçe sunar. Ama psikopatlar, en azından bir biçimde, ahlaki topluluğun bir parçasıdır: Bize haksızlık edebilirler. Psikopatlar bizi salt yaralamak yerine, bize haksızlık edebilirler ve bize, çıkarlarımıza kasten ters düşen, bizim karşı çıktığımız, itiraz etme gerekçemiz olan bağlılıklar ifade eden biçimlerde haksızlık edebilirler. Ben bunun, psikopatik kabahatleri bizim için, psikopatlarla ahlaki suçlamayla karşılık vermeyi akla yatkın kılan bir biçimde anlamlı kıldığını savundum.

Notlar

1. Thomas Schramme, Zac Cogley, David Shoemaker, Gary Watson ve Kyle Adams'a bu bölümün taslakları hakkında ufuk açıcı yorumları için teşekkür ederim. West Virginia Üniversitesi Öğretim Üyeleri Senatosu Araştırma Bursu, böyle bir araştırma yapmamı mümkün kıldı.
2. Elbette, bu görüşümü P.F. Strawson'ın "Freedom and Resentment" başlıklı çalışmasına borçluyum, Gary Watson (der.), *Free Will*, ikinci baskıda yeniden basılmıştır (New York: Oxford University Press, 2003), 72-93. Strawson'a göre, bireyleri ahlaken sorumlu addetmek, onları olumlu ve olumsuz tepki tutumlarına açık görmek anlamına gelir. Strawson'ın yaklaşımını öğretici buluyorum, özellikle de içerleme gibi suçlayıcı tutumları, "esasen, başkalarının davranışlarında ortaya koydukları üzere, bize karşı niyetlerinin niteliğine, iyi ya da kötü niyetlerine, kayıtsızlıklarına ya da ilgisizliklerine yönelik tepkiler" olarak değerlendirmesini (83). Ne var ki, bir sonraki bölümde, ahlaki sorumluluğu sadece tepkici tutumlara açıklık açısından nitelemek yerine, atfedilebilirlik açısından tanımlıyorum. Faillerin kendilerine (doğru biçimde) atfedilebilir davranışlardan ahlaken sorumlu olduklarını ve (doğru biçimde) kendilerine atfedilebilir olan ahlaken itiraz edilebilir davranışlardan ötürü suçlanmaya açık olduklarını ileri sürüyorum. Bu noktada, psikopatları atfettiğim itiraz edilebilir davranışların kötü niyet ifade etmesi, dolayısıyla içerlemenin dayanağı olması açısından Strawson'a dönüyorum. Strawson'ın, psikopatlar gibi failleri içerlemeye açık görmediğini belirtmeliyim, Strawson'ın, benim vardığım sonuçta "ahlaken gelişmemiş" olanlara karşı teşvik ettiği "nesnel tutum" hakkında bir şeyler söyleyeceğim (79).
3. Neil Levy, "The Responsibility of the Psychopath Revisited", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 14 (2007): 129-138, 132 (üç italik bana ait). Levy kısa süre önce çıkan kitabı *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*'de (New York: Oxford University Press, 2011), "atfetmecilik" yerine "irade kuramlarının niteliği" terimini kullanır (158, not 2). Angela Smith, "The Myth of Attributionism"de (yayımlanmamış el yazması) "atfetmecilik" yaftasının sorunlarını tartışır; burada bu kullanımı korudum, çünkü bahsettiğim çalışmalarda geçiyor.
4. Bkz. T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998), altıncı bölüm ve *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008), 4. bölüm; ve Angela Smith, "Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life", *Ethics* 115 (2005): 236-271 ve "Control, Responsibility, and Moral Assessment", *Philosophical Studies* 138 (2008): 367-392. Scanlon ve Smith'in "Blame and Responsiveness to Moral Reasons: Are Psychopaths Blameworthy?" başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu bakış açısıyla ilişkili bir bakış açısını savunuyorum, *Pacific Philosophical Quarterly* 89 (2008): 516-535, ve "Moral Competence, Moral Blame, and Protest", *The Journal of Ethics* 16 (2012): 89-109.

5. David Shoemaker, "Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility", *Ethics* 121 (2011): 602-632, 604.
6. Agy
7. Agy, 605.
8. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 288. Scanlon, ahlaki değerlendirmelerin g¼c¼n¼ g¼rememekten bahseder ama bağlama bakılırsa, bu t¼r değerlendirmelerin g¼c¼n¼ g¼remeyen bir faili d¼ř¼nd¼ę¼ açıktır. Scanlon'ın, burada, gerekçeler hakkında hiçbir yargıda bulunmayan bir failden ziyade eylemden kaçınmak için hiçbir gerekçe olmadığı yargısında bulunan bir faili d¼ř¼nd¼ę¼n¼ belirtmek önemlidir.
9. Levy "Expressing Who We Are: Moral Responsibility and Awareness of Our Reasons for Action," *Analytic Philosophy* 52 (2011): 243-261'de Levy eylemlerin tutumları ifade ettiği koşulların, birçoklarının sandığından daha talepkâr olduğunu savunur. Levy'nin vardığı sonuç, benimki gibi bir değerlendirmede ahlaki sorumluluğu kısıtlayacak olsa da, onun arg¼manının bazı kısımlarına katılıyorum. Bu taviz, ahlaki k¼rl¼ę¼n ahlaki sorumluluk ön¼nde bir engel olmadığı, ahlaken k¼r faillerin bazı eylemlerinin, suçlamaların dayandırılabilceği tutumlar ifade ettiği iddiasına uygun d¼řer.
10. James Blair vd *The Psychopath: Emotion and the Brain* (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2005), 139.
11. Walter Glannon, "Psychopathy and Responsibility", *Journal of Applied Ethics* 14 (1997): 263-275, 268.
12. R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996), 178.
13. Burada sunulan ilgili kanıtların bir bölüm¼ hakkında felsefi tartışmalar için bkz. Levy, "The Responsibility of the Psychopath Revisited" ve Cordelia Fine ve Jeanette Kennett, "Mental Impairment, Moral Understanding and Criminal Responsibility: Psychopathy and the Purposes of Punishment", *International Journal of Law and Psychiatry* 27 (2004): 425-443. David Shoemaker, kısa süre önce uzlaşımsal/ahlaki ayırımının, psikopati hakkındaki felsefi tartışmalarda nasıl kullanıldığını tartışmıştır, "Psychopathy, Responsibility, and the Moral/Conventional Distinction", *The Southern Journal of Philosophy* 49, Spindel Supplement (2011): 99-124; bu kitabın 11. bölüm¼nde yeniden basılmıştır.
14. Blair vd *The Psychopath*, 12-13 ve 17.
15. Watson, "The Trouble with Psychopaths", R. Jay Wallace vd (der.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (New York: Oxford University Press, 2011), 307-331, 316, 317.
16. Blair vd 54-56 ve 126.
17. Fine ve Kennett, "Mental Impairment, Moral Understanding, and Criminal Responsibility", 428-429.

18. Paul Litton, "Psychopathy and Responsibility Theory", *Philosophy Compass* 5 (2010): 676-688, 686 not 17.
19. Blair vd *The Psychopath*, 48-53 ve 68-69.
20. Psikopatların genel rasyonel kusurları hakkında şu yararlı tartışmaya bkz. Jeanette Kennett, "Do Psychopaths Threaten Moral Rationalism", *Philosophical Explorations* 9 (2006): 69-82; Heidi Maibom, "The Mad, the Bad, and the Psychopath", *Neuroethics* 1 (2008): 167-184.
21. Stephanie N. Mullins-Sweatt vd "The Search for the Successful Psychopath", *Journal of Research in Personality* 44 (2010): 554-558, 554. Birkaç araştırma hakkındaki değerlendirmelere dayalı ilgili sonuçlar için bkz. Yu Gao ve Adrian Raine, "Successful and Unsuccessful Psychopaths: A Neurobiological Model", *Behavioral Sciences and the Law* 28 (2010): 194-210.
22. Sweatt vd, "The Search for the Successful Psychopath", 556.
23. Agy
24. Paul Babiak vd "Corporate Psychopathy: Talking the Walk", *Behavioral Sciences and the Law* 28 (2010): 174-193.
25. Agy, 183.
26. Agy, 185.
27. Agy, 192.
28. Paul Litton, "Blame and Responsiveness to Moral Reasons"da verdiğim değerlendirmeye ilişkili bir sorunu ortaya atar. Belki de psikopatlar, "ya da psikopatların uç bir alt kümesi", "lakayttır" (nihayetinde, birbirine rakip arzularından hangisinin harekete geçmelerine neden olacağına takılmayan failler), ki bu durumda, "antisosyal davranışları normatif bağlılıkları yansıtmaz", "Psychopathy and Responsibility Theory," 681.
29. Watson, "The Trouble with Psychopaths", 309.
30. Levy, "The Responsibility of the Psychopath Revisited", 134-135.
31. Agy, 135.
32. Agy
33. Agy, 136.
34. Agy, 135. Levy'nin şunları söylediğine dikkat edelim: "...başkalarına ya da ahlaka karşı horgörü ifade eder." Bu bölümde, psikopatların başkalarına karşı horgörü ifade edip edemediğiyle ilgileniyorum. Ahlaka karşı horgörü ifade etmek, bence farklı bir şeydir; bunu bölüm 12.5'in sonunda kısaca tartıştım. Levy *Hard Luck*'ta, burada değerlendirdiğimiz, "Blame and Responsiveness to Moral Reasons"taki argümanın aleyhine itirazda bulunur. "Horgörü, değer değer biçici bir standartla ölçüldüğü bir durumda, bir başkasının, algılanan değersizliğinin bir ifadesidir... Psikopat kendisini başkalarından üstün görebilir, ama horgörü için değer biçme kaynaklarına sahip değildir," der (208 not 18). Bu sözleri şu şekilde yorumluyo-

rum: Bir failin davranışının horgörü ifade etmesi için, o failin, bir kişiye diğerinden daha az ahlaki değer vermesi gerekir. Bu metinde açıkladığım üzere, bir psikopat, birini yaralamaktan haz duyuyorsa ve bu yaralamayı belli bir biçimde eylemde bulunmayı destekleyen bir şey olarak görüyorsa, o kişiye karşı ahlaki değer gibi bir kavram kullanamayacak olsa bile, ahlaken anlamlı, horgören bir duruş takınımış demektir.

35. Oysa tersine, yabani bir hayvan bizi yaraladığında, bu ahlaken aynı biçimde anlamlı değildir, çünkü hayvanın, davranışlarını, yaralarımızın gerekçe sayılmadığı yargısından hareketle yönlendirdiği yorumunda bulunmak çok daha az akla yatkındır.
36. Levy, "The Responsibility of the Psychopath Revisited", 135.
37. Shoemaker, "Attributability, Answerability, and Accountability", 625.
38. Agy, 626.
39. Agy
40. Agy, 627.
41. Sanırım Shoemaker buna katılırdı: İnsanların, uzaylıların iddialarını reddetmesinin mantık dışı olduğunu düşünürsek, Shoemaker'ın, onların suçlanmaya açık olmadıkları sonucuna varmasını kabul etmek daha zor olur.
42. Paul Litton, Levy'nin örneğine benzer bir karşılık ileri sürer: "Psychopathy and Responsibility Theory," 681.
43. Shoemaker'ın "Aliens, Accountability, and Psychopaths: A Reply to Shoemaker," *Ethics*, 122 (2012): 562–574'te verdiği örneğe daha ayrıntılı bir karşılık veriyorum.
44. Shoemaker, "Attributability, Answerability, and Accountability", 623.
45. Agy, 628. Vurgular eklenmiştir.
46. A'nın ahlaken tercih edilebilir yargılarda bulunma yetisine sahip olmasının, eylemlerini B'ninkilerden daha kötü kılmadığı, ama onu suçlamaya daha uygun bir hedef kıldığı, çünkü kabahatlıleri suçlamanın, ancak kabahatten kaçınılabileceklerse adil olduğu söylenebilir. R. Jay Wallace *Responsibility and the Moral Sentiments*'da (196–207) böyle bir görüş geliştirir, bu görüşe, "Moral Competence, Moral Blame, and Protest"te karşılık vermiştim; verdiğim karşılık, Pamela Hieronymi'nin "The Force and Fairness of Blame" başlıklı çalışmasına dayanıyordu, *Philosophical Perspectives* 18, (2004): 115–148. Burada suçlamadan kaçınılabilirlikle ilgili kaygıların, başka türlü davranamayacak olan ve davranışları nasıl davranılacağına ilişkin yargılarından bağımsız olan kompulsif kabahatli gibi vakalarda daha sezgisel olduğunu işaret edeceğim. Ama psikopatın davranışı, sıklıkla, nasıl davranması gerektiğine ilişkin yargılarına bağlıdır. Bu da, psikopatların, böyle yapmalarına yol açacak bir gerekçeleri olduğunda (ahlaki gerekçelerle bu eylemlerden kaçınamayacak olsalar da) belli kabahatleri işlemekten kaçınılabilecekleri anlamına gelir.
47. Biraz önce gördüğümüz üzere Levy, suçlanabilir olmak için ahlaki yetkinliğin neden önemli olduğuna ilişkin, benim reddettiğim bir tek öneri ileri sürmüştür. Bun-

dan sonraki iki bölümde, Gary Watson'ın kısa süre önce bu sorulara verdiği cevabı değerlendiriyorum.

48. Watson, "The Trouble with Psychopaths", 308.
49. Agy, 316.
50. Agy
51. Agy, 308.
52. Agy
53. Watson burada sorumluluğun atfedilebilir ve hesap verebilir olma "veçheleri" arasında yaptığı, gayet iyi bilinen ayrımı geliştirmektedir, "Two Faces of Responsibility", yeniden baskı Watson, *Agency and Answerability: Selected Essays* (New York: Oxford University Press, 2004), 260-288.
54. Watson, "The Trouble with Psychopaths", 308.
55. Agy, 309.
56. Agy
57. Agy, 313. Watson Scanlon'dan alıntı yapar, *What We Owe to Each Other*, 272; vurgu Watson'a aittir.
58. Agy
59. Agy
60. Agy, 314.
61. Agy
62. Agy, 322. Watson bu paragrafa iliştilenmiş bir notta şunları ekler: "Dolayısıyla, ahlaki ve yasal hesap sorulabilirliğin mantığı, sonucu olmaksızın geleceğe yöneliktir." (331, not 71).
63. Watson'ın görüşünün bu yönü, "Two Faces of Responsibility" ve "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme" başlıklı çalışmalarda daha açık bir biçimde görülür, Watson, *Agency and Answerability*, 219-259.
64. Watson, "The Trouble with Psychopaths," 317.
65. Agy, 328, not 35. İçerlemeye ilişkin daha önceki bir niteleme "Responsibility and the Limits of Evil", 230'da çıkmıştır.
66. Agy
67. Justin D'Arms ve Daniel Jacobson, "The Significance of Recalcitrant Emotion (ya da Anti-quasijudgmentalism)", A. Hatzimoysis (der.), *Philosophy and the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 127-145.
68. Agy, 137.
69. Agy
70. Agy, 143. Bu cümlelerin, doğal duygu biçimdeki öfkenin, "Terslendim" çizgisinde oluşturu bir düşüncüyü barındırdığını ima ettiği düşünülmemelidir. D'Arms ve Jacobson'a göre, doğal duygu biçimlerinin oluşturu düşünceleri yoktur. Zac ve

Cogley'ye, beni buna açıklık getirmeye teşvik ettikleri için teşekkür ederim. D'Arms ve Jacobson'ın, "içerlemenin" bir tür ahlakileştirilmiş kıskançlığı ifade edebileceğini teslim ettiğini de belirtmek gerek, bu durumda içerleme, bu metinde bahsettiğimiz oluşturuca düşünceyle ilişkilendirilemez.

