

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

Zihin Beden İlişkisi Bağlamında William Hasker'ın Zuhur
Teorisinin Değerlendirilmesi

YÜKSEK LİSANS
TEZİ

Ankara

2015

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

**Zihin Beden İlişkisi Bağlamında William Hasker'ın Zuhur
Teorisinin Değerlendirilmesi**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ

Hazırlayan
Aykut Alper YILMAZ

Ankara

2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

Zihin Beden İlişkisi Bağlamında William Hasker'ın
Zuhur Teorisinin Değerlendirilmesi

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....
İmzası
.....

İçindekiler

İçindekiler.....	1
TEŞEKKÜR	4
ÖNSÖZ.....	5
GİRİŞ	7
I. BÖLÜM: HASKER'IN MATERYALİZM ELEŞTİRİLERİ	10
ELEYİCİ MATERYALİZMİN ELEŞTİRİSİ.....	10
Tarihçe	10
Churchland ve Eleyici Materyalizm.....	15
Eleyici Materyaliste Göre Elemenin Gerekliliği	17
Eleme Gerçekten Gerekli mi?	21
Kendini-yalanlama Argümanı	22
Eleyiciliğin Analizi.....	34
Colin McGinn'in Gizemli Materyalizmi ve Materyalist Dogma	36
İNDİRGEMECİ MATERYALİZM ELEŞTİRİSİ	38
Mantıksal Davranışçılık	39
İşlevselcilik.....	40
Özdeşlik Teorileri.....	43
NEDEN DÜALİST OLMALI?	60
Fiziksel Alanın Kapalılığı Yasası ve Zihnin Beden Üzerindeki Etkisi.....	61

Akla Dayalı Argüman.....	64
Bilincin Bütünlüğü Argümanı.....	74
Ahret.....	83
II. BÖLÜM: DÜALİST TEORİLER	87
KARTEZYEN DÜALİZM.....	88
Hayvan Ruhları Problemi.....	91
Etkileşim Problemi.....	92
Enerjinin Korunumu Kanunu ve Etkileşim.....	95
Eşleşme Problemi.....	96
İlahî Fiillerin Gereksiz Yere Çoğaltılması.....	97
Evrım ve Kartezyen Düalizm.....	98
Gemideki Kaptan.....	100
Ruh Bölünürse.....	104
Düşünen Makineler	107
TOMİSTİK DÜALİZM	109
III. BÖLÜM: ZUHURCU DÜALİZM.....	116
ZUHURCULUK	116
Zuhur Eden Nitelikler.....	116
HASKER’A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....	132
SONUÇ	148
KAYNAKÇA	153

TEŞEKKÜR

Yıllar önce zihin felsefesine yönelmemi sağlayan, tüm çalışmalarım da ilgi ve desteğinden yararlandığım, konumla alâkalı kitap ve makalelerin birçoğunu benimle birlikte okuyan ve çalışmam boyunca hiçbir zaman desteğini esirgememiş olan danışmanım Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz’a teşekkürü bir borç bilirim.

Oldukça kısıtlı vakte rağmen tezimi ince ayrıntılarına kadar okuyarak, hatalarımı görmeme yardımcı olan Prof. Dr. Fehrullah Terkan ve Ar. Gör. Recep Gürkan Göktaş’a yardım ve katkılarından dolayı müteşekkirim.

Her ne kadar kendisi bunu okuyamayacak olsa da, e-posta yoluyla sorduğum her soruya nezaket ve sabırla cevap veren Prof. William Hasker’a teşekkür ederim.

ÖNSÖZ

Günümüz bilimlerinin materyalist yöntemlerle tabiat olaylarını açıklamadaki başarısı, birçok önemli gelişme ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bir olay ya da olgunun nedenini maddî şeylerde aramak, onu gizemli birtakım olaylara ve güçlere atfetmekten çok daha güvenilir ve başarılı bir yöntemdir. Anlaşılmayan olay ve olguları, gizemli güçlerle açıklamaya çalışmak ise, tarih boyunca sayısız yanlış inancın doğmasına ve bilimin gerilemesine neden olmuştur. Ayrıca bu yöntemle, her olay ve olgu, sayısız farklı açıklamaya sahip olabilir. Sayılan bu ve diğer birçok nedenden ötürü, en azından günümüz bilimleri açısından ‘materyalist yöntem’ zorunlu gözükmektedir. Materyalist yöntemin, tabiatı anlama çabalarındaki kayda değer başarısı, tabiatın tüm parçalarının benzer yöntemlerle açıklanabileceğine dair inancı kuvvetlendirmektedir. Tartışmanın özellikle günümüzde cereyan ettiği yer, beyin bilimlerinin sağladığı bilgiler ışığında insanı açıklama noktasındadır. Tabiatın bir parçası olan insan da eğer yalnızca fizik, kimya ve biyoloji gibi fizik bilimler sayesinde açıklanabilecek mekanik bir şey ise insanın belki de varlığının başlangıcından itibaren sarılageldiği birçok sağduyusal inancı da, insanın yegâne temelini madde olduğu bilgisiyle kaybolup gidecektir. Söz konusu yok olacak inançların birçoğu tabiatüstüne dair olmakla birlikte, bir kısmı da özgür irade gibi sağduyusal inançlardır. İnsanı, tabiatın mekanik bir parçası hâlinde açıklamaya çalışan birçok filozof ve bilim adamı, günümüz beyin bilimlerinin gösterdiği gelişim sayesinde, oldukça ilginç teoriler sunmaktadırlar. Beyin bilimlerinin ortaya koymuş olduğu beyin ile zihin arasındaki yakın ilişki, birçok bilim adamı ve filozofu, insanın bir makineden fazlası olmadığı konusunda ikna etmiş gözükmektedir.

Bu çalışmada ele alınacak konu, sağduyumuzun bize birer gerçeklik olarak gösterdiği özgür irade, bilinç gibi niteliklerin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, anlatılan materyalist bilimler tablosunun dışına çıkılıp çıkılmayacağıdır. Eğer bu materyalist çerçeve,

sağduyumuzun bize doğru gösterdiği şeyleri kapsayacak kadar geniş değilse, bu durumda sağduyumuza uygun bir görüşün nasıl olması gerektiği tartışmaya açılacaktır. Bu amaçla, mevcut teoriler değerlendirilecek ve daha sonra, son zamanlarda oldukça fazla gündeme gelen bir konu olan zuhur etme teorilerinin zihin felsefesindeki bir versiyonu alternatif olarak sunulacaktır. Elbette ki, sağduyunun önümüze koyduğu inançları ve hissiyatı olduğu gibi kabul etmek istemeyerek, bunları materyalist teorilerine uydurmak için dönüştüren ya da toptan reddeden kimseler olacaktır. Fakat burada anlatılacakların büyük bir bölümü, bu kişiler tarafından tatmin edici bulunmayabilir. Çünkü bu çalışma, daha önce de belirtildiği üzere bilinç, özgür irade, zihin gibi sağduyunun önümüze koyduğu kavramları, ilk bakışta algıladığımız şekliyle kabul edebilecek kimseler için bir alternatif bulma çabasıdır.

GİRİŞ

Kartezyen düalizm en azından bulunduğumuz coğrafya itibariyle her teist ailede yetişen kişinin kültürel ve bilişsel altyapısına nüfuz etmiş bir görüştür. Descartes'ı veya Platon'u sadece ismen bilen, hatta adını bile duymamış birçok kişinin, zihinsel arka planında benzer görüşlere rastlanabilmektedir. Günlük hayatımız içerisine sinmiş bu felsefi geleneğe göre özellikle biz insanlar ruh ve beden olmak üzere iki farklı varlıktan oluşuruz. Eğer birey oluş, kişisel kimlik yani kişiyi geçen zaman boyunca kendisiyle özdeş kılan bir şey varsa, bunun da ruh olduğu düşünülür. Göklerden bizi izleyen vefat etmiş tanıdıklarımız, sevdiklerimiz olduğunu düşünebiliriz. Her ne kadar bedeni toprakta çürüyüp yok olmuşsa da o kişi bize göre daha iyi bir yerlerde olabilir. Bu nedenle bilimkurgu ya da komedi filmlerinde gördüğümüz beden değiştirme gibi sahneler bize imkânsız ya da çok garip görünmez. Genellikle kültürle gelen bilgilerimiz doğrultusunda bizler, ruhun insan varlığı açısından daha önemli bir yer tuttuğunu düşünürüz. Beden ise bu kültür yapısına göre daha kötü olan kısmı temsil eder. “Dünyevî zevklere kanma!”, “gelip geçici hevesleri bırak!”, “ruhanî/manevî lider”, “ruhundan üflenilen insan” ve “ruhuna el-Fâtîha” gibi çok fazla kullanılan ifadeler ve cümleler bize bu kültürün bir mirasıdır. Çoğumuz bedenin ölümüyle birlikte ruhun baki kalacağına inanırız. Çünkü ruh ilahî ve kutsal bir varlıkken, beden gelip geçici ve kötü olan tarafımızdır. Bu ayrımlar yetişilen ortam ve kültür havzasına göre daha keskin veya daha belirsiz olabilse de genel hatlarıyla böyledir. Fakat geline noktada bilimsel ve felsefi görüşler, beyin bilimi gibi birçok noktadaki çalışmalar, alışılan bu tabloyu tehdit eder görünmektedir. Bilim ve felsefede hâkim olmaya başlayan dünya görüşleri bize evrende madde dışında herhangi bir şeye yer olmadığı düşüncesini empoze eder. Bu durum ruhun reddini; zihin, bilinç adıyla bildiğimiz şeylerin de tamamen maddi oldukları ve belki de birer yanılsamadan ibaret oldukları şeklindeki anlayışları beraberinde getirmektedir. Böyle düşünen bilim adamları ve filozofların

büyük çoğunluğu, yeterli biyolojik, fiziksel, kimyasal açıklamalara sahip olduğumuzda kitleler arasında yaygın olan düalistik dünya görüşlerinin de silinip gideceğini düşünürler. Böyle düşünen günümüz beyin bilimcilerinden Antonio Damasio şöyle der:

Neyin keşfedilip neyin keşfedilemeyeceği veya ne zaman keşfedilebileceği ve keşfin rotasına dair tahminler yürütmem aptallık olurdu. Yine de 2050'ye dek yeterli biyoloji bilgisinin, düalistik beden/beyin, beden/zihin ve beyin/zihin ayrımlarını silip süpürmüş olacağını söylemekte muhtemelen bir sakınca yoktur.¹

Damasio'nun tarif ettiği şekildeki materyalist görüşün –her şeyin maddeden ibaret olduğu iddiasının– ilk örneklerine daha İlkçağlardaki atomcu görüşlerde rastlanılabilir. Bulduğumuz coğrafya belki de dinlerin, doğu mistisizmi ve tasavvuf gibi görüşlerin kaynağı olduğundan böylesi materyalist görüşlerden daha az etkilenmişse de modern gelişmeler ve Batı-Doğu gibi sınırların internet, kitap, dergi gibi düşünce aktarımını sağlayan araçlar sayesinde belirsizleşmeye başladığı gözlemlenmektedir. Elbette ki doğru olmak kaydıyla her türlü bilimsel ve felsefî bilginin yayılması desteklenmelidir. Burada da eski ayrımların olduğu gibi kalmasını veya kültürümüzü kaybettiğimiz gibi klişe sözleri savunacak değilim. Fakat niyetim, popüler ve çok satan, diğer adıyla *best-seller* kitaplar arasında da birer hakikat olarak sunulan bilgilerin ne kadar kanıtlanmış ve doğru bilgiler olduğu noktasında dikkatli olmamız gerektiğini vurgulamaktır. Bilginin yayılmasından ziyade doğru bilginin yayılması; kanıtlanmamış olan bilgilerin de birer hakikat gibi değil, varsayım oldukları belirtilerek aktarılmasını önemsemekteyim. Zira hem materyalizm hem de başka görüşler adına büyük övgülerle ve birer gerçeklik olarak öne sürülen birçok teori, mazinin çöplüklerinde yatmaktadır.

Bu tez içerisinde söz konusu materyalist ve düalist görüşler arasında “kim haklı?” sorusundan ziyade “hangi görüş neyi ne kadar açıklayabiliyor?” sorusunu ele almaya çalışacağım. Bu bağlamda, tez içerisinde yapmaya çalışacağım şeyler şunlar olacak: Öncelikle

¹ Antonio Damasio, “How the Brain Creates the Mind,” *Scientific American* (1999), s.117.

bilimsel gelişmeler ışığında serimlenen materyalist felsefi savların, bize neler vadettiklerini ve bizim nelerden vazgeçmemizi istediklerini sorgulayarak bu açıklamaların günlük deneyimlerimizi anlamlandırmada ne kadar yeterli olduğu üzerinde duracağım. Daha sonra düalizmin, gündelik yaşam içerisindeki deneyimlerimiz üzerine nasıl ve ne kadar açıklama sağladığı ile bu açıklamaların bilimsel verilerle aralarında ne kadar uyum olduğunu inceleyeceğim. Son olarak da incelenen bu görüşlerin neleri açıklayıp neleri açıkta bıraktıklarını, son dönemlerin en meşhur Hristiyan filozoflarından William Hasker'ın düşünceleri eşliğinde yorumlayarak kendisinin ortaya koyduğu teorinin bu konulara daha iyi bir açıklama sağlayıp sağlayamadığını tartışacağız.

I. BÖLÜM: HASKER'IN MATERYALİZM ELEŞTİRİLERİ

ELEYİCİ MATERYALİZMİN ELEŞTİRİSİ

Tarihçe

Eleyiciliğin (*Eliminativism*) basit bir fikir olarak ortaya çıkışı C. D. Broad'un 1925'te yazdığı "*The Mind and its Place in Nature*" isimli kitabındaki kısa bir değerlendirmesinde görülmektedir. Broad kitabının bir bölümünde "niteliklerin farklılıklarını" ve "zihin ve bedenin sahip olabileceği nitelikleri" değerlendirmektedir. Broad'un bu değerlendirmeyi yapmadaki amacı, zihin ve bedene atfedilen niteliklere bağlı olarak hangi görüşlerin ortaya çıkacağını göstermektir. Broad'un nitelikler ayrımında bilinmesi gereken en önemli şey, onun "yanıltıcı nitelik" olarak adlandırdığı niteliğin gerçekte bir karşılığının olmadığıdır. Diğerleri ise gerçek birer niteliklerdir. Broad'un anlatımıyla:

Belli şeylere atfedilebilir görünen fakat gerçekte hiçbir şeye atfedilemeyen niteliklere "Yanıltıcı Nitelik" demeyi öneriyorum. Ayırıcı Nitelikler, Zuhur Eden Nitelikler ve İndirgenebilir Nitelikler şeklinde kullanacağım kelimelerden, atfedilebilen ve dolayısıyla yanıltıcı olmayan anlaşılmalıdır.²

Niteliklere yüklenebilecek anlamları tanımladıktan sonra Broad, zihinsellik ve maddilik niteliklerinin, alabilecekleri tanımlara bağlı olarak ne tür sonuçların ortaya çıkabileceğini tartışır. Mesela "zihin ayırıcı, madde aldaticı (yanılsama) olursa idealizm olur", "zihin zuhur eden, madde ayırıcı olursa zuhurcu zihinselcilik olur"³ gibi... Sayılan ihtimaller arasında eleyici materyalizm de basit bir fikir olarak geçmektedir. Madde, ayırıcı nitelik olarak, zihin ise yalnızca bir yanılsama yani yanıltıcı nitelik olarak görüldüğü takdirde, eleyici materyalizm görüşü ortaya çıkacaktır.

² C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature* (London: Routledge & Kegan Publishing, 1925), s.608.

³ Broad, *The Mind and its Place in Nature*, ss.609-11.

Maddîlik ayırıcı fakat zihin aldatıcı (niteliktir). Buna “pür materyalizm” diyeceğim.⁴

Broad’un pür materyalizm olarak adlandırdığı –zihni bir yanılsama ve maddeyi ise tek gerçeklik türü olarak gören– materyalizm bugün eleyici materyalizm olarak da bilinen görüştür. Broad’un yaşadığı zamanda henüz eleyici materyalizm isminde bir görüş –en azından eleyici materyalizm ismiyle– olmadığından, Broad, bu görüşe pür materyalizm demektedir. Broad, eleyiciliği ortaya koyar koymaz, böyle bir iddianın çelişkili olacağı gerekçesiyle onu reddeder. Çelişkili olacaktır, çünkü zihinsel olanı aldatıcı olarak nitelemek yani yok saymak için, zihnin, yanıltıcı olduğunu anlayabilmek gereklidir. Bunun için de zihin gereklidir. Hem zihinle yargıda bulunup hem de zihnin gerçek olmadığını söylemek, çelişkili görünmektedir:

“Zihinsellik aldatıcı niteliktir” demek, onun hiçbir şeye ait olmadığını söylemektir, o ancak bir şeye ait olmanın yanlış algıları veya yanlış yargılarıdır. Fakat eğer ortada yanlış algılar veya yanlış yargılar varsa, algılar veya yargılar da vardır; ve eğer ortada algılar ve yargılar varsa, orada zihinsel niteliklerin atfedildiği olaylar da vardır. Bu bizim ilk anda pür materyalizmi (...) elememize imkân verir.⁵

C. D. Broad’un eleyici materyalizmi (pür materyalizm) ilk anda tutarsız görmesi günümüzde “kendini-yanılsama argümanı” (*self-refutation argument*) olarak bilinen argümanın ilk hali olarak görülebilir. Bu argümanı ileride daha detaylı bir şekilde tartışacağız.

Eleyiciliğin kökenleri Broad’dan sonra en göze çarpan şekliyle Wilfred Sellars, W. V. O. Quine, Paul Feyerabend ve Richard Rorty’de bulunmaktadır. Sellars zihinsellik kavramımızın, zihnimizin iç işleyişine doğrudan bir erişimle oluşmadığını, ancak kültürümüzden aldığımız ilkel bir teorik çerçeveden türemiş olabileceğini söylemiştir. İlkel ifadesini kullanarak zihinsel bir açıklamanın gerçek bir açıklama olamayacağına işaret

⁴ Broad, *The Mind and its Place in Nature*, ss.610-1.

⁵ Broad, *The Mind and its Place in Nature*, ss.611-2. Buraya alınmayarak “(...)” şeklinde geçilen bölümde Broad, zihinsel nitelikleri yanılsama olarak gören diğer olası materyalizm türlerini saymaktadır.

etmiştir. Feyerabend ise açık bir şekilde sağduyuya dayalı psikolojimizin temelde yanlış olduğu fikrini benimsemektedir. Ona göre hangi formu olursa olsun fizikalizm, sağduyuyla algılanan zihinsel süreç ve durumların yokluğunu tazammun edecektir.⁶

Quine da diğerleri gibi zihinsel kavramlarımıza gerek olmadığını, zihinsel kavramlar yerine tamamen fizikî kavramları kullanabileceğimizi söyler:

Bedensel durum herhalde var, neden diğerleri eklensin ki? Dahası içgözlem bir kişinin fiziksel durumlara tanıklık etmesi olarak görülebilir, her ne kadar mide asidi gibi durumlarda olduğu gibi tıbbî detaylar içgözlemci açısından muğlak olsa da. Kabul ederim ki burada kullandığım ‘bulanıklık’ ve ‘tanıklık etme’ kavramları zihinseldirler. Fakat bu durumda benim argümanım zihinselcilerdir; fizikalistlerin buna ihtiyaçları yok.⁷

Burada Quine’ın eleyiciliği değil özdeşlik teorisini savunduğu söylenebilir. Quine’ın buna cevabı eleyicilik ve indirgeme arasında yapılacak bir ayrımın gerçek olmadığı şeklindedir.⁸ Adı geçen teorileri ileride daha net bir şekilde göreceğimiz için bu kadarıyla yetineceğiz.

Eleyici materyalizmin indirgemeci mi yoksa eleyici mi olduğu konusunda -yukarıda da görüldüğü gibi- ilk zamanlarındaki tartışmalarda bir fikir birliği yoktu. Eleyiciliğin zihinsel olanı eleyip elememesinin gerekliliği bir netliğe henüz kavuşmamıştı. Eleyicilerin bir kısmı, zihinsel olanın bir yanılsama olduğunu, bu yüzden de elenmesi gerektiğini söylerken diğer bir kısmı ise zihinsel olanın maddî bir gerçekliğe tekâbül ettiğini düşünmekteydi. Zihinsel olanın herhangi bir gerçekliğe –maddî ya da değil– tekabül ettiği söylendiğinde, ileride tekrar değinileceği üzere William Hasker’ın da söylediği gibi, *neyin elendiğini görmek zordur*.⁹

⁶ William Ramsey, "Eliminative Materialism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>>. (09.04.2015.)

⁷ W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 1960), s.264.

⁸ Quine, *Word and Object*, s.265.

⁹ William Hasker, *The Emergent Self* (New York: Cornell University Press, 2001), s.18.

Gerçekten de eğer eleyiciliğe göre zihinsel olanın bir gerçekliği varsa, eleyiciliğin indirgemeci teorilerden ne farkı vardır?

Richard Rorty, 1965'te yazdığı “*Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*” isimli makalesinde indirgemeciliği özdeşlikten ayırmaya çalıştı. Rorty'e göre, gerçekte var olmamakla birlikte ileriki bir zamanda duyular dediğimiz şeylerin beyin süreçlerinden başka bir şey olmadığı ortaya çıkacaktır.¹⁰ Fakat bu Rorty'e göre özdeşlik teorisinin öngördüğü şekilde olmayacaktır:

Biz, gözlemlenebilen bir X'i gözlemlenemeyen bir Y ile özdeşleştirdiğimizde genellikle “Bu, X'in yok olduğunu göstermez” ifadesini de kabul etmek isteriz.¹¹

Rorty burada, indirgemeci/özdeşlikçi teorisinin yapması gerekene dair açıklamada bulunuyor –bunun nedeni eleyiciliği özdeşlikten ayırmak istemesidir. Özdeşlik teorisinin amacı X'i (duyuları) Y ile (beyin durumlarıyla) özdeşleştirdikten sonra yine de X'den vazgeçmemektir. Diğer bir anlatımla özdeşlik indirgemeyi amaçlamaktadır. Fakat Rorty özdeşliğin aksine duyuları maddeye indirgedikten sonra, indirgenen şeyden (örneğe göre duyumlardan) vazgeçilmesinin gerekliliğini vurgulayacaktır:

Belki de kabile büyücülerinin (*witch doctor*), (hastalıkları açıkladıkları) şeytanların modern bilimlerde yeri neyse, özdeşlik teorisinin duyularla ilgili iddiasının gelecekteki gelişmiş psiko-fizyoloji bilimlerindeki yeri de aynıdır.¹²

Nasıl ki artık hastalıkları açıklarken şeytanların bedeni ele geçirmesinden bahsetmiyorsak, Rorty'e göre ileride, gelişen beyin bilimleri sayesinde bizim de duyumlardan söz etmemize gerek kalmayacaktır. Rorty'nin bu yorumu eleyiciliğin özdeşlikten farkını daha ileri boyutlara taşıdı. Daha sonra William Lycan ve George Pappas 1972'de yazdıkları “What

¹⁰ Richard Rorty, “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories,” Scott M. Christensen ve Dale R. Turner (ed.), *Folk Psychology and the Philosophy of Mind* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1993), s.22.

¹¹ Rorty, “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories,” s.24.

¹² Rorty, “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories,” s.21.

is Eliminative Materialism?” başlıklı makalede indirgemenin eleyiciliğe dahil edilemeyeceğini iddia ettiler. Onlara göre, ya sağduyuya dayalı zihinsel kavramların aslında hiçbir şeye tekabül etmeyen boş kavramlar olduğu söylenerek eleyici materyalist olunmalıydı ya da zihinsel kavramların bir şekilde beyin durumlarına indirgenebileceği söylenerek bilindik indirgemeci materyalist olunmalıydı. İkisinin birlikte olduğu bir eleyicilik ya da özdeşlik mümkün değildi.¹³ Steven Savitt de 1974’teki müteakip makalesiyle (“Rorty’s Disappearance Theory”) Lycan ve Pappas’ın yaptıkları ayrımı destekleyerek eleyici materyalizmin bugünkü anlamına kavuşmasını sağladı.¹⁴

Eleyici materyalizm, günümüzde çok tanınıyor olmasını ve ciddiye alınmasını Paul ve Patricia Churchland çiftinin çabalarına borçludur. Eleyicilik açısından bir diğer önemli yazar da Stephen Stich’tir. Bu çalışmada eleyici materyalizme yapılan eleştiriler ve bunlara cevaplar noktasında Paul Churchland’ın çalışmaları esas alınmıştır. William Hasker’ın da eleyici materyalizmi eleştirirken –*The Emergent Self* kitabında açıkça işaret ettiği üzere¹⁵– genel olarak Paul Churchland’i hedef alması sebebiyle tartışma bu ekseninde olacaktır. Araştırmamızın ilerideki kısımlarında fark edileceği üzere, Hasker’ın itirazları çoğunlukla Churchland’in görüşleriyle karşılıklı olarak aktarılacaktır. Şimdi Eleyici materyalizmin kısa bir açıklamasını yapalım ve Hasker’ın eleştirilerine geçmeden önce Churchland’in *Matter and Consciousness*¹⁶ adlı kitabına referansla eleyici materyalizmin avantajlarını ve dezavantajlarını inceleyelim.