71. Agy
72. Agy
73. Watson, "The Trouble with Psychopaths", 317.
74. Agy Watson benim yazdığım "Blame and Responsiveness to Moral Reasons"den alıntı yapar, 532; üç nokta Watson'ındır.
75. Watson, "The Trouble with Psychopaths", 318.
76. Agy
77. Agy Bir psikopata, onu kabahatlerinin bazılarında kaçınmaya teşvik edecek unsurlar sunmak mümkün olabilir, ama Watson, bir psikopatın başkalarının çıkarlarını araçsal olmayan gerekçeler olarak gören biri haline getirilemeyeceğini kast eder.
78. Benzer şekilde, gündelik sohbetleri kılavuz alırsak, birçok kişinin, ölümlere ve içerlememizi asla bilemeyecek ya da biz içerlediğimiz için kendilerini düzeltemeyecek konumda olanlara içerleme düşüncesini anlamlı bulduğunu söyleyebiliriz.
79. "Talepler" sözcüğünü kullanmaktan kaçınmalıydım, çünkü bence Watson, taleplerin ancak onları karşılayabilecek olanlara yöneltildiğinde hoşnutsuluk doğurduğu düşüncesinde haklıdır.
80. "Moral Competence, Moral Blame, and Protest"te, suçlamanın kimi zaman ahlaki bir protesto biçimi olabileceği iddiasını geliştirdim.
81. Watson, "The Trouble with Psychopaths", 328, not 35.
82. Strawson, "Freedom and Resentment", 79.
83. George Sher, suçlamanın bileşenlerinden birinin, kabahatlinin "geçmişteki kötü davranışını gerçekleştirmemiş ya da halihazırdaki kötü karakterine sahip olmaması" arzusu olduğunu savunur, *In Praise of Blame* (New York: Oxford University Press, 2006), 112. Bu arzu, kabahatlinin, kötü davranışından doğru (ahlaki) gerekçeler nedeniyle kaçınmış olması dileğini beraberinde getiriyorsa, psikopatlar, bu yoruma göre suçlamalara açık olmaz.

Tehlikelilik, Risk ve Tedavi Edilebilirliği Sorgulamak: Tehlikeli ve Ağır Kişilik Bozukluğuna (ATKB) İlişkin Sosyolojik Bir Görüş

Susie Scott

13.1 Giriş

Akıl sağlığı sosyolojisi, odak noktasını bireysel zihinler ve davranışlardan uzaklaştırıp, bunların içine gömülü olduğu sosyal ve kültürel bağlama çevirerek, psikopatoloji hakkındaki tartışmalara önemli bir katkıda bulunur (Rogers ve Pilgrim 2010). Psikiyatri ve ahlak felsefesindeki meslektaşlar, sosyopatin ayırt edici özelliklerini, örneğin ahlaki anlayış, empati, sorumluluktan yoksun olmasını ve başka varsayılan psikolojik kusurlarını betimleme girişiminde bulunurken, sosyoloji, bu tür kriterlerin insan gruplarını sınıflandırmak ve karar oluşturmak için kullanıldığı sosyal süreçlerle ilgilenir. Sosyopat etiketi taşıyanların ayrı bir psikolojik tip temsil edip etmedikleri ya da benzersiz zihinsel niteliklere sahip olup olmadıkları sorusunu (bir kenara bırakmaksızın) paranteze alırsak, bu disiplin daha ziyade, toplumun kuralların çiğnenmesine verdiği tepkilere bakar, varsayılan zihinsel bozukluğun ne derece sırf bir sosyal sapma olarak görülebileceğini (Busfield 2001; Kendell 2002) ya da “kötülüğün” ilaçla tedavisini analiz eder (Conrad 2007). Bozuklukların isimleri, sınıfları ve kriterleri, değişen sosyal normlar ve değerlere paralel bir biçimde tarihsel olarak, kültürden kültüre farklılık gösterir: Davranışlar, ancak normallik, akıl ve rasyonellikle ilgili varsayımlarla ilişkili olarak “delice” ya da anormal diye tanımlanabilir (Foucault 1965).

Bu açıdan bazı sosyologlar, zihinsel bozukluk kavramlarının nesnel olarak “gerçek” ve ampirik olarak ölçülebilir olmaktan ziyade, sosyal olarak inşa edilmiş olduğunu savunur. Eleştirel psikiyatri (Ingleby 2004) ve antipsikiyatri (Szasz 1961/1972; Laing 1965; Scheff 1966), akıl hastalığı “miti”nin, salt normların çiğnenmesini ifade etmekte kullanılan yanıltıcı bir metafor olduğunu işaret ederek, bu bakış açısını ciddi biçimde etkilemiştir (Szasz agy). Birçok koşul, akıl hastalığı, fiziksel hastalık

ve sosyal sapkınlık arasındaki “çekişmeli sınırlar”a bağlıdır (Busfield 1996), bu nedenle de, muğlak bir statüye sahiptir. Eleştirmenler, nihai işlevi, sosyal düzene tehdit oluşturduğu düşünülenlerin kapatılarak sosyal denetimi sağlamak olan bir kurum olarak psikiyatrinin gücünü de işaret eder (Scully 1979).

Akıl hastalığının gerçekliği ya da gerçeklikten uzaklığı son derece çekişmeli bir konudur (Roth ve Kroll 1986), ne var ki, son dönemde yapılan araştırmalar, disiplinlerarası diyalogu teşvik eden, o kadar radikal olmayan bir yaklaşımı savunur. Örneğin sosyal gerçekçilik, temelde bir psikopatoloji yattığını savunur, ama bunun ancak kültürel söylemlerle kavramsallaştırılabileceğini ileri sürer (Rogers ve Pilgrim 2010; Busfield 1996). Değerlere Dayalı Tıp (VBM; Fulford vd 2002), bu bölümde benimsediğimiz yaklaşım, öznellik, değerler ve yanlılığın, klinik karşılaşmaların her aşamasında zihinsel bozukluklara ilişkin anlayışı kaçınılmaz olarak şekillendirdiğini; ama bunun psikiyatri alanında çalışanların iyi niyetlerini gözden düşürmediğini kabul eder. Akıl sağlığı profesyonellerini kinik bir tavırla sosyal denetim failleri olarak görmek yerine, baskın siyasal iklimin onları içine girmek zorunda bıraktığı zor konumlara daha büyük bir anlayışla bakabiliriz. Ayrıca değerlere dayalı tıp, pratisyenler ve hastalar arasında daha açık bir diyalog kurulmasını, bu iki kesimin, hizmetlerin değerlendirilmesine yönelik demokratikleştirilmiş bir süreçte kaygılarını paylaşabileceklerini savunur (Woodbridge ve Fulford 2004, 32).

Örnek bir vaka incelemesi olarak, Birleşik Krallık’ta zihinsel sağlıkla ilgili yasalar çerçevesinde, belli bir tarihsel, siyasal ve kültürel bağlamda ortaya çıkan tehlikeli ve ağır kişilik bozukluğu (ATKB) kavramına ilişkin bir tartışma sunuyorum (Morgan 2004; Corbett ve Westwood 2005; Manning 2006). ATKB bir kişilik bozukluğunun, genellikle de antisosyal kişilik bozukluğunun doğrudan bir sonucu olarak, son derece şiddetli ya da saldırgan davranışlara yatkın olduğu düşünülen insanları ifade eden psikopati ve sosyopati kavramlarıyla yakından ilişkilidir (Department of Health 2002). Ne var ki, şu nokta önemlidir: ATKB kendi başına klinik, bir teşhis kategorisi değildir, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*’ın [Akıl Hastalıkları Tanı ve İstatistik El Kitabı] (4. baskı, gözden geçirilmiş metin) ya da *International Classification of Diseases*’in [Uluslararası Hastalık Sınıflandırması] (10. gözden geçirme) sınıflandırma sistemlerinde yer almaz. Britanya hükümetinin 21. yüzyıl başında, medyanın “tehlikeli” olduğu varsayılan bireyler hakkında alevlendirdiği ahlak paniğine cevaben ürettiği idari bir yaftadır bu (Cohen 1972). Aşağıda ayrıntılı bir biçimde ortaya konduğu üzere, bu yarı-bilimsel kategori inşası, izi sürülebilir bir dizi siyasal olay sonrasında ortaya çıkmış, akıl sağlığı hizmetleri verenlerce kuşkuyla karşılanmıştır (Maden ve Tyrer 2003; Manning 2006; Scott vd 2011). Bu rahatsızlığın gerçekte var olup olmadığından, dolayısıyla bu teşhisin

konulduğu kişilere karşı görevlerinin neleri kapsadığından emin olmayan bu profesyonel gruplar, ATKB'den mustarip olduğu varsayılanlar hakkında risk değerlendirmeleri yapmaya, tedavi kararları almaya çalışırken (etik, sosyal ve kişisel olarak) zor bir durumda bırakılmıştır.

13.2 Arka Plan: ATKB'nin Sosyal Olarak Yaratılması

ATKB (tehlikeli ve ağır kişilik bozukluğu), ilk kez Britanya hükümetinin "Ağır Kişilik Bozukluklarından Mustarip Tehlikeli Kişileri İdare Etmek" başlıklı Yeşil Raporu'nda yer almış, burada "ağır kişilik bozukluğuna sahip olup, bu bozukluktan ötürü ciddi bir ihlal riski oluşturan insanlar" olarak tanımlanmıştır (Home Office and the Department of Health [İçişleri Bakanlığı ve Sağlık Bakanlığı], 1999, 10). Bu tanım, kişilik bozukluğunun, tedavi edilemez olduğu gerekçesiyle hastaneden salıverildikten kısa süre sonra cinayetten hüküm giyen Michael Stone aleyhine açılmış önemli bir davada, medyanın alevlendirdiği tartışmalar bağlamında ortaya atılmıştı (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Maden 2007). Bu durum, Britanya zihin sağlığı hukukunun gözden geçirilmesi ve yeni bir Zihin Sağlığı Yasa Tasarısı için peş peşe taslaklar hazırlanmasını gündeme getirdi (Department of Health [Sağlık Bakanlığı] 2002, 2004). Risk ve tehlikelilik hakkında siyasal tartışmaların yanı sıra, bireyin özgürlüğünü mü yoksa kamunun güvenliğini mi korumanın daha önemli olduğu konusunda etik tartışmalar da doğmuştur. Hükümetin bundan sonra çıkardığı Beyaz Rapor'da şöyle deniyordu: "Risk kaygıları her zaman öne çıkacaktır, ama resmi güçlerin çatısı altında sunulan bakım ve tedavi, hastanın çıkarlarını en iyi biçimde yansıtmalıdır." (Department of Health [Sağlık Bakanlığı] 2000, kısım I, paragraf 2 [16]).

ATKB'nin kavramsallaştırılması sorunludur, çünkü somut semptomlar ve emarelere değil, bireyin karakterine ilişkin son derece öznel olan algılara atıfta bulunur. Bu rahatsızlık, öngörüyle destekleyen bir dizi tehlike ve risk göstergesiyle kurulmuştur; klinik çalışanların, hastanın şiddet içeren ya da yıldırıcı davranışlar göstermesinin fiili tarihini değil, bu konudaki potansiyelini değerlendirmesi, bu davranışların kamu güvenliği açısından oluşturabileceği tehdidi tahmin etmesi gerekir. Bu, gelecekteki tehlikelerin beklenmesi, rasyonel hesaplaması ve idare girişimlerine dayalı olarak (Lupton 1999; Corbett ve Westwood 2005) bir risk toplumunun oluşumunun sağlanması hakkında (Beck 1992) daha geniş çaplı tartışmalar doğurmuştur. Risk değerlendirme, risk tahmini ve olası saldırganların risk profillerinin oluşturulması, nüfusun yönetilmesi görevini gerçekleştiren siyasetçiler ve politika oluşturucuların söylem cephaneliğinde yer alan güçlü araçlardır (Rose 1989). Foucault (1976/1980), yargısal iktidar-bilginin, adli tıp gibi yargı dışı alanlara

yayılmasını işaret ederken (Morgan 2004), ATKB vakası, bu durumun, tıbbi-psikiyatrik iktidar-bilginin yayılışının, klinik dışı eski sosyal sapkınlik mekânlarına doğru yöneldiğini gösterir. Kasım 2006'da Parlamento'ya 1983 tarihli Akıl Sağlığı Yasası'nın yerine geçmek üzere değil, onu değiştirmek üzere bir yasa tasarısı sunulmuştur (House of Lords [Lordlar Kamarası] 2006). Ne var ki, özellikle tartışılan bir konu varlığını sürdürdü; bu konu (psikopatik bozukluklardan mustarip hastaların ancak "...bir rahatsızlığın ilerlemesini önlemesi ya da hafifleşmesi muhtemel bir tedavi mevcutsa" gözüaltına alınabilecekleri koşulu getiren) eski "tedavi edilebilirlik testi"nin yerini, "uygun tedavi testi"nin almasıydı. Bu tasarının Temmuz 2007'de kabul edilen nihai versiyonunda, gözüaltına alınma kriteri şu şekilde belirtilmişti:

...uygun tedavi mevcutsa (hastanın zihinsel bozukluğunun niteliğini ya da derecesini ve durumuyla ilgili diğer koşulları dikkate alarak, uygun tıbbi tedavinin elverişli olması). (Akıl Sağlığı Yasası Komisyonu 2007, maddeler 4-6)

Ayrıca "tıbbi tedavi" terimi, burada, "...rahatsızlığın ya da bir veya birden fazla semptomunun ya da tezahürünün hafifletilmesini ya da kötüleşmesinin önlenmesi-ni" amaçlar tedavi olarak tanımlanmıştır (kısım 1, bölüm 1, paragraph 7 [4]). Başka bir deyişle, rahatsızlığın tedavi edilebilir addedilmesi gerekmez, sadece etkilerinin tedavi edilebilir olması gerekir, ki bunlar da başkalarına şiddet gösterme ya da zarar verme riskini içerebilir. 1983 tarihli orijinal yasada (Department of Health [Sağlık Bakanlığı] 1983) "tıbbi tedavi" terimi, "...bakım, psikolojik müdahale ve uzman akıl sağlığı rehabilitasyonu, rehabilitasyonu ve bakımını" içerir (kısım 145).