¹³ William G. Lycan ve George S. Pappas, “What is Eliminative Materialism?” *Australasian Journal of Philosophy* 50:2 (1972), s.158.

¹⁴ Ramsey, "Eliminative Materialism," URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>>. (09.04.2015.)

¹⁵ Hasker, *The Emergent Self*, ss.2-27.

¹⁶ Paul Churchland, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* (London: MIT Press, 1999).

Churchland ve Eleyici Materyalizm

Eleyici materyalizm (*eliminative materialism*) zihin içeriklerinin,¹⁷ zihin durumlarının, kısacası zihin ve zihinle alakalı olan hiçbir şeyin gerçekte var olmadığını savunan görüştür. Eleyiciliğe göre, zihin dediğimiz ve dolaysız tecrübe ettiğimiz zihin içerikleri, gerçekte herhangi bir karşılığa sahip değildir ve bu nedenle de elenmelidir. Bu materyalizm türünün tanımını veya açıklamasını ilk defa okuyan birisi için eleyici materyalizmin anlaşılması zor gelebilir yahut bu kişi ilk bakışta zihnin elenmesiyle kastedilmek istenenin ne olduğunu anlayamayarak “felsefeye özgü yeni bir şeyin mi anlatılmak istendiği” şeklinde bir şüpheyne kapılabilir. Aslında eleyicinin iddiası çok açıktır. Anlaşılmadaki zorluk, eleyici materyalizmin sağduyuya en uzak görüşlerden biri olmasından kaynaklanmaktadır. Bizler gündelik yaşamımızı ve deneyimlerimizi, zihinsel ve sağduyuya dayalı psikolojik kavramlarımız (inanç, arzu, korku, sevgi vs.) yardımıyla anlamlandırmaktayız. Eleyici materyalist ise tam da bu en temel tecrübelerimize karşı çıkar. Bu teoriye göre zihnimiz, bilincimiz ve zihnimizin tüm içerikleri her ne kadar varlığını bize dikte ediyor gibi görünse de gerçek birer varlığa sahip değildirler.

Zihnin ve zihin içeriklerinin gerçekte olmadığı iddiası onların elenmesi gerekliliğine vurgu yapar. İnanç, arzu, korku gibi sağduyuya dayalı psikolojik kavramlarımız, temelde yanlış ve yanıltıcı olan halk psikolojisi (*folk psychology*) teorisini oluştururlar. Halk

¹⁷ Olay, durum ve süreçlere örnekler:

Zihinsel durum: Ali’nin şimdi yemek zamanı olduğuna inanması.

Zihinsel olay: Ali’nin karnındaki açlık hissi.

Zihinsel süreç: Ali’nin açlık hissinden en iyi şekilde nasıl kaçabileceği üzerine kafa yorması.

Beyin durumu: Ali’nin beynindeki c-liflerinin ateşlenmesi.

Beyin olayı: Ali’nin merkezi beyin sistemine uyarı gelmesi.

Beyin süreci: Ali’nin beyninin hâlihazırda kalp ritimlerini düzenliyor oluşu

Buradaki ayrımların detaylı olarak bilinmesi bu çalışma açısından önemli değildir. Çoğunlukla birbirinin yerine kullanılmışlardır. Burada önemli olan bunların elenmesinin eleyiciliğe işaret ettiği ve bunların savunulmasının da eleyicilikten ayrılan bir teoriyi kabullenmek anlamına geldiğinin bilinmesidir.

psikolojisi insan davranışlarını açıklamada ve tahmin etmede kullanılan zihinsel içeriklerin oluşturduğu teoridir. Halk psikolojimizin kullanımına dair bir örnek şöyledir:

Eğer bir kişi X'i arzuluyor ve X'i elde etmenin en iyi yolunun Y olduğuna inanıyorsa o kişi Y'yi yapmaya meyilli olacaktır.¹⁸

Farklı birçok halk psikolojisi teorisi olmakla birlikte bu teorilerin ortak oldukları nokta davranışları açıklamakta kullanılmalarıdır.¹⁹ Sağduyuya dayalı psikolojik kavramlarımız birer gerçek olmaktan ziyade şifahi (sözlü) kültür içerisinde gelmiş irfanımızdır. Büyüklerden küçüklere aktarılma yoluyla gelen bu irfana dayalı bilgiler, insanlar arasında bir iletişim ve anlaşmayı mümkün kılmakla birlikte, eleyici materyaliste göre, aslında tam anlamıyla gerçek bir iletişim olanağını da ortadan kaldırmaktadır. Sağduyu kavramlarımız gerçeği yansıtmamaktadırlar ve bu nedenle de yanlış bir teorinin yanıltıcı içerikleridirler. Churchland'e göre halk psikolojisi teorisi çöktüğünde tüm bu içerikler de onunla birlikte yok olacaktır. Bilinen yolla iletişim, sınırlı anlamlar üzerinden birbirimizi anlamaya çalışmaktadır. Eleyici materyalistler, halk psikolojisi olarak adlandırdıkları zihinsel içeriklerimizin ve sağduyuya dayalı psikolojik kavramlarımızın nörofizyoloji gibi bilimler tarafından zamanla açıklamasını beklemenin yanlış olduğunu düşünürler. Çünkü bu kavramlar, zihinsel süreç ve durumlarımızın tam karşılıkları değil, eksik ve kusurlu birer görünümüdürler. Bilimlerin halk psikolojisi kavramlarımızın beyindeki birebir karşılıklarını bulması oldukça uzun bir zaman alacağı veya belki de hiçbir zaman açıklayamayacağı için bu zihinsel süreç ve içerikler için yapılacak en iyi şey, eleyici materyaliste göre, onları elemek olacaktır. Aksi halde bu kavramlar bizleri yanıltarak bilimin önünde birer engel teşkil edecek ve bilimin kıymetli zamanı arzu, inanç, sevgi gibi kavramlarımızın açıklanması uğruna feda edilecektir. Zihin

¹⁸ Ramsey, "Eliminative Materialism."

¹⁹ Halk psikolojisi teorileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ian Ravenscroft, "Folk Psychology as a Theory," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/folkpsych-theory/>>. (12.04.2015.)

felsefesi içerisinde en katı materyalist tutumun eleyici materyalizm olduğu söylenebilir ki bunun nedenleri de açıkça görülmektedir.²⁰

Eleyici Materyaliste Göre Elemenin Gerekliği

İlk olarak şu sorular sorulabilir: Zihin ya da halk psikolojisi kavramlarımız neden elenmelidir? Bilim tarihi içerisinde, var olduğu bu kadar açıkça gözlemlenen bir şeyin elenmesi gerçekleşmiş midir ki eleyici materyalistler böyle bir durumun gerekliliğini öngörmektedirler? Bilimin amacı açıklanamayan şeyleri elemekten ziyade açıklamaya çalışmak değil midir?

Bilim tarihinde “eleme” yeni bir şey değildir. Belirli olayları ve durumları açıklamak için kullanılan kuramlar bir süre sonra bilimin bu olayları ve durumları açıklamasıyla yerlerini yeni kuramlara bırakır ve eski kuram da elenerek kaybolur. Örnek olarak Churchland’in sıkça söz ettiği filojiston maddesini (*philogiston*) ve kalorik sıvısını ele alalım. Yanma ve paslanma olaylarını açıklamak adına Johann Joachim Becher tarafından 1667 yılında filojiston adlı bir madde ortaya atıldı. Filojiston teorisine göre odunun yanması veya bir metalin paslanması sonucunda filojiston denen ruhani bir madde açığa çıkıyordu. Hızlı yanan madde, içerisinde daha fazla filojiston barındırıyordu. Filojistonun ortaya çıkışının odun yanarken hızlı; metal yanarken ise yavaş gerçekleştiğine inanılıyordu. Daha sonraları her iki sürecin de filojiston denen maddenin kaybıyla değil, atmosferden alınan oksijenle gerçekleştiği anlaşıldı. Böylece filojiston denen ruhani madde elenmiş oldu.

Benzer bir durum kalorik sıvısı için de geçerlidir. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda ısının maddelerde bulunan ve tıpkı bir süngerin suyu tutması gibi tutulan latif bir sıvı olduğu düşünülüyordu. Bu sıvıya kalorik sıvısı deniyordu ve bu esrarengiz sıvı

²⁰ Paul Churchland, *Bilimsel Gerçeklik ve Zihnin Esnekliği*, çev. Ekrem Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Bilim Yayınları, 2013), ss.127-30. Belirtilen sayfalarda K-kuramı (kişi kuramı) olarak anlatılan kuram halk psikolojisidir.

maddelerin ısınıı açıklıyordu. Daha sonraları ise ısıının yalnızca ısınmış olan maddenin moleküllerinin kinetik enerjisi olduğu açığa çıktı. Kalorik sıvısı gibi mistik bir sıvı hiç olmamıştı. Böylece kalorik sıvısı elenerek yerini moleküllerin kinetik enerjisi açıklamasına bıraktı.²¹

Eleyici materyalistler, tarihteki bu eleme örneklerinin bir benzerinin de halk psikolojimiz için gerçekleşeceğini iddia ederler. Churchland'ın ifadesiyle: Şimdiki halk psikolojimizin yerine gelecek “yeni dil” bir kez yeterli ve doğru açıklama sağlayacak şekilde inşa edildiğinde ve öğrenilebilir olduğu kanıtlandığında, zihinsel durumlarımızı açıklamakta başarısız olan dilimiz iki nesil içerisinde silinip gidecektir.²² Eleyicilerin, elenmesi gerektiğini sürekli olarak vurguladıkları “halk psikolojisi” hakkında belki biraz daha açıklama yapılabilir. En azından psikolojik ve toplumsal yönleri üzerinde biraz daha durabiliriz. Halk psikolojisi içsel olan önermesel tavırların (*propositional attitudes*) –önermesel tavırlara örnek olarak niyetlilik, arzu, inanç, korku, algılama vs. verilebilir– gözlenebilen davranışlarla olan sıkı ilişkisidir. Kısaca halk psikolojisinin, içsel/zihinsel durumlar ve gözlemlenen davranışlar arasındaki kurallaşmış ilişkiler olduğu söylenebilir.²³ Söz konusu ilişkilerin birer kural gibi olmalarının nedeni, her birimizin bu içsel durumlara referansla birbirimizi belli bir ölçüye kadar anlayabilmemiz ve bu halk psikolojisi dilinin nesilden nesile aktarılmış olmasıdır. Böylelikle biz, halk psikolojisine ait kavramları özsel gibi algılarız. İnsanlar birbirlerini bu kuralsı psikolojik dil sayesinde anlarlar; fakat eleyici materyaliste göre bu anlama kesinlikle tam değildir. Çünkü ona göre kullanılan dil, içsel durumların tam karşılıklarını veremez.

Pekâlâ, halk psikolojisinde yanlış olan ve elenmesini gerektirecek kadar yanıltıcı olan şey nedir? Dahası açıklamakta ve iletişimde eksik kaldığı yönler nelerdir? Tek bir soruda

²¹ Mevcut örnekler ve daha fazlası için bkz. Churchland, *Matter and Consciousness*, ss.43-5.

²² Paul Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” *Journal of Philosophy* 78:2 (1981), s.87.

²³ Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” ss.68-9. Halk psikolojisinin daha detaylı açıklamaları için bkz. *Matter and Consciousness*, ss.58-61.

toplarsak, sağduyuya dayalı kavramlarımızın elenmesinin gerekliliği hangi nedenlere dayanmaktadır? Bu sorular üzerine biraz eğilmemiz yerinde olacaktır.

Paul Churchland sağduyu kavramlarımızın elenmesinin gerekliliğinin en az üç neden üzerine inşa edilebileceğini söyler. Bunlardan ilk ikisi doğrudan konumuzla bağlantılıdır ve halk psikolojisine ait kavramlarımızı ilgilendirmektedir. Üçüncüsü ise konumuz açısından önemli olmadığından çok kısa geçilecektir. İlk nedene göre halk psikolojisi, en sıradan, gündelik yaşamın en bariz olan yönlerini bile açıklamaktan acizdir. Örneğin, hayatımızın üçte birini harcadığımız uykunun ne olduğunu ve niçin uyuduğumuzu halk psikolojimiz insanlık tarihi boyunca cevaplayamamıştır ve hâlâ da bilmemekteyiz. Nasıl büyüdüğümüzü ve neden bu şekilde geliştiğimizi, nelere göre farklılaştığımızı anlayamıyoruz ya da her gün kullandığımız hafızanın nasıl çalıştığını, nasıl depoladığını ve nasıl bu bilgilerin daha sonra geri çağrıldığına dair bir açıklama yapılamamıştır. Dahası zihinsel rahatsızlıkların ne olduğu ve nasıl tedavi edilebileceği hakkında bile halk psikolojimiz bize hiçbir açıklama sunamamıştır.²⁴

Churchland, yukarıda yalnızca bir parçasına değinebildiğimiz bu derece büyük cahilliğimize ve bilgisizliğimize karşın halk psikolojisinin binlerce yıldır hiçbir gelişme göstermediğini ve açıklama sunmadığını söyler. Böylesine başarısız bir sistem özdeşlik teorisinin veya diğer indirgemeci teorilerin öngördüğü gibi bir tür indirgemeyi bile hak etmez. Böyle durağan –gelişme göstermeyen– sistemler, Churchland’e göre, doğrudan elenmelidirler.²⁵ Churchland’in düşüncesini açıklamak adına John Searle şu örneği verir: Aristo’nun fizik anlayışını artık ciddîye almayız. Fakat Aristo’nun *Etik* kitabı hala okutulmaktadır. Halk psikoloji de hiçbir gelişme göstermemiştir, o halde yanlıştır –Searle bu

²⁴ Churchland, *Matter and Consciousness*, ss.45-6.

²⁵ Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” ss.73-4; Churchland, *Matter and Consciousness*, s.46.

ifadeleri, kendisi eleyici olduğu için değil konunun kolay anlaşılması için kullanıyor.²⁶ Aristo'nun etik anlayışı üzerine birçok yeni görüş inşa edilmiş olsa da, onun fizik anlayışı belirli bir süre olduğu gibi kalmış ve yeni bir teorinin ortaya konmasıyla ortadan kalkmıştır. Gelişme göstermeyen teorilerin elenip yok olacağı görüşü, bilim felsefesinde yaygındır. Churchland'in eleme için gerekli saydığı ilk neden de, gelişme göstermeyen teorilerin elenmesinin gerekliliğidir.

İkinci olarak, Churchland halk psikolojisinin bizi getirdiği noktaya işaret eder. İnançlarımız, arzularımız, duygularımız gibi psikolojik kavramlarımız, açıklayamadığı her şeye öyle anlamlar yüklemiştir ki bilim işin içine girene kadar tabii denenen olaylar dahi bir inancın, korkunun ya da umudun sembolü olabilmıştır. Gök kubbeye, yıldızlara, dağlara, taşlara dahi anlamlar atfedilmiştir. Biyolojinin yeni yeni açıkladığı canlılık olayları, eskiden yaşam ruhları (*vital spirit*) gibi kutsal sayılan şeylere atfedilmiştir. Yağmurun, gökyüzünün, denizlerin, dağların, savaşın ve barışın tanrıları olduğu düşünülmüş ve hastalık gibi anomalilerin birtakım kötü ruhlar tarafından gerçekleştirildiği zannedilmiştir. Tüm bunlar, Churchland'e göre, halk psikolojimizin ne kadar yanıltıcı olabileceğine ve insanlık tarihini ne kadar geri bırakabileceğine örnektir. Söz konusu yanlış inançlardan vazgeçmek de kolay değildir ve gerçeğin açığa çıkmasıyla bile bu gerçeklerin eski inançlarla yer değiştirmesi zaman almıştır.²⁷

Churchland'in üçüncü argümanı ise halk psikolojisinin kendisinden çok diğer indirgemeci kuramlara yöneliktir. Bu argüman, bulanık ve yetersiz halk psikolojimizin tam olarak indirgenemeyeceğini, çünkü temelde yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Eleyiciliği indirgemeci teorilerden ayıran nokta da zaten burasıdır. Eleyiciler zihinsel içeriklerin

²⁶ John Searle, "Searle: Philosophy of Mind: Lecture 5," UC: Berkeley Lectures (2011), URL = <https://www.youtube.com/watch?v=yYU6x1kzNXU&list=PL2232B0FF841425B9&index=5> (30.03.2015).

²⁷ Örneklerin bir kısmını kendim yerleştirdim ve yorumlar tümüyle Churchland'e ait değildir. Bkz. Churchland, *Matter and Consciousness*, ss.46-7 ve Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," ss.74-6.

karşılıklarının beyinde bulunamayacağını iddia ederler. Bu nedenle indirgemeci materyalistlerin yaptığı gibi beyin ve zihin arasında bir eşleşme arama çabası yerine, doğrudan eleme yapılmalıdır. Bu üçüncü gerekçenin anlaşılması tezimiz açısından önemli olmadığı için konuyu daha fazla uzatmadan diğer iki gerekçenin değerlendirmesine geçelim.

Eleme Gerçekten Gerekli mi?

Eleyici materyalistler, insanların en temel ve sürekli olarak varsaydıkları inançlarına karşı çıktıklarının farkındadırlar. Bu nedenle eleyici materyalizmin kabul edilmesindeki zorluğu da reddetmezler. Özellikle iç gözlemin bizlere doğrudan sunduğu acılar, arzular ve inançlar, doğruluklarını bize dikte eder gözükmemektedir.²⁸ Benzer şekilde sağduyuya dayalı bir itirazı da Hasker yapmaktadır. Hasker günlük yaşamımızın bütünüyle inançlar, arzular gibi sağduyuya dayalı psikolojik kavramlarımız üzerine dayalı olmasına rağmen, eleyici materyalistin bu inançlarımızın tamamen yanlış olduğu iddiasının tuhaflığını vurgular.²⁹

Hasker, öncelikle halk psikolojisinin gerçekten de hiçbir gelişme kaydedip kaydetmediği konusunun iyice açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünür. Hatırlanacağı üzere, Churchland'e göre, gelişim göstermeyen her teorinin elenmesi gerekmektedir. Bilim felsefesi tarihinde de verilen örneklerde olduğu gibi –filojiston, Aristo'nun fiziği vb.– yeterince açıklama sağlayamayan ve uzun bir süre gelişme göstermeyen teorilerin ortadan tamamen kalktığı görülür. Benzer şekilde halk psikolojisi de ortadan kalkmalı mıdır? Halk psikolojimizin birçok şeyi açıklayamamış olduğu belki kabul edilebilir. Fakat gerçekten de halk psikolojisi hiçbir gelişme göstermemiş midir? Öncelikle şu soruyu soralım: Halk psikolojisinin hiçbir gelişme göstermediğini söylemek ne anlama gelir? Böyle bir iddia, Hasker'a göre, varsayılan tüm sosyal bilimlerin şu ana kadar hiçbir gelişme göstermediği ve insanlık tarihine hiçbir katkıda bulunmadığı iddiasını içerir. Bir bakıma Churchland'i, bilinen

²⁸ *Matter and Consciousness*, ss.47- 8

²⁹ Hasker, *The Emergent Self*, s.5.

bütün sosyal bilimlere hakaret etmekle suçlamaktadır. Bilimin, ileri bir tarihte halk psikolojimizin temelde yanlış bir teori olduğu sonucuna ulaşması, sosyoloji psikoloji, siyaset gibi bütün sosyal bilimlerin tamamen yok olması anlamına gelecektir. Ayrıca Hasker bu durumun evrim açısından da çok şaşırtıcı bir hâl alacağını belirtir. Çünkü halk psikolojisinin yanlış olduğunu söylemek, bilinçli durumlarımızın ve zihinsel durumlarımızın hiçbirisinin, insanlığın gelişim tarihinde hiçbir rol oynamadığını iddia etmektir.³⁰

Hasker *Emergent Self* kitabında eleyici materyalizmin sorularına daha detaylı ve uzun cevaplar vermemektedir. Bunun nedeni belki bu kadarını yeterli bulması veya eleyici materyalizmi yeterince ciddi bir tehdit olarak görmemesi olabilir. Burada bir niyet sorgulaması yapmamalıyız; fakat Hasker'ın, bütün gayretini önemli gördüğü argümanlara ayırdığı ve kabul ettiği halde yeterince önemli veya orjinal görmediği argümanları da kısaca geçiştirdiğini belirtmeliyiz. Hasker, Churchland'in saydığı sorunların tamamına değinmekten ziyade eleyici materyalizm için çok daha ciddi bir eleştiri olarak gördüğü kendini-yanıltama (*self refutation*) argümanı üzerine yoğunlaşır ve kitabının eleyici materyalizme ayırdığı bölümünün büyük bir kısmında bu argüman üzerine yoğunlaşır.³¹ Biz de şimdi bu argümanı inceleyelim.

Kendini-yanıltama Argümanı

Hasker'ın eleyici materyalizm için çok ciddi bir tehlike olarak gördüğü kendini-yanıltama argümanı Churchland'in 1981'deki makalesinde ciddi bulunmayarak kısa birkaç yorumla geçiştirilmişse de yoğun eleştirilerden sonra, 1995'te aynı makaleye eklediği

³⁰ Hasker, *The Emergent Self*, ss.4-5.

³¹ Hasker eleyici materyalizmi ele aldığı 26 sayfalık bölümün 15 sayfasını söz konusu argümana ayırması argümana verdiği değerin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bkz. Hasker, *The Emergent Self*, ss.5-20.

Postscript: Evaluating Our Self Conception adlı ek bölümde Churchland, kendini-yalanlama argümanını tekrar ele almıştır.³²

Kendini-yalanlama argümanının birçok versiyonu bulunmakla birlikte genel itibarıyla argüman şu şekilde kurulabilir:³³

- 1- Eleyici materyalist, açık bir şekilde sağduyuya dayalı zihinsel kavramlarımızın gerçekte var olmadığını ileri sürer.
- 2- Bir önermenin, anlamlı bir şekilde öne sürülebilmesi için, onun doğruluğuna inanan bir kişi tarafından öne sürülmesi gerekir.
- 3- (İnanç, doğruluk gibi kavramlar sağduyuya dayalı zihinsel kavramlar olduğu için)
Bir önermenin doğruluğuna inanmak, sağduyuya dayalı zihinsel kavramlarımızı gerektirir.
- 4- Eğer eleyici materyalistlerin iddiası doğru ise, eleyici materyalizm tezi anlamlı bir şekilde ileri sürülemez.
- 5- İddia doğruysa, eleyici materyalizm yanlıştır.

Doğruluk ve yanlışlık gibi yargılar, inanç, güven gibi kavramlar halk psikolojisine ait kavramlardır. Bu nedenle, argümana göre, halk psikolojisini reddeden kişinin, doğruluğuna inanarak bir iddiayı öne sürmesi çelişkilidir.

Argümanın kısa ve genel bir versiyonunu Churchland'ın kendi metninden alıntılama onu daha da açık kılabilir.³⁴ Churchland şöyle demektedir:

³² Paul Churchland, "Postscript: Evaluating Our Self Conception," Paul K. Moser and J. D. Trout (ed.), *Contemporary Materialism: A Reader* (London: Routledge, 1995) içinde, ss.177-8.

³³ Argümanın benzer bir hâli için bkz. Hasker, *The Emergent Self*, s.12. Buradaki argümanı daha anlaşılır hâle getirebilmek adına değiştirdik.

³⁴ Churchland, kendini-yalanlama argümanı ismini kullanmıyor.