Psikiyatristler, bu tartışmalar boyunca, ATKB'nin var olup olmadığı, varsa tedavi edilebilme olasılığının kendi görev alanlarında olup olmadığı konusunda şüpheli ve belirsiz bir tutum içinde olmuştu (Fallon Raporu 1999; Morgan 2004). Psikiyatri dergilerinde yer verilen yaygın bir eleştiride, tıbbi bir kurum olmayan Britanya hükümetinin, kendilerine bir sözde-teşhis dayattığı, aslında onlardan sosyal denetim failleri olmalarını istediği belirtiliyordu. Örneğin bir adli tıp psikiyatristi olan Mullen (2007), ATKB programının, "akıl sağlığı bağlamının sunduğu saygınlık yaldızının ardında, önleyici göz altına alma ve belirsiz cezaların dayatılmasını gizlemeye yönelik kötü niyetli bir girişimden doğduğunu" söylüyordu. Tyrer (2007) da aynı şekilde, meslektaşlarının, insanları uzun süreler boyunca gözüaltında tutmanın (Moran 2001) ve doktorlara hastalarının özgürlüğü üzerinde sınırsız yetki tanımanın (Haddock vd 2001) etik sonuçlarıyla ilgili kaygılarını gözden geçirmişti. Yine de Tyrer, psikiyatristler, bu hasta grubuyla başa çıkmak zorunda oldukları gerçeğini kabullendikçe, bu kaygıların son yıllarda biraz silinip gittiğini ileri sürer. Özellikle de adli psikiyatride bir tür gerçekliği olduğu için, temkinli bir kabul görmektedir ve bu tür ağır kişilik bozukluklarının bazı tezahürlerinin tedavi edilebileceği inancı

hâkimdir. Aslına bakılırsa, Mullen (2007), kendi eleştirilerini, ATKB hizmetlerini "...psikiyatri ve adalet hizmetlerinin uzunca bir süredir görmezden geldiği, akıl hastalığından mustarip bir grup saldırgana etkili hizmetler sunma yönünde heyecan verici bir girişim" diye niteleyerek yumuşatmıştır. Yine de, genel olarak psikopatının, özel olarak ATKB'nin niteliği hakkında hatırı sayılır bir tedirginlik söz konusudur: Daha açık bir deyişle, riski değerlendirip değerlendiremeyeceğimiz ya da "tehlike-liliği" tahmin edip edemeyeceğimiz (tahmin edebilirsek, bunu nasıl yapacağımız), bu bireylerin işlediği suçların sayısının azaltılmasında sunulan terapi hizmetlerinin başarı olasılığı, bu tedirginliğin ardında yatan sorulardır (Mullen 2007).

13.3 Yöntemler ve Veriler

Burada sunulan veriler, dört meslektaşımın birlikte Britanya'da gerçekleştirdiğim, Wellcome Vakfı'nın finanse ettiği bir araştırmadan alınmıştır (Scott vd 2011). Erişim kolaylığı ve pratiklik nedeniyle, İngiltere'nin güneyinde iki topluluk akıl sağlığı ekibi, bir orta düzey güvenlik birimi ve bir kişilik bozukluğu psikoterapi hizmetinde görevli 46 akıl sağlığı profesyoneliyle, yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme yapılanlar arasında genel yetişkin psikiyatristleri (6), adli psikiyatristler (5), psikoterapistler (1), genel psikologlar (4), adli psikologlar (2), sosyal görevliler (12), topluluk psikiyatri hemşireleri (CPN; 12) ve mesleki terapistler (OT; 4) yer alıyordu. Görüşmeler, ATKB'nin birçok özelliğini gösteren "Stephen" adlı kurgusal bir karakterle başlıyordu. Görüşmelerin bu şekilde tasarlanmasının amacı, böyle birinin nasıl sınıflandırılabilceği, bu vakanın ne tür meseleleri gündeme getireceği, cevap verenlerin fiili pratiğinde bu tür kararların nasıl oluşturulduğu, ATKB'nin tedavi edilebilirliğinin sorgulanabilirliği, özelliklerinin başka hastalıkların (örneğin psikoz ya da başka tip kişilik bozuklukları) özelliklerine göre nasıl farklılaşabileceği konularında tartışma başlatmaktır. Görüşmeler kayda alındı, yazıya döküldü ve Atlas.ti yazılımı kullanılarak analiz edildi. Aşağıda, "Sonuçlar" bölümünde, görüşmelerden yapılan alıntılardan sonra parantez içinde verilen referans sayısı, kendisiyle görüşme yapılan kişiyi belirtir.

Değerlere dayalı tıbbın analitik yaklaşımından yararlanarak, görüşme yapılan kişilerin sadece mesleki eğitimlerini yansıtan modellerden değil, nasıl birçok farklı sosyopati modelinden bahsettiğini gösteriyorum. Uygulamacılar, klinik deneyimlerine, kolektif karar oluşturma süreçlerine, çalışmalarını etkileyen pratik sınırlamalara göre değiştirilebilecek, birleştirilebilecek ve bir kenara bırakılabilecek hem örtük hem açık bir değerler repertuarından yararlanıyorlar. Aşağıdaki tartışmada, Columbo vd'nin (2003), altı zihinsel bozukluk modeline dayanarak, görüşmelerin yapıldığı bu kişilerin sahip olduğu farklı değerlerden bahsediyorum. Tıbbi model fiziksel

semptomlara, bu semptomların ilaçlar ya da cerrahiyle tedavi edilmesine odaklanır ve akıl hastalığının biyokimyasal ya da genetik nedenlere dayandığı varsayımında bulunur. Sosyal model, zihinsel bozuklukları, yoksulluk, kötü konutlar ve sosyal dışlanma gibi zorlu sosyal koşullarda yaşamaya verilmiş bir stres karşılığı olarak görür. Bilişsel-davranışsal model, anormal ve kusurlu olan öğrenilmiş ama terapiyle silinebilecek olan davranış dizileri ya da biliş kalıplarından bahseder. Psikoterapi modeli, sıklıkla, erken çocukluktaki travmatik deneyimlere atıfta bulunan psikanalitik kuramlar kullanarak semptomların anlamını yorumlar. Aile modeli, dikkatin odağını bireylerden aile birimine çevirir, aile biriminin, etkileşim kalıplarını değiştirmek için terapi desteğine ihtiyacı olduğu düşünülür. Son olarak komplocu model, akıl hastalığının, sosyal sapkınlıkların tıbbileştirilmesine verilmiş yanlış bir isimden ibaret olduğunu ileri sürerek, psikiyatri karşıtı kuramlara yakınlaşır.

13.4 Sonuçlar

13.4.1 Tartışmalı Bir Kavram Olarak ATKB

Akıl sağlığı profesyonellerinin çoğunluğu, ATKB'nin varlığı ve statüsünden yana kuşkuluydu. Kurgu karakterde kabul edilmiş başka kişilik bozukluklarının özelliklerini tanımakla birlikte, hastalarına bir teşhis kategorisi olarak ATKB yaftasını yapıştırma konusunda temkinlilerdi. Bu durum, belki de klinik çalışanların bu terimin ortaya çıktığı, bu rahatsızlığın zihinsel bir bozukluk statüsünde görülmesi hakkında kuşkular yaratan siyasal bağlamın bilincinde olduklarını yansıtıyordu. Bir psikiyatrist, meseleyi şu şekilde özetliyordu:

Bu mesele hakkında biraz kuşkucuyum. Psikiyatristleri belli kişileri yaftalamaya itiyorlarmış gibi hissediyorum, böylece o kişileri kapatabilecekler. Bence bu doğru değil, bu bizim işimiz değil. (2/044)

Bir adli psikiyatrist ona katılıyordu:

...psikopatik bir bozukluk bir teşhis değildir. Karma bir kategoridir, eğer isterseniz çok büyük bir sorumsuzluk yapmış olan herkesi bir şekilde bu kategoriye sokabilirsiniz. (F 34)

Uygulamacılar, şiddet içeren suçlar işlemiş, bir kişilik bozukluğundan mustaripmiş gibi görünen insanların gözaltına alınmasına, söz konusu davranış biçiminin farklı biçimlerde yorumlanabileceği görüşüne dayanarak sıcak bakmıyordu; bu insanların “tehlikeleri” “delilik”ten ziyade, “kötülüğe” bağlanabilirdi. Bir başka psikiyatrist şöyle diyordu:

Bu yeni bir kavram ve risk hakkında gerçekten de herkesin kendisine göre bir fikri var. Psikiyatride, tıbbın başka dallarına nazaran o kadar fazla değeri-

dirmeciler arası uyumsuzluk var ki, bu kategoriye kimin gireceği konusunda birilerinin hemfikir olacağını sanmam. Çok çok öznel bir karar. (2/049)

Görüşmeye katılan kişilerin bazıları, “terapi yararı” kavramı hakkında benzer çekinceler dile getirmişti. “Terapi yararı”, 2000 yılındaki Beyaz Rapor’da bir gözaltına alma kriteri olarak ileri sürülmüş, “tedavi edilebilirliğin” yerini almış, “uygun tedavi” kavramının habercisi olmuş bir kavramdı. Kendilerinden ziyade başkalarına yönelik varsayılan risklerden ötürü gözaltına alınanlar için, “...temeldeki bozukluğu tedavi etmek, ve/veya bu bozukluktan kaynaklanan davranışları idare etmek için” bir bakım planı gerekiyordu (bölüm 3.4); bozukluktan kaynaklanan davranışlar söz konusu olduğunda, söz konusu bakım planı, hastaya ille de doğrudan terapi yararı sağlamaz. Beyaz Rapor’da bu tür insanların tutulacağı bir “terapi ortamı”ndan ve “başkaları açısından risk oluşturmalarına neden olan davranışlarını iyileştirmek üzere tasarlanmış müdahalelerin sunulması”ndan da bahsediliyordu (bölüm 3.6). Bu, doktorlara, kriterlerin uygulanabileceği vaka yelpazesini genişleterek, daha geniş gözaltına alma yetkisi veriyordu: Terapi yararı, tedavi ihtiyacı olmaksızın, kamuyu korumak için bireyin kapatılmasından ibaret de görülebilirdi.

Tedavi edilebilirliğin, gözaltına almanın zorunlu bir koşuluysen, birçok seçenektен birine indirgenmesi, psikiyatrik bakımın bireysel sorunlar kadar sosyal sorunları da idare etme meselesi haline gelebileceği anlamına gelebilir: Güvenlik, hastanın bireysel haklarının önüne geçecektir. Bu durum, klinik çalışanlar açısından etik ikilemler yaratıyordu; klinik çalışanlar, bu gerekçelere dayanarak insanları gözaltına almaktan rahatsızdı, dolayısıyla, birçok disiplinden insanların yer aldığı bir ekip içinde kararları kolektif olarak oluşturmak, sorumluluk yükünü paylaşmalarını sağlıyordu. Bir psikolog şöyle düşünüyordu:

Tehlike şudur: Adı terapi ortamı olacak ama aslında zorlayıcı bir ortam olacak... Bu etik bir sorun, öyle değil mi? Zararlara karşı yararların tartılması... Bir insanı uzun bir süre özgürlüğünden yoksun bırakmaktan bahsediyorsanız, bence korkunç derecede zor bir etik soru. Ben bu kararların hiçbirini kesinlikle kendi başıma almak istemezdim. (2/043)

13.4.2 Değerler ve Öznellik

Bu belirsizlik dikkate alındığında, görüşmeye katılanların birçoğu, kararlarını sadece “nesnel” tıbbi kanıtlar, risk değerlendirme aygıtları ve mesleki eğitime dayanarak değil, hastalarına karşı öznel duygusal tepkilerini dikkate alarak da oluşturduklarını söylemiştir. Risk değerlendirme envanterleri ne kadar yararlı olursa olsun, kimin ciddi bir zarar riski oluşturduğunu kesin olarak tahmin etmek imkânsızdır, dolayısıyla, klinik çalışanlar, profesyonel eğitimlerine ilaveten vakaya dayalı bir sezgisel

bilgi repertuarı geliştirmişti. Sosyal çalışanlar ve psikiyatri hemşireleri bunu kabul etmeye özellikle yatkındı, örneğin bir psikiyatri hemşiresi şöyle diyordu:

İnsanlar söz konusu olduğunda, kutuya çarpı işareti koymak gibi bir şey olmuyor... Her şeyin deneyimle, beceriyle, bana kalırsa sezgilerle el ele gitmesi gerekiyor. Elbette bir sezgi yüküne dayanarak hizmet veremezsiniz, ama sezgiler kesinlikle işe yarar. (2/042)

Hastalar hakkındaki bu “sezgiler” genellikle olumsuzdu ve sadece başkaları açısından risk değerlendirmesiyle değil, bu hastaların hizmetler verilirken yarattığı güçlüklerle de ilgiliydi. Klinik çalışanlar, en saldırgan ve/veya en iflah olmaz bireylere karşı korku, kuşku ve genel bir sevgisizlik duyduklarından, bu hastaların, duygusal kayıtsızlıklarıyla başa çıkmakta zorlandıklarından bahsediyorlardı. Kimi zaman bir birey, kendisi ya da başkaları için bir tehlike oluşturmadığını gösterecek bütün “doğru” şeyleri söyleyebiliyordu, ama klinik çalışan içgüdüsel bir korkuya kapılıyordu: “Boynunuzdaki tüyler diken diken olur” (CPN, 2/045). Bir başka psikiyatri hemşiresi, ATKB kategorisine girdiğini düşündüğü bir adamdan şöyle bahsediyordu:

Beni gerçekten korkuttu, ben korkuyorsam bu iyi bir göstergedir, çünkü ben kolay kolay korkmam. (2/042)

Bu hasta grubu, klinik çalışanların gönülsüzce birlikte çalıştığı bir gruptu, çünkü onlarla bir araya gelmek hoş değildi, uğraşmak da zordu. Bu hastalar, “memnuniyet vermeyen ve riskli” (sosyal çalışan, 2/059), esasen “kimsenin istemediği... hoş olmayan insanlar” (psikiyatri hemşiresi, F027), “insanı üzen hastalar” (psikiyatrist, 2/056) diye betimleniyordu. Bu hastalarla çalışma konusundaki gönülsüzlük, kısmen, hasta alım biriminde karşılaşmayı bekledikleri huzursuzluktan kaynaklanıyordu; bu hastalar benmerkezci, dikkat çekmek isteyen, manipülatif, “sistemi kavrama” yetisine sahip kişiler olarak görülüyordu (krş. Goffman 1961). Buna bağlı olarak, bakımı hak etmedikleri düşünülen bu hastalara karşı içerleme hissediliyordu: “Bizden istifade ediyor... kaynaklarımızı kullanıyor diye öfkeleniyorum” (Psikolog, F035). Ne var ki, bazı katılımcılar, özellikle de sorunlu bir çocukluk yaşadığı bariz olan bireylere karşı daha yakın, babacan tavırlar gösteriyordu. Bu kişilerin, “karmaşık ihtiyaçları” olduğu, “hassas” ya da “hasar görmüş” oldukları, dolayısıyla, tehdit ettikleri varsayılan kamu kadar korunmaya ihtiyaçları olduğu düşünülüyordu.

13.4.3 Örtük ve Açık Değerler

Klinik çalışanların ATKB hakkındaki yorumları, Columbo vd’nin (2003) betimlediği, yukarıda bahsettiğimiz altı zihinsel bozukluk modelinden yararlandıklarını gösteriyordu: Tıbbi, sosyal, bilişsel-davranışsal, psikoterapi, aile ve komplo. Ayrıca

bu modeller, görüşmelere katılanların farklı düzeylerde bilincinde olduğu, hem “örtük” hem “açık” değerlerle bağıntılı olarak işliyormuş gibi görünüyordu. Açık değerler, her profesyonelin mesleki konumunu ve eğitimi yansıtan değerlerdi, örtük değerlerse, görüşmelere katılanların kişisel değerlerini, ahlaki yargılarını ve sosyal tutumlarını yansıtıyor; kimi zaman, diğer mesleklerin açık modellerinden ödünç alınıyordu. Örneğin psikiyatristler için açık bir değer, “hastanın çıkarları açısından en iyi biçimde davranmaktır”, bu da sıklıkla, onları hastanede gözetim altında tutmak anlamına geliyordu: Bu grup, profesyonel eğitiminde, önlerine gelen bütün vakalarda teşhis semptomlarını tanımlamayı, uygun bir tedavi biçimi önermeyi öğrenmişti. Oysa tersine, sosyal çalışanlara göre açık değerlerden biri, başkalarına ciddi bir risk oluşturmadıkları sürece, hastaların topluluk içinde kalmasına izin vererek, “en az kısıtlayıcı seçeneği” kullanmaktır. Sosyal çalışanlar, öfke yönetimi dersleri gibi bazı tedavi biçimleri öneriyorlardı, ama bunların ayakta tedavi kapsamında sunulması gerektiği kanısındaydılar. Ayrıca, görüşmeye katılan herkesin açık modeli kendi mesleki eğitimi yansıttığından, tıbbi modelin genel bir destek bulmuş olması söz konusu değildi. Örneğin sosyal çalışanlar sosyal, ailevi ya da komplocu modellere daha açıkça bağlıydılar, tıbbi modeli ancak örtük olarak kullanıyorlardı.

Örtük değerler sıklıkla, görüşmeler sırasında sonradan gelen düşüncüler ve düşünmeden söylenen sözler olarak ortaya çıkıyordu. Görüşmeye katılanlar, vermeleri “gerektiğini” düşündükleri cevabı veriyor, ama sonra bunu kişisel bir görüşle harmanlıyordu. Örneğin sosyal çalışanlardan biri, ATKB’nin tedavi edilebilir olup olmadığıyla ilgili görüşleri sorulduğunda, “Benim şahsi görüşümü mü istiyorsunuz, yoksa bana söyleneni mi öğrenmek istiyorsunuz, ona göre değişir,” demişti (2/053).

Buna bağlı olarak, *hem* bireylerin değerlendirmelerinde *hem* de bireyler arasında değerlerin çatıştığı yönünde kanıtlar gördük. Aşağıdaki alıntılarda, bu çatışma tiplerinin her birinin, nasıl “pragmatizme doğru bir kaymayla” sonuçlanabileceğini gösteriyorum: Zihin sağlığı profesyonelleri, bir karardan emin olmadıklarında ya da kendilerini baskı altında hissettiklerinde, kendi mesleki rolleri bağlamında hangi model en güvenli, en alışıldık, kullanılması en tartışmasızsa, uğraşmak zorunda oldukları yasalar ve hizmetler itibarıyla hangisi en pragmatikse ona yönelir.

13.4.4 Bireysel Çalışanların İkilemi

Birincisi, insanların açıkça dile getirdiği değerler ile gizli gizli destekledikleri değerler arasında bir çelişki olabilir. Kimi zaman bu değerler çatışması açıktır ve görüşmeye katılanların kendileri tarafından kabul edilir. Bu durum, en fazla, eğitildikleri sistemden memnun olmadıklarını ifade etmek isteyen psikiyatristlerin cevaplarında

belirgindir. Örneğin içlerinden biri, bu mesleğin ATKB'yi bir "bozukluk" olarak göreceğini açıklamış, ama kendisinin şahsen bunu "hastalık" fikriyle bir tutmadığını belirtmiştir: "...davranışları toplumun kabul edebileceğinin dışında kalan... türde bir insanı betimlerken... onları bizlerden ayıran genellikle pek az şey vardır" (1/020; tıbbi + komplocu modeller).

Bazı durumlardaysa, bu çelişki daha da incedir, örtük modeller görüşmeye katılan kişinin bilinçli olarak yaptığı açıklamadan sonra, düşünmeden söylediği sözlerde "ortaya dökülür." Örneğin bir psikiyatrist, kurgu karakter "Stephen"a, "bipolar duygulanım bozukluğu", "madde kullanımı", "uyuşturucuya bağlı psikoz" göstergelerini işaret ederek karşılık vermiş, ama Stephen'ın "psikososyal gelişimi" ve "travmatik çocukluğu"na, "...sosyal yoksulluk, ailede şiddet... konut, eğitim" gibi daha dışsal etkenlere de değinmişti (F/063; tıbbi + psikoterapi + sosyal + aile modelleri). Ayrıca, Stephen'ın antipsikotik ilaçlarla tedavi edilebileceğini ileri sürse de, tedavi edilebilirliğini belirlemenin zor olduğunu belirtmişti, "çünkü... bunlar çok kötü tanımlanmış kavramlardır," demişti. Bu o psikiyatristin tıbbi modele açıkça bağlı olduğunu, ama sosyal, ailevi ve komplocu kuramlara örtük olarak yaslandığını gösteriyordu. Görüşme yapılan bu kişi, bildik psikiyatrik bilgelikten alıntı yapması gerektiğini biliyordu, ama onu kendi değerler sistemine dahil etmekten rahatsızlık duyuyordu. Aynı şekilde bir psikolog, "...birini sırf gözaltında tutmak için hastaneye almanın yanlış" olduğunu düşündüğünü kabul etmişti: "Ahlaken yanlış, hukuken yanlış," diyordu (F/038). Psikiyatristler, örtük ve açık değerler arasındaki uyumsuzluğu kararlarını kimi zaman rasyonelize ederek çözüyordu. Örneğin kişilik bozukluğundan mustarip bireylerin "kapatılmaması gerektiği"ni (psikiyatrist, 2/044) düşünüp de, profesyonel eğitimlerinin yatarak tedavi önermeye teşvik ettiği psikiyatristler, bu kararlarını, gözetim altında tutulmanın, "hastanın çıkarlarının en iyi biçimde gözetilmesi", onun suç işlemesini ya da uyuşturucu bağımlılığına yakayı kaptırmasını önlemek için gerekli olduğu düşüncesiyle haklı çıkarıyordu.

Bir hastanın, varsayıldığı üzere tehlikeli olmasını etkileyen birçok etkenin farkında olan psikiyatri hemşireleri arasında da benzer bir örüntü gözlenir. "Ajitasyon ya da öfke düzeyini azaltmak için... ilaç kullanmak"tan bahseden, ama kurgu karakter hakkında, "onun bilişsel işleyişine bakmak isterdim," ve "...sosyal tarih çok önemli" gibi sözler sarf eden bir psikiyatri hemşiresinin sözleri, bunu yansıtıyordu (1/016; tıbbi + bilişsel-davranışsal + sosyal modeller). Öyle görünüyor ki, psikiyatri hemşireleri, herhangi bir modelden yana en az memnuniyetsizlik ifade eden gruptu, bunun nedeni muhtemelen, daha bütüncül bir yaklaşım kullanmak için eğitilmiş olmaları ve her halükârda, nihayetinde psikiyatristlerin hiyerarşik otoritesine hesap verebilir olmalarıydı.

Son olarak, birkaç sosyal çalışan, sosyal modele bağlı olduklarını açıklamalarına rağmen örtük olarak tıbbi modeli kullanmıştı. Örneğin biri, genel terimlerle, “ilişki sorunları ve iş meseleleri”nden bahsetmiş, “...kişilerin kendi kendilerine zarar verdiği vakaların çok büyük bir bölümünün, akıl sağlığıyla ilgili sorunlardan ziyade, yaşamda deneyimlenen olaylara verilen bir tepki” olduğunu söylemiş, ama kurgu karakter tartışılırken, uygun bir tedavi planının “...bir detoks... davranış değişikliklerinin, ruh hali değişikliklerinin vb. izlenmesi... sonra, Risperidone, Olanzapine ya da buna benzer yeni akıllı ilaçlardan birinin kullanılması” şeklinde ilerlemesi gerektiğini ileri sürmüştü (2/051). Bazı sosyal çalışanlar, psikiyatristler gibi, hastaları gözetim altında tutma isteklerini “insancıl sınırlama”dan yarar sağlanabileceğini ileri sürerek rasyonelleştirmeye çalışıyordu, gerçi bu durumda çelişki, psikiyatristlerde gözlenenin tersiydi: sosyal çalışanlar, bireysel özgürlüklerin açık değeri ile bu hastaların serbest bırakılmaması gerektiği yönündeki örtük his arasına sıkışmışlardı. Yine de, psikiyatristlerde olduğu gibi, bu apaçık çelişki, ne yapılması gerektiği (geremediği) hakkındaki kişisel çekincelere rağmen, bu tür hastaları tedavi etmek için neler yapılacağını pragmatik olarak fark etmiş olmayı yansıtır olabilirdi.

13.4.5 Çokdisiplinli Ekipler İçinde Çatışan Değerler

Çokdisiplinli ekipler içinde farklı meslek gruplarının temsilcilerinin benimsediği modellerde, bireylerin her birinin açık ve örtük değerleri uyumlu olsa da, birbirine rakip değerleri ve temeldeki pragmatik çıkarları işaret eden kanıtlar da bulduk. Bu durum, yukarıda özetlediğimiz, riske karşı tedavi edilebilirlikle ilgili etik tartışmayı yansıtıyordu: Klinik çalışanların bu etkenlerin görece öneme ilişkin görüşleri, profesyonel eğitimlerinde onlara öğretilen değerlerin ve kararın çalışma yükleri üzerindeki pratik etkilerinin bir bileşimiyle şekillenir. Bu psikiyatrist tipik bir örnek vermişti:

Tam ortadan ikiye ayrılacak. Ben, “Hadi ona bir şans tanıyalım, yardımcı olabileceğimiz alanlar var mı bakalım, onu psikoterapi hizmeti almaya hazırlayabilir miyiz, yönleltebilir miyiz görelim,” diyen, büyük yumuşak tip olabilirim. Onu gözaltına almak değil, çünkü o engeli aşabileceğimi sanmıyorum... Öbür taraf bunun anlamsız olduğunu söyleyecek, “Buna benzer birçok hastamız oldu, ama ne yaptılar? Maraza çıkardılar, onları defetmek için polis çağırmak zorunda kaldık.” Bu genellikle çok kıdemli hemşirelerin bakış açısıdır... Topluluk hemşireleri şu soruları da sorar: “Ne yapabiliriz? Bu insanlarla uğraşabilecek uzmanlığa sahip değiliz...” (2/056)

Aynı şekilde, bir sosyal çalışan, ekip mensuplarının açık değerlerine göre farklı yaklaşımlar izledikleri gözleminde bulunmuştu:

Onaylanmış Sosyal Çalışanlar, şeylere kesinlikle farklı bakış açılarıyla yaklaşıyor. Hemşirelerin risk değerlendirmesi yapmasından özellikle kaygı duyuyorum, çünkü eğitimleri nedeniyle, bunu doktorların söylediği gibi yapmaya alışmışlar. Bunu kötüleyici bir anlamda söylemiyorum, ayrıca biz ihtiyaç yaklaşımıyla çalışırken, onlar sistem yaklaşımıyla çalışıyor. Ben, bütün ailenin ve onu çevreleyen topluluğun bütüncül ihtiyaçlarına bakmak için daha iyi bir konumda olduğumuzu düşünüyorum. (2/062)

Başka örneklerdeyse, profesyonel bir gruptaki bireylerin benimsemiş olduğu örtük değerler arasında bir çatışma varmış gibi görünüyordu, söz gelimi psikiyatristler farklı görüşlere sahipti. Her grup aynı açık, resmi değerler grubu içinde sosyalleşmiş olsa da, benimsedikleri daha incelikli kişisel görüşler, hastalarına bakışları birbirinden farklıydı; bu nedenle, belli hastalarla ilgili vaka toplantıları, farklı risk değerlendirmeleriyle sonuçlanabiliyordu. Örneğin bir psikolog, doktorların, “güvenlik önce gelir” düsturunu nasıl farklı yorumladıklarını gözlemişti:

Benim algıma göre, psikiyatristler arasında fikir birliği yok ve karar oluşturma sürecini psikologlar yönlendiriyor. Psikiyatristlerden biri, tedavi edilebilir olup olmayacakları konusunda, “Gözüne alınmak, semptomları azaltacak mı ya da idare etmelerine yardımcı olacak mı, yoksa kendilerine karşı böyle bir risk mi oluşturacaklar?” konusunda olduğu kadar kaygılı değil. Beriki, oradaki tanımı daha çok benimsiyor ve aslında, semptomları ve zorluklarını azaltmak için bir şeyler yapıyor. Birine göre risk, meseleler listesinde çok daha üst sıralarda. Berikine göre tedavi edilebilirlik daha önemli bir mesele. (1/033)

Bir hastanın olası tedavi edilebilirliğiyle ilgili tartışmalar, sıklıkla bu tür değer çatışmalarına neden olur, çünkü her mesleğin, “tedavi edilebilir”in anlamı ve “tedavi”nin neyi içerebileceğiyle ilgili farklı fikirleri vardır. Görüşmeye katılanlardan bir-ikisi, sırf gözüne alınmayı bu kategoriye sokmuştu, ama klinik müdahaleleri işaret etmeleri açısından ilaç kullanımı, uyuşturucu ve alkol rehabilitasyonu ve öfke yönetimi dersleri gibi farklı örnekler verilir. Bir sosyal çalışan meseleyi şöyle açıklamıştı:

Örneğin birimdeki şu tip, bana kalsa tedavi edilebilir derim... Sonra bazı doktorlar, kurulun [hastaların gözüne alınması ve/veya tedavi kararları aleyhine başvurularını değerlendiren gözden geçirme kurulu] adamın tedavi edilebilir olduğuna karar verdiğini, bunu değiştirmek için yapabileceğimiz bir şey olmadığını söyler. Psikiyatri içinde bile, biri tedavi edilebilir derken, birileri hayır edilemez der. Bir sosyal çalışanın bakış açısına göre, genellikle birinin tedavi edilebilir olup olmadığını söyleyecek bir konumda olmayız. İlle de fazla söz hakkımız olması gerekmez. Psikologlarsa, genel olarak, insanların tedavi edilebilir olduğunu söyler, aksini değil. Topluluk ekibindeki hemşi-

reler, tedavi edilemez olduğunu söyler, çünkü insanlarla kısa vadeli olarak uğraşmaya alışmışlardır. Bu bağlamda, “tedavi edilemez”, “bu ortamda tedavi edilemez” anlamına gelir. Çoğu insan, bu meseleye kaynakları açısından, bu ihtiyacı karşılayacak kaynakları bulup bulamayacakları sorusu açısından bakacaktır. (F/037)

13.4.6 Gönülsüz Yetkilendirme

Topluluk akıl sağlığı ekipleri içindeki anlaşmazlıklar, her meslek grubunun kendi mesleki itibarını korumak ve “yanlış” bir karar almanın olası sonuçları açısından çıkarlarını yansıtıyordu. Bu sonuçların bazıları, sorumluluk hiyerarşisindeki konumlarına bağlı olarak diğerlerinden daha ciddidir; tartışmalar görünürde demokratik olsa da, psikiyatristlerin alınan kararların nihai sorumluluğunu taşıdığı, bu nedenle, çıkarlarının çok daha önemli olduğu yönünde örtük bir kabul vardır. Yine de her meslek grubu, kendi hesap verebilirliğine göre hareket ediyor ve özgeci olduğu kadar kendini de korumaya yönelik değerler dile getiriyordu. Özellikle de, görüşmeye katılan birçok kişinin “ihtiyatı elden bırakmamak” istediğini, ama bunun farkı meslek grupları için farklı şeyler ifade ettiğini görmüştük.