Eleyici materyalizm, tanıdık zihinsel durumların gerçekte varolmadığını açıkça ileri sürer. Ama argümana göre bu önerme yalnızca belirli bir inancın ifadesi ve iletişim kurmaya yönelik bir niyet ve dil olduğu takdirde anlamlıdır. Ancak bu önerme doğruysa, böyle zihinsel durumlar var olamaz, bu yüzden de önerme anlamsız işaretler veya sesler dizisine dönüşür ve doğru olamaz. Açıkçası, eleyici materyalizmin doğru olduğu varsayımı aynı zamanda doğru olamamasını da gerektirir.³⁵

Aktarılmaya çalışılan kendini-yalanlama itirazı eleyici materyalistler tarafından ciddiye alınmasa da Hasker bu argümanın, eleyici materyalizm karşıtı materyalistler –Lynne Rudder Baker, Victor Reppert, vd.– tarafından da eleyici materyalizmi yerle bir eden bir argüman olarak görülmekte olduğunu belirtir. Hasker, birçok kendini-yalanlama argümanının, düzgün bir şekilde ortaya konmadığını veya safça (*naive*), eleyici materyalizmi, tam da eleyici materyalizmin karşı çıktığı şeylerle suçladığını düşünmektedir. Fakat bunun, bütün kendini-yalanlama argümanlarının da böyle olduğu anlamına gelmeyeceğini ve bu bağlamdaki birçok argümanın, en azından eleyici materyalistlerin kabul etmek isteyebileceklerinden daha güçlü olduğunu söylemektedir.³⁶

Hasker’ın böylesine önem atfettiği kendini-yalanlama argümanı Churchland tarafından döngüsel akıl yürütmeye (*begs the question*)³⁷ suçlanır. Çünkü bu argümanlar, eleyici materyalistleri, reddetmiş oldukları halk psikolojisi kavramlarını kullanarak eleyici materyalizm tezini anlamlı bir şekilde öne sürememekle suçlamaktadırlar. Hâlbuki halk psikolojimizin yanlışlığı bir kez iddia edilince anlamlılığın kaynağı, halk psikolojimiz yani zihinsel kavramlarımızdan başka bir yerde aranmalıdır. Bu sebeple tekrar halk psikolojisine başvurmanın ve eleyici materyalizmin halk psikolojisi kavramlarıyla anlamlı bir şekilde ileri

³⁵ Paul Churchland, *Madde ve Biliş*, çev. Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), s.77. Churchland’ın argümanı benzer bir biçimde ortaya koyduğu metin için bkz. Churchland “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” s.89.

³⁶ Hasker, *The Emergent Self*, ss.5-6.

³⁷ “Question begging” olarak bilinen ve savunulmak istenen iddiayı baştan varsayma anlamında kullanılan bu mantık yanlışını “döngüsel akıl yürütme” olarak çevireceğim. Bu çeviriyi aldığım yer için bkz. Daniel C. Dennett, *Darwin’in Tehlikeli Fikri: Evrim ve Hayatın Anlamı*, çev. Aybay Eper ve Bahar Kılıç (İstanbul: Alfa Bilim Yayınları, 2011), s.81.

sürülmediğini söylemenin bir anlamı yoktur. Kendini-yalanlama argümanı ise bu duruma rağmen, eleyici materyalizmin anlamlı ve doğru olduğuna inanan bir kişi tarafından ortaya koyulup koyulmadığını sorgulayarak döngüsel akıl yürütme hatası içerir. Oysa tam da bu noktada halk psikolojimizin elendiği ve anlamın kaynağının başka bir yerde aranması gerektiği görülmelidir. Aksi takdirde hâlâ eski anlam kaynağının geçerliliği üzerinde ısrar edilmiş olur.³⁸

Döngüsel akıl yürütme eleştirisini açıklamak adına Churchland şu örneği vermektedir:³⁹

Bilgili dostum yaşam ruhu (*vital spirit*) diye bir şeyin varolmadığını ileri sürmüştür. Ancak bu önerme tutarsızdır. Bu önerme doğru olsaydı, dostumun yaşam ruhu olmazdı, dolayısıyla da ölü olması gerekirdi. Ama dostum ölüyse, önermesi anlamdan veya doğruluktan yoksun bir ses dizisinden ibarettir. Açıkçası dirimselcilik (*vitalism*) karşıtlığının doğru olduğu varsayımı kendisinin doğru olamamasını gerektirir! Q.E.D.⁴⁰

Churchland, anti-vitalistin bir kez canlılık (*vital*) ruhlarının olmadığını iddia etmesinden sonra, canlılığın kaynağının –canlılık ruhlarından– başka bir yerde aranması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde eleyici materyalizm de bir kere öne sürüldüğünde, anlamın kaynağı halk psikolojisinden başka bir yerde aranmalıdır. Pekâlâ, bu iki önerme gerçekten bu kadar benzer midir? İlginçtir ki Hasker, Churchland’ın birden fazla kullandığı bu alaycı örneğini en azından doğrudan ele almamıştır. Hasker bu argümanla ilgili pek bir şey söylememiş olsa da bu noktada kısa bir karşılaştırma yapabiliriz. Buradaki

³⁸ Churchland, *Matter and Consciousness*, s.48. *Begs the question* için Berkay Ersöz “sorunu gözden kaçırın” ifadesini kullanmış. Biz daha önce de belirtildiği üzere “döngüsel akıl yürütme” kullandık. Buradaki paragrafta anlamlılığın kaynağı (*meaningfulness must have some different source*) olarak ele aldığım yerin çevirisi Berkay Ersöz’ün *Madde ve Bilinç* ismiyle Türkçe’ye çevirdiği kitapta “anlamsızlığın kaynağı başka bir şey olmalıdır” şeklinde çevrilmiş ki bu çeviri, metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bkz. Churchland, *Madde ve Bilinç*, s.77.

³⁹ Churchland’ın verdiği bu örnek hikâye gibi başlasa da herhangi bir hikâyenin parçası değildir. Churchland’ın örneğe başladığı şekilde aldık ve bitirdik.

⁴⁰ Churchland, *Madde ve Bilinç*, ss.77-8. Aynı örnek önemsiz birkaç farklılıkla Churchland’ın daha önceden yazdığı “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes” (ss.89-90) adlı makalesinde kullanılmıştır.

amacımız kendini-yalanlama argümanını savunmak değildir; fakat en azından söz konusu argümanı savunan birisinin bu noktada verebileceği bir cevabın olup olmadığına göz atmak. Bu nedenlerle iki önerme arasındaki kısa bir karşılaştırma yapalım.

Öncelikle Churchland'in, eleyici materyalizmin kendi kendini yalanladığı tarzındaki argümana karşı kullandığı alaycı bir şekilde yazılmış vitalizm örneğini ele alalım. Örneğe göre anti-vitalist kişi vitalizmin doğru olmadığını söylerken, vitalizmin doğru olmadığını anlamlı bir şekilde öne sürebilmektedir. Bunu iddia ederken de kendisinin cansız bir varlık olduğunu değil, canlılık sebebinin vitalizm ruhları olmadığını söylemektedir. Aksi halde kendisinin cansız olduğunu iddia etmiş olsaydı saçma olurdu. Churchland de buradaki absürtlüğe vurgu yaparak aynı saçma eleştirinin eleyici materyalizmin temel savına karşı da yapıldığını öne sürmektedir. Fakat bana göre iki örnek birbiriyle örtüşmemektedir. Dikkat edilmelidir ki vitalizmin yanlış olduğu tezi anlamlı bir şekilde ileri sürülüp savunulabilir bir tezdur. Hatta biyolojideki gelişmeler ve canlılığın biyolojik açıklamaları bir kenara bırakılıp vitalizmin doğru olduğu tezi de anlamlı ve mantıklı bir şekilde savunulabilir. Çünkü tüm bunlar psikolojik kavramlarımıza hitap etmektedir yani üzerinde konuşulan anlam zemini, canlılık değil halk psikolojisidir. Kendini-yalanlama argümanına karşı bir örnek olarak sunulan anti-vitalist, canlılık ruhlarının var olmadığını öne sürerek kendi içerisinde çelişen bir tutum sergilemez.

Pekâlâ, eleyici materyalizm savunusu açısından durum böyle midir? Bunun için öncelikle eleyici materyalistin ne söylediğini anlamaya çalışalım. Eleyici materyalistin kendi tezini ortaya koymaya başladığı nokta, tam da önermeyi ileri sürmek için gereken anlamlılık temelini sorgulandığı yerdir. Sorgulanan bu temel halk psikolojisidir. Bir eleyici materyalist, "halk psikolojisi yanlıştır" dediğinde bunu halk psikolojisinin bilindik kavramlarıyla ifade eder. Dolayısıyla eleyici materyalist, yanlış olduğunu söylediği anlam temeli üzerine kendi teorisini inşa etmektedir. Churchland'in karşıt örneğinde ise anti-vitalist kişi, vitalizmin

yanlışlığını savunduğu zaman, bunu “ben cansızım” anlamında söylememektedir. Fakat “halk psikolojisi yanlıştır” denildiği zaman, bu önermenin doğruluğunun halk psikolojisinde araştırılmadığında, nerede araştırılacağı açık değildir. Çünkü ortada ne doğruluk kalmaktadır ne de yanlışlık.

Varsayalım ki eleyici materyalist, bir şekilde, olmadığını düşündüğü anlam kaynağı üzerinden de olsa kendi önermesini ileri sürmüş olsun. Şimdi yapması gereken şey, bir daha bu anlam kaynağını kullanmamak değil midir? Artık yeni anlam kaynağı üzerinden yaşamını sürdürmesi gerekmektedir. Bu durumda da eleyici, şimdiki anlam kaynağımızın yerine gelecek (*successor*) yeni anlam kaynağının da henüz bulunamadığını, ama gelecekte bulunacağını söyleyecektir. Şu halde ne yapmamız gerekmektedir? Eleyici materyalizme yalnızca inanmalı mıyız? Fakat inanç da eleyici materyaliste göre halk psikolojisinin bir ürünüdür ve her halk psikolojisi ürünü gibi yanıltıcıdır. Şu halde eleyici materyalist bizden ne istemektedir? Onun, halk psikolojisine inanmamamızı ya da inanmamızı istemesi çelişkilidir. Çünkü inanmanın ve inanmamanın halk psikolojisinin içerikleri olduğunu daha önce de gördük. Sözü edilen yeni anlam kaynağının bir örneğine ya da bulunacağına dair bir emareye henüz rastlanamamıştır. Bu nedenle geri kalan yaşamımızı hiçbir şeye inanmadan, hiçbir doğruluk ifadesi kullanmadan ve hiçbir şey iddia etmeden geçirmemiz gerekir. Halk psikolojisinin yanlışlığının iddia edildiği nokta tüm sözlerin, inançların, kavramların, iddiaların, doğruluk ve yanlışlık değerlerinin bittiği andır. Artık ne konuşabiliriz, ne düşünebiliriz. Hasker’ın tabiriyle tam bir bilişsel felç (*cognitive paralysis*)⁴¹ hali eleyici materyalist için tutarlı tek yol olacaktır. Bu nedenlerle anti-vitalistin iddiası ile eleyicinin iddiası, en azından sonuçları açısından aynı değildir. Şimdi henüz ortaya çıkmamış kavramlara rağmen eleyici materyalizmin ortaya koyulup koyulamayacağı sorusuna Churchland ve Hasker üzerinden devam edebiliriz.

⁴¹ Hasker, *The Emergent Self*, s.20. Hasker’ın vitalizm örneğini ele almamıştır ve dolayısıyla bu tabiri, söz konusu örnek için kullanmamaktadır.

Churchland, “Postscript: Evaluating Our Self Conception” adlı ek bölümde bu konuyu, yani eleyici materyalizmin, reddettiği kavramlar üzerine inşa edilip edilemeyeceği konusunu ele almaktadır. Churchland’ın burada oldukça alaylı bir dille söylediği şey kısaca şudur: Bir şeyin yanlışlığını ortaya koymak istiyorsanız, o şeyi baştan varsaymak zorundasınız. Eğer bu durum böyle olmasaydı ve bu her yapılmaya çalışıldığında kendini-yalanlama argümanı ile karşılaşılırdı, tarihte hiçbir gelişme olamazdı.⁴²

Her indirgeme ve elemenin, indirgediği ya da elediği şeyi baştan varsaymak zorunda olduğu konusunda Hasker, Churchland’i haklı bulmaktadır. Vitalizm örneği ve eleyici materyalizm savunusu karşılaştırmasında da görüldüğü üzere tartışma, anlamın kaynağı üzerinden çıkmaktadır ve anlamın kaynağı reddedilerek başka bir anlam kaynağının ortaya koyulup koyulamayacağı üzerine yoğunlaşmaktadır. Churchland haklı görünmektedir, fakat Hasker’ın kendini-yalanlama eleştirisi, anlamın kaynağından ziyade eleyici materyalistin öngördüğü sağduyu kavramlarımızın yerini alacak kavramlara yöneliktir. Aksi hâlde anlamın kaynağı üzerinde durulması, Hasker’a göre, daha sofistike bir eleyiciye karşı geçerliliğini yitirecektir. Çünkü Hasker’a göre sofistike bir eleyici materyalist, öne sürmeden (*without having asserted*) eleyici materyalizmin bir şekilde ortaya koyulduğunu varsayacaktır. Önceki sayfalarda beş önerme halinde ortaya koyduğumuz argümana geri dönerek sofistike eleyiciye karşı geçersiz olacak öncülleri görebiliriz. Eleyici materyalizmin, zihinsel içeriklerimize başvurmadan, bir şekilde kendisini ortaya koymuş bir gerçeklik olduğunu düşünelim. Şu halde bir önermenin, o önermenin doğruluğuna inanan bir kişi tarafından (2. önerme) ve anlamlı bir şekilde halka sunulması (3 ve 4) önermeleri atlanmış olur. Dolayısıyla argümanın problem oluşturan kısımları geçilmiştir. Bu nedenle Hasker, böyle oluşturulmuş bir argümanın geçerli ve güçlü bir kendini-yalanlama argümanı sayılamayacağını söyler.⁴³

⁴² Churchland, “Postscript: Evaluating Our Self Conception,” ss.177-8.

⁴³ Hasker, *The Emergent Self*, ss.11-12.

Hasker'ın doğru bulabileceği türde bir kendini-yalanlama argümanı, buraya kadar anlatılanlardan farklıdır ve daha önce de söylenildiği üzere eleyici materyalizmin ortaya koyamadığı kavramlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Hasker, eleyici materyalistleri, yalnızca eleyici materyalizmi iddia etmekten çok daha fazlasını yapmakla suçlayarak şunları söyler:

İndirgemeci bir argümanda tartışmacı bir kez değil-Q (*not-Q*) sonucuna ulaştığında Q'nun yanlış olduğu varsayımı üzerinden devam eder. Gerçekten de çoğu durumda o, Q'nun doğruluğunu “geçici bir varsayım” olmaklığı dışında gerçekte öne sürmemektedir. Fakat Churchland halk psikolojiyle ilgili olumsuz sonuca ulaştıktan sonra da buna rağmen (...) eleyiciliğin reddettiği şeyin doğruluğunu varsayarak önerme üzerine önerme kurmaktadır. Sıradan bir indirgeme argümanına paralel hiçbir şey yoktur; bu nedenle Churchland'in nefsi müdafaa girişimi başarısızdır.⁴⁴

Şimdiki anlam kaynaklarımızdan vazgeçmemizin gerekliliği vurgulandıktan sonra, eleyici materyalizmin, reddedilen anlam kaynağı üzerinden önermeler ve varsayımlarda bulunma zorunluluğu, onu çıkmaza sokmaktadır. Bu zorluk, eleyici materyalizmin henüz eski anlam temelinin yerine yenisini bulamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda görüldüğü gibi ve ileride de değinilecek eleştirilerde de fark edilebileceği üzere, Hasker'ın eleyici materyalizm için yıkıcı olarak gördüğü argümanlar da bu boşluk üzerine temellendirilmektedir.

Hasker henüz hiçbir anlam temeli bulunmamış bir teori üzerine Churchland'in şevkle övgüler döktürerek “böyle bir teorinin bir kere ortaya konduğunda gezegendeki var olan tüm kavramlarımızı silip süpüreceği” ve “mevcut kavramlarımızın işe yaramaz ve geriletici olduğu” tarzındaki cümlelerine bakarak onun doğruluğunu çıkarmamız gerektiğini vurgular. Bu anlatım tarzı, Hasker'a göre, yanlışlıkla veya heyecanla insanları, sanki böylesi kavramlar hâlihazırda varmış gibi davranmaya itebilecektir. Tüm bu anlatıma rağmen söz konusu kavramların henüz var olmadığını gözden kaçırmamız gerekmektedir ve bu

⁴⁴ Hasker, *The Emergent Self*, s.19.

dikkatlilik, Hasker'ın savunmaya değer bulduğu kendini-yalanlama argümanı açısından da oldukça önemlidir.⁴⁵ Hasker'ın eleştirdiği coşkulu dil Churchland'ın yazılarında açık bir şekilde görülebilir.⁴⁶ Churchland'ın bu üslûbu, Hasker'ın da eleştirdiği gibi, analitik ve felsefî bir üslûp değildir.

Buraya kadar Hasker'ın zayıf gördüğü kendini-yalanlama argümanına değinildi. Şimdi ise onun ciddî ve geçerli gördüğü bir kendini-yalanlama argümanını ele alalım. Hasker, kendi kullandığı kendini-yalanlama argümanını aslında Lynne Rudder Baker'ın kitabından aldığını söylemektedir. Argüman, Baker tarafından önermesel bir şekilde ortaya konulmamış olsa da Hasker, Baker'ın argümanını şu şekilde özetler:⁴⁷

- 1- Bizim hâlihazırdaki rasyonel kabul edilebilirlik, ileri sürme ve doğruluk kavramlarımız eleyici materyalizmle bağdaşmamaktadır.
- 2- Kabul edilebilirlik, ileri sürme ve doğruluk kavramlarımızın yerine gelebilecek uygun kavramlar geliştirilmedikçe eleyici materyalizm kendi kendisini yalanlayacaktır.
- 3- Muhtemelen eleyici materyalizm bu tarz yerine geçebilecek kavramlar geliştiremeyecektir.
- 4- Muhtemelen, eleyici materyalizm kendi kendisini yalanlamaktadır.⁴⁸

Hasker bu argümanın döngüsel akıl yürütme hatasına yakalanıp yakalanmadığını sorgular. Hasker, döngüsel akıl yürütmeyi açıklamak adına Victor Reppert'ın bir makalesine

⁴⁵ Hasker, *The Emergent Self*, s.14.

⁴⁶ Eleyici materyalizmin coşkulu anlatımının örnekleri için bkz. Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," ss.86-8.

⁴⁷ Lynne Rudder Baker, *Saving Belief: A Critique of Physicalism* (Princeton: Princeton University Press, 1987). Burada dikkat çektiğimiz husus, Hasker'ın Lynne Rudder Baker'ı doğru anlayıp anlamadığından çok Hasker'ın nasıl bir argümanı geçerli gördüğü olduğundan, Baker'ın metinleri üzerine bir inceleme sunulmayacaktır.

⁴⁸ Hasker, *The Emergent Self*, s.12.

başvurmaktadır.⁴⁹ Bir argüman hangi durum ya da durumlarda döngüsel akıl yürütmekle itham edilebilir? Reppert’a göre bir argüman eğer sonucu öncüllerde içeriyorsa, o argüman döngüsel akıl yürütme hatası içeriyordur. Fakat bu durum her zaman açık olmayabilir, yani sonucun öncüllerde kabul edildiği ilk bakışta fark edilemeyebilir. Bu durumda Reppert, insafıllık ilkesine (*principle of charity*) başvurmaktadır. İnsafıllık ilkesine göre, bir argüman ancak ve ancak “aklı başında, yeterince bilgili ve sonucu önceden kabul etmemiş bir kimsenin kabul edemeyeceği öncüller içeriyorsa” döngüsel akıl yürütme olarak nitelenebilir. Reppert bunu, “Tanrı’yı İncil’le kanıtlamaya çalışan kişi” örneğiyle açıklar. İncil’in Tanrı’dan geldiğini ve bu nedenle hiçbir yanlış barındırmadığını kabul etmeyen herhangi bir kimse, İncil’den yola çıkarak Tanrı’nın varlığını kabul etmeyecektir. Bu nedenle argüman, kanıtlamaya çalıştığı şeyi baştan varsaymaktadır, yani döngüsel akıl yürütme hatası içermektedir. Argümanın böyle bir problem taşımaması hâlinde ise, Reppert’a göre, o argüman döngüsel akıl yürütmekle suçlanamaz; ancak elbette ki başka türden hatalar içeriyor olabilir.⁵⁰

Şimdi Hasker’ın Baker’a atıfla ortaya koyduğu argümanın döngüsel akıl yürütme hatası içerip içermediğine bakabiliriz. Hasker (1) ve (2) önermelerinin eleyici tarafından bile açıkça kabul edilebileceğini söylemektedir. Sorunlu görülebilecek kısım (3) olacaktır, çünkü (3), eleyici materyalizmin, bahsi geçen kavramları hiçbir zaman bulamayacağını öne sürer. Fakat der Hasker, dikkat edilmelidir ki (3) bir öncül olmaktan çok argümanın kendisi tarafından desteklenmektedir. Tümevarımsal olarak doğru olmasa bile argümanın dayanağı ve eleyicinin tamamen reddedebileceği özel bir öncül değildir. Bu nedenlerle (4) sonucu mevcut

⁴⁹ Victor Reppert, “Eliminative Materialism, Cognitive Suicide, and Begging the Question,” *Metaphilosophy* 23:4 (1990), ss.247-63. Hasker yalnızca, Victor Reppert’ın döngüsel akıl yürütmeye (*question begging*) ne anladığını açıklıyor görünmekteyse de Hasker’ın döngüsel akıl yürütmeye ilgili başka bir tanımlama veya açıklama yapmamasından onun bu kullanımı kabul ettiği anlaşılıyor.

⁵⁰ Hasker, *The Emergent Self*, ss.9-10; Reppert, “Eliminative Materialism, Cognitive Suicide, and Begging the Question,” s.389.

öncüllerden doğrudan çıkarılabilir ve bir eleyici de sırf eleyici olması nedeniyle buna itiraz edemez. Sonuç olarak Baker’ın argümanı, döngüsel akıl yürütme ile suçlanılamaz.⁵¹

Buraya kadar anlatılanlar şöyle özetlenebilir: Öncelikle, Hasker, ortaya koyulan kendini-yalanlama argümanlarına karşı eleyici materyalizmin halk psikolojisini kullanmadan, bir şekilde kendisini ortaya koyabilmiş olabileceğini kabul etmektedir. Böylece Hasker, kendini-yalanlama argümanlarının birçoğunun geçersiz olduğunu da ifade etmiş olur. Daha sonra eleyici materyalizmin sorununun, halk psikolojisini reddetmesi değil, onu reddetmesine rağmen zihinsel kavramlarımızı kullanarak önerme üzerine önerme kurması olduğunu söyler. Son olarak, Hasker, Baker’ın argümanı üzerinden kavramlarımızın yerini tutacak yeni kavramlar bulunmadıkça eleyici materyalizmin kendini yalanladığını ifade etmektedir. Dikkat edilirse, bu üç itiraz arasındaki ortak nokta, eleyici materyalizmin, görünürde hiçbir delili olmayan yeni kavramları şimdiden varsaymasıdır. Hasker eleyiciye sanki şunu söylemekte gibidir: “Sürekli olarak bahsettiğin ve hakkında bu kadar coşkulu bir şekilde konuştuğun bu kavramların en azından bir örneğini sunmadığın sürece şimdiki kavramlarımızı reddetmen yersizdir. Reddettiğin takdirde ise sonraki söylediklerin anlamlarını yitirir ve hâlihazırda yapmakta olduğun gibi, kurduğun her yeni önermeyi, reddetmiş olduğun anlam temeli üzerine bina etme çelişkisine düşersin. Bu nedenle bu kavramları bulana kadar kendinle çelişmeye mahkûmsun.” Hasker bu yeni anlam temelinin bulunabilmesi ihtimalini dışarıda bırakmıyor görünse de Baker’ın argümanını özetleyişinde gözlemlenebileceği üzere böyle bir şeyin olacağına ihtimal vermiyor görünmektedir.