Psikiyatristler, hastaları gözetim altına alma eğiliminin en fazla gözlendiği gruptu, insanın kendisine ya da başkalarına zarar verme riskini bireyin özgürlük hakkını korumaktan daha önemli görüyorlardı. Öte yandan bu durum, onların, “hastanın çıkarlarına en uygun biçimde davranma” ilkesini (açık bir değer) yansıtıyordu, çünkü müdahalenin uzun vadeli terapi yararlarının, hastaların tedavi olmakla ilgili herhangi bir çekincesine ağır basacağına inanıyorlardı. Öte yandan, psikiyatristler, bu tür kararlara varmanın “güvenli” seçeneği temsil ettiğinin, kendilerini eleştirilerden korumaya stratejik olarak hizmet ettiğinin de daha çok bilincindeydi. Bir hastaya tedavi sunmuşlarsa, hatta bu tedaviyi onun iradesi hilafına dayatmışlarsa, kendilerini “korumuş oluyorlardı”, gelecekteki “tehlikelilik” nedeniyle kolayca suçlanamıyorlardı: bir psikiyatristin deyişiyle, “...denediniz, o kişi için elinizden gelenin doğal olarak en iyisini yaptınız” (F/034). Dolayısıyla, yüksek riskli hastaların gözetim altına alınması, bir tür sigorta poliçesi olarak iş görüyor, hasta kadar doktoru da koruyordu. Pragmatik gerekçelerle, meslektaşlarının bu tür bireylerin “bizim hizmetimizde tedavi edilebilir olmadığı” yönündeki ricalarını (hatta kendi tedirginliklerini) bir kenara bırakıyor, kendilerini antisosyal davranışların yeniden tıbbileştirilmesinin suç ortakları olarak buluyorlardı. Bir topluluk hemşiresi bu görüşe şöyle bir örnek vermişti:

...en azından o zaman, eğer bu kişi taburcu edilirse ya da siz tedaviyi sunar, bu tedaviyle bir yere varamazsanız, size saldırdıklarında –ki patlamayı bek-

leyen saatli bomba gibidirler– kâğıtlarınızı çıkarıp “Denedik,” diyebilirsiniz.
(2/050)

Ne var ki, psikiyatristler, genellikle bundan ötürü rahatsızlık duyar, örneğin kurgu vakayı tartışırken, bir psikiyatrist, insanların gözetim altına alınması konusunda kişisel çekinceleri olabileceğini, bunun topluluk akıl sağlığı ekibinde diğerlerine hissettirdiği baskıdan ötürü üzüntü duyduğunu söylemişti. Yine de pratikte, bu kaygıların riskle ilgili kaygılara bağlı olması gerektiğini kabul ediyordu; pragmatizme doğru bir kaymaydı bu:

Bence onlar [topluluk hemşiresi ve şartlı tahliye memuru] onun üçüncü kısma [1983 tarihli Birleşik Krallık Akıl Sağlığı Yasası’nın üçüncü bölümü çerçevesinde altı aya kadar zorunlu tedavi öngören, yasal olarak uygulanabilir bir talimat] gitmesini isteyecektir, ama ben koşuğa pek mutlu olmayacaklarını düşünüyorum. “Bak onun psikiyatrik bir sorunu yok. Daimi bir yatak almasına gerek yok,” diyecekler. Bu nedenle, meslektaşlarımdan da bölüneceğinden eminim. Yatılı hasta bölümü, “Onu istemiyoruz” diyecek, toplum da onu geri kabul etmek istemeyecek. Her iki yöne doğru bir çekiştirme olacak... Pratikte, bence üçüncü kısma girmesi lazım. Bu aşamada, insanlar tümüyle tedavi edilebilir olduğunu düşünsün düşünmesin, üçüncü kısma girecek. Bu risk... Pratikte, onu taburcu etmememiz gerekir. Riske karşı ihtiyatlı davranıyoruz... Bu haliyle ilaç alırsa daha da kötüleşmesi muhtemel, ama aksi takdirde, bu haliyle devam edeceği kanısındayım. Kuramsal olarak durumu bu şekilde haklı çıkarabilirsiniz. (2/044)

Bu arada, sosyal çalışanlar, hastaları hastaneye yatırmaktan kaçınıyordu, çünkü bu durum, hastaların medeni özgürlüklerinin askıya alınması anlamına geliyordu. Sosyal çalışanların açık mesleki değerleri, “en az kısıtlayıcı seçeneği kullanmaktı”; o da, hastanın toplulukta kalmasına izin vermektir. Ne var ki, bu diğerkâm girişimlerin yanında, onlar da, profesyonel suistimalden ötürü suçlanmaktan yana kaygı duyduklarını belirtiyordu (bir hasta, akıl hastalığına dair bir kanıt bulunmaksızın göz altına alınırsa ya da taburcu edilmesi sonrasında şiddet içeren bir suç işlerse, onlar da yasal olarak sorumlu tutulabilirlerdi) ve sahip oldukları güç hakkında ciddi bazı kişisel çekinceleri vardı. Örneğin bir sosyal çalışan şöyle diyordu:

Sağlam yasal gerekçelere dayanarak bir başvuruda bulunduğumdan, işin içindeki herkesle ayrıntılı ve gereği gibi bir değerlendirme ve iyi bir danışma süreci izlediğimden emin olmak istiyorum, bunu kaydedeceğim... Kiniklik yapayım, onaylanmış bir sosyal çalışan, hatta tavsiye edilmiş bir doktor olarak, bazı enformasyon parçalarını alıp bunları istediğiniz gibi kullanma becerisine sahipsiniz. O güce sahipsiniz. Öyle bir mesleki bağımsızlığınız var. Bu kâğıtta, iki tıbbi tavsiye olsa bir [hasta yatırma] başvurusunu desteklemek için kullanabileceğim bilgiler var. Burada, bir başvuruya karşı çıkmak için

kullanabileceğim bilgiler de var, dolayısıyla, çok fazla “gününe bağlı” bir şey... Bir yanım, “Bu adam hasta değil. Taburcu et,” diyor, ama bu gözaltılık bir mesele değil. Öbür yandan, adam bir risk... B&B’deki bazı kâğıtları ateşe verirse ne derim? Bu karar nedeniyle ben sorumlu tutulurum. (2/059)

Oysa tersine, psikiyatri hemşireleri ve mesleki terapistler, bu açıdan en az kayba uğrayacak kesimdi, çünkü görüşleri, doktorların nihai karar oluşturma yetkisine tabi olacaktı. Sosyal çalışanlardan birinin tabiriyle, “kendilerine söyleneni yapmaya alışmışlardı” (2/062). Bir topluluk, psikiyatri hemşiresi, herhangi bir “yanlış” kararın sorumluluğunu taşımak zorunda olmadığı için rahatladığını, yükü ekibiyle paylaşmaktan memnuniyet duyduğunu belirtmişti:

Riski değerlendirebilirim, ama ekibin bir parçası değilsem, “Evet, onları alıp götürün,” demenin sorumluluğunu üstlenmek istemiyorum. Yapılmasını istediğiniz, ama kendi başınıza yapmak istemediğiniz şeylerden biri işte, öyle değil mi? İpi çeken ben olmak istemiyorum. (2/042)

Dolayısıyla, bütün bunlardan hareketle, çok disiplinli bir ekip olarak çalışıyor olsalar da, tedavi kararları verme konusunda en büyük gücün tıp doktorları olarak psikiyatristlerin elinde olduğu kabul ediliyordu. Görüşmeye katılanların bazıları (yukarıda yorumun da gösterdiği üzere) bundan memnuniyet duyuyor olsalar da, bazıları içerleme hissettiklerini belirtiyordu. Örneğin bazı sosyal çalışanlar, ekip toplantılarında doktorların çok kısa bir süre görüldüğünü, hastalarla onlardan çok daha az vakit geçirdiklerini, buna rağmen, sonucu belirleme gücüne sahip olduklarını gözlemişti. Bir sosyal çalışan, içerleme hisleri içinde şöyle düşünmüştü:

Böyle bir vakada sıklıkla, şöyle olur: Uzman doktor koğuş nöbetinde herifi görür, üçüncü kısım tavsiyesinde bulunur ve oradan ayrılır. Bazı vakalarda, uzman doktoru toplantıya getirmek için gerçekten de canınızı dişinize takıp mücadele etmeniz gerekir... Uzman kararını verir, bir tıbbi tavsiye formu imzalar ve koğuşa bırakır... Onu geri getirmeye hatta onunla konuşmaya çalışmak bile çok büyük bir zorluk yaratabilir... Onlarla sadece bir süreliğine çalışmanız gerekir, ama uzman psikiyatristlerin muazzam bir gücü olduğunu görürsünüz; gayet yaklaşılabılır olup, kendilerinden sürekli “ekip üyesi”, “topluluk odaklı” diye bahsedenlerin bile. Buna rağmen, son derece güçlü insanlardır. Hastaların onlara nasıl saygı gösterdiklerini, topluluk hemşirelerinin etraflarında pervane olduklarını görmemiz gerekir. Uzman doktorlardan biri bir form isterse, daha lafını bitirmeden, üç kişi birden formu getirmeye gider... Uzman doktor fildişi, altın uçlu kalemını çıkarır ve her şey ayağına getirilir. Yapısal bir şey bu. (2/059)

Başka bir sosyal çalışan da benzer bir görüş açıklıyordu, ama daha diplomatikti:

...lojistik, kimi zaman bütün tarafların koğuş ziyaretinde hazır bulunmaması anlamına gelir... ama hemşirelerin görüşlerine genellikle çok fazla

önem verildiğini düşünüyorum, çünkü yardımcı tıbbi görevliler pek fazla kimseyi görmez. Koğuşlara uçarcasına girip çıkarlar... Tıp dünyasındaki hiyerarşicilik, doktorun sözünü hemşireninkinden daha fazla sayar. (2/052)

Ne var ki, bu güç dağılımını doktorlar da sorun olarak yaşıyordu, çünkü onlar da, net olmadığını algıladıkları bir durum hakkında tedavi kararları verirken, kendilerini rahat hissetmiyorlardı. Bir psikiyatristin sözleriyle, bir çözümsüz duruma, “kelebek gibi iğnelenmişlerdi” (F/063), çünkü ne olursa olsun, aldıkları karar, geri dönüp bakıldığında “yanlış” bulunabilirdi. “Terapi yararı” ve “tehlikelilik” gibi, tanımlamasını zor buldukları kavramlarla çalışıyorlardı, kimi, neyi, nasıl tedavi edeceklerinden sıklıkla emin olamıyorlardı. Bir psikolog şöyle bir itirafta bulunmuştu: “...Kararlarımızın sadece yarısı doğru... yumuşak bir bilimin yumuşak verileri...” (F/035), bir psikiyatrist de bu gözlemlere, “Bir bireyin çeşitli yönlerini ve önemli olguları kaçırabiliriz,” sözleriyle, katılmıştı (F/063). Topluluk psikiyatri hemşirelerinden biri, hastaların “ne yapması gerektiğini bilmeyen bir hizmete sıkışıp kaldığı...” gözleminde bulunmuştu (2/046), bir diğeryse, “...meleklerle ve dualara bel bağlıyoruz,” diyordu (2/058).

13.4.7 Kısıtlamalar ve Baskılar

Klinik çalışanların kararlarını etkileyen bir diğer etkense, ellerindeki kaynakların sınırlı olmasıydı. ATKB’nin tedaviyle değiştirilebilecek yönlerini (uyuşturucu ve alkol bağımlılığı ya da öfke yönetiminin zorlukları gibi) tanımlayabilseler bile, hastalara sunabilecekleri mali kaynak, zaman ve tesisler sınırlıydı. Bu durum, sağlık bakımı kaynaklarının Birleşik Krallık Ulusal Sağlık Hizmeti çerçevesindeki dağılımı ve düşük maliyetli hizmetler sunma baskısıyla ilgili, sürmekte olan daha geniş kapsamlı tartışmaları yansıtır (Busfield 2001). Dolayısıyla, personelin bağlı olduğu Hipokrat ilkesi (mümkün olduğu her yerde iyilik yapmak ve tedavi etmek) ile kaynak talebinin arzı aştığı bir hizmet verirken yaşadıkları deneyim arasındaki temel çatışmayı tespit edebiliriz. Psikiyatristlerden biri, “ideal” terapi hizmetinde sunmak istedikleri ile genel psikiyatri koğuşunun kısıtlamaları içinde fiilen sunabildikleri arasında sıklıkla bir uyumsuzluk olduğunu söylüyordu (F/039). Bu psikiyatrist uzman bir kişilik bozukluğu biriminde çalışmış olsa bile, Birleşik Krallık’ta bu birimlerin sayısı fazla değildi ve bu psikiyatrist de, bu tür kaynaklara sahip olmasını olağandışı bir şans olarak görüyordu:

Pratikte genel psikiyatrist bir tavsiyede bulunmayabilir, çünkü birimleri hakkında tavsiyede bulunabileceklerini düşünmezler... İdeal bir serviste... grup öfke yönetimi ve madde kullanımı terapisi vb. vb. içeren istikrarlı bir terapi ortamında tedavi edilebilirler, ama bence, genel psikiyatrist servisle-

rinde tedavi edilebilir olmadıklarını söylemekte, çok büyük bir sıklıkla haklı olacaktır. (F/039)

Kişilik bozukluğundan mustarip hastalar, memnuniyet vermeyen ya da birlikte çalışması zor (bir “sorunları” olduğunu kabul edemeyen, başka hastaları rahatsız eden, tedavi rejimlerine uymak istemeyen) hastalar olarak tanımlandığı sürece, personel bu insanların bakımını kabul etmeye sıcak bakmayacaktır. Bu hastaların, personelin zamanını, yatakları ve terapi gruplarındaki yerleri oransızca işgal ettiği, bununla birlikte hiç “iyiye gidiyormuş” ya da terapi müdahaleleriyle ilgileniyormuş gibi görünmediği düşünülür: Zaman, enerji ve para “kaybıdır.” Personele göre bu kaynaklar değerlidir, ayrıca bakıma daha “layık” görülen başka hastalar vardır. Bir psikiyatrist şöyle diyordu:

İdare edilemiyorlarsa, ama eğer gerçek bir psikiyatrik hastalık söz konusuysa, koğuş bir şey demez, ama bu hastalık bir kişilik sorunundan, koğuşun faaliyetlerini kesintiye uğratmaktan kaynaklanıyorsa, boşu boşuna kalıcı bir yatak vermemeleri gerektiğini düşünürler, çünkü yatak sıkıntımız var. (2/044)

13.5 Sonuç

Akıl sağlığı profesyonelleri, “riskli” kişilik bozukluklarından mustarip bireylere ve ATKB kavramına karşı, bunun kökenini ve özelliklerini açıklamak üzere, farklı kuramsal modelleri birleştirerek bir dizi karmaşık tutum ifade eder. Bu modellerin kullanılması, hem (mesleki eğitime dayanan) açık değerleri hem (kişisel, özel inançlara ve hastalarla yaşanan deneyimlere dayanan) örtük değerleri yansıtır. Buna bağlı olarak, bu çalışmada, çokdisiplinli ekiplerin hem içinde hem mensupları arasındaki çatışan değerler gözler önüne serilmiştir. Bu veriler, risk değerlendirme, teşhis ve idare planlamasının sadece nesnel ve rasyonel prosedürler olmadığı, iktidar mücadelelerini içeren sosyal etkileşim ve müzakere süreçleri olduğu görüşünü destekler (Green vd 2002).