Gelinen noktada şöyle bir soru akla gelebilir. Pekâlâ, eleyici materyalizm, iddia ettiği gibi bu yeni kavramları bize sunamıyor olsa da bir eleyici materyalist, şimdiki anlam yapımız üzerinden bir şeyler söyleyemez mi? veya en azından ima etme imkanına sahip olamaz mı? John Searle’ün kendini-yalanlama argümanını eleştirirken kullandığı şekilde açıklarsak: “Gün

⁵¹ Hasker, *The Emergent Self*, ss.12-3.

batımında buluşalım” derken gerçekten de güneşin bir yerlerde battığı gibi bir şeyi kastetmeyiz. Bu sadece bir konuşma tarzıdır. Fakat başka türde bir gerçekliğe işaret etmektedir.⁵² Hasker böyle bir eleştiriye karşılık “bu tür bir eleyici materyalizmin neyielediğini görmek zordur ve bu tutum açık bir şekilde Churchland’ın duruşunu sergilememektedir” cevabını verir.⁵³ Hasker’ın söylemek istediği şey, eğer halk psikolojisinin kısıtlı bir ölçüde de olsa anlamlı olduğu söyleniyorsa, onun tamamen yanlış olduğunun ve elenmesi gerektiğinin söylenemeyeceğidir. Her ne kadar Hasker’ın bu cevabı, Searle gibi eleyici olmayan materyalistler tarafından bile kabul edilmese de, bu durum, onun yanlış veya çelişik bir iddia olduğunu göstermeyeceğinden, iddianın geçerli olduğu söylenebilir.

Hasker’ın bu bölüm başlığı altında açıklanmaya çalışılan eleştirilerinin ne kadar yerinde olduğuna dair herhangi bir yorumda bulunulmadı. Fakat bir kimse Hasker’ın eleyici materyaliste getirdiği eleştirilerin, eleyicinin farkında olmadığı yeni sorunlar ortaya koymadığını düşünebilir. Gerçekten de Hasker’ın eleştirileri sadece eleyici materyalistin üzerinde konuştuğu ve müjdesini verdiği anlam temelinin henüz var olmadığını ve henüz ufukta görünen bir şeyin de olmadığını ikrar etmekten fazlasını yapmamaktadır. Bu vurgunun önemi, eleyici materyalizmin, bilimin sınırlarını aşarak, geleceğe yönelik bilim-kurgu tarzı teoriler üzerine temellenmiş bir teori olduğunu göstermekte yatar. Fakat bu da eleyici materyalist açısından yeni bir şey değildir.

⁵² Searle, “Searle: Philosophy of Mind: lecture 5,” (10:30-10:45) <https://www.youtube.com/watch?v=yYU6x1kzNXU&list=PL2232B0FF841425B9&index=5> (30.03.2015).

Benzer şekilde Aristo’nun fiziğinin elenmesi gibi şimdiki kavramlarımızın elenmesi gerektiğini Patricia Churchland da söylemektedir. bkz. Patricia Churchland, “Patricia Churchland on Eliminative Materialism,” URL = <https://www.youtube.com/watch?v=vzT0jHJdq7Q> (12.04. 2015).

⁵³ Hasker, *The Emergent Self*, s.18.

Eleyiciliğin Analizi

Hasker, zihni ve zihnin kendisini yok sayan veya teorilerine uydurmak adına değiştiren tüm teorilerin,⁵⁴ zamanla tarih sahnesinden silinip gideceği kanaatindedir. Er ya da geç zihnimizin ve zihin içeriklerimizin hakikati kendini gösterecektir. Bu tür yaklaşımlar –zihni açıklamaktan çok yok sayan teoriler– Hasker’a göre bir tür kötümserliğin göstergeleridir. Önümüzde açıkça duran veriler ve bilimin bunları aıklayamayışı veya açıklamaktaki yavaşlığı insanları bilinmezliğin gerilimli ortamından çıkmaya zorlayabilmektedir ve bu durum da kişileri, bir şeyleri açıklamaya uğraşmak yerine, indirgeme ya da eleme gibi kolay yollara başvurmaya itebilmektedir. Hasker’a göre bu durum, eleyicilik gibi görüşlerin oluşumu için ortam hazırlamaktadır.⁵⁵

Hasker, son olarak, eleyici materyalistlerden ziyade eleyici olmayıp da eleyici materyalizmi destekleyenler hakkında bir teşhis koymak adına, Baker’ın “Fizikalizmden bir Argüman” adıyla formüle ettiği argümanını ele alır. Argüman şöyledir:

- 1- Fizikalist psikoloji ya bize zihnin sağduyu kavramını ortaya koyacaktır ya da zihnin sağduyu kavramı yanlıştır.
- 2- Fizikalist psikoloji zihnin sağduyu kavramını ortaya koymakta başarısız olacaktır.
- 3- Zihnin sağduyu kavramı aslı (*fundamentally*) bir şekilde yanlıştır.⁵⁶

Argümanın geçerli olduğu açıktır. Bu argüman üzerinden Hasker, hem eleyici materyalizm hem de eleyici olmamakla birlikte eleyici materyalistlere toz kondurmayan

⁵⁴ Bu teorilere “materyalizm eleştirileri” bölümünde değineceğiz.

⁵⁵ Hasker, *The Emergent Self*, ss.22-3.

⁵⁶ Lynne R. Baker, “Folk Psychology,” Robert A. Wilson ve Frank C. Keil (ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001), s.319. Baker’ın sıralaması farklı olsa da anlam aynıdır.

materyalistler hakkında ince bir teşhis koyma çabasındadır. Öncelikle eleyici materyalistin niyetini inceleyelim. Zira eleyici, her üç önermeyi de doğru kabul etmektedir.

Birinci önerme her materyalistin kabul ettiği aksiyom değerinde bir önermedir. Hatta Hasker bu önermenin, materyalist için imanın bir gereği gibi olduğunu söylemektedir. Fakat derdinin bu imanı sorgulamak olmadığını da belirtir. İkinci önerme ise bir eleyici açısından, doğru olması hayli olasılıklı bir önermedir. 1 ve 2'nin doğruluğu kabul edildiğinde 3 de zorunlu olarak doğru olacaktır.⁵⁷

Eleyici materyalistin durumu anlaşılmaktadır. Fakat eleyici olmayan materyalistler eleyiciliği savunmada niçin bu kadar heyecanlıdır? Hâlbuki eleyici olmayan materyalistler, buradaki iki önermeyi kabul etmemektedirler. Bunlar, bilimin sağduyu kavramlarımızı ortaya koymakta başarısız olacağı (2) ve sağduyu kavramlarımızın temelde yanlış olduğu (3) önermeleridir. Fakat bu materyalistler, sağduyu kavramlarımızın gerçekte var olmaması (3) ihtimalini baştan reddetmeyi de istememektedirler ve birisi böyle bir girişimde bulunduğu anda ise eleştiri oklarını bu kişiye yöneltmektedirler. Hasker, eleyiciliğe yönelik böylesi bir savunmacı tutumun arka planında ilk bakışta göze çarpan çok daha fazlasının olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki eleyici olmayan materyalistler, maddî de olsa sağduyu kavramlarımızın varlığını yadsımamaktadırlar. Fakat bilimdeki gelişmeler henüz sağduyu kavramlarımızı açıklayabilecek gibi de görünmemektedir. Bu durum, sağduyu kavramlarımızı bilimin açıklamakta başarısız olacağı (2) öncülünün doğru olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Şu hâlde eğer eleyici materyalizmin yanlışlığı baştan varsayılırsa, yani bilim açıklayamasa bile tecrübe ettiğimiz psikolojik kavramlarımızın varlığı kabul edilebilecekse, materyalistler için dogma gibi olan 1'in yanlış olabileceği ihtimali ortaya çıkar. Kaldı ki 1'in yanlışlığı materyalizmin yanlışlığı anlamına gelir. Hasker burada şöyle bir komplo teorisi kurar: Fizikalist bilimlerin sağduyuya dayalı zihinsel kavramlarımızı açıklamakta başarısız

⁵⁷ Hasker, *The Emergent Self*, ss.25-6.

olması (2) ihtimaline karşı, sağduyu kavramlarımızın yanlış olması (3) yani eleyici materyalizmin doğru olma ihtimali açık tutulmak istenmektedir. Bu ihtimal açık tutulmadığı takdirde fizik bilimler –kimya, biyoloji, fizik gibi– gelecekte de zihin içeriklerimizi açıklayamazlarsa, onların var olduklarını kabul etmek gerekir ki bu da evrenin yalnızca fiziksel şeylerle sınırlı olmadığı anlamına gelecektir. Bu nedenlerle eleyici materyalizm diğer materyalistler tarafından bir açık kapı olarak bırakılmak istenmektedir. İronik bir dille anlatmak gerekirse “Dimyat’a pirince giderken eldeki materyalizmden olmamak” adına eleyici materyalizme baştan karşı çıkılamamaktadır, çıkmaya çalışanlar da engellenmeye çalışılmaktadır.⁵⁸

Colin McGinn’in Gizemli Materyalizmi ve Materyalist Dogma

Materyalistlerin zihne ve dolayısıyla gayri maddi varlıkların olabilme ihtimaline karşı tutumları her zaman bilimsel ve düşünsel bir yaklaşımla bağdaşmayabilmektedir. Materyalist varsayım, kişileri henüz elde hiçbir delil olmamasına karşın, açıklanamayan şeyleri maddi varsaymaya ya da tamamen yoksaymaya kadar götürebilmektedir. Bu bölümde ele aldığımız eleyicilik, zihni yok sayarak materyalizmin uç bir noktasını oluşturur. Materyalist dogmayı anlamak adına materyalist skalanın diğer ucundaki materyalizm türüne bakabiliriz. Bu diğer uçta ise Hasker’a göre gizemcilik (*mysterianism*) bulunmaktadır. Gizemciliğe göre bilincin var olduğu açıktır ve yadsınamaz; fakat bu bilinç, bilişsel yetilerimizin kavrayabileceği bir şey değildir. Böyle bir görüşü savunan günümüz filozoflarından en meşhuru Colin McGinn’dir. McGinn, insanların bilinci anlayabilecek bilişsel kapasitede canlılar olmadığını düşünmektedir. Maymunlardan az gelişmiş yapımız, insan için böyle bir fenomeni anlamayı mümkün kılacak kadar gelişmiş değildir. Bilincin ne olduğunu hiçbir surette anlayamıyor

⁵⁸ Hasker, *The Emergent Self*, ss.25-6.

olsak da, McGinn'e göre, bu bilinç hakkında bilebileceğimiz tek şey vardır: O **tabii** bir şeydir. Tabiatdaki her şeyin bilgisine sahip bir varlık, McGinn'e göre, bilinci de anlayabilecektir.⁵⁹

McGinn'in bilinci gizemli bir şey olarak kabul ettikten sonra, onu tabii bir şey varsayarak natüralizme dönmesi ilginçtir. Hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz bir şeyin, bu bilgisizliğimize rağmen maddi olduğunu nasıl anlamaktayız? Hasker, McGinn'in bu tutumunu dogmatik olarak yorumlar. McGinn'in bilinmezlik atfetmekle birlikte bilincin fiziksel alanın dışında ve tabiatüstü (*supernatural*) bir şey olmadığını belirtmesini Hasker şöyle yorumlar:

McGinn'in çabası elbette ki bize göre kaçınılmaz bir şekilde gizemli olmasına rağmen zihin-beyin bağlantısının hiçbir şekilde tabiatüstü olamayacağını açıklayarak filozofların güvenlerini tazelemektir. Burada çarpıcı olan, onun, bu tutumunun natüralizm karşıtları tarafından eleştirilere açık olabileceğinin farkında olmamasıdır – belki de umursamamıştır. Naturalizmin doğruluğu basitçe kabul edilmiştir; McGinn'in ihtiyaç duyduğu şey, apaçık dindışı tavrının, ortak inançlarını tehlikeye sokmadığına dair natüralist dostlarına teminat vermektir.⁶⁰

Materyalist skalanın bir ucunda zihin denen şey yok iken diğer ucunda var olmakla birlikte o fiziksel bir şeydir. Arada ise indirgemeci ve indirgemeci olmayan teoriler bulunur. Bunlar, zihnin ya maddeyle özdeş ya da maddenin bir niteliği yahut yan ürünü olduklarını iddia etmektedirler. Materyalist skalanın uçlarına kısaca değindikten sonra, araştırmamızın yönünü bu skalanın ortalarına doğru çevirebiliriz.

⁵⁹ Colin McGinn, *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind* (New York: Oxford University Press, 1999), ss.42-3.

⁶⁰ Hasker, "Persons as Emergent Substances," s.110.

İNDİRGEMECİ MATERİYALİZM ELEŞTİRİSİ

Maddî olanın temel olduğu ve evrende maddenin dışında başka bir şeyin bulunmadığı görüşü materyalistlerin en temel savıdır. Bu durum, materyalistin karşılaştığı her olay ve olguyu maddî kabul etmesini ve o şeylerin fizik bilimleri ile açıklanabileceğini baştan varsaymasını mecburi kılar. Maddeyle açıklanamayan –en azından şimdilik– her şey, maddeye indirgenmelidir. Eğer indirgenemiyorsa, bilimsel olarak açıklanana dek hipotezler ve teoriler üzerinden o şey, fizikalist evren anlayışına bir şekilde uydurulmalıdır. Bu noktayı Francis Crick’in ifadeleri üzerinden görmeye çalışalım:

İndirgemecilikle bir sonuç alınamayacağını gösterme yolunda birtakım girişimler olmuştur. Bunlar oldukça biçimsel bir tanımdan yola çıkarak bu cins bir indirgemenin doğru olamayacağını ileri sürmektedirler çoğu kez. Oysa indirgemeciliğin, değişmez bir düşünce dizisini daha alt düzeyde yine değişmez bir düşünce dizisi ile açıklamaya yönelik katı bir süreç olmayıp, bilgi geliştikçe her iki düzeydeki kavramları azar azar değiştiren dinamik bir etkileşim süreci olduğunu gözden kaçırmaktalar. Unutulmamalı ki “indirgemecilik” fizik, kimya ve molekül biyolojisinin gelişmesini hızlandıran başlıca kuramsal yöntem olmuştur. Modern bilimde başdöndürücü ilerlemelerin ardında yatan odur. Yöntemimizde değişiklik yapmaya zorlayacak kuvvetli deneysel kanıtlar karşımıza çıkmadıkça ilerlemek için en akla uygun yoldur. İndirgemeciliğe karşı genel felsefi savlar bir kenara itilebilir.⁶¹

Günümüz bilimlerinin izlediği yol indirgemecilik olduğundan zihin karşısında takınılan tavır da genellikle bu minvaldedir. İndirgemeyi bilimsel bir prensip olarak benimsedikten sonra indirgemecinin yapması gereken zihni ve zihnin niteliklerini indirgeyebileceği maddî temeli bulmaktır. Şimdi, bu amaç üzere geliştirilen indirgemeci teorilere ve daha sonra da bu teorilerin gerçekten de vadettikleri indirgemeyi sağlayıp sağlamadıklarına dair görüşlere değinebiliriz.

⁶¹ Francis Crick, *Şaşırtan Varsayım*, çev. Sabit Say (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 1997), s.9.

Mantıksal Davranışçılık

İndirgemeci teoriler arasında tarihsel gelişim açısından da önce gelen mantıksal davranışçılık (*logical behaviorism*) ele alınabilir. Mantıksal davranışçılık, adından da anlaşılacağı üzere, zihin içeriklerinin görünür/açık davranışlara indirgenebileceğini savunan görüştür. Ayrıca analitik davranışçılık ve felsefi davranışçılık gibi isimlerle de anılmaktadır. “Mantıksal” denmesinin sebebi onun psikolojik ifadeler ve görünür davranışlar arasında kurduğu bağlantılardan dolayıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, mantıksal davranışçılık, sağduyuya dayalı psikolojik kavramlarımız kullanılarak ortaya koyulmuş bir ifadenin, yalnızca görünen davranışlara referansta bulunan ifadelere dönüştürülebileceğini, üstelik bunun hiçbir anlam kaybı olmadan yapılabileceğini savunur. Burada “hiçbir anlam kaybı olmadan” vurgusu önemlidir. Eğer bir anlam kaybı olsaydı, psikolojik ifadelerin fiziksel ifadelere göre fazladan ifade ettiği anlamlar olacaktı ki bu durum, psikolojik kavramlarımızı vazgeçilmez kılacaktı. Söz konusu psikolojik kavramlarımızı görünür davranışlara nasıl çevirdiğimizi bir örnekle gösterirsek: “Ali dışarı çıkarken şemsiyesini aldı” ve “Ali yağmur yağacağına inanıyor” cümleleri arasında herhangi bir anlam farklılığı yoktur ve birbirlerine anlam kaybı olmaksızın dönüştürülebilir. Bunun gibi bütün inanç, arzu, korku, sevgi gibi kavramlarımızın dönüştürülebileceği açık ve görünür davranış biçimleri mevcuttur.⁶²

Dikkat edilmelidir ki davranışçılık zihinsel içeriklerin özsel niteliklerine atıf yapmamaktadır. “Ali dışarı çıkarken şemsiyesini aldı” cümlesi Ali’nin zihinsel durumlarıyla ilgili hiçbir şey söylememektedir. Fakat “Ali yağmurda ıslanmaktan korkuyor” ya da “Ali yağmurun yağacağına inanıyor” cümleleri, Ali’nin zihinsel ve yalnızca kendisinin erişebileceği doğrudan/bilinçli durumlarına, diğer bir ifade ile duyumsal niteliklerine (*qualia*) işaret etmektedir. Oysa bir davranışçıya göre bu cümleler arasında bir fark yoktur. Biz “Ali şemsiyesini aldı” dediğimizde zaten bunları ifade etmiş oluruz. Bu ise Hasker’ın gözünde bir

⁶² Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View* (Leicester: InterVarsity Press, 1983), ss.61-2.

anlam kaybıdır ve bundan dolayıdır ki davranışçılık, Hasker'ın değerlendirmek istediği materyalist teoriler arasında yer almayacaktır. Hasker için dikkate değer bir teori, psikolojinin duyumsal niteliklerini içine almalıdır. Davranışçılığa göre ise, tıpkı eleyici materyalizmde olduğu gibi, öznel duyumlarımızın zihinsel olanı açıklamada bir yeri yoktur. Hasker bunu şöyle ifade eder:

Şu durumda zihinsel durumlar, nitelikler ve olayların, bilfiil ve potansiyel görünür davranışlarla açıklanabileceğini savunan analitik davranışçılığın, öznel ve bilinçli tecrübe hakkında söyleyecek bir şeyi yoktur; hepimiz birer zombi⁶³ olabiliriz ve bu davranışçı açısından hiçbir fark oluşturmaz.⁶⁴

Hasker, içsel dünyamızı yoksaymasından ötürü davranışçılık üzerinde daha fazla durmaz. Bunun yerine işlevselciliğin (*functionalism*), zihin dünyamıza ve duyumsal niteliklerimize bir gerçeklik olarak değinip değinmediğini sorgulamaya geçer.

İşlevselcilik

Alan Turing'in "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu cevaplamak için geliştirdiği test, bugün Turing testi olarak bilinmektedir. Turing testi, işlevselci bakış açısının ilk örneklerindendir. Turing bizden karşılıklı iki oda kurgulamamızı ister. Bir tarafta bir bilgisayar diğer tarafta ise bir denek bulunmalıdır. Denek diğer odadaki şeyin bir bilgisayar mı yoksa bir insan mı olduğunu bilmemelidir. Denekten, yazmak suretiyle veya bir hakem aracılığıyla bilgisayarla konuşması, ona sorular sorması istenir. Eğer denek, testin sonunda aldığı cevaplara dayanarak diğer odadaki şeyin bir insan olmadığını anlarsa, bilgisayar testi geçememiş demektir. Bunun sonucunda bilgisayarın ya da makinenin düşünemediğine hükmedilecektir. Eğer denek karşısındakinin insan mı yoksa bilgisayar mı olduğu konusunda kararsız kalırsa ya da insan olduğu yönünde bir karar belirtirse makine testi geçmiş olacak ve bilgisayarın düşünebildiğine hükmedilecektir. Bu noktada Turing, insanın bilgisayardan daha

⁶³ Zihin felsefesinde "zombi" kelimesi, bilince sahip olmayan; fakat tıpkı bilince sahipmiş gibi hareket eden yaratık varsayımdır. Düşünce deneylerinde sıkça kullanılmaktadırlar.

⁶⁴ Hasker, *The Emergent Self*, s.28.

üstün olmadığını, yani insanın yapıp da bilgisayarın yapamayacağı bir şeyin olmadığını kabul etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁵ İlginçtir ki Turing, yalnızca telepati, telekinezi gibi psişik güçlerin, insanın bir tür makine olabileceği yönündeki kuramlara karşı güçlü bir argüman olabileceğini düşünür. İnsandaki duyu ötesi sezgilerin karşısındaki makine mi yoksa insan mı olduğunu sezme ihtimalini Turing ciddiye almaktadır. Fakat (Turing’in var olduğunu düşündüğü) bu parapsikolojik özelliği dahi insanı, Turing’in gözünde makineden daha üstün veya kutsal bir mekâna oturtmaz. Yalnızca telepati geçirmeyen bir oda ayarlayarak Turing testini tekrarlamak yeterli olacaktır.⁶⁶ Görüldüğü üzere Turing açısından, sorulan sorulara (*input*) bir insanın verebileceği şekilde cevaplar (*output*) vermek, insan gibi düşünmenin yeterli koşulu sayılmıştır. Benzer bir düşünce tarzı işlevselcilik adı verilen teoride karşılığını bulmaktadır.

İşlevselciliğe göre zihinsel durumlarımız, girdiler (*input*) ve bu girdilerin neden oldukları çıktılarla/tepkilerle (*output*) tanımlanabilirler. Zihinsel durumlarımız, girdiler ve çıktılar arasındaki ilişki fonksiyonlarına indirgeyen bu görüş işlevselcilik olarak bilinir. İşlevselciliğe göre iki ayrı zihinsel durum arasındaki fark, temelde onların nedenleri ve sonuçları arasındaki ilişkiyi kurmadaki farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Turing testindeki şekliyle açıklayacak olursak düşünmek, verilen sorulara/inputlara karşı insanın verebileceği şekilde karşılık verebilmektir. O hâlde aynı işlevi yerine getiren bir makine de düşünüyor sayılacaktır. Hatta işlevselciliğe göre, insanın yerine getirebileceği tüm işlevleri yerine getirebilecek bir robot da insan sayılacaktır.⁶⁷

⁶⁵ Alan M. Turing, “Bilgiişlem Makineleri ve Zekâ,” Daniel C. Dennett ve Douglas R. Hofstadter (ed.), *Akl’ın G’özü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008), ss.60-2.

⁶⁶ Turing, “Bilgiişlem Makineleri ve Zekâ,” ss71-2.

⁶⁷ Turing testinin modern ve kompleks bir örneği Ex-Machina filminde görülebilir. Filmde hareketlerden cinselliğe kadar insana benzer şekilde üretilmiş olan robota bir bilgisayar programcısının aşık olması ve bu durumun da robotun Turing testini geçtiğine yorumlanması, Turing testinin çok daha ileri bir teknoloji örneği olarak görülebilir.

İşlevselciliğe bu kısa girişten sonra Hasker'ın gözünden işlevselciliğin materyalist teoriler arasındaki konumunu daha detaylı görebiliriz. Hasker'a göre işlevselcilik materyalizmi iki aşamalı bir yolla destekler görünmektedir:

Birincisi, tanım gereği, zihinsel durumlar nedensel-işlevsel durumlarla eşitlenmiştir. İkincisi ise bilimsel bir araştırma, işlevsel rollerin yerini dolduran durum-tiplerinin fiziksel olduklarını ortaya çıkaracaktır.⁶⁸

İşlevlere indirgemek zihinsel durumlarımız ve psikolojik kavramlarımız için ne ifade eder? Jaegwon Kim, zihin içeriklerimizi işlevselleştirmenin onları içkin nitelikler olarak elemek anlamına geleceğini düşünür. Kim bunu şöyle ifade eder:

İçkin (*intrinsic*) nitelikler varsa, duyum nitelikleri (*qualia*) içkin niteliklerdir ve onları işlevselleştirmek (*functionalize*), içkin nitelikler olarak elemektir.⁶⁹

Hasker bu noktada Kim'e katılmakla birlikte yapılabilecek olası itirazlara karşı sorgulamasını biraz daha derinleştirmektedir. Hemen herkesin deneyimlediği, birisinin görünüşünden duyduğu utanç duygusunu düşünelim. İşlevselcilik bu utanç duygusuna nedensel-işlevsel (*causal-functional*) bir tanımlama getirecektir. Fakat bu nedensel-işlevsel tanımlama, içinde bulunduğum duyumsal nitelik olan utancı, bir hissediş niteliği –öznel duyum– olarak içerebilir mi? Eğer cevap olumsuzsa, açıktır ki bu işlevsel durum türü belirli bir niteliksel “his” türü olan birisinin görünümünden utanmayı kapsamamaktadır. Bu durumda iyi bir açıklama değildir. Eğer cevap olumluysa, işlevselcilik bize zihin içerikleri ve bilinç durumlarıyla ilgili fazladan hiçbir açıklama sunmamaktadır. İşlevler bunlar hakkında bir açıklama değildir. Çünkü zihnin varlığını yadsımayan herkes zihinsel durumların ve zihin içeriklerinin fonksiyonlarının olduğu konusunda zaten hemfikirdir. Bu durumda ise Hasker'a göre işlevselcilik zihinle ilgili bir teori değildir.⁷⁰ Zihinsel olan şeyleri işlevlere indirgediği için işlevselcilik, onları oldukları gibi açıklayamaz. Bu nedenle Hasker işlevselciliği de,

⁶⁸ Hasker, *The Emergent Self*, s.29.