Bu değer çatışmaları, “pragmatizme doğru bir kayma”yla çözülme eğilimi gösterir, klinik çalışanların her biri, bir hastanın tedavi edilebilirliğine ilişkin kararlarında “ihtiyatlı olmayı” tercih eder. Bu da, kendi profesyonel itibarları için en az riskli, eldeki kaynaklara göre en pragmatik tercihte bulunmaları anlamına gelir. Dolayısıyla, bir topluluk akıl sağlığı ekibinin toplu kararları, sadece hastanın potansiyel “tehlikesi” hakkındaki risk değerlendirmelerine değil, her meslek grubunun, “yanlış” kararlardan sorumlu tutulmak anlamında kendisi için algıladığı risklere de dayanır. Abbott’un (1988, 33) savunduğu üzere, “Her meslek, yargı yetkisi bağlarıyla bir dizi göreve bağlıdır, bu bağların güçleri ve zayıflıkları, fiili mesleki çalışma sürecinde tesis edilir.” ATKB gibi tartışmalı rahatsızlıklarda, klinik çalışanlar, klinik karar

verme sürecinin geçici, eksik ve değerlerle dolu olduğunun farkındadır, bu nedenle de, bunun profesyonel bütünlükleri açısından yarattığı tehditler üzerine düşünürler. Değerlere dayalı tıp yaklaşımı, açık ve örtük değerlerin, “riskli” kişilik bozukluğundan mustarip bireylerle klinik karşılaşmanın her aşamasını şekillendiren çok sayıda etkileşim biçimini anlamak açısından son derece yararlıdır.

Ne var ki, bu yaklaşımın pratikte uygulanıp uygulanamayacağı ve nasıl uygulanacağı konusunda bazı sınırlamalar mevcuttur. Birincisi, birçok farklı disiplinden insanların yer aldığı bir ekipte farklı meslekleri temsil eden ekipte güç ve statü farklı düzeylerde olacaktır, dolayısıyla bazı modeller (ve onlara bağlı değerler) diğerlerinden daha fazla dinlenecektir. İkincisi, en demokratik ve eşitlikçi ekiplerde bile, hastalara sunulan tedavi türleri yapısal kısıtlamalara tabi olacaktır. Tıbbileştirilmiş ilaç tedavileri psikoterapi seanslarından daha ucuzdur, dolayısıyla, tıbbi modele başvurmak anlamında “pragmatizme kayma” kaçınılmaz olabilir.

Üçüncüsü, değerlere bağlı tıbbın, hizmet kullanıcılarının, tedavileri hakkında verilen kararlara katılmalarını önerdiği durumlarda, bu, “riskli” kişilik bozukluğundan mustarip bireyler açısından pratik ve etik açıdan zorlayıcı olabilir. Pratik bir düzeyde, kendilerini hasta ya da yardım ihtiyacı içinde görmediklerinden, topluluk akıl sağlığı ekibi toplantılarına katılmak istemeyebilirler. Bunun yanı sıra, manipülasyon ve kandırmacanın antisosyal kişilik bozukluklarının yaygın özellikleri olduğu dikkate alınır, bu şekilde sınıflandırılmış insanların değerleri ve ihtiyaçlarını anlamak zor olabilir. Bu arada, etik bir düzeyde, bu hasta grubunun, başka insanlara yönelik bir tehlike olarak addedilmeleri nedeniyle, bu kararlara katılmalarının gerekip gerekmediği sorgulanabilir: Hastane personelinin bireyin tehlikeli olduğunu düşünmesine rağmen bir hasta taburcu edilmesinin kendisi yararına olduğunu dile getirirse, onun görüşüne kulak vermek gerekir mi? İfade ettikleri değerlerle şiddeti destekleyen insanlar, karar oluşturma sürecinin eşit ortakları olarak görülmeli midir? Hastanın tarihinde, çocukluğunda istismara uğradığına dair kanıtlar varsa, aile bireyleri ve bakıcılar hakkında benzer kaygılar gündeme getirilebilir. Bu durum, sağlık bakımı sunmanın herhangi bir biçimine, özellikle de psikiyatriye içkin kaçınılmaz güç ilişkilerini yansıtır. Orwell’in (1945/2008) sözünü yeniden söylersek, bütün değerler eşittir, ama bazıları diğerlerinden daha eşittir. Ne var ki, bütün bu zorluklara rağmen, değerlere dayalı tıp yaklaşımı, ATKB’nin daha dengeli, bütüncül bir biçimde anlaşılmasını ve idare edilmesini teşvik eder.

Teşekkür

Bu bölümün ilk versiyonlarından biri *Health Sociology Review*’da makale olarak yayımlandı (cilt 20, No. 2, s. 157–171, Haziran 2011). Araştırma ekibindeki mes-

lektaşlarımla birlikte yazmıştım: Debbie Jones, Rachel Ballinger, Gillian Bendelow ve Bill Fulford. Burada sunulan malzemenin bir bölümü *HSR*'nin izniyle yeniden basılmıştır.

Bu araştırma, Wellcome Vakfı'nın finansmanı ile mümkün olmuştur. Bu araştırma bursu aslında Dr. David Morgan'a verilmişti, ama Morgan bu çalışma tamamlanmadan önce trajik bir biçimde yaşamını yitirdi. Kurgu karakter, Dr. John Vile tarafından hazırlandı. Kendisiyle görüşme yapılan kişilere, bu çalışmaya katılıp görüşlerini bizimle paylaşarak sundukları yardımdan ötürü de çok teşekkür ediyorum.

Kaynakça

Abbott, A. *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labour*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Beck, U. *Risk Society*, Londra: Sage, 1992.

Busfield, J. *Men, Women and Madness: Understanding Gender and Mental Disorder*, Londra: Macmillan, 1996.

Busfield, J. (der.) *Rethinking the Sociology of Mental Health*, Oxford: Blackwell, 2001.

Cohen, S. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Londra: MacGibbon & Kee 1972.

Columbo, A., G. Bendelow, B. Fulford ve S. Williams. "Evaluating the Influence of Implicit Models of Mental Disorder on Processes of Shared Decision Making within Community-Based Multi-Disciplinary Teams", *Social Science & Medicine* 56:1557-1570, 2003.

Conrad, P. *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

Corbett, K. ve T. Westwood. "Dangerous and Severe Personality Disorder: A Psychiatric Manifestation of Risk Society", *Critical Public Health* 15:121-133, 2005.

Department of Health [Sağlık Bakanlığı]. *Mental Health Act*, Londra: HMSO, The Stationery Office, 1983.

———. "Reforming the Mental Health Act 1983: Proposals for Consultation", Cm 5016, Beyaz Rapor, Londra: HMSO, The Stationery Office, 2000.

———. Akıl Sağlığı Yasa Tasarısı (2002), Londra: HMSO, The Stationery Office, 2002.

———. 2004, Akıl Sağlığı Yasa Tasarısı (2004), Londra: HMSO, The Stationery Office

Fallon Report, 1999, *Report of the Committee of Inquiry into the Personality Disorder Unit, Ashworth Special Hospital*, Londra: The Stationery Office, burada bulunabilir: [http://www.archive.official-documents.co.uk/document/cm41/4194/ash4194 .htm](http://www.archive.official-documents.co.uk/document/cm41/4194/ash4194.htm).

Foucault, M. *Madness and Civilization*. New York: Random House, 1965.

———. *The History of Sexuality*, c. 1. New York: Vintage, 1976/1980.

Fulford, K., W.M., D.L. Dickenson ve T.H. Murray. *Healthcare Ethics and Human Values*. Oxford: Blackwell, 2002.

Goffman, E. *Asylums*, New York: Anchor Books, Doubleday, 1961.

Green, E.E., D. Thompson ve F. Griffiths, "Narratives of Risk: Women at Midlife, Medical 'Experts' and Health Technologies", *Health Risk & Society* 4:273-286, 2002.

Haddock, A.W., P.R. Snowden, M. Dolan, J. Parker ve H. Rees. "Managing Dangerous People with Severe Personality Disorder: A Survey of Forensic Psychiatrists' Opinions", *Psychiatric Bulletin* 25:293-296, 2001.

- Home Office and the Department of Health [İçişleri Bakanlığı ve Sağlık Bakanlığı]. *Managing Dangerous People with Severe Personality Disorder: Proposals for Development*, Londra: The Stationery Office, 1999.
- House of Lords [Lordlar Kamarası]. *The Mental Health Bill [HL]*, şurada bulunabilir: <http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200607/ldbills/001/07001.i-iv.html>. 2006.
- Ingleby, D. (der.) *Critical Psychiatry*, ikinci basım, Londra: Free Association Books, 2004.
- Kendell, R.E. "The Distinction between Personality Disorder and Mental Illness: Review Essay", *British Journal of Psychiatry* 180:110-115, 2002.
- Laing, R.D., *The Divided Self*, Harmondsworth: Penguin Books, 1965.
- Lupton, D. *Risk*, Londra: Routledge, 1999.
- Maden, A. "Dangerous and Severe Personality Disorder: Antecedents and Origins", *British Journal of Psychiatry* 198 (suppl.49): s8-s11, 2007.
- Maden, A. ve P. Tyrer. "Dangerous and Severe Personality Disorders: A New Personality Concept from the United Kingdom", *Journal of Personality Disorders* 17:489-496, 2003.
- Manning, N. "DSM-IV and Dangerous and Severe Personality Disorder-An Essay", *Social Science & Medicine* 63:1960-1971, 2006.
- Mental Health Act Commission [Akıl Sağlığı Yasa Komisyonu]. Komisyon üyeleri için politika brifingi, sayı 17, Temmuz 2007, şu adreste bulunabilir: <http://www.mhac.org.uk/?q=node/12> (Kasım 2010'da erişilmiştir). 2007.
- Moran, P. "Dangerous Severe Personality Disorder-Bad Tidings from the UK", *International Journal of Social Psychiatry* 48:6-10, 2001.
- Morgan, D. "Mad or Bad? A Critique of Proposals for Managing Dangerously Disordered People", *Journal of Community & Applied Social Psychology* 14:104-114, 2004.
- Mullen, P.E. "Dangerous and Severe Personality Disorder and in Need of Treatment", *British Journal of Psychiatry* 190 (suppl. 49):s3-s7, 2007.
- Orwell, G. *Animal Farm: A Fairy Story*, Londra: Penguin Books, 1945/2008.
- Rogers, A. ve D. Pilgrim. *A Sociology of Mental Health and Illness*, 4. baskı, Milton Keynes: Open University Press, 2010.
- Rose, N. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Londra: Routledge, 1989.
- Roth, M. ve J. Kroll. *The Reality of Mental Illness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Scheff, T. *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*, Chicago: Aldine, 1966.
- Scott, S., D. Jones, R. Ballinger, G. Bendelow ve B. Fulford. "Managing Personality Disorders: The Slide to Pragmatism", *Health Sociology Review* 20:157-171, 2011.
- Scull, A.T. *Museums of Madness*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1979.
- Szasz, T. *The Myth of Mental Illness*, St Albans, UK: Paladin, 1961/1972.

Tyrer, P. "An Agitation of Contrary Opinions", *British Journal of Psychiatry* 190 (suppl. 49):s1-s2, 2007.

Woodbridge, K. ve K.W.M. Fulford. *Whose Values? A Workbook for Values- Based Practice in Mental Health Care*, Londra: Sainsbury Centre for Mental Health, 2004.

Sonuç: Psikopatinin Birçok Veçhesi

Thomas Schramme

Psikopati hakkında yapılan araştırmalar, disiplinlerarası araştırma fırsatları kadar, zorluklarının da iyi bir örneğidir. Psikopati gibi bir olguyu, ampirik dayanağını açıkça anlamadığımız sürece, kuramsal –örneğin ahlaki güdü ya da sorumlulukla ilgili– iddialara kanıtlar bulmak için kullanmakla felsefede ilerleme kaydedemeyeceğimiz açıktır. Ne var ki, felsefi değerlendirmelerin ampirik olarak geçerli olması ihtiyacı, bizi gerçek bir disiplinlerarası yaklaşıma götürmez, çünkü farklı disiplinler arasında bir alışveriş olmasını gerektirmez. Felsefe kuramcılarının kendi amaçlarına en uygun buldukları ampirik bulgulardan yararlanmalarına izin verir. Ne var ki, bu varsayımsal felsefe dışı bulguları verili kabul etmek yerine, psikopati mefhumunun ve farklı disiplinlerde, alt alanlarda ya da kuramlarda farklı biçimlerde kavramsallaştırılmasının gerçekten felsefi bir bakış açısı gerektirdiği düşüncesini değerlendirmemiz gerekir. Bunun nedeni, psikopatiye getirilen bilimsel açıklamanın, analiz gerektiren birkaç kavrama dayanmasıdır. Bu gibi terimlerin örnekleri bu kitapta genişçe tartışılmıştır: “karakter”, “kişilik”, “duygu”, “biliş”, “rasyonellik”, “empati”, “ahlaki bilgi” ve “ahlaki yargı” gibi. Yine bu kavramları da, ampirik verileri gözden kaçırmaksızın açıklamak gerekir, bu nedenle de, disiplinlerarası bir yaklaşıma ihtiyaç duyulur.

Bu kitapta ve başka yerlerde karşı karşıya kaldığımız zorluk, gerçekten disiplinlerarası bir yaklaşıma rastlamanın zor olmasıdır; bu durum, amaçlarımız açısından zaman zaman hayal kırıklığı yaratır, hatta zarar verici etkiler doğurur. Bu kitaba yapılan katkılarda, çoğunlukla beşeri bilimlerin bakış açıları izlenmiş olsa da, yazarlar arasında psikopatinin nasıl açıklanacağı konusunda gerçek bir fikir birliği yoktur. Daha genel bir dille ifade edersek, psikopati tartışması, olguyla ilgili olarak kavramsal bir uyum yaratamamıştır. Bu nedenle de, hep ayrı tellerden çalacağımız, sınırlı ve baştan savma bilgilere dayanarak iddialarda bulunacağımız yönünde, akla yatkın bir kaygı mevcuttur. Yine de, bu kadar karamsar olmayabiliriz. Nihayetinde, başka psikiyatrik oluşumlarla karşılaştırıldığında, psikopati, nispeten kısa bir süre

boyunca araştırılmıştır, bu nedenle de, genel bir açıklama istemek için henüz biraz erken olabilir. Ayrıca, psikopatiye duyulan felsefi ilgi, ancak kısa bir süre önce yükselişe geçmiştir, bu nedenle bu bakış açıları, rastlanması zor, her yere dağılmış bakış açılarıdır. Umarız bu kitap, amaçlarından birini, daha açık bir deyişle, sürmekte olan disiplinlerarası tartışmayı desteklemeyi, geçmişte daha az üstünde durulmuş araştırma alanlarına daha fazla ilgi uyandırmayı başarabilir.

Bu zamana dek, psikopati hakkında yaptığımız tartışmalardan, her şeyi kapsayan ortak bir temanın muhtemelen asla var olmayacağı ya da farklı disiplinler arasında kavramsal bir birlik sağlanamayacağı açıkmiş gibi görünüyor. Bu iyi bir şey bile olabilir, zira farklı araştırma gündemleri ve odak noktaları farklı disiplin “dilleri”nin var olmasını mümkün kılar ve gerektirir. Ne var ki, bana gelecekte incelemeye değermiş gibi görünen ortak bir payda, ahlaki faillik kavramıdır (bkz. örneğin, Kennett 2001). Psikopatlar genellikle ahlaki faillikten yoksunmuş ya da bu yönden kusurluymuş gibi görünür, ama bu kusur farklı yollar izlemelerinden kaynaklanıyormuş gibi görünebilir; örneğin, ortak hissiyatın, normatif gerekçelere karşılık verme yetisinin, kontrol, güdülenim ya da başka yetilerin eksik ya da kusurlu olmasından kaynaklanabilir. Ama yine de, “ahlaki faillik” ağırlıklı olarak felsefeden alınmış bir kavramdır, başka disiplinlerde de yaygın olmadığı söylenemez. “Ahlaki meselelerde önemli bir ölçüde etkili ve yetkin bir biçimde hareket edebilen bireyler açısından” geçerlidir (Watson 2013a, 3322). Bana öyle geliyor ki, ahlaki faillik mefhumunun, psikopatide var olduğu düşünülen farklı “düzeyler”deki kusurları açıklayabilmek gibi bir avantajı vardır (Rottschaefer 1998, 19 vd); örneğin, ahlaki anlayış, yargı ya da bilgi, ahlaki takdir ya da özen, ahlaki güdülenim, ahlaki amaç, pratik değerlendirme, ahlaki kontrol ve ayrıca ahlaki gelişimle ilgili kusurları. Bunun yanı sıra, daha genel, yani özellikle ahlaki olmayan yetilerle de ilişkilendirilebilir; karar oluşturma ya da değer yargıları oluşturma gibi (krş. Prinz 2007, 270 vd). Son olarak vicdan, ahlaki kimlik, öz değerlendirme, öz kaygı ya da daha genel olarak ahlaki benlik gibi, kişinin kendisiyle ilgili kavramların işin içine dahil edilmesini mümkün kılar (Glover 1999, 26 vd; Noam ve Wren 1993; Lapsley 2008; Glenn vd 2010; Hitlin 2008; Watson 2013b).