⁶⁹ Jaegwon Kim, “Making Sense of Emergence,” *Philosophical Studies* 95 (1999), s.18.

⁷⁰ Hasker, *The Emergent Self*, ss.29-30.

davranışçılık ve eleyici materyalizmde olduğu gibi, zihin içeriklerini oldukları gibi ele alamamakla suçlayacaktır.

Mantıksal davranışçılık ve işlevselcilik, eleyicilik ile aynı dertten muzdariptir yani öznel bilincin, zihinsel tecrübelerimizin özsel bir parçası olduğunu ele almadaki başarısızlıktan.⁷¹

İşlevselciliğin zihinsel olanı dışladığı savından sonra Hasker, işlevselcilik üzerine daha fazla bir şeyler söyleme gereksinimi duymaz. Zihin içeriklerini olduğu gibi ele alan bir yaklaşıma doğru arayışını sürdürür.

Özdeşlik Teorileri

On sekizinci yüzyılda Pierre Cabanis “beyin, karaciğerin safra üretmesi gibi düşünce üreten bir organdır” diyerek beyni düşünce üreten organ olarak tanımlar. Bir asır sonra benzer şekilde Karl Vogt ise “midenin mide özsuğu, ciğerin safra, böbreklerinse idrar üretmesi gibi beyin de düşünce üretir” sözüyle bu tanıımı tekrar vurgular.⁷² Kullanılan bu tanımlardaki materyalist vurgu dikkat çekmektedir. Düşüncenin, beynin ürettiği maddî bir şey olarak görülmesi, beynin ve zihnin özdeşleştirilmesine giden yolun başlangıcı olarak görülebilir. Günümüzdeki hâli ile bilinen nöro-fizyolojik özdeşlik teorileri ise ilk olarak 1950’lerde U.T. Place ve Herbert Feigl ile başlatılmaktadır. U. T. Place’ın “Is Consciousness a Brain Process?” ve Feigl’in “The Mental and the Physical” makaleleri özdeşlik teorisinin ilk önemli eserleridir.⁷³ Place ve Feigl’in ortaya koymuş oldukları teorinin ilk savunucularından birisi J. J. C. Smart’tır. Smart aynı zamanda bu teorinin günümüzdeki en önemli savunucularındandır. Bu nedenle özdeşlik teorisini onun üzerinden ele alacağız.

⁷¹ Hasker, “Book Symposium on The Emergent Self: A Précis by the Author.” *Philosophia Christi* 2 (2000), s.163.

⁷² David B. Hershenov, *Organisms, Brains and Their Parts*, UB Philosophy of Biology Conference (2007), URL = <http://ontology.buffalo.edu/07/POB/Hershenov.pdf> 12.04.2015.

⁷³ J. J. C. Smart, “The Mind/Brain Identity Theory,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/mind-identity/>. 04.04.2015.

Özdeşlik teorisi (*Identity Theory*) zihinsel süreç ve durumların, beynin süreç ve durumlarıyla özdeş olduğu görüşüdür. Bu durum J. J. C. Smart'ın da işaret ettiği üzere beynin zihinle özdeş olduğu gibi bir anlama değil, zihnin süreç ve durumları ile beynin süreç ve durumları arasındaki bir eşleşmeye işaret eder.⁷⁴ Aksi takdirde turuncu ve yuvarlak bir şey gördüğümü söylediğimde beynimde de yuvarlak ve turuncu bir nesne olduğunu söylemem gerekirdi. Teorinin en hassas noktası da burasıdır. Algılarım, tecrübelerim ve duyumlarım ile vıcık vıcık hâldeki beynim arasında bir benzerlik var gibi görünmemektedir. Fakat teori her ikisinin de farklı şeyler olmadığını söyler. Smart'ın ifadeleriyle anlatırsak:

Duyum (*sensation*) bir beyin sürecidir ya da yıldırım bir elektrik boşalımıdır dediğimde katı (*strict*) anlamda bir özdeşliği kastediyorum. (Tıpkı –bu durumda zorunlu- “7, 5’ten sonraki en küçük asal sayıyla özdeşdir” önermesinde olduğu gibi.) Duyum bir beyin sürecidir ya da yıldırım bir elektrik boşalımıdır dediğimde duyumun, zamansal ya da mekânsal, herhangi bir şekilde beyin süreçleriyle birlikte süregelen ya da yıldırımın elektrik boşalımıyla devam eden şeyler olduğunu kastetmiyorum.⁷⁵

Smart duyumların beyin süreçleriyle birlikte süregelmediğini, zihin ve beynin bir şekilde paralel ya da birbirine bağlı çalışan iki farklı şey olmadığını söyleyerek paralelizm, epifenomenalizm, çift veche teorisi, panpsişizm⁷⁶ gibi birçok teoriden ayrıldığı noktayı vurgulamaktadır. Duyum ve beyin süreçlerinin özdeşliği ile yıldırım ve elektrik boşalımının özdeşliği arasında kurulan benzerlik, özdeşlik teorisi için ortaya çıkacak birçok sorunun cevaplarını içerisinde barındırmaktadır.

⁷⁴ Smart, "The Mind/Brain Identity Theory," 04.04.2015.

⁷⁵ Smart, "Sensations and Brain Processes," *Philosophical Review* 68 (1959), s.145.

⁷⁶ Paralelizm: Ruh ve bedenin birbirine etki etmemesine rağmen, etkileniyormuş gibi birbirleriyle paralel hareket ettiği görüşüdür. hareket ettiği görüşüdür. Leibniz'in ön-ayarlı uyumu (*pre-established harmony*) görüşünde olduğu gibi, Tanrı'nın ikisini de birbirlerine uyum sağlayacak şekilde kurmuş olabilir. Mesela bedeninize bir bıçak darbesi aldığınızda, ruh, bedenden hiçbir şekilde etki almasa da kendi kendisine acı hissetmektedir. Epifenomenalizm: Zihnin, bedenin etkisi altında olduğu, ancak bedene hiçbir etkide bulunmadığı görüşüdür. Çift Veche Kuramı: Zihin ve bedenin tek bir cevherin farklı görünüşleri olduğu iddiasıdır. Panpsişizm: Atomlara kadar her bir varlığın, yapılarına göre belirli ölçülerde bilince sahip olduğu görüşüdür.

Zihinsel durum ve süreçlerle fiziksel durum ve süreçlerin özdeşliği üzerine yapılan açıklamalar belirgin değildir. Doğrudan deneylediğim zihin durumlarımın beyin denen nöronlar yumağından başka bir şey olmadığını düşünmek sağduyumuza aykırı gözükmemektedir. En azından sağduyunun dikte ettiği bir şey değildir. Leibniz'in "ayrıt edilmezlerin özdeşliği" ilkesine göre bu ikisi, niteliklerinin farklılığı bakımından özdeş görünmemektedir. Fakat özdeşlik teorisi bu ilk bakışta özdeş görünmeyen şeylerin aslında özdeş olduklarını söylemektedir. Böyle bir problemin ortaya çıkabileceğini, Place, teorisini ortaya koyarken belirtmiştir:

Bilinçle ilgili ifadelerin beyin süreçleriyle ilgili ifadeler olduğu açıkça yanlıştır. Bu şu şekilde gösterilebilir: (a) Beyin durumları hakkında hiçbir şey bilmeden, hatta varlığından haberdar bile olmadan, duyularını ve zihinsel hayallerini tanımlayabilmen gerçeğinden, (b) bir kimsenin bilinç süreçleri ve beyin süreçleriyle ilgili ifadelerin birbirinden tamamen farklı yollarla doğrulanmasından ve (c) "X acı çekiyor fakat beyninde hiçbir şey olmuyor" ifadesinde kendisiyle çelişen herhangi bir şey olmamasından.⁷⁷

Place'in özetlediği problemlerden ilkinin (a), Churchland'in formüle ettiği şekilde önermelere dökelim.⁷⁸

- 1- İçer bakışla (*introspectively*) zihinsel durumlarımı bilinçli durumlarım olarak bilebilirim.
- 2- Beyin durumlarımı içer bakışla bilinçli durumlarım olarak bilemem.
- 3- (Leibniz'in özdeşlik prensibine göre) Beyin durumlarım ve zihinsel durumlarım özdeş değillerdir.

Şimdi özdeşlikçi buna nasıl bir cevap verebilir? Yapılması gereken ya önermelerin yanıltıcı olduğunu, bir şekilde eksik bir şeylerin olduğunu göstermek ya da (önermenin iddiası olan) bir şeyin farklı yöntemlerle bilinebilmesinin özdeşliği engellemeyeceğini ortaya

⁷⁷ U. T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?" George Graham, Elizabeth R. Valentine (ed.), *Identifying the Mind: Selected Papers of U. T. Place* (USA, Oxford University Press, 2004) içinde, s.46.

⁷⁸ Churchland, *Matter and Consciousness*, ss.31-2.

koymaktır. Argüman geçerli görünmektedir. Şu halde özdeşlikçi bu akıl yürütmenin yanıltıcı olduğunu öne sürecektir. Bunu daha iyi açıklayabilmek adına farklı yollarla bilebileceğimiz şeylere dair örneklerin verilebilir. Bir şeyi bilmenin farklı yolları olmasının onların farklı şeyler olduğunu göstermeyeceğine dair en meşhur örnek, Gottlob Frege'nin örneği olan sabah yıldızı ve akşam yıldızı olarak bilinen yıldızların aslında tek bir gezegen yani Venüs olduğunu göstermesi olsa da özdeşlikçilerin en çok kullandığı örnek bu değildir. Smart'tan yapılan alıntıda geçen yıldırım örneği bu durumu açıklamak için en çok kullanılan örneklerden birisidir. Yine de farklı örnekler üzerinden gidilebilir. Churchland'in aspirin benzetmesi üzerinden devam edelim:

- 1- Aspirin genellikle bir ağrı kesici olarak bilinir.
- 2- Aspirin genellikle asetilalisilik asit olarak bilinmez.
- 3- (Leibniz'in özdeşlik yasası gereğince) Aspirin ve asetilalisilik asit özdeş değildir.

Churchland bu örneği, özdeşlik teorilerine karşı çıkmak için değil, bu tür argümanlardaki hataları incelemek adına vermektedir. Leibniz özdeşlik prensibinin bu tür argümanlardaki kullanımları, Churchland'e göre, içlemsel yanlış (intensional fallacy) -diğer bir isimle maskeli adam yanlış (masked man fallacy)- olarak bilinen yanlışın örnekleridirler.⁷⁹ Churchland'in karşıt argümanı, zımnen, bilmedeki yöntem farklılıklarının özdeşliği engellemeyeceği iddiasını da içermektedir. Buna göre bizim ısıyı duyuşal olarak bilişimizin bilimsel açıklamalardan farklı olması, ısının moleküllerin kinetik enerjisinden farklı bir şey olduğı anlamına gelmez. Yalnızca farklı yollarla biliyoruzdur. İki farklı bilme yöntemimizin olması o şeyin iki farklı varlık (entity) olduğı anlamına gelmez.

Churchland'in karşıt argüman olarak ortaya koyduğı aspirin=asetilalisilik asit özdeşliği ile iç gözleme dayalı argüman arasında şöyle bir fark sezinienebilir: Karşıt argüman zihnın anlama yöntemine atıfta bulunurken, içe bakış argümanı zihnın bizatihi kendisini ele

⁷⁹ Churchland, *Matter and Consciousness*, s.32.

almaktadır. İe bakış argümanına yapılan eleştirisi, zihnin iki farklı şekilde algıladığı aspirin üzerinden gider ve iki farklı şekilde algılasak dahi bu ikisinin aynı şey olduğunu kanıtlar. İ gözleme dayalı argüman ise zihnin işleyişinden ziyade zihnin bizatihi kendisini temel alarak, zihnin beyinle özdeş olamayacağını savunur. Biz ise bu ikisinin farklı şeyler olduğunu ve karşıt argümanın, iç gözleme dayalı argümanı ıskaladığını iddia edeceğiz. Hemen önceki cümlede denildiği gibi iç gözleme dayalı argüman zihnin kendisine başvurmaktadır. Karşıt argümanda verilen örnekler ise zihne değil zihnin dışarısında olan şeylere (aspirin ve asetilalisilik asit) atıfta bulunmaktadır. Daha sorunu ortaya koymadan hemen şöyle bir itiraz akla gelebilir: analogi yapılırken analogisi yapılan şeyin kendisi örnek olarak verilmeyebilir. Aksi takdirde analogiye gerek kalmazdı. Ancak burada, yapılan analoginin (eğer bu bir analogiyse) durumu tam karşılayamayabileceği endişesi dile getirilmektedir. Elbette ki analogi yapılırken analogisi yapılan şeyin kendisine başvurulmayabilir. Mesela sabah yıldızı ve akşam yıldızının, biz onları farklı algılasak da aynı şeye referansta bulunması gibi aspirin ve asetilalisilik asit de aynı şeye referansa bulunmaktadır denildiğinde, birbirleri için analogi olarak gösterilebilen ve birbirlerini tam karşılayan örnekler oldukları tartışma götürmez. Bunun üzerine şöyle bir itiraz mantıksız olacaktır: aspirin ve yıldızlar çok farklı şeylerdir, şu halde bu ikisi birbiri için argüman olarak gösterilemez. Şimdi bu paragrafta yapılan itirazın niçin böyle olmadığını açıklayalım. Verilen aspirin örneğine dönersek: Aspirinin yani duyularıyla algıladığım kapsül şeklindeki hapın; asetilalisilik asit yani belli moleküllerin oluşturduğu bir yapı olmasını anlayabilmemize rağmen, zihin ve beyin arasındaki özdeşliğin aynı şekilde açık olmadığı kanaâtindeyim. Şöyle ki; aspirini algılayışım duyularıma dayanırken, asetilalisilik asiti algılayışım rasyoneldir. Aynı şekilde sabah yıldızı ve akşam yıldızı da duyularıma dayanarak çıkarsadığım bir şey iken, bu iki yıldızın aslında Venüs olduğunu bilişim de gözlem ve rasyonel çıkarımlarıma dayanmaktadır. Bu benzerliğı zihin ve beyin arasında kurmamız gerektiğinde zihni, duyularımla; beyni ise gözlem ve rasyonel

yetilerimle çıkarsamam ve daha sonra da bu ikisinin tek bir şey olduğuna kanaât getirmem gereklidir. Fakat zihnimi, zihin durumlarımı ve bilincimi beş duyuma dayalı olarak algıladığım açık ve seçik bir şey değildir. Zihnimi duyumsamaktan ziyade doğrudan tecrübe etmekteyimdir. Ayrıca zihnimi bir üçüncü şahıs perspektifinden görülen bir nesne gibi ortaya koyup incelemem mümkün değilken, verilen karşıt argümanlardaki her örnek için bu mümkündür. Bu ince fark nedeniyle söz konusu karşıt argüman tatmin edici görünmemektedir.

Hasker’ın karşıt argümanlar konusunda doğrudan herhangi bir şey söylemediği de göz önünde bulundurulduğunda bu konuda yapılacak daha fazla yorum metin açısından faydasız olacaktır. Dolayısıyla bu konuyu burada bırakarak Hasker’ın özdeşlik açısından bir engel teşkil edeceğini düşündüğü Descartes’ın zihin-beden ayırımına değinelim.

René Descartes mantıksal imkânlılıktan (*logical possibility*) yola çıkarak zihin ve bedenın özdeş olamayacağına dâir bir argüman geliştirmiştir. Zihin ve beden ayrı olarak düşünülebiliyorsa aynı şey olamazlar; kaldı ki bizler oldukça kolay bir şekilde zihin ve bedenimizi ayrı ayrı tasavvur edebiliriz. Descartes’ın bu tezi zihin felsefesinde “modal argüman” olarak bilinmektedir. Kavrama farklılığının ontolojik farklılığa tekabülünü Descartes şu cümlelerle ifade eder.

Bir kere, açık ve seçik olarak kavradığım her şeyin, nasıl kavırıyorsam öylece Tanrı tarafından var edildiğini bildiğimden, iki şeyin birbirinden ayrı veya farklı olduğundan emin olmam için birini öbürü olmaksızın açık ve seçik biçimde kavrayabilmem yeter; çünkü bunlar, hiç olmazsa Tanrı’nın mutlak gücüyle, ayrı ayrı var edilmiş olabilirler; ayrıca bunların farklı olduklarına hükmetmek için söz konusu ayrılmanın hangi güç tarafından yapıldığının da önemi yoktur; dolayısıyla, var olduğumu kesinlikle bilişimden, aynı zamanda da düşünen bir şey oluşumdan başka hiçbir şeyin doğama ya da özüme zorunlu olarak ait olduğunu da görmeyişimden, haklı olarak şu sonuca

varmışımdır ki, özüm sadece düşünen bir şey veya tüm özü ya da doğası düşünmek olan bir töz oluşumdan ibarettir.⁸⁰

Descartes açısından, zihin ve bedeni açık seçik bir şekilde birbirinden ayrı düşünebilmek, bu ikisinin farklı şeyler olduğunu bilmek için yeterlidir. Descartes, buradan yola çıkarak özdeşlik teorisinin aksine bu iki şeyin ayrı ayrı var olduklarını iddia etmektedir:

Belki ya da (az sonra diyeceğim gibi) kesinlikle, sınıksız bağlı ve bitişik olduğum bir bedenim varsa bile, bir yandan kendim hakkında sadece düşünen yayılsız bir şey olarak açık seçik bir fikrim, öte yandan bedenim hakkında sadece yayılıma sahip ama düşünmeyen bir şey olarak seçik bir fikrim olduğu için, benim, yani beni olduğum şey yapan ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur.⁸¹

Descartes zihin ve bedenin ayrı ayrı tasavvur edilebiliyor olmasını zihin ve bedenin iki ayrı varlık olmalarına yeterli delil olarak görmektedir. İleride de değineceğimiz üzere, Richard Swinburne, Charles Taliaferro, Alvin Plantinga⁸² gibi bir kısım çağdaş filozoflar da benzer bir argümanı savunmaktadırlar. Biz de burada çok fazla detaya girmemek için modal argümanı, Taliaferro ve Swinburne gibi filozofların modifiye ettikleri şekliyle değil, genel olarak bilindiği haliyle ele alacağız. Hasker ve Dean W. Zimmerman gibi filozoflar zihin felsefesindeki Kartezyen modal argüman türlerinin hiç birisine sıcak bakmamaktadırlar. Onlar, tasavvurdan hareketle bir cevherin varlığını ortaya koymanın doğru bir akıl yürütme olmadığını söylemektedirler.⁸³ Zimmerman'ın eleştirisi daha açıklayıcı görüldüğünden burada Hasker'ın değil, onun eleştirisini takip edeceğiz. Ayrıca Zimmerman'ın eleştirisini anlamak aynı zamanda Hasker'ın da eleştirisini anlamamızı sağlayacaktır. Çünkü benzerdirler. Zimmerman, modal argümandaki gibi bir akıl yürütmenin materyalistler tarafından da kullanılabileceğini öne sürerek bu argümana karşı çıkar. Ona göre bir

⁸⁰ René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), ss.72-3.

⁸¹ Descartes, *Meditasyonlar*, s.73.

⁸² Alvin Plantinga, "Against Materialism," Paul Göcke (ed.), *After Physicalism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012) içinde, ss.105-8.

⁸³ Hasker, *The Emergent Self*, ss.118-21.

materyalist de Descartes'ın kullandığı yöntemle, çok basit bir şekilde zihin ve bedenin özdeş olduğunu tasavvur edebilecektir ve eğer tasavvur edilebilirlik, varlık için kanıt olabileceksen (Descartes'ın iddia ettiği gibi), bu durumda zihin ve bedenin özdeş olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Descartes'ın tasavvuruyla Zimmerman'ın tasavvuru, sonuçları açısından birbirleriyle çelişmektedir. Görüldüğü üzere tasavvur edilebilirlik, iki farklı sonuca bizleri ulaştırabilmektedir. Bunun üzerine Zimmerman, modal argümanın geçersiz olduğunu ifade eder.

Eğer kendimi tamamen fiziksel bir şey olarak varsaymam bedensiz olarak varsayabilmem kadar makulse [ki Zimmerman aynı sayfada bunun makul olduğunu söylemektedir], o halde her iki önerme için de benzer kanıtlara sahibimdir. Fakat her ikisi de mümkün olamaz. Bu nedenle kavranabilirlikten çıkarılan kanıt her iki yolu da tıkayarak kendisini fesheder.⁸⁴

Descartes'ın argümanı, aynı şekilde materyalistler için de geçerli olabileceğinden, düalizm için kanıt olarak kullanılamaz. Bir zuhur düalisti olan Zimmerman'ın modal argümana bu şekilde karşı çıkışı Hasker'la paraleldir. Hasker da, Zimmerman ile aynı sonuca ulaşmaktadır:

Ruhun varlığı, kavranabilir olduğu için mümkün ise... o halde materyalist düşünce-deneyle de kavranabilir olduklarından eşit derecede mümkündürler...⁸⁵

Hasker'ın modal argümana diğer bir itirazı da şu şekildedir: Modern kimya sayesinde H₂O'nun suyla özdeş olduğunu bilmekteyiz. Fakat açık ve seçik olarak H₂O'nun su ile özdeş olduğunu düşünemeyiz. H₂O ve suyu birbirinden çıkarsamamız mümkün olmamasına rağmen her suyun H₂O'dan başka bir şey olmadığını bilmekteyiz –metafiziksel olarak başka bir şey olması mümkün olsa da. Şu halde, bir bedenden ibaret olabiliriz. Yalnızca “kavranabilirlik”

⁸⁴ Dean W. Zimmerman, "Dualism in the Philosophy of Mind," *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 2007), s.119.

⁸⁵ Hasker, *The Emergent Self*, s.121.

üzerinden böyle olmadığımız söylenemez. Böylece Hasker'a göre Descartes'ın kavranabilirliğe bağlı olarak düalizme dair yaptığı çıkarımlar geçerli değildir.⁸⁶

Modal argüman konusunu bitirmeden önce şunu da belirtelim: Hasker'a göre mantıksal imkânlılıktan yapılan, zihin ve bedenin ayrı olduğu çıkarımı, her ne kadar doğru olmasa da özdeşlik teorilerinin yapmaya çalıştıkları zihin ve beyin özdeşleştirilmesi açısından ciddi bir engel teşkil etmektedir. İnsan nüfusunun büyük bir kısmı beden dışı tecrübeler yaşamakta veya bunlara inanmaktadır. Bu durum insanların oldukça kolay bir şekilde kendilerini bedenlerinden ayrı bir şey olarak algıladıkları gerçeğini gözler önüne sermektedir. Hasker, bu durumun materyalizmden çok düalizme hizmet ettiğini ifade eder. Fakat bu, sonuç belirleyici değildir.⁸⁷

Özdeşlik teorisinin problemlerine dair bu genel bakıştan sonra, Hasker'ın özdeşlik teorisi için esas problem olarak gördüğü çoklu gerçekleşme (*multiple realizability*) sorununu inceleyebiliriz. Detaylı olarak anlatacağımız üzere çoklu gerçekleşme problemi, özdeşlik teorisine yönelik ciddi bir tehdit oluşturmuş, bu nedenle yeni özdeşlik teorileri ortaya atılmıştır. Çoklu gerçekleşme probleminden ortaya atılmış bir teori de, tikel-özdeşlik teorisidir. Buraya kadar anlatılan özdeşlik teorisi ise, tikel-özdeşlik teorisi ortaya atıldıktan sonra, tip-özdeşlik teorisi olarak anılmaya başlanmıştır. Bu nedenle çoklu gerçekleşme problemi daha çok tip-özdeşlik (*type-identity*) teorisi için bir tehdit oluşturmaktadır. Çoklu gerçekleşme problemi bağlamında eleştirilen özdeşlik teorisinin, tip-özdeşlik teorisi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Buraya kadar anlattığımız kısım bu nedenlerle tip-özdeşlik teorisi olarak anlaşılabilir. Fakat yine de daha sonra yapılacak ayrımları kolaylaştırmak için, tip-özdeşlik teorisinin vurgularına dikkat çekerek konuyu özetleyebiliriz. Tip-özdeşlik teorisi, her zihinsel durum

⁸⁶ Hasker, *The Emergent Self*, s.36.

⁸⁷ Hasker, *The Emergent Self*, ss.34, 118, 122.

tipine karşılık beyinde bir durum tipi olduğu görüşüdür. En çok bilinen örneklerden bir tanesi acıya dair zihinsel durumdur. Beyin araştırmacıları, her acı çektiğimizde beyindeki c-liflerimizin⁸⁸ titreştiğini gözlemlemişlerdir. Bu gözlem, c-liflerindeki titreşimin acı denilen zihinsel durumla özdeş olup olamayacağını gündeme getirir. Place, Smart ve Feigl gibi zihin felsefecileri de, her acı dediğimiz zihinsel durum tipi için, beyinde c-liflerinin titreşimi olarak adlandırılan fiziksel durum tipinin mevcut olduğunu söyleyerek bugün tip-özdeşlik teorisi olarak bilinen teorinin ilk savunucuları olmuşlardır. Bu teoriye göre, “Ali acı çekiyor” dediğimizde, Ali’nin c-liflerinin titreştiğini ima etmekteyizdir. Dikkat edilmelidir ki her acıdan bahsedildiğinde aynı zamanda bir c-lifi titreşiminin varlığından söz edilir. Tip-özdeşliğine göre, şu kişi acı çekiyor ya da şu canlı acı çekiyor dediğimizde, onun bünyesinde c-lifleri barındırdığını ve şu anda onların titreştiğini ifade ederiz. Burada karşımıza çıkan sorun, her acı çektiği düşünülen türün c-liflerine sahip olup olmadığıdır. Acı çektiğini düşündüğümüz birçok canlı türü, c-liflerine sahip değildir. Şu durumda, yapılan “acı = c-liflerinin titreşimi” şeklindeki bir özdeşleştirme, karşımıza sorunlar çıkaracaktır. Her acı durum tipinin her canlıda aynı fiziksel duruma tekabül etmiyor oluşu, acının duyumunun her canlı türünde aynı fiziksel yapıya indirgenemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu sorun, çoklu gerçekleşme problemi adıyla bilinmektedir.⁸⁹

Hasker’a göre, özdeşlik teorisi için en temel sorun çoklu gerçekleşme problemidir. Çoklu gerçekleşme, adından da anlaşılacağı gibi, bir niteliğin ya da herhangi bir şeyin birden fazla varlıkta vücut bulabilmesi ya da bulamaması meselesidir. Mesela, bir filmin hem bir bilgisayarda, hem bir telefonda ve hem de bir DVD oynatıcıda çalışabiliyor olması, onun çoklu gerçekleşebildiğini gösterir. Yani bir film, birçok farklı şeyde fiziksel yapı içerisinde

⁸⁸ C-lifleri: Beyinde acı ile bağlantılı olduğu düşünülen sinirsel lifler. Acı çektiğimiz her durumda bu liflerin titreştiği gözlemlenmiştir.

⁸⁹ Jaegwon Kim, “Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction,” Timothy O’Connor ve David Robb (ed.), *Philosophy of Mind: Contemporary Readings* (London and New York: Routledge, 2003) içinde, ss.159-163.

aynı işlevi yerine getirebilmektedir. Şu hâlde acının da her acı çeken canlıda aynı şekilde gerçekleşebilmesi gerekmektedir. Yalnızca insan için değil, her tür için bu özdeşliğin aynı olması gerekir. Hatta başka gezegenlerde yaşayan dünya dışı yaratıklar varsa ve acı çekiyorlarsa, onlarda da c-liflerinin bulunması beklenmelidir. Bir özdeşlikçinin dünya dışı bir yaratıkla karşılaştığı bir durumu göz önüne getirelim. Bu hayal mahsulü uzaylının hareketleri bizimkine benzer olsun ve yaralandığında vücudundan yeşil sıvılar akarken inlediğini ve yardım istediğini varsayalım. Çoğu insan bu yaratığın acı çektiğini düşünecektir. Özdeşlik teorisinin doğru olabilmesi için bu yaratığın bedeninin herhangi bir yerinde c-liflerine benzer bir yapının bulunması gerekecektir. Aksi takdirde “acı = c-lifleri titreşimi” denemez ve bu yaratık özdeşlik teoristine göre acı çekiyor olamaz. Dahası birçok hayvanın da c-liflerine sahip olmadığı (ahtapot vs.) ama yine de acı çeker gibi davranışlar sergilediği bilinmektedir. Bu durumda özdeşlik teorisinin zihinsel durumları özdeşleştireceği maddî durumların gerçekten de var olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Bu sorunu, Hasker’ın *Emergent Self* kitabında da yer verdiği Hilary Putnam’ın ifadeleri üzerinden takip edebiliriz:

Beyin-durumu teoristinin iddialarını güçlü kılmak adına yapması gerekenleri düşünelim. Onun acı içindeki her organizmanın fiziksel-kimyasal durumunu belirgin hale getirmesi gerekir. Şöyle ki bir organizma ancak ve ancak (a) uygun fiziksel-kimyasal yapıda bir beyne sahip olması ve (b) beyninin o fiziksel-kimyasal durumda olması hâlinde acı içindedir. Bu da şu anlama gelir ki söz konusu fiziksel-kimyasal durum bir memeli beyni, bir sürüngen beyni, bir yumuşakça beyni (ahtapotlar da yumuşakçadırlar ve kesinlikle acı hissetmektedirler) vs. için mümkün durumlar olmalıdır. Aynı zamanda o, acı çekemeyen ve fiziksel olarak var olması mümkün olan hiçbir yaratık için (fiziksel olarak) mümkün bir beyin durumu olmamalıdır. Böyle bir beyin durumu bulunabilse bile o acı çekebildiği varsayılan herhangi bir dünya dışı yaşam için de mümkün bir beyin durumu olacak kadar nomolojik kesinlik taşınmalıdır.⁹⁰

⁹⁰ Hilary Putnam, “The Nature of Mental States,” Brian Beakley ve Peter Ludlow (ed.), *The Philosophy of Mind* (Cambridge: MIT Press, 1992), ss.55-6.

Bu problemi ilk ortaya koyan kişilerden birisi olan Putnam'dan alıntılanan bu paragraf, çoklu gerçekleşme üzerine söylediklerimizi özetler niteliktedir. Alıntılanan kısımda Putnam, zihinsel bir durumun özdeşleştirildiği beyin durumunun, her acı çektiği düşünülen/düşünülebilecek canlıda var olması gerektiğini söylemektedir. Özdeşlik teorisi, bu koşulu yerine getiremediği müddetçe çoklu gerçekleşme probleminden kurtulamayacaktır. Eğer belli bir zihin durumu, belli bir beyin durumuyla özdeş ise, birisinin var olduğu ve diğerinin olmadığı bir durum mümkün değildir (en azından içinde bulunduğumuz mümkün dünyada böyle olmalıdır). Hasker, çoklu gerçekleşme probleminde beliren özdeşlik sorununu Putnam'ın dahi yeterince takdir edemediğini, çünkü onun da diğer fizikalistler gibi materyalist düşünme tarzının dışına çıkamadığını belirtmektedir. Hasker'ın ifadelerine göre Putnam, olası diğer mümkün dünyaları hesaba katarken, onların, içinde bulunduğumuz dünyadan farklı olabileceği ihtimaline yer vermemiştir. Bu noktada Hasker, aşırı görülebilecek ihtimallerin dahi değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Her ne kadar materyalistler açısından makul görülmeyecek olsa da Kartezyen ruhların olduğu bir mümkün dünya ihtimali bile dikkate alınmalıdır. Tarafsız ve analitik bir tutum bunu gerektirmektedir. Böyle bir mümkün dünya tasavvur edildiğinde ise madde ve zihin arasındaki zorunlu bağıntının materyalistlerin öngördüğü kadar güvenilir bir bağ olmadığı fark edilecektir. Eğer zihin ve bedenin ayrı olabileceği mümkün dünyalar mevcutsa ya da en azından aynı zihinsel durumların aynı maddi durumlara karşılık gelmediği mümkün dünyalar olabilirse, o hâlde özdeşlik teorilerinin öngördüğü zorunlu özdeşlik ilişkisi sorgulanmaya açık hâlde gelecektir. Mantıksal özdeşlik ise bir şeyin her mümkün dünyada aynı şey olmasının zorunlu kılar. Zorunluluğun ortadan kalkması, Hasker'a göre, tip-özdeşlik teorisinin makul olmadığının açık bir göstergesidir.⁹¹

⁹¹ Hasker, *The Emergent Self*, ss.37-8.

Tikel-özdeşlik teorisi ise çoklu gerçekleşme probleminden kurtulmak için ortaya atılmış bir teoridir. Öncelikle tip ve tikel ayrımına bir göz atalım. Basit bir örnekle tip ve tikel arasındaki ayrımın farkını daha açık hale getirebiliriz.

ARABA, ARABA, ARABA

Örnekte kaç adet kelime tipi ve kaç adet kelime tikeli bulunmaktadır? Aynı şekilde kaç adet harf tipi ve harf tikeli olduğu da sorulabilir. Yukarıda bir adet kelime tipi bulunmaktadır, o da “ARABA”dır. Fakat üç “ARABA” tikeli vardır. Harf tipi açısından da A, R ve B olmak üzere üç harf tipi varken, onbeş adet harf tikeli bulunmaktadır.⁹²

Zihin felsefesinde tip ve tikel özdeşlikleri arasındaki fark, tikel-özdeşliğin her zihinsel durum tipi için, bir fiziksel durum tipinin olduğunu kabul etmek zorunda olmamasıdır. Tikel-özdeşlikçiye göre, her zihinsel durum tikeli için bir fiziksel durum tikeli vardır. Şu durumda acının farklı türlerde farklı fiziksel yapılarla gerçekleştiğini söylemekte sorun yoktur. Bu bir insan açısından c-lifleri titreşimi olurken bir köpek için g-lifleri titreşimi olabilir ya da bir marslı için antenlerinin kıpırdaması olabilir. Tikel-özdeşlik teorisinin türler arasındaki bu esnekliği sağlayabilmesi, onu çoklu gerçekleşme probleminden de koruyacaktır. Açıkça görüldüğü üzere zihinsel durumlar, birçok fiziksel durumda gerçekleşebilmektedir. Tek sorun, anlatıldığı şekilde bir özdeşliğin sağlanıp sağlanamayacağı ve sağlanabiliyorsa, bunun nasıl yapılacağıdır.

Hasker’ın da belirttiği üzere, çoklu gerçekleşme probleminin yarattığı sorunlara bakarak, zihin-beden özdeşliği teorilerinin tümünü reddetmemiz gerekmez:

Tikel özdeşlik teorileri gerçekten de çoklu gerçekleşmenin ortaya koyduğu güçlüğü karşılamak için oldukça uygun görünmektedir. Belki de tüm acı veya görsel dikkat örneksenmeleri belli bir fizyolojik niteliğin tüm örneksenmeleriyle

⁹² Linda Wetzel, "Types and Tokens," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/types-tokens/>>.

özdeşleştirilemeyebilir. Fakat yine de neden her bir tikel acı örneksenmesi, acı çeken organizmadaki bir fiziksel olayla özdeş olmasın? Bunun genel formu şudur: zihinsel olay-tikelleri, fiziksel olay-tikelleri ile özdeşdir. Fakat bu, elbette, olaylar için özdeşliğin koşullarına yönelik soruları gündeme getirir.⁹³

Hasker tikel-özdeşlik teorisine kısaca değindikten sonra, bu tür bir özdeşliğin, özdeşlik koşullarına yönelik sorgulamayı da beraberinde getireceğine dikkat çeker. Bir olay, nasıl her organizmada veya türde farklı farklı olaylarla (*event*) özdeş olacaktır? Özdeşlik için nasıl bir koşul öngörülmektedir? Bu noktada Hasker, iki farklı özdeşlik türünü ele alır. Biz de çok fazla detaya girerek konuyu dağıtmamak adına bu iki özdeşlik türüne kısaca göz atmakla yetineceğiz. Bunlardan ilki Donald Davidson ve diğeri ise Jaegwon Kim'dir. Burada ele alınacak görüşten Davidson daha sonra vazgeçmişse de Hasker, bu görüşü çok bilinen bir görüş olduğu için ele aldığını belirtir.⁹⁴ Şimdi Davidson'un tikel-özdeşliği sağlayabilmek adına öne sürdüğü (daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği) özdeşlik koşullarına bir bakalım.

Henüz, [buraya kadar incelediğimiz koşullar arasında] olayların özdeşliği için açıkça kabul edilebilir bir özdeşlik koşulu bulabilmiş değiliz. Fakat böylesi makul bir koşul var mıdır? Var olduğuna inanıyorum ve o da şudur: Olaylar, ancak ve ancak tıpatıp aynı nedenler ve sonuçlara sahipse özdeşirler. Olayların, olaylar arasındaki nedensel ilişki çerçevesinde eşsiz bir yerleri vardır. Mekansal çerçeveleri açısından nesnelerin sahip olduğu eşsiz yer gibi. Bu şart bir tür kısır döngü varmış izlenimi verebilir, fakat eğer burada bir döngüsellik varsa bile bu biçimsel (*formal*) değildir. Kriterimiz şudur: x ve y olaylar ise,

(x = y ancak ve ancak ((z)(z nedenidir x'in - z nedenidir y'nin) ve (z)(x nedenidir z'nin-y nedenidir z'nin)))⁹⁵

Davidson'un özdeşlik koşulları yalnızca neden ve sonuçlara yönelik bir açıklama olduğundan, istenen tikel-özdeşlik koşulunu sağlayacaktır. Acı dendiğinde, hangi fiziksel

⁹³ Hasker, *The Emergent Self*, s.38.

⁹⁴ Hasker, *The Emergent Self*, s.38, dipnot 19.

⁹⁵ (x = y if and only if ((z)(z caused x-z caused y)and(z)(x caused z-y caused z)))

Donald Davidson, "The Individuation of Events," E. Lepore ve B. McLaughlin (ed.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Basil Blackwell, 2001), s.150.

temelde bu acının gerçekleştiği fark etmeksizin acı ve beden özdeşleştirilmesi yapılabilecektir. Acının tüm neden ve sonuçlarını yerine getiren bir fiziksel parçanın bulunması yeterlidir. Burada olaylarla alakalı bir tür fonksiyonalizmin bulunduğu söylenebilir. Yine de Hasker'ın eleştirisi bu değildir. Onun Davidson'a eleştirisi döngüsellik üzerinedir. Davidson'un denklemi üzerinden bu döngüsellliği daha iyi görebiliriz:

$(x = y)$ ancak ve ancak $(z)(z \text{ nedenidir } x\text{'in} - z \text{ nedenidir } y\text{'nin})$ ve $(z)(x \text{ nedenidir } z\text{'nin} - y \text{ nedenidir } z\text{'nin})$

Hasker'a göre Davidson'un bu denkleminde, en azından, bir nokta açıklığa kavuşturulmalıdır. Aksi takdirde döngüsellikten kurtulmak olası değildir:

Kısaca ifade edersek, teori döngüseldir: Nedensel ilişkiler, ilişkilendirildikleri olaylarla özdeşleştirilmekte ve olaylar da yerine geçtikleri nedensel ilişkilerle özdeşleştirilmektedir. Açıktır ki kısır döngüden çıkabilmemiz adına, bunlardan biri ya da diğeri başka bir şekilde tanımlanmalıdır. Ayrıca nedensel ilişkileri, olaylar arasındaki ilişkiler olarak tanımlamanın dışında yapılacak herhangi bir tanımın anlamı olmayacağı için, farklı bir şekilde tanımlanması gereken şeyler, olayların bizatihi kendileridirler.⁹⁶

Nedenlerin olaylarla, olayların da nedenlerle tanımlanmasındaki döngüsellik, ikisinden birisinin farklı bir biçimde açıklanmasını gerektirir. Nedenler, olaylar arasındaki ilişkide bulundukları için onları tanımlamaya çalışmak döngüsellikten kurtulmak için fayda sağlamayacaktır. Bu durumda olayların farklı bir şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağına bakabiliriz.

Olayların tanımlandığı bir alternatif Hasker'a göre, Kim'in olay teorisinde (*theory of events*) bulunabilir. Kim, her olayın bir değişimi ima ettiğini ve çoğu değişimin de cevherde gerçekleştiğini belirtir. Değişim, bir cevherin daha önce sahip olduğu bir niteliği kaybetmesi ya da daha önce sahip olmadığı bir niteliği kazanmasıdır. Kim, daha sonra olaylar ve

⁹⁶ Hasker, *The Emergent Self*, s.38.

durumların tanımını yapar. Kim'e göre olaylar ve durumlar, niteliklerin cevherlerinin belirli bir zamandaki örneksenmeleridirler. Bu teoriye göre her tekil olayın (*individual event*) kendine özgü üç bileşeni vardır: Cevher, nitelik ve zaman.⁹⁷ Buradan yola çıkarak Kim, varlık ve özdeşlik koşullarını tanımlar:

Varlık koşulu: Olay $[c, N, z]$, c cevherinin N niteliğine z zamanında sahip olması halinde vardır.

Özdeşlik koşulu: $[c, N, z] = [x, Q, z_1]$ ancak ve ancak $c=x$, $N=Q$ ve $z=z_1$.⁹⁸

Açıktır ki Kim'in özdeşlik koşulu, Davidson'ınki gibi döngüsel bir şekilde tanımlanmamıştır. Fakat Kim'in olay teorisine yönelik eleştiriler daha farklı noktalar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bunlardan bir tanesi ve Hasker'ın asıl sorun olarak gördüğü yer “olayların çoğaltılması” (*multiplication of events*) problemidir. Brütüs'ün Sezar'ı bıçaklaması olayını ele alalım. Brütüs'ün Sezar'ı bıçaklaması ve Sezar'ın ölümü, Kim'in teorisine göre farklı farklı olaylardır. Kim'den alıntıladığımız özdeşlik koşullarını göz önünde bulundurduğumuzda, iki olay birbirinden farklı cevher ve özelliklere sahiptirler. Bu durum Sezar'ın öldürülmesi ve Brütüs'ün Sezar'ı bıçaklamasını farklı olaylar yapmaktadır. Kim'in, bunu bir sorun olarak görmediğini belirtmek gerekir. Ona göre, Brütüs'ün Sezar'ı öldürmesi iki olay içermektedir. Bunlar, Sezar'ın ölümü ve Brütüs'ün Sezar'ı bıçaklaması olaylarıdır.⁹⁹ Kim'e ve Richard Swinburne gibi filozoflara göre bu durum bir sorun oluşturmazsa da¹⁰⁰ Hasker ve Davidson gibi filozoflar bunun hem olay özdeşliğini ve hem de tikel-özdeşliğin gerektirdiği zihin-beden özdeşliğini sağlayamayacağı kanaatindedirler. Davidson'a göre,

⁹⁷ Jaegwon Kim, “Events as Property Exemplifications,” M. Brand & D. Walton (eds.), *Action Theory* (Dordreidecht: D. Reidel Publishing Company, 1976), ss.310-311.

⁹⁸ Kim, “Events as Property Exemplifications,” s.311.

⁹⁹ Kim, “Events as Property Exemplifications,” s.323.

¹⁰⁰ Richard Swinburne, *Evolution of The Soul* (New York: Oxford University Press, 1997), s.52. Swinburne, tikel-özdeşlikçi olmamakla birlikte Kim'in olay teorisini kabul etmektedir.

Benim, tek ve aynı olayın ‘Jones özür diledi’ ve ‘Jones “özür dilerim” dedi’ cümlelerini doğru kılacağını söylediğim noktada Kim, bu cümlelerin farklı olayları tanımladığına inanacaktır. Ne de Kim herhangi bir bıçaklamanın öldürmek olabileceğine veya bir çek imzalamanın, ödeme yapmak olabileceğini söyleyebilecektir. O aynı zamanda şunu da kabullenmelidir ki eğer psikolojik ifadeler, eşkaplamalı (*coextensive*) fiziksel ifadelere sahip değillerse, o zaman hiçbir psikolojik olay, bir fiziksel olay değildir.¹⁰¹

Olayların özdeşliğini sağlayamayan her teori, Davidson’ın da belirttiği üzere, zihin olayları ile fiziksel olaylar arasındaki özdeşliği de sağlayamayacaktır. Son olarak Hasker’in şu cümlesi önemlidir: Kim’in olaylar teorisinin, mevcut ve en çok kabul edilen görüş olduğu göz önünde bulundurulduğunda tikel-özdeşlik teorisi için bile umutlar sönmeye başlayacaktır.¹⁰²

Özetlersek, bilinç ve zihin içeriklerini oldukları haliyle ele almayan hiçbir teori Hasker’a göre kabul edilmeye değer değildir. Görünürde olan şeyler, sırf materyalist kalabilmek ve materyalist teorilere uydurulmak adına elenemez yahut değiştirilemez. Bu nedenle davranışçılar ve işlevselciler, zihnin niteliklerini –teorilerine uydurmak için– yalnızca birer davranışsal önermeye çevirdikleri veya işlevlere dönüştürdükleri için onları oldukları haliyle açıklayamazlar. Bu nedenle işlevselcilik ve davranışsalcılık Hasker’a göre iyi birer zihin teorisi değildir. İndirgemecilik ise inançları, arzuları, acıları, hazları ve bunun gibi tüm zihin içeriklerini indirgeyecek bir temel bulmaktan acizdir. Bu nedenle çoklu gerçekleşme probleminin altından kalkamayacaktır. Tikel-özdeşlik gibi bir alternatif bulunmaya çalışılması ise özdeşliğin koşullarına yönelik ciddi sorgulamalara yol açacaktır. Hasker, böyle bir özdeşliğin de bize bir açıklamadan çok sorun ve problemler getireceğini düşünür.

Bu bölümde, Hasker’ın eleştiri ve argümanlarından çok, materyalist filozofların kendi aralarındaki uzlaşmazlıklara değindik. Bir sonraki bölümde ise materyalist teorilerin bir çözüm olamayacağına dair ağırlıklı olarak Hasker’ın argümanlarına yer vereceğiz.

¹⁰¹ Donald Davidson, “The Individuation of Events,” s.143.

¹⁰² Hasker, *The Emergent Self*, s.40.

NEDEN DÜALİST OLMALI?

Materyalizm, evrende madde dışında bir şeyin bulunmadığı görüşüdür. Düalistin iddiası ise evrende madde dışında bir de zihnin bulunduğudur. Fakat felsefi argümanlara dayanarak yeni bir varlık ortaya koymak, tarih boyunca problemlili görölmüştür. Modern bilimde kullanılan yöntemin, yeni varlık türlerini ortaya çıkarmaktan ziyade indirgemek olduğuna işaret etmiştik. Birçok bilim insanına ilham kaynağı olan bilimin bütünlüğü ve her şeyin teorisi gibi anlayışlar da yeni bir varlık türü ortaya koymayı değil, her şeyi bir tek teoriyle ya da bir şeyle açıklamayı amaçlar. Özellikle yeni bir varlık türü ortaya atmak için oldukça ciddi kanıtlara veya nedenlere ihtiyaç vardır. Düalistin öne sürdüğü ruhun veya zihnin ise araştırılarak bulunabilecek ve üzerine bu türden somut kanıtlar sunulabilecek bir şey olmadığı görölüyor. Yine de düalist için umutlar tükenmiş değildir. Eğer düalist, maddenin evreni ve yaşamı olduğu gibi açıklamada yetersiz olduğunu kanıtlayabilir ve öne sürdüğü zihnin, bu açıklama için önemli bir unsur olduğunu bir şekilde gösterebilirse, zihnin var olduğunu kabul etmek için yeterli sebep ortaya koymuş olacaktır.