Ahlaki failliğin bir başka yüzü daha vardır, ama ona karşıt olma anlamında değil: Ahlaki açıdan etkilenen kişi olma fikri (Reader 2007). İnsanlar düzenli olarak sadece eylemde bulunmaz, eylemlere “hedef” de olurlar; ahlaki failler olmalarının yanı sıra, ahlaken eylemlerden etkilenen kişilerdir. Ahlaki eylemlerden etkilenme hassasiyetimiz, başka insanlara bağlı olduğumuzun teslim edilmesini gerektirir; bir o kadar önemlisi, davranışları koordine eden ve karşılıklı destek sağlayan bir aygıt olarak ahlakın zorunluluğunu, takdir etme yönünde normatif bir gerekçe sunar.

Şimdi, psikopatiyi ahlaki faillğin bir kusuru olarak görürsek, ahlaken etkilenme kusuru olarak da yorumlamamız gerekir. Böyle bir yorum, ilgili literatürde ve ayrıca bu kitapta sunulan bazı bulgularla uyumlu görünüyor. Nihayetinde, psikopatlar, edilgin ve hassas durumlarının o kadar farkındaymış gibi görünmüyor, hatta bilincinde değilmiş gibi görünüyorlar; benmerkezciymiş gibi görünüyorlar ve zaman zaman yenilmezlermiş gibi hissediyorlar. Kendi çıkarlarının bile peşinden giderken ahlakın yararlarını teslim etmiyormuş gibi görünüyorlar.

Bu kitap boyunca bu durumun açıklık kazanan bir başka yönü de şudur: Psikopatiyi incelerken, olumsuz bir yaklaşımın yanı sıra olumlu bir yaklaşıma da ihtiyacımız var, başka bir deyişle, ahlaki faillikten yana kusurlu olanların, yani psikopatların kusurlarını inceleyerek, ahlaki faillik için olumlu bir biçimde edinilmiş yetileri kuramlaştırmamız, ama bir yandan da, ancak insanların belli normal yetilere sahip olduklarını varsaymamız halinde, psikopatların kusurlarını gayet iyi kavrayabileceğimizin bilincinde olmamız gerekiyor. Başka bir deyişle, psikolojik ve psikiyatrik kavrayışları birleştirerek ilerlememiz gerekiyor; elbette bu disiplinlerin, başka disiplinlerin ilgili bulgularının yanı sıra, kavramsal felsefe analizlerine dayandığı durumlarda.

Son olarak, bu kitabın vardığı sonuçlardan biri şudur: İnsan psişesini kavram-sallaştırma biçimimiz, ahlaki faillik meselelerini tartışırken alt üst edilebilir (Wren 1991, x; Kennett ve Fine 2009). Biliş ya da rasyonellik, duygulanım ya da duygu ve irade ya da gayret arasında ayırım yapmaya meylederiz. Bu ayrımlar, bazı analitik amaçlara hizmet etseler de, karmaşık bir olgunun tek bir veçhesini vurgulama eğilimi gösterirler. Ama duygular düşünümünden uzak, akıl yürütme duygulardan uzak, güdülenim ya akla ya da arzulara dayalı vb. değildir. Psikopati açısından bütün bunlar, onun akılsal, duygusal ya da iradeyle ilgili bir kusur olmadığını, çeşitli biçimlerde bunların tümü birden olabileceği anlamına gelir.

Akademik yayınlar sıklıkla, daha fazla araştırma yapmanın gerektiği ifade-siyle son bulur. Bu, hiçbir gerçek inanç ya da yazarın gerçekten desteklemediği, sahicilikten uzak, biraz klişe bir açıklama haline gelmiş olabilir. Ama, psikopati ve ahlaki yetersizlik konusunda daha uyumlu araştırmalar yapmaya gerçekten de ihtiyaç duyulduğu umarım bu kitapta açıklık kazanmıştır.

Kaynakça

Glenn, A.L., S. Koleva, R. Iyer, J. Graham ve P.H. Ditto, "Moral Identity in Psychopathy", *Judgment and Decision Making* 5:497-505, 2010.

Glover, J. *Humanity*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1999.

Hitlin, S. *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*, 1. baskı, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Kennett, J. *Agency and Responsibility: A Common-Sense Moral Psychology*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

Kennett, J. ve C. Fine. "Will the Real Moral Judgment Please Stand Up?", *Ethical Theory and Moral Practice* 12:77-96, 2009.

Lapsley, D.K., "Moral Self-Identity as the Aim of Education", *Handbook of Moral and Character Education*, der. L.P. Nucci ve D. Narvaez, 30-52, New York: Routledge. 2008.

Noam, G.G. ve T.E. Wren, *The Moral Self*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993.

Prinz, J.J. *The Emotional Construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Reader, S. "The Other Side of Agency", *Philosophy (London, England)* 82:579-604, 2007.

Rottschaefer, W.A. *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

Watson, G. "Moral Agency", *The International Encyclopedia of Ethics*, der. H. LaFollette, 3322-3333, Londra: Blackwell, 2013a.

———. "Psychopathy and Prudential Deficits", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 134. toplantı, sayı no. 3, cilt cxiii, 2012-2013, 2013b.

Wren, T.E. *Caring about Morality: Philosophical Perspectives in Moral Psychology*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991.

A

adli tıp 12, 15, 29, 33, 60, 245, 315-6
ahlaki akıl yürütme 82, 85, 125-6, 129, 132, 291
ahlaki eğitim kuramı 224
ahlaki güdülenim 161, 209, 336
ahlaki ikilem 132, 203
ahlaki kaygı 11, 91, 158
ahlaki mani 53
ahlaki/uzlaşım sal testi 202
ahlaki yargı 31, 335
ahlaki yeti 247, 247-352, 247-352
ahlak psikolojisi 19, 97, 99, 113-4, 267
AKB 77, 78
akıl sağlığı 60, 63, 66, 124, 314, 316-7, 325-6, 329-30
akıl yürütme 29, 52, 82, 84-6, 121, 125-6, 129, 132, 135, 250, 262, 291, 337
aleksitimi 121, 128-9, 135
Almanya 58-61
antisosyal kişilik bozukluğu (AKB) 9-10, 12, 17, 34, 56, 67-8, 77, 167, 212
araçsal şiddet 97
Aristoteles 18, 28, 88, 92-3, 163
arka plan 147-8, 150, 153, 157, 160-2
asalak yaşam biçimi 13, 116, 199, 200, 246
ATKB 313-8, 320-2, 328-30
atletik 60
avcı 123-4
avlanma 123

B

bakış açısı benimseme 99, 100, 102, 106, 108, 116, 151, 186, 239, 246-7, 252
başarılı psikopat 291
başkalarının ıstırabı 174
beden tipi 60
benlik 17, 100, 109, 128, 130, 143-67, 336
benlik sevgisi 159
benlik ve dünya 144-60
benmerkezci 31, 122, 151, 177, 219, 222, 232, 320
BES 105-7
Beyaz Rapor 315, 319, 332
BIE 105, 107
bilişsel empati 101, 113, 251
bozulma 26, 47, 50, 51, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 154
Britanya Akıl Sağlığı Yasası 53
Britanya psikiyatrisi 52
Bryant'ın Empati Endeksi (BIE) 105

C

Cotard sendromu 148

D

davranış biçimi 66, 77-8, 143-50, 159-65, 233
delirium 47
deliriumun olduğu mani 47
deliriumun olmadığı mani 47
demans 47-8, 56-7, 121
deri iletkenliği 103
DIT 201

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 12, 36, 55, 70, 77, 95, 148, 168, 212-3, 245, 314

Die psychopathischen Zustände 59

dikkat bozukluğu 125

dissosyal davranış 55, 66, 68

dissosyal kişilik bozukluğu 34, 55-7, 67-8

dissosyal tepki 55, 66-7

doğru ile yanlış arasındaki fark 241

doğuştan suçlu 48, 51

DSM 12, 27, 34, 36, 42, 44-5, 55-6, 61, 65-8, 72-3, 77-8, 80, 245-6, 333

DSM-5 12, 34, 36, 56, 67-8

DSM-III 34, 56, 67

DSM-IV-TR 67

duygusal akıl yürütme 121, 125

duygusal empati 23, 101, 105, 113, 249

duygusal öğrenme 167

E

ego 54, 63, 165

ego-distonik nevrotik 54, 63

ego-sintonik psikopat 63

empati 9, 15, 22, 23, 27-8, 30, 80-2, 91, 94, 97-116, 127-8, 135, 148, 177-8, 180, 199, 207, 208, 232, 247-53, 262, 272-3, 282, 289, 290, 295, 313, 335

empati eksikliği 9, 27, 82, 116, 148, 177, 199

empatik kaygı 22-4, 29, 98, 100-2, 104, 107-8, 112, 115-6, 249

empatik sempati 189

empati yoksunluğu 80

epilepsi 47

erdem etiği 26

erdem kuramı 18

erotomani 49

F

felsefe 9, 11, 17, 26, 32, 286, 337

Fransız Okulu 51

Fransız psikiyatrisi 51

G

gelişme 26, 92, 232

gerekçelendirme 27, 270, 278, 300

Gesellschaftsfeinde 59

Grenzsituation 149, 164

gurur 82, 187

güdülenim 56, 161, 165, 196, 197, 198, 200, 208, 209, 210, 211, 242, 251, 336, 337

H

Haidt'in Ahlaki Temeller Soruları (MFQ) 205

hak edilen av 123

hayal kırıklığı 78, 100, 180-1, 222, 306, 335

HES 105-6

hiperritmik 59, 61

histeri 53

Hogan Empati Ölçeği (HES) 105

horgörü 123, 287, 289, 292-4, 296, 309, 310

hukuk 9, 25, 69, 79, 97, 259

I-İ

ICD 10, 12, 42, 44, 55, 61, 67-8, 73, 148, 167, 171, 245

International Classification of Diseases 12, 55, 148, 171, 245, 314

IRI 105, 106, 107, 108, 111, 116

içerleme 25-6, 31, 186-7, 218-27, 229, 231-2, 271, 276, 287, 289, 292, 294, 297, 301-7, 312, 320, 327

içselci 211

ihlal 2, 55, 83, 93, 122, 202, 218, 245, 260-6, 269-70, 275-6, 280, 288

insaniyet 81

irade denerimi 15

iyi niyet 31, 223-6, 228-9, 230-31, 276

K

- kaçınma 86-7, 98, 110-1, 113, 179, 289, 290, 294
- Kant 22, 27, 85-8, 90, 95, 177, 191, 239
- karakter nevrozu 54-5
- kendi kendini kabul 157
- kendi kendini sevmeye 156
- kendini tahayyül bakış açısı 101
- kibir 82
- Kişilerarası Tepkisellik Endeksi (IRI) 105
- kişilik işlev ölçüğü düzeyi 67
- kişisel sıkıntı 100-16
- kleptomani 49
- konstitutionellen Verstimmungen* 59
- korku 100, 103-4, 113, 122, 124, 126, 161, 174, 178-9, 226, 272, 290-1, 301, 320
- korku deneyimi 291
- korku ifadesinin algılanamaması 124
- Körper* 149, 164
- kötülük testi 299
- kötü niyet 223-6, 276, 287, 289, 292-9, 303-4, 307

L

- Leib* 164
- leptosomik 60

M

- manie sans délire* 47, 63
- manik-depresif 59, 60
- manipüle etme 97
- melankoli 47
- merak 21, 27, 82, 277, 278
- metaetik 9
- MJT 201

N

- Nazi 252, 304
- nevristeni 53

- nevrotik karakter 54
- nevroz 53, 54, 56, 63
- nörobiyoloji 17

O-Ö

- obsesif 59, 185
- otizm 24
- otorite 123, 205, 261, 268-72, 274, 284
- öç 82, 222
- öfke 25, 31, 100, 122, 166, 175, 179, 180, 182, 187, 218-9, 221-2, 227-31, 248, 301-2, 321-2, 324, 328
- ön plan 147-8, 153, 160-2
- özdeşleşmecili empati 273
- öz düşünüm 130, 134, 151, 153-4, 156-8, 160, 162, 166
- özgür irade 25, 184, 186-9

P

- paranoid 47, 59, 185
- paranoid şizofreni 47
- PCL-R 12-5, 22, 34, 57, 102, 116, 169, 200-8, 291
- piknik 60
- piromani 49
- Platon 18, 84, 143
- polimorfik kalıtım 63
- premorbid kişilik özellikleri 64
- psikasteni 53, 61
- psikopat 13-5, 20, 24, 30, 31, 34, 54, 56, 62-3, 78, 80-5, 94, 103-4, 115, 121-3, 126, 129, 132, 136, 143, 152, 155, 166, 174, 176, 185, 200, 202-9, 212, 234, 237, 240, 245-6, 261-3, 268, 270-2, 279, 282, 284-5, 290-1, 293-4, 296-8, 301-4, 310
- psikopati 2, 9-16, 19, 20, 22-4, 26, 28-30, 34, 47-8, 51, 53-9, 61-3, 68-9, 77-8, 97, 114, 121-3, 124, 129, 132, 135, 144, 149, 165, 167, 176, 203, 206, 237-8, 245, 287, 291, 308, 314, 335-7

psikopatik bozukluk 12, 33, 53, 55
 psikopatik bozulma 58
 psikopatik davranış 82, 144, 148-9, 153-4,
 159, 160, 299
 psikopatik durum 59
 Psikopatik Kişilik Envanteri 14
 psikopatik kişilikler 48, 59
 Psikopati Kontrol Listesi 12, 57, 115, 148,
 245, 291
 psikopatik özellikler 58
 psikopatik şiddet 10
 psikopatik yapılar 58
 psikopati modelleri 14
 psikopati ölçütleri 13
 psikopatoloji 11, 57, 144, 190, 313, 314

Q

QMEE 105, 106, 107

R

rasyonel planlama 15

S-Ş

sadist 175, 177
 sadizm 81
 sapkın davranış 200
 saygı 84, 179, 205, 223, 225-31, 290, 295,
 306, 327
 semantik bunama 28
 sempati 23, 27-8, 30, 81-2, 97-110, 112-6,
 177-8, 180, 186, 189, 231-2, 250
 semptomatik nevroz 54
 semptomatik psikopati 56-7
 sevgi 115, 154-8, 167, 223-5, 272, 276
 sevmeye pratiği 159
 sıcaklık 102
 siklotimik 60
 sinirli yapı 58
 sosyal olmayan kişilik bozukluğu 12
 sosyal yabancılaşma 111

suç 10, 12, 32, 49, 51, 53, 55-6, 62, 122,
 132, 135-6, 166, 182-5, 208, 211,
 252, 276, 278, 286, 322, 325-6