Bu bölümde, Hasker'ın neden fizikalist bir anlayışı yeterli bulmadığını ve düalizmin gerekliliğine dair öne sürdüğü temel düşünceleri ele alacağız. Hasker'a göre ciddi bir fizikalist teori her şeyi maddi olarak gördüğü için, fiziksel olanın dışında herhangi bir etkiye yer vermemelidir. Bu kapalılığı anlamak adına Hasker'ın fiziksel olan ve fiziksel olmayan derken neyi kastettiğini açıklayacağız. Daha sonra Hasker'ın argümanlarıyla birlikte fiziksel olarak kapalı olan bir evrende rasyonalitenin yerinin ne olacağına dair sorgulamalarda bulunacağız. Materyalizme göre, evrenin içerisindeki kanunlarla ortaya çıkan akıl ve rasyonalitenin evrendeki sebep-sonuç ilişkisi üzerinde bir değişiklik yapabilmesinin imkânına değineceğiz. Son olarak da materyalist teorilere göre beden ölümünden, kişinin –bedenden farklı bir şey olarak– sağ kurtulup kurtulamayacağına dair Hasker'ın yorumlarına göz atacağız. Hasker'ın kendi teorisinin reenkarasyon gibi öğretilere yer vermediğini ileride

zuhur düalizmini anlatırken göreceğiz. Fakat bu bölümdeki argümanlar tüm düalistler için geçerli olacaktır. Düalizmin gerekliliğine dair yeterli argümanlar bir kez ortaya konulabilirse, daha sonra “hangi düalizm” sorusu sorulabilir.

Fiziksel Alanın Kapalılığı Yasası ve Zihnin Beden Üzerindeki Etkisi

Fiziksel alanın nedensel kapalılığı (*causal closure of the physical domain*) yasasına göre maddi evren, dışarıdan gelebilecek her türlü etkiye kapalıdır. Bu yasa Kim’in ve Hasker’in da belirttiği üzere ciddi bir fizikalizmin asgari gerekliliğidir.¹⁰³ Kim, fiziksel alanın kapalılığının kabul edilmediği takdirde fizikalizmden çıkılarak Kartezyen düalizme geçilmiş olacağını söyler.¹⁰⁴ Şu durumda hiçbir fizikalist, teorisi içerisinde evrene dışarıdan bir müdahaleye yer veremeyeceğinden, her şeyi fiziksel olanla açıklamak durumundadır. Pekâlâ, fiziksel olanla neyi, ne kadar açıklayabiliriz? Şimdi Hasker’in fiziksel açıklama ile ne kastettiğini ve bunun bildiğimiz her şeyi açıklayıp açıklayamayacağına yönelik yorumlarını incelemeye geçebiliriz.

Hasker’in fiziksel açıklama ile ne kastettiğini anlamak için anlaşılması gereken bir kavram “mekanizm”dir. Ona göre bir şeyin fiziksel olduğunu söylemek, o şeyin aynı zamanda mekanik olduğunu ifade etmektir:

Her fiziksel nedenleme ve her fiziksel açıklama mekanist olmak zorundadır.¹⁰⁵

Mekanizm ile Hasker’in kastettiği şey, belirli bir amaç, gaye, arzu, yönelimsellik gibi kavramlara başvurmaksızın, yalnızca fizikle açıklanabilecek durumlardır. Mesela, sıcaklığın demir bir çubuktaki etkisi fiziksel bir açıklamadır. Fiziksel yasalar bağlamında kalarak yapılacak her açıklama böyledir. Yağmur damlalarının demir levha üzerinde birikmesi sonucu demir levhanın paslandığını söyledeğimizde herhangi bir amaç ve niyeti konu edinmeyiz.

¹⁰³ Hasker, *The Emergent Self*, s.59. Jaegwon Kim, “The Myth of Nonreductive Materialism,” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63:3 (1989), s.43.

¹⁰⁴ Jaegwon Kim, “The Myth of Nonreductive Materialism,” s.43.

¹⁰⁵ Hasker, *The Emergent Self*, s.62.

Burada açıklamanın yakın neden (*proximate cause*) üzerinden yapıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi takdirde yağmurun damlalarına daha fazla direnemeyerek pes eden ve bunun sonucunda paslanan bir demir levhadan da söz edebiliriz. Fakat bu teolojik ve mekanistik açıklama açısından yanıltıcı olur. Çünkü buradaki yakın neden damlalara direnemeyen demir levha değil, demirin yağmur damlasıyla girdiği fiziksel ve kimyasal değişimdir. Hasker’ın cümleleriyle,

Önerme şudur: Mekanistik neden ve mekanistik açıklama temelde teolojik olmayan açıklamalardır. Bununla kastettiğim: Mekanistik bir nedenin her örneksemesi için, etkinin yakın nedeni, bir gaye, amaç veya telos içermez; daha ziyade kütleler, güçler gibi şeylerin yönelimine sahip olabilir. Benzer şekilde mekanistik bir açıklama, bir olayın niçin gerçekleştiğini, ulaşılması gereken herhangi bir gaye veya bir tür amaç ya da yerine getirilecek bir fonksiyon gibi terimlerle ifade etmez; ancak o, amaçlılık ve niyetsellik barındırmayan varlıkların içerildiği önceki koşullara dayanır. Elbette ki mekanistik olarak nedenlenmiş bir olay, teleolojik bir açıklamaya da sahip olabilir: Bir termostat sıcaklığı korumak adına ocağı açıp kapatabilir ve onun böyle işliyor oluşunun bir nedeni de insanın rahat bir çevreye olan arzusudur. Fakat termostatın işlevinin yakın nedeni, böylesi amaçlar ve arzulara herhangi bir referansta bulunmaz: termostat ocağı açar çünkü, çevrenin havasıyla soğumuş belli bir demir şeridi, elektrik devresini kapatacak şekilde bükülür.¹⁰⁶

Hasker’ın ifadeleri üzerinden fiziksellik ve mekanizm arasındaki ilişkiyi gördükten sonra sorulması gereken, evrendeki tek nedenselliğin ve açıklamanın mekanik olup olmadığıdır. Eğer mekanik açıklama yeterliyse, fiziksel alanın kapalılığı yasası çiğnenmemiş olur. Fakat değilse, “fiziksel kapalılığın” aralanan kapılarından bir düalizmin çıkıp çıkamayacağı sorusu gündeme gelecektir. Hasker’ın gayreti, fiziksel/mekanik açıklamanın yeterli olmayacağı yönündedir. Onun bu gayretlerine değinmeden önce fiziksel olan ve fiziksel olmayan arasındaki ayrıma değinelim.

¹⁰⁶ Hasker, *The Emergent Self*, s.63.

Mekanik ve teleolojik açıklama yahut nedenleme, aynı zamanda Hasker'ın maddi ve gayri maddi varlık ayrımının özünü oluşturur. Bu ayrım, ileride göreceğimiz Kartezyen düalizmin geleneksel maddi ve gayri maddi ayrımından çok farklıdır. Bilindiği üzere Descartes, fiziksel şeylerin ayırıcı özelliğinin uzamsal/yayımlı olmak olduğunu düşünüyordu.

Bu incelemeye başlangıç olarak burada ilk önce ruh ile beden arasında büyük bir fark olduğunu görüyorum: Beden doğası gereği her zaman bölünebilir, ruhta hiçbir şekilde bölünemez; nitekim ruhumu, yani sadece düşünen bir şey olarak kendimi, göz önüne aldığımda, kendimde hiçbir parça ayırt edemiyor, tersine mutlak surette bir ve bütün bir şey olduğumu apaçık bir biçimde kavırıyorum. Ama bütün ruh bütün bedenle tam olarak birleşmiş görünmekle birlikte, bedenden bir ayak, bir kol veya başka bir parça ayrılacak olsa, bu yüzden ruhumda da bir şey eksilmediğini pek iyi biliyorum. İsteme, duyma, tasarlama gibi yetilere de tam anlamıyla ruhun parçaları denemez, çünkü istemek, duymak, tasarlamak gibi edimleri yapan hep bütünlüğü içinde aynı ruhtur; fakat cisimli ya da yayımlı şeylerde bunun tam tersi olur, zira bu türden, ne denli küçük olursa olsun, hiçbir şey imgeleyemem ki, düşüncemle kolayca bölüp ufalayamayayım ya da zihnim onu kolayca parçalara ayıramasın, dolayısıyla bölünebilir olduğunu bilmeyeyim. Bu da zaten insanın zihin veya ruhunun bedeninden tamamen farklı olduğunu –eğer daha önce yeterince öğrenmiş olmasaydım- bana öğretmeye yeterdi.¹⁰⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Descartes'a göre, uzamsal olmayan şeyler gayri maddidir. Zihin de yer kaplamayan ve yayımlı bir cevher olması sebebiyle maddi değildir. Bilinmesi gereken, Hasker'ın, buradaki klasik Kartezyen anlayıştan farklı düşündüğüdür.

Buraya kadar anlattığımız kısımda şu dört noktayı vurgulamaya çalıştık. Bunlardan ilki, dikkate değer bir materyalist görüşün, evrenin fiziksel kapalılığı yasasını içermesi gerektiğidir. İkincisi Hasker'ın, mekanistik ve teleolojik ifadelerini hangi anlamda kullandığıdır. Üçüncüsü ise onun, fiziksel olan ve fiziksel olmayanı tarif edilişidir ki o, bu tariftan yola çıkarak fiziksel olanın bize mekanistik bir açıklamadan fazlasını veremeyeceğini

¹⁰⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, ss.79-80.

söyler. Şu halde (dört) materyalist bir teorinin yapması gereken, yalnızca mekanik açıklama veya mekanik nedenselliklere bağlı kalarak yani hiçbir teleolojik/gayesel/yönelimsel açıklama veya nedenselliğe başvurmadan, evrendeki her şeyin açıklanabileceğini ispatlamaktır. Bunu yaparken herhangi bir teleolojik açıklamaya başvurulursa, hem fiziksel alanın kapalılığı yasası çiğnenmiş olur hem de madde dışında herhangi bir şeyin var olduğu kabul edilmiş olur. Bu durum da materyalizmin kapılarını kapatıp düalizmin kapılarını aralar. Şimdi ise verilen bu bilgiler doğrultusunda, materyalizmin evreni açıklamada yeterli olup olmadığını inceleyeceğiz, daha sonra bu konudaki argümanlara geçebiliriz.

Aşağıda ele alacağımız düalizm argümanlarının ilki (akla dayalı argüman), evrende teleolojik bir açıklamanın zorunlu olduğuna yönelik doğrudan bir ispatlama girişimidir. Diğer argümanlar ise bunu dolaylı yoldan yapma amacı güderler. Eğer argümanlar başarılı olursa, evreni anlamak için materyalizmin yeterli açıklama sağlamadığı kanıtlanmış olur. Şimdi düalizmin gerekliliğine dair Hasker’ın öne sürdüğü argümanları inceleyebiliriz.

Akla Dayalı Argüman

Bazı zamanlar şöyle cümleler kurarız: “Ne kadar da aptalca bir karardı”, “Bunu nasıl düşünemedim” veya “O zaman daha iyi karar verebilseydim şimdi daha farklı olurdu.” Bu cümlelerin arkaplanında yatan düşünce, verdiğimiz kararların yaşantımızı biçimlendirdiğidir. Doğru kararlar verebilirsek belli bir ölçüde istediğimiz sonuçlara ulaşacağımızı düşünürüz. Bir kararın iyi ya da kötü olmasına inanmamız da belirli sebeplere dayanır. İyi bir akıl yürütme bu sebepler arasındaki bağı kurmamıza ve böylece doğru kararlar almamıza yardımcı olur. Dolayısıyla karar verirken teleolojik açıklamalar oldukça fazla yer tutuyor görünmektedir. Kararlarımızı nasıl aldığımıza ilişkin bu düşünce tarzı, sağduyuya en yakın olanıdır denebilir. Fakat evrenin mekanistik olduğu iddiası bu tabloyu tehdit eder görünmektedir. Eğer materyalist bir görüş savunulacaksa, karar verme ve akıl yürütme süreçleri de mekanistik olarak açıklanmalıdır:

Ruh maddeden ayrı bir şey değil, özel bir düzen ve özel bir işleve sahip maddedir. Aklın yuvası, madde dışı bir şey değildir; bir mekanizmadır ve bu mekanizma beyindir.¹⁰⁸

İnsanlar, yaşamlarının arkasında bir amaç veya bir anlam olduğuna inanmak ister. Böyle bir amaç ise, büyük olasılıkla yoktur. Tıpkı bir Tanrı arayışı gibi yaşamın anlamını aramak da boşa kürek çekmekten başka bir şey değildir. Yaşamın teleolojik bir açıklamasının olmadığını Darwin bize göstermiştir. Burada olmamızın nedeni evrilmiş olmamızdır ve evrimin özel bir nedeni yoktur. Böylece, Darwinist bir bakış açısıyla türümüzün bir zamanlar sandığımız kadar özel olmamasının yanı sıra, yaşamımız bir amaç veya anlamdan da yoksundur. Yaşam amaçsız bir biçimde sürüp giden anlamsız, dolambaçlı bir olaylar dizisidir. Hoşumuza gitse de gitmese de genel bir amaçtan veya hedeften yoksundur.¹⁰⁹

Karışıklık olmaması adına Steve Stewart-Williams'ın, ruhun maddi olduğunu söylerken, ruhun var olduğunu ve maddi bir şey olduğunu kastetmediğini belirtelim. Ona göre ruh gibi bedenden ayrı ve fazladan bir şey yoktur. O yalnızca, zihnin, beyinden farklı bir şey olmadığını kastetmektedir. Alıntıda da görüleceği üzere, Stewart-Williams'a göre beyin, mekanik bir şeydir. Beynin mekanik oluşu onun işlevlerinin de mekanik bir biçimde açıklanmasını gerektirecektir. Örneğin, sabah kahvaltısında çay yerine meyve suyu içmeye karar verdiğinizi düşünün ya da işe uğramadan önce arabanızı tamirciye bırakmak ile önce işe uğrayıp sonra tamirciye gitmek arasında seçim yapmanız gerektiği bir durumu düşünün. Siz işe geç kalıp kalmayacağınızı, bunun getirisini ve götürüsünü, iş çıkışı geri nasıl döneceğinizi düşünürken aslında olan biten beyninizdeki belli nöronların aktifleşmesinden başka bir şey olmayabilir. Bu durumda bir özgür iradenizin olmadığını da kabul etmek sizin için tutarlı bir seçenek olacaktır –her ne kadar materyalizm ve özgür iradenin bağdaştığını söyleyebilecek birçok filozof varsa da bunun neden tutarsız bir yol olduğuna şimdi değineceğiz. Zihin bir

¹⁰⁸ Steve Stewart-Williams, *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, çev. İbrahim Hoca (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s.167.

¹⁰⁹ Stewart-Williams, *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, s.217.

şekilde beyne indirgendiği takdirde, beyin de tamamıyla mekanik bir sistem olduğu için özgür irade ortadan kalkacaktır:

Beynin tamamen mekanik bir araç olduğunu varsayarsak, zihnin de beyin kadar mekanik olması gerekiyor gibi görünür. Bu da, hür irade her ne kadar prensipte mümkün olsa da, hür iradeyi hükümsüz kılar.¹¹⁰

Eğer beyin, tüm mekanik devreler gibi neden-sonuç ilişkisi içerisinde işliyorsa, onun bu neden-sonuç zincirinin içerisinden kurtulması mümkün değildir. Önümüzde birçok seçeneğin var gibi görüldüğü birçok durumda, gerçekte olan şey, beyinde nöron ya da nöronlar grubunun aktifleşmesinden başka bir şey değildir. Hangi nöronların aktifleşip hangilerinin pasif kalacağını ise beyindeki önceki olaylar belirlemektedir. Önceki olayları da daha önceki olaylar, genetik aktarım, tarihsel süreç belirler. Biraz sonra vereceğimiz kararlar evrenin başlangıcından (eğer bir başlangıcı varsa) itibaren belirlidir.

Her olayın daha önceki olaylar tarafından nedenlenmesi ve bu nedenlerin sonuçlarının kaçınılmaz olduğu görüşüne determinizm/belirlenimcilik denmektedir. Determinizmin akla dayalı açıklamaları hükümsüz kılacağına yönelik en çok bilinen argümanlardan biri Peter van Inwagen'in Sonuç Argümanıdır (*The Consequence Argument*). Inwagen'in argümanı açıklayışı şu şekildedir:

Eğer determinizm doğruysa, eylemlerimiz, uzak geçmişte olan olayların ve tabiat kanunlarının sonuçlarıdır. Fakat ne biz doğmadan önce nelerin olduğu bize bağlıdır ve ne de tabiat kanunlarının neliği bize bağlıdır. O halde, bu şeylerin sonuçları da (şimdiki eylemlerimiz dâhil) bize bağlı değildir.¹¹¹

Şimdi ve geleceğin, geçmişte yaşananların bir sonucu olduğu varsayımı olan determinizm veya mekanizmin kabul edilmesi durumunda, insanın önünde herhangi bir

¹¹⁰ Stewart-Williams, *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, ss.164-5. Stewart-Williams bu cümleleri ifade ettikten sonra referans olarak, Daniel Dennett'in *Freedom Evolves* (New York: Viking, 2003) kitabını referans gösteriyor. Sayfa numarası vermiyor. Her iki filozofun da –Stewart-Williams ve Dennett– bu ifadeleri kabul ettiği anlaşılıyor.

¹¹¹ Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: at the Clarendon Press, 1983), s.16, 56.

alternatif seçenek kalmaz. Yapmakta oldukları ve yapacakları geçmişteki olayların bir sonucudur. Eğer geçmişi değiştiremiyorsak, şimdi ve gelecekte de bir değişiklik yapmamız mümkün olmayacaktır. Hasker'ın da belirttiği üzere davranışlarımız, fiziksel bir neden sonuç zinciri içerisinde belirlendiği takdirde, psikolojik tecrübelerimizin onlar üzerinde hiçbir etkisi olmayacaktır. Bir argümanın sonucunu kabul ya da reddedişimiz, beynimizin içerisinde fiziksel yasalara göre hareket eden moleküllerden başka bir şeye bağlı değildir.¹¹² Fakat bu, Hasker'a göre doğru bir akıl yürütme değildir:

Daha açık bir şekilde ortaya koyarsak, fiziksel alanın kapalılığı varsayımına binaen hiçbir şekilde bir inancı, o inanç iyi nedenlerle desteklendiği için kabul edemez. Bunun fizikalizme ciddi bir problem olduğunu söylemek bile hafif kaçır.¹¹³

Mekanistik ve dolayısıyla deterministik açıklamalar, Hasker ve van Inwagen gibi filozoflara göre, akıl yürütmemize ilişkin doğru bilgi sağlamazlar. Fakat her filozof böyle düşünmeyecektir. Mekanistik bir evren tablosundan hoşnut olan filozoflar (eyleyici materyalistler vb.) için burada anlatılanları kabul etmek işten bile değildir. Buradaki argüman için daha önemli bir sorun hem fizikalist olup hem de mekanizmi kabul etmek istemeyenlerin argümanlarıdır. Jaegwon Kim gibi materyalistler, evrendeki sebep sonuç ilişkisi açısından düalizmin de bize bir açıklama sağlayamayacağı kanaatindedirler. Kim'e göre düalist açıklamalar fazladan ve gereksizdir. Çünkü bir olay ancak bir sebeple açıklanabilir. Kim, bunu açıklayıcı dışlama prensibi (*the principle of explanatory exclusion*) olarak formüle eder. Bir olayın birden fazla tam ve bağımsız açıklaması olamaz.

Bu prensip bize kabaca şunu söyler: hiçbir olay için birden fazla tam ve bağımsız açıklama verilemez.¹¹⁴

¹¹² Hasker, *The Emergent Self*, ss.73-80.

¹¹³ Hasker, *The Emergent Self*, s.68.

¹¹⁴ Jaegwon Kim, "Mechanism, Purpose and Explanatory Exclusion," Ernest Sosa (ed.), *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Melbourne: Cambridge University Press, 2002), s.239.

Örneğin A kişisi ve B kişisi iki kiralık katil olsun ve bir adamı belli bir saatte öldürmek için kiralanmış olsunlar. Kiralayan kişi işin garanti olması için iki kiralık katili birden tutmuş olsun. Vakit geldiğinde aynı anda iki katil de bu kişiyi öldürecek şekilde yaralamış olsun. Şimdi bu maktulü kim öldürmüştür? İkisinin de aynı anda öldürdüğünü tasavvur ettiğimizde ve bir şeyin tek bir sebebi olacağını düşündüğümüzde ortada çelişki olduğu görülür. Aynı durum Kim'e göre düalizm için de geçerlidir. "Acı çektiği için intihar etti" ve "c-lifleri titrediği için intihar etti" derken bu açıklamalardan en az bir tanesi gereksizdir. Bilimsel olarak c-liflerinin titreşimiyle diğer nöronal olayların meydana geldiğini de tespit edebiliyorsak, o halde düalizme gerek kalmayacaktır.

Beyne bağlı mekanistik bir açıklama, kendi başına yeterli bir açıklamaysa, açıklanmaya çalışılan şeyi bir de zihinsel nedenlerle açıklama çabası faydasızdır. Hasker'a göre Kim, özdeşlik teorisini savunması nedeniyle, her bir olay için yalnızca bir fiziksel açıklama sunarak çoklu açıklama probleminden (*problem of multiple explanations*) kurtulur.¹¹⁵ Özdeşlikçiye göre zihin, fiziksel bir şey olduğu için ortada tek bir açıklama bulunmaktadır, bu da fiziksel açıklamadır. Zihnin beden üzerindeki nedensel etkisi, onun yalnızca fiziksel bir şey olması sayesinde.¹¹⁶ Kim böylece hem zihinsel nedenlemeyi yani rasyonel/düşünsel süreçlerin davranışlarla nedensel bağına kurmayı hedeflemektedir. Fakat Hasker'a göre zihinsel süreçlerin fiziksel süreçlere indirgenmesi, düşünsel süreçler ile davranışlar arasındaki nedensel bağı ortadan kaldıracaktır.¹¹⁷

Hasker, fizikalist bir dünya görüşünde "zihinsel nedenleme"ye (*mental causation*) yer olmadığını düşünür. Bunun nedeni, Hasker'a göre, mekanik bir şekilde işleyen evrende, bu mekanik süreçleri değiştirecek başka varlıkların ortaya çıkamayacağıdır. Eğer evren fiziksel

¹¹⁵ Hasker, *The Emergent Self*, s.63; Kim, "Mechanism, Purpose and Explanatory Exclusion," s.248; Malcolm, "The Conceivability of Mechanism," *The Philosophical Review* 77:1 (1968), ss.53-4.

¹¹⁶ Kim, "Epiphenomenal and Supervenient Causation," Ernest Sosa (ed.), *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Melbourne: Cambridge University Press, 2002) içinde, s.106.

¹¹⁷ Hasker, *The Emergent Self*, s.67.

olarak kapalıysa ve mekanik süreçlere dışarıdan hiçbir şekilde etki söz konusu değilse, evrenin mekanizmden kurtulması Hasker’a göre mümkün değildir. Bu imkânsızlığı Hasker’ın düşünce deneyleri üzerinden görebiliriz.

Öncelikle, ele alınacak fizikalist teorinin zihin-beden ilişkisi açısından nomolojik¹¹⁸ mi yoksa metafizik zorunluluk mu taşıdığını açıklığa kavuşturmalıyız. Daha sonra bu teori için uygun düşünce deneyini kullanarak, teorinin düşünme yetisini nedensel olarak etkin görüp görmediğini sorgulayabiliriz. Eğer materyalist teoriye göre, işlevlerini yerine getiren bir beyin, zihin için yeterli sebep ise bunun tüm mümkün dünyalarda böyle olup olamayacağını sorgulamamız gerekir. Materyalistin, bunun bir nomolojik zorunluluk olduğunu savunması durumunda, yalnızca içinde yaşadığımız faal dünya için beyin ve zihin arasında zorunlu bir özdeşlik kurulabilir. Fakat eğer ki bu zorunluluk metafiziksel bir zorunluluk ise, nasıl ki içinde yaşadığımız mümkün dünyada etrafımızdaki canlı insan bedenlerinin bilinçli olduğunu varsayıyorsak, bütün mümkün dünyalar için aynı durumun geçerli olduğunu varsaymamız gerekir. Başka bir ifadeyle, canlı bir beynin olup da zihnin olmadığı bir mümkün dünya metafizik zorunluluk içeren bir teori için imkânsızdır.