şehvet 82

şiddet 10, 11, 78, 81, 84, 97, 98, 110-5,
 121-3, 127, 132, 135, 148, 179-80,
 211, 290, 315-6, 318, 322, 326

şiddet dizginleme mekanizması 98, 111,
 179

şiddet suçları 123

şizofreni 47, 63, 148

T

Tanımlayıcı Meseleler Testi (DIT) 201

tehlikeli ve ağır kişilik bozukluğu
 (ATKB) 314-5

Temel Empati Ölçeği (BES) 105

tiksinti 29, 100, 125, 263, 267

tipoloji 58, 60, 61

Triebmenschen 59

U-Ü

umursama 29, 155-160, 167, 238, 247,
 272-3, 296

unutma 242

utanç 29, 56, 90, 97, 115, 125, 187, 247, 272

ürkü refleksi 102, 103

üzüntü 100, 104, 115, 175, 306, 326

V

varoluşsal hisler 145, 148

vicdan 35, 65, 217, 219, 336

Y

yalan söyleme 97, 116, 199

yapısal psikopatik hal 66

yapma bilgisi 241

Z

zalimlik 10, 127, 152, 275

Zihin Sağlığı Yasa Tasarısı 315

A

Agich, G. 77, 95
Aharoni, E. 202-3, 205, 212-13
Alexander, F. 54, 70, 286
Anscombe, E. 91-2

B

Babiak, P. 15, 36, 291, 309
Baron-Cohen, S. 23, 36, 79, 80, 82, 95, 117, 247, 254
Batson, D. 22-3, 36, 98, 100-17, 249, 254
Bird, G. 128, 137
Birnbaum, K. 48, 60-1, 63, 70
Blackburn, S. 13-7, 34, 36, 111, 117, 123, 137, 140, 195, 197, 213, 215
Blair, J. 16, 21, 24, 37, 77-8, 80, 82, 83, 95, 97-8, 103-4, 110, 113-4, 117, 124, 126, 135, 137, 141, 167, 168, 179, 191, 202, 208-10, 213, 247, 254, 260-1, 268, 280-2, 284, 285, 289-90, 308-9
Blair, K. 16, 21, 24, 37, 77-8, 80, 82-3, 95, 97-8, 103-4, 110, 113-4, 117, 124, 126, 135, 137, 141, 167, 168, 179, 191, 202, 208-10, 213, 247, 254, 260-1, 268, 280-2, 284-5, 289-90, 308-9
Bourdieu, P. 152, 161, 163-4, 168
Bryant, B. 105, 107, 117, 339
Byrne, P. N. 201, 214

C

Campagna, A. F. 166, 168
Charland, L. C. 34, 37, 77, 95, 185, 191

Churchland, P. S. 35, 37
Cima, M. 123, 138, 203-4, 212-3, 244, 254
Cleckley, H. 12, 15, 28, 34, 37, 48, 56, 57, 66, 70, 97, 115, 117, 121-4, 127-8, 138, 166, 168
Columbo, A. 317, 320, 332
Costa, P. T. 35, 37, 38, 65, 72
Crittenden, P. 132, 138
Cudworth, R. 22

D

D'Arms, J. 301-2, 311-2
Darwall, S. 31, 100, 118, 196, 197, 213, 218-22, 233, 235, 248, 250, 254, 271, 276, 284, 286
Darwin, C. 50-1
Dias, M. G. 252, 263, 283
Dowker, A. 265, 283-4
Dupré, E. 48, 51, 60, 70

E

Esquirol, E. 48-9, 51, 71
Ewald, G. 60, 71

F

Farrington, D. P. 127, 139
Feshbach, S. 98, 110, 118
Feuchtersleben, E. von, 58, 71
Fine, C. 21, 41, 196, 214, 261-2, 277, 280, 282, 290, 308, 337-8
Fitton, E. 265, 283-4
Fodor, E. M. 166, 168

Foot, P. 26, 28, 39, 84, 91-2, 95, 203, 213
 Foucault, M. 313, 315, 332
 Frankfurt, H. 29, 43, 71, 144, 152-9, 167-9, 171, 255
 Freud, S. 54, 71
 Fulford, K. W. M. 33, 314, 331-4

G

Gillett, G. 81, 93, 95, 166, 168
 Gilligan, C. 125-6, 138
 Glannon, W. 24, 39, 290, 308
 Glenn, A. L. 125-6, 138, 203-6, 213, 336, 338
 Glover, J. 29, 36, 121, 132, 135, 137, 336, 338
 Gordon, R. 101, 118
 Graham, J. 118, 138, 205-6, 213, 338
 Greene, J. D. 9, 39, 203, 206, 214
 Grice, H. P. 129, 130, 132, 138
 Griesinger, W. 49, 58, 63, 71
 Gruhle, H. W. 60, 63, 71

H

Haidt, J. 9, 39, 99, 118, 138, 205, 213-4, 263, 283, 340
 Hare, R. 12, 14-5, 34, 36, 38, 40, 57, 68, 71, 79, 95, 97, 118, 122, 125, 128-9, 132, 135, 139, 148, 166, 167-9, 171, 199-200, 208, 214, 233, 235, 245-6, 254, 275, 285, 291
 Harman, G. 18, 40, 195, 197, 214
 Harter, S. 166, 168
 Heidegger, M. 29, 145-6, 161-2, 169
 Henderson, D. 48, 53, 71
 Herman, S. 280
 Hesse, E. 130, 131, 139
 Hieronymi, P. 310
 Hitchcock, A. 31, 217-9, 232-3
 Hoffman, M. 99-100, 104, 118, 126, 139, 234-5, 249-50, 254

Hogan, R. 105, 116, 118, 341
 Homburger, A. 60, 71
 Hume, D. 22, 27, 81-2, 84-5, 91, 97, 108, 117-8, 187, 191, 228, 230-1, 233-5
 Husserl, E. 162, 169
 Hutcheson, F. 22

J

Jacobson, D. 286, 301-2, 311-2
 Jaspers, K. 63, 65, 71, 149, 164-5, 169-71
 Joliffe, D. 127, 139
 Jurkovic, G. J. 166, 169

K

Kahn, E. 60, 71, 212, 215
 Kant, I. 22, 27, 85-8, 90, 93, 95, 177, 191, 239, 341
 Karpman, B. 48, 56, 63, 71
 Kelly, D. 22, 40, 168, 263, 265, 267, 283, 286
 Kennett, J. 21-2, 41, 196, 214, 261-2, 277, 280, 282, 290, 308-9, 336-8
 Kiehl, K. A. 16, 37, 38, 41, 121, 124, 139, 201-2, 204-6, 212-5
 Koch, J. L. A. 48, 58-9, 61, 71, 140
 Koenigs, M. 204, 214
 Kohlberg, L. 201
 Koller, S. H. 263, 283
 Kraepelin, E. 48, 59-62, 64, 71
 Kretschmer, E. 48, 60-3, 72
 Kurzban, R. 204-5, 215

L

Lee, M. 34, 166, 170
 Lemche, E. 128, 130, 140
 Levy, N. 21, 35, 41, 259-62, 280, 282, 286-97, 299, 301, 307-10
 Link, N. F. 201, 214
 Litton, P. 291, 309-10
 Lombroso, C. 48, 51, 72

M

- MacIntyre, A. 86, 88, 95, 126, 140
 Magnan, M. 50, 51, 72
 Maibom, H. 5, 22, 27, 28-9, 41, 79, 95, 97, 99, 108, 112-3, 119, 144, 170, 210-1, 214, 253, 259, 262, 266, 280, 282, 285-6, 309
 Maudsley, H. 52-3, 72
 McCord, J. 4, 41, 57, 72, 166, 170
 McCord, W. M. 41, 57, 72, 166, 170
 McGeer, V. 22-3, 41, 140, 285
 McGilchrist, I. 125, 140
 McKenna, M. 26, 41, 285
 Merleau-Ponty, M. 162, 170
 Meyer, A. 53, 66, 72
 Mitchell, D. 37, 95, 117, 137, 141, 168, 213, 247, 254, 289
 Morel, B. A. 48-51, 72
 Morse, S. J. 25, 42, 189, 191, 244, 254, 286
 Morton, A. 137, 176, 178-80, 183, 191
 Mullen, P. E. 166, 170, 316-7, 333

N

- Nagel, T. 173-5, 191, 195-6, 214
 Neumann, C. S. 15, 34, 36, 40, 246, 254, 291
 Nichols, S. 22, 42, 98, 114-5, 119, 198, 215, 263, 280, 282-4, 286
 Nucci, L. P. 260, 263, 280-1, 283, 338

O

- O'Kane, A. 126, 140, 201, 215
 O'Neill, O. 87-8, 95

P

- Patrick, C. J. 14, 16, 37, 39, 40-5, 103, 111, 113, 118-20, 122, 124, 139, 141, 169, 233
 Pillemer, D. 132, 141
 Pinel, P. 47-9, 51-2, 58, 72

- Platon, I. 18, 84, 143, 342
 Prentice, P. M. 166, 169-70
 Price, R. 195, 197, 215
 Prichard, J. C. 43, 48, 51-2, 58, 72-3
 Pujol, J. 203-4, 206, 215

R

- Ratcliffe, M. 145, 148, 162, 164, 170
 Rawls, J. 224-5, 233, 235
 Rendell, R. 182
 Robins, L. N. 34, 57, 67, 72
 Robinson, P. H. 169, 204-5, 215
 Ronson, J. 34, 43
 Rothacker, E. 60, 72
 Rousseau, J. J. 225, 233, 235
 Rush, B. 48, 51-2, 58, 72
 Ryle, G. 17, 31, 43, 238, 240-4, 251, 254

S

- Salekin, R. T. 34, 42, 43, 166, 170
 Scanlon, T. 26, 43, 45, 283, 288-9, 299-300, 307-8, 311
 Scherer, S. E. 201, 214
 Schneider, K. 34, 43, 45, 48, 59-63, 73
 Schultz, J. H. 16, 38, 60, 73
 Sher, G. 312
 Shoemaker, D. 6, 22, 26, 32, 44, 259, 287-8, 295-7, 299, 301, 303, 307-8, 310
 Smith, Adam, 20-3, 25, 37, 40, 42, 44-5, 97, 108, 117, 120, 137, 143, 168, 170-1, 198, 209, 213, 215, 249, 254, 280, 282, 285, 288, 307
 Smith, Angela, 20-3, 25, 37, 40, 42, 44-5, 97, 108, 117, 120, 137, 143, 168, 170-1, 198, 209, 213, 215, 249, 254, 280, 282, 285, 288, 307
 Smith, M. 20-3, 25, 37, 40, 42, 44-5, 97, 108, 117, 120, 137, 143, 168, 170-1, 198, 209, 213, 215, 249, 254, 280, 282, 285, 288, 307
 Stone, M. 315

Strawson, P. F. 25-6, 30, 32, 41, 44, 186-7,
188, 191, 218, 223-35, 239, 255,
285, 306-7, 312

T

Thompson, M. 91-2, 116, 120, 141, 332

Trevethan, S. 166, 171

Turiel, E. 201, 260, 263, 280-1, 283-4

Tyrer, P. 314, 316, 333-4

V

Vargas, M. 280, 284

W

Walker, L. J. 166, 171, 217, 285

Wallace, R. J. 26, 45, 233, 235, 243, 255,
285, 290, 308, 310

Watson, G. 26, 32, 45, 191, 233, 235, 285-
7, 290, 292, 299-312, 336, 338

Widiger, T. A. 12, 14, 34, 35, 37, 38, 41,
45, 64, 65, 73

Z

Ziehen, T. H. 48, 58, 73



Ahlakın Dışındakiler

PSİKOPATİ VE AHLAKİ YETİLERDEN YOKSUNLUK

DERLEYEN Thomas Schramme

Psikopati nedir, ne değildir? *Ahlakın Dışındakiler* bu soruya psikopatların neden yoksun olduklarını sorarak yaklaşıyor. Her bir bölümde, farklı yazarlar, belirli ahlaki bozuklukları ve eksiklikleri ele alarak insanların ahlaki yargılara varabilmek için hangi yetilere ihtiyaçları olduğunu bulmaya çalışıyor.

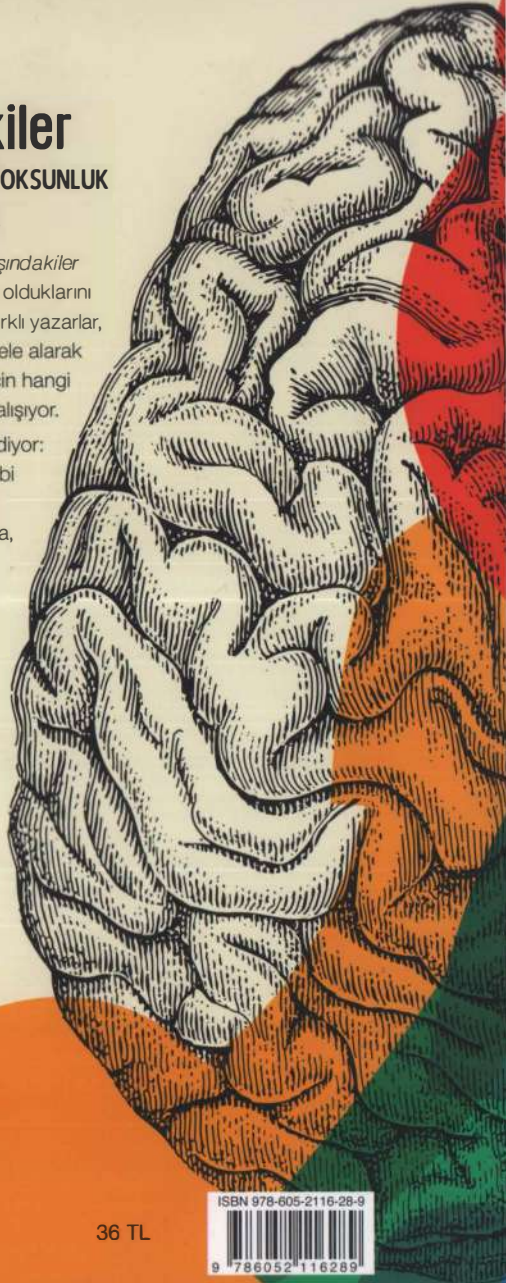
Kitap temel bir varsayımdan hareket ediyor:

Psikopati, kimi filozofların iddia ettiği gibi tek bir eksiklikten değil, bir dizi yetinin yokluğundan kaynaklanır. Bu bağlamda, ahlaki psikolojinin üzerinde durduğu ahlaki güdülenim, ahlaki duygular ve ahlaki karakter gibi meseleler ele alınıyor; psikopatik davranışların ahlaki sorumluluk, ahlaki suçun gerekçelendirmesi ve tehlikeli görülen insanlara karşı toplumun ve adaletin tepkileri gibi sosyal yönleri inceleniyor.

Ahlaki felsefedeki tartışmalarla psikiyatrik psikopati nosyonunu bir araya getiren çalışma, "ahlaki bakış açısının" ve ahlakiliğin normatif yönünün daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlıyor. Yazarlar, psikopatiyi inceleyen her disiplinden uzmanların ampirik çalışmalarına katkıda bulunacak kavramsal bir çerçeve kuruyor.

Thomas Schramme, Liverpool Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Profesör.

İngilizceden çeviren: Ebru Kılıç



36 TL

ISBN 978-605-2116-26-9



9 786052 116269