Şimdi, zihin ve beyin arasında nomolojik bir zorunluluk varsaydığımızda, içinde yaşadığımız dünya ile tıpatıp aynı fiziksel özelliklere sahip olmakla birlikte, zihin içermeyen bir mümkün dünya var olabilir. Zihnin bulunmaması bu mümkün dünya için hiçbir farklılık oluşturmamaktadır. Bu hayali dünyanın içerisinde yine insanlar vardır, dünya savaşları olmaktadır, tüm canlılar bu mümkün dünyadaki gibi hareket etmektedir. Fakat ortada bir zihin yoktur, yani insanlar yine birbirlerine “seni seviyorum, senden nefret ediyorum, özgürlük istiyoruz, barış olsun” gibi ifadeler kullansalar da bunları söylerken hiçbir şey

¹¹⁸ Nomolojik zorunluluğu, Caner Taslaman ve Enis Doko “doğa yasalarına bağlı zorunluluk” olarak Türkçe’ye çevirmektedir. Bkz. *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), s.28. Okuyucunun, “yalnızca bu mümkün dünya için geçerli zorunluluğu” anladığı sürece istediği çeviriyi kullanmasında bir sakınca yoktur.

hissetmemektedirler. Mesela bir kişinin ağzından çıkan, “sen çok akıllısın” diye yorumladığımız ses dalgalarının diğer kişinin beynine ulaşarak orada başka türde sinyallere dönüştüğünü, bu sinyallerin beyindeki belli bazı merkezleri uyardığını, bu uyarılma sonucu beyinde fazladan serotonin, dopamin gibi nörokimyasalların salgılandığını, bunların da başka etkilerle o kişinin bedenini etkilediğini, dudak kaslarının gevşeyip açılarak yanlara doğru genişlediğini ve bunun gibi birçok şeyin gerçekleşmesi sonucu dünyamızla tamamen benzer bir dünya imajı oluşturduğunu düşünebiliriz. Yapılan fiziksel açıklamalar böyle bir evreni açıklamak adına yeterlidir. Herhangi bir şekilde zihinsel içeriklere gerek yoktur. Bu olayı şöyle açıklamamızda da hiçbir sakınca yoktur: Bir kişinin “sen çok akıllısın” demesiyle diğer kişi mutlu oldu ve bu mutluluğun sonucunda vücudunun gevşediğini hissetti, aynı zamanda dudaklarına bir gülümseme yayıldı. Burada verilen zihin içerikleriyle anlatılan durumun yukarıdaki mekanistik tabloda hiçbir farkı yoktur, yani zihin içerikleri materyalist dünya görüşü içerisinde hiçbir şeye neden olamazlar.

Yukarıdaki gibi nomolojik zorunluluğun izin verdiği bir mümkün dünya tasavvuruna, metafiziksel zorunluluk kabul edildiğinde ulaşamaz. Böyle bir zorunluluk varsayıldığında, eğer ortada, işlevlerini doğru bir biçimde yerine getirebilen canlı bir beyin varsa, bir zihin de olmak zorundadır. Şu halde fiziksel özdeş olup zihinsel farklı bir mümkün dünya tasavvuru gerçeği yansıtmayacağından, Hasker, farklı bir mümkün dünya tasavvuruna başvuracaktır. Bu yeni mümkün dünya, bizim dünyamızla ilgili *görünürde* hiçbir farklılık içermemekle birlikte aslında temel farklılıklar barındırmaktadır. İçinde bulunduğumuz dünyada bulunan atom, kütle gibi şeylere karşılık bu dünyada zombi atom, zombi kütle gibi maddeler bulunmaktadır. Bu maddeler, dünyamızdaki maddelerle görünüşte özdeş olmakla birlikte, bir zihne sahip olamamaları bakımından farklıdırlar. Fakat görünen kısımda her şey aynıdır. İçinde yaşadığımız evrende olduğu gibi, canlılık, hayat, günlük yaşam ve diğer her şey bu zombi dünyada da aynı şekilde akıp gitmektedir. Böyle bir dünyanın imkânı bize şunu göstermelidir:

Zihinsel nedenlemenin olmadığı tamamen fiziksel bir mümkün dünyada da işler aynı şekilde yürüyebilmektedir. Zihin gibi maddi olmayan bir şeye ihtiyaç gözükmemektedir. Eğer zihin, madde üzerinde fazladan veya farklı bir etki oluşturmuyorsa, yani her şey maddeyle açıklanabiliyorsa, zihnin olup olmamasının bu dünya için bir etkisi yok demektir. Bu durumda ise zihnin madde üzerinde etkisi olduğu, yani inançlar, arzular gibi zihinsel niteliklerimizin davranışlarımız üzerinde etkide bulunduğu söylenilemez. Görüldüğü üzere böyle bir dünya tasavvuru da olup biten her şeyin şu an olup bittiği gibi olabilmesi adına zihnin gerekli olmadığına delildir. Fiziksel alanın kapalılığı yasasını da göz önünde bulundurduğumuzda, dışarıdan bir etkiye yer yoktur. Bu durumda zihnin olup olmaması, dünya üzerindeki sebep-sonuç ilişkisi açısından bir farklılığa neden olamaz.¹¹⁹

Yukarıda anlatılanların bir benzeri ve belki de en çok bilineni Alvin Plantinga'nın, naturalizm eleştirilerinde bulunabilir.¹²⁰ Tek gerçekliğin maddi olduğu düşüncesi natüralizmin temel savıdır. Şu durumda natüralizm, evreni dışarıdan hiçbir etkiye yer vermeden, yalnızca kendi içerisindeki tabiat kanunlarına dayanarak (fiziksel kapalılık yasası) açıklamalıdır. Bundan milyarlarca yıl önce evrende canlılık ortaya çıktığında, akıl yürütmenin, bilincin ve zihin dünyasının olmadığı (eğer kişi panteist vb. değilse) herkes tarafından kabul görmektedir. Pekâlâ, hangi süreçler evrenimizde inançların, zihnin, akıl yürütmenin ortaya çıkmasını sağlamıştır? Bu sorunun cevabı natüralizme göre mekanik ve fiziksel süreçler çerçevesinde verilmek durumundadır. Mekanik süreçlerle işleyen evren, Hasker'a göre, ancak Darwinist anlayıştaki gibi kör (amaçsız/yönelimsiz) süreçlerle açıklanabilecektir. Natüralistin yapması gerekeni (ve zaten yapmaya çalıştıkları şeyleri) açıkladıktan sonra, Plantinga ve Hasker, şunları iddia etmektedir: Zihin eğer kör evrenin bir ürünüyse, onda doğru bilgi elde etmenin garantisi yoktur. Zihnimizle dış dünya arasında bir uyum olması için bir neden

¹¹⁹ Hasker, *The Emergent Self*, s.72.

¹²⁰ Bkz. Plantinga, "Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman," çev: Fehrullah Terkan, C. Taslaman ve E. Doko (ed.), *Allah, Felsefe ve Bilim* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013) içinde, ss.175-225.

görünmemektedir. Ateşten kaçmam için beynimdeki c-liflerinin titreşimi gibi olaylar yeterliyken, niçin bir de “canım acıyor, çok sıcak” gibi zihinsel niteliklere sahip olmalıyım ki? Mekanik süreçlerin tüm koşulları sağladığı bir evrende, duyumun zihinsel nitelikleri gereksiz bir yük gibi gözüktür. Dolayısıyla fiziksel olarak kapalı bir evren zihin dünyasına dair hiçbir açıklamada bulunmaz.¹²¹ Şimdi bu iddiaların temellerini daha detaylı inceleyelim.

Darwinist evrimin temellerinden bir tanesi doğal seçilimdir. Doğal seçilime göre bir tür, ancak tabiat koşullarına adapte olabildiği, hayatta kalabildiği ve üreyebildiği kadarıyla varlığına devam eder. Günümüze dek birçok canlı türü bu sayılan koşulları yerine getiremediği için yok olmuşlardır. Zamanla hayatta kalmayı başaran türlerin bir amacı varmış gibi görünür: Hayatta kalmak ve üremek. Üremenin gerçekleşebileceği ana kadar yaşamak bile yeterlidir. Çiftleştikten hemen sonra ölen erkek arılar, çiftleşme sonrası dişisi tarafından yenilen böcek türleri ve ölümün kesin olduğu birçok canlılar arası çiftleşme örneği de göstermektedir ki üremek, yaşamdan daha önemli olabilir. Yine de biz genel bir kural olarak yaşam ve üremeyi ele alalım. Yaşamın amacı üremek ve yaşamını sürdürebilmektir. Bu nedenle zamanla canlılarda gelişen tüm biyolojik özelliklerin de bunlara hizmet ettiği söylenebilir. Şimdi sorulması gereken, zihin içerikleri neye hizmet etmektedir? Onların, yaşam mücadelesinde sağladıkları avantajlar nelerdir?

Bu soruları yanıtlamak adına tekrar nöronlar ve davranış arasındaki ilişkileri yanıtlamamız gerekiyor. Bilindiği üzere bir kısım nöronun belli sinyaller göndermesi, belli nörokimyasallar salgılaması ve belirli bir kısım sinyalin de diğer bir kısım nörokimyasallar tarafından engellenmesi sonucu bir davranış gerçekleşir. Nöronlar, davranışlara sebep olmak, canlıyı av olmaktan kurtarmak veya yiyecek bulmayı sağlamak açısından yaşam mücadelesinde önemli bir yer tutar. Böyle bir tablo içerisinde zihin içerikleri nerede yer almaktadır? Öyle görünüyor ki zihin içeriklerinin böylesi natüralist bir tablo içerisinde

¹²¹ Plantinga, “Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman,” ss.198-205.

herhangi bir yeri varmış gibi görünmemektedir. Önümde bulunan eti yemem için gereken davranışları, belli nöronların aktivitesi sağlıyorsa eğer, o yiyeceğe dair arzu duymam ya da o yiyecekten nefret etmem, onun yenilebilir olduğuna inanmam ne işe yarar? Bu inanç ve arzuların zihnimdeki deneyimsel nitelikleri (*qualia*) ne için evrilmişlerdir? Bu nitelikler olsa da olmasa da beyindeki aktivitenin her şeye yeteceği, natüralizmin bir sonucudur.¹²² Hasker bu durumu şöyle anlatır:

Elbette ki zihinsel durum bir fiziksel beyin-durumu olarak davranışı etkileyebilir ve doğal seçim tarafından şekillenmiş olabilir. Hiçbir açıklamanın sağlanmadığı şey ise zihin içerikleri tarafından içerilen öznel tecrübelerin en azından dünyadaki olgu durumlarına yakın bir şeyle eşleştirilmesidir. Şu halde doğal seçim atalarımızın sivri dişli kaplanı gördüğünde tüymesini açıklayabilir. Onun açıklayamadığı şey, sahip olunan öznel tecrübenin, “ne lezzetli bir babun eti yemeği”nden ziyade “keskin-dişli kaplan gelmeden buradan gidelim” olmasıdır.¹²³

Görüldüğü üzere zihnin niteliksel yapısının neden var olduğu sorusu natüralist teori içerisinde yanıtını bulamamaktadır. O halde bu durumların bizim faydamıza oldukları için evrildiğini söyleyemeyiz. Bu iddianın bir adım ötesi, zihin içeriklerinin de evrildiğini kabul etmekle başlar. Natüralist için sorun bitmemiştir. Eğer natüralistin iddia ettiği şekilde zihin içerikleri ve onun niteliksel yapısı hayatta kalmak adına gelişmiş yapılarca, buradan hareketle zihnimizin veya akıl yürütmemizin bize doğru bilgiler sunduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü o bize ancak yaşamımızı devam ettirmemiz ve ürememize yetecek kadarını sağlar. Bu durumda “natüralizm doğrudur” demek, “natüralizme inanmak bana, hayatta kalabilme mücadelede pratik avantaj sağlar” demekten daha fazla bir şey ifade etmez. Şu halde natüralizm ve evrimin doğru olduğunu savunmak çelişkili bir tutum gerektirir. Natüralistler, doğruluk ve yanlışlık gibi kavramları, evrimin kapılarından içeriye sokmamalıdır.¹²⁴

¹²² Hasker, “Theism and Evolutionary Biology,” Charles Taliaferro, Paul Draper ve Philip L. Quinn (ed.), *A Companion to the Philosophy of Religion* (Singapore: Wiley-Blackwell Publication, 2010) içinde, ss.553-55.

¹²³ Hasker, “Souls, Beastly and Human,” Mark C. Baker ve Stewart Goetz (ed.), *The Soul Hypothesis* (New York: The Continuum International Publishing, 2011) içinde, s.207.

¹²⁴ Plantinga, “Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman,” ss.175-80, 183-6, 196-205.

Doğruluk, yanlışlık, rasyonel kararlar gibi sağduyumuzun bize sunduğu en temel öğelere yer veremeyen her teori ise, eleyicilik, davranışçılık ve işlevselcilik teorilerinden hatırlanacağı üzere, Hasker açısından kabul edilebilir bir dünya görüşü ortaya koyamazlar. Şimdi materyalist görüşlerin diğer bir problemine göz atabiliriz.

Bilincin Bütünlüğü Argümanı

Gündelik yaşamımızda tüm tecrübî duyularımızın anlık ve bir bütün halinde gerçekleştiğini görmek oldukça ilginçtir. Duyu organları ve duyular, nörobilimin bize gösterdiği gibi, beynin farklı yerlerindeki nöronları veya nöron kümelerini aktive etse de elinize bir gül aldığınız zaman gülün görüntüsünü, kokusunu, dokunma hissini bir bütün olarak algılamak hayret vericidir. Tüm bunlar tek tek algılayıp daha sonra birleştirmeye çalıştığımız şeyler değildir. Bilincin bu bütünlüğü, tüm algıların toplandığı bir yerin olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Eğer toplanıyorsa bunun yeri neresidir? Materyalistin iddia edeceği gibi beyindeki bir bölge veya tamamen beyin mi bunu yapmaktadır? Yoksa Descartes'ın iddia ettiği gibi tüm bunlar basit ve bölünemez bir ruhta mı gerçekleşmektedir?

Tüm algıların bir araya gelerek bütün bir bilinçli tecrübeyi nasıl oluşturduğu sorusu, beyin üzerine araştırma yapan bilim adamlarının hala çözemedikleri ve gizemli buldukları bir konudur. Bu gizemli problem “bağlama problemi” (*binding problem*) olarak bilinir. Beyin bilimci David Eagleman bu problemi şöyle tarif eder:

Bağlama problemi şudur: Beynin içinde ne olduğuna baktığınızda orada iş bölümleri görürsünüz. Beyninizin bazı bölümleri görmeyle ilgilenir, bazıları işitme ve bazıları da dokunmayla. Ve görme gibi bir sistemin içinde bile renklerle ilgilenen kısımlar, oryantasyonla ilgilenen kısımlar, açılarla ilgilenen kısımlar vardır. Ve tüm bunların bir

araya gelerek bütüncül bir dünya algısı oluşturmaması ise nörobilimin çözilememiş gizemlerinden bir tanesidir.¹²⁵

Günümüzde de hala bir çözüme kavuşturulamamış bu problemin ortaya konması, on yedinci yüzyılda yaşamış bir filozof olan Descartes'a dayandırılmaktadır.¹²⁶ Bilincin bütünlüğünü, materyalizme karşı bir argüman olarak kullanan ilk filozoflardan birisi de Descartes'ın çağdaşı Gottfried Wilhelm Leibniz'dir (1646-1716). Leibniz, bilincin bütünlüğünün, ancak basit ve bölünemez bir şeyle açıklanabileceğini iddia etmiştir.¹²⁷ Daha sonra bu argümanı Immanuel Kant *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabında ikinci yanlış/mantıksızlık (*paralogism*) başlığı altında ele almıştır. Kant, bu argümanı böyle bir başlık altında incelemiş olsa da kendisi de bilincin bütünlüğünü açıklayabilmek adına aşkın benlik kavramını ortaya atar. Bilincin tüm öğelerinin toplandığı yer, diğer bir ifadeyle bilincin bütünlüğünün sağlandığı mahal, Kant'ın "aşkın benlik" dediği yerdir.¹²⁸ Kant'ın benlik anlayışının derinliklerine inerek konumuzdan sapmayalım ve onun, bilincin bütünlüğü argümanını (bir yanlış olarak ele alsa da) nasıl ortaya koyduğunu *Saf Aklın Eleştirisi* kitabından takip edelim.

Her bileşik cevher birçok cevherin toplamıdır ve herhangi bir bileşiğin hareketi ya da o harekete içkin olan şey her ne ise, o cevherlere dağılmış birçok hareketin veya arazların toplamıdır. Şimdi, birçok cevherin bulunuşundan bir hareketin ortaya çıkışı mümkündür, tabii yalnızca eğer hareket dışsalsa (örneğin bir cismin hareketi, onun tüm parçalarının hareketidir). Fakat düşüncelere gelince, içkin arazların düşünen varlığa bağlı olmaları bakımından durum farklıdır. Varsayalım ki düşünen şey bir

¹²⁵ David Eagleman, "Unsolved Mysteries of Neuroscience: The Binding Problem," URL = <http://bigthink.com/in-their-own-words/unsolved-mysteries-of-neuroscience-the-binding-problem> (19/11/2015).

¹²⁶ Mark Kulstad ve Laurence Carlin, "Leibniz's Philosophy of Mind," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind/>>.

¹²⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin (Ankara: MEB Yayınları, 1962), s.4.

¹²⁸ Andrew Brook ve Paul Raymont, "The Unity of Consciousness," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-unity/>>. Hasker, *The Emergent Self*, ss.123-4.

bileşiktir: O halde onun her parçası düşüncenin bir kısmını oluşturur ve yalnızca tüm parçalar bir arada olduğunda bütün bir düşünce olur. Fakat bu tutarlı bir biçimde savunulamaz. Farklı varlıklar arasında dağıtılmış fikirler (örneğin bir dizenin yalnızca bir kelimesi), hiçbir şekilde tüm bir düşünce (bir dize) oluşturmazlar ve bu yüzden bir düşüncenin, özsel olarak bileşik olan bir şeye içkin olması imkânsızdır. O yalnızca birçok şeyden müteşekkil olmayan, mutlak basitlikte bir tikel töz için mümkündür.¹²⁹

Argüman, bileşik olan şeylerin bilincin birliğini sağlayamayacağını öne sürmektedir. Argümana göre düşüncenin bütünlüğü ancak bölünemeyen bir şeyde gerçekleşebilir. Bunun nedeni, düşüncenin bir bütün oluşudur. Eğer düşüncenin gerçekleştiği yer, parçalı ve bölünebilir olsaydı, düşüncenin de bu parçalar arasında bölünmesi gerekecekti. Bu durumda da düşünceler bir bütün halinde zihnimize yansımayacaklardı. Tüm bu iddialar kabul edildiğinde ise bilinç için basit ve bölünemez bir şeyin varlığının kabul edilmesi zorunludur. Böylece bir tür düalizmin gerekliliğine yer açılmış olacaktır. Bu sonuç ise materyalizmi bir seçenek olarak elemeyi gerekli kılar. Kant bu argümanı kabul etmemesine rağmen, düşüncenin parçalara bölünebilen maddede gerçekleşmesinin zorluğunu kabul eder. Fakat düşüncenin basit ve bölünemez bir cevherde gerçekleştiğini söylemek, en az, düşüncenin birçok parçada birden gerçekleşebileceğini iddia etmek kadar gizemli bir şeydir. Bu nedenle Kant'a göre bu argüman, basit bir zihnin varlığına dair bir açıklama sağlamamaktadır.¹³⁰ Her ne kadar bu argümanı kabul etmese de o, daha önce de belirttiğimiz üzere, bilincin bütünlüğünü sağlayabilecek ve yalnızca düşünme işlevini yerine getiren benliğe bir benlik teorisi ortaya koymuştur. Hasker hem Kant'ın aşkın benlik teorisinin materyalist ve monist bir görüşten çok daha fazlasıyla düalizme yakın olduğunu hem de Kant'ın bu bilincin bütünlüğü argümanını çürütmede başarısız olduğunu vurgular.¹³¹

¹²⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev: F. Max Müller (London: Macmillan Company, 1922), ss.286-7.

¹³⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ss.292-3; Andrew Brook ve Paul Raymont, "The Unity of Consciousness," URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-unity/>>.

¹³¹ Hasker, "Emergentism," *Religious Studies* 18:4 (1982), s.481, dipnot 1; Hasker, *The Emergent Self*, ss.122-3.

Bilincin bütünlüğü argümanı üzerine modern tartışmalar, Hasker'ın bu argümana verdiği önemi anlamamız açısından önemlidir. Hasker, eleştirisini yapmaya, önce bu argümanın hangi materyalizm türlerine karşı kullanılabileceğini sorgulamakla başlar. Bilinci ilk bakışta olduğu gibi ele almayan bir teori bu argümanın muhatabı olamayacaktır. Bunlardan bir tanesi eleyiciliktir. Eleyicilik bilinç içeriklerimizi baştan yok saydığı için, bilincin bütünlüğünü de kabul etmeyecektir. Hasker bilincin sağduyusal olarak ilk bakışta algılandığı şeklinden çıkarılıp teoriler içerisinde ona farklı anlamlar yüklemeyen, olduğu haliyle bilinci ele almamızı ister. Bunu yapmakta başarısız olan teoriler, argümanın muhatabı değildirler. Hasker'ın bu kriteri ortaya konulduğunda işlevselcilik ve davranışçılık gibi bilinci olduğu gibi kabul etmeyen teoriler de elenecektir. Pekâlâ, onun muhatabı olacak türde materyalizmler hangileridir? Hasker'a göre bu muhataplar, hem bilinci kabul eden hem de bilincin beyinde gerçekleştiğini düşünen türde materyalistlerdir. Bu türden materyalistler beyni, bilgisayar gibi bir bilgi işleme makinası olarak görürler. Her bir bilgi parçası bu teorilere göre, beynin farklı bir noktasında depolanmaktadır. Sorun ise bu bilgi parçalarının nasıl bir araya gelerek bütünsel bir bilinç oluşturduğudur. Bu parçalar tek tek bilinç mi içermektedirler? Yoksa bilinçsiz parçalar, bir araya gelerek, bütüncül bir bilinç mi oluşturmaktadır? Parçaların böyle bir bütünlüğü sağlayabilmesi mümkün müdür? Beynin tamamı bilinçli olmak için gerekli midir? Yoksa her bilinçlilik türü (görsel bilinç, koku bilinci, tatma bilinci vs.) beynin ayrı ayrı parçalarında mı gerçekleşmektedir? Bu sorular, henüz bilimsel olarak bir yanıt bulabilmiş değildir. Bu nedenle teoriler üzerinden açıklamalar yapılmakta ve bu teorilerin gelecekte bilimsel olarak ispatlanacağı iddia edilmektedir. Şimdi biz de bu teorilerin nasıl oluşturulduğuna ve bilincin bütünlüğünü sağlayıp sağlayamayacaklarına bakalım.¹³²

Önceki sayfalarda gül koklama tecrübesinin bilinçte oluşturduğu bütünlüklü algıdan söz etmiştik. Hasker'ın kullandığı örnek ise görsel alanın farkındalığı üzerinedir. Bu nedenle

¹³² Hasker, "Concerning The Unity of Consciousness," *Faith and Philosophy* 12 (1995), ss.533, 538.

biz de kolay anlaşılabilir her hangi bir görsel örnek üzerinden gidebiliriz. Bunun örneklerini de çevremizde bolca görmekteyiz. Aşağıda yapacağımız sorgulama koku, işitme gibi diğer farkındalık türleri üzerinden de yapılabilir. Şu an bu yazılanları okuyor oluştunuz bile bilincin bütünlüğüne bir örnek olarak alınabilir. Dikkatsiz bir bakış bile bu sayfa üzerinde ve etrafınızda birçok şeyi algılamayı sağlayabilir. Bunu yaparken de tek tek objeleri algılayıp bir resmin içine koymaya çalışmakla ya da sıralamakla uğraşmayız. Tüm bunlar kendiliğinden, bir anda ve bütüncül bir şekilde gerçekleşir. Bilincin bütünlüğüyle ifade edilen de budur.¹³³ Eagleman’a göre: “Biz bu iş bölümünün farkında değilizdir. Her şey bize mükemmel bir şekilde bütüncül görünür. Bu bizim hala üzerine çalıştığımız bir şey.”¹³⁴

Algılarımızın birleşerek bütünlüştüğü yerde materyalistin sorunu başlar. Öncelikle ortaya çıkabilecek bir terminoloji sorununa yönelik Hasker’ın uyarısını dikkate almak durumundayız. Bu bölümde, “ben” veya “benim algım” ifadelerini kullanırken günlük kullanımlardaki gibi bir ben kastedilmeyecektir. “Beynim yine bana oyun oynadı” gibi cümleler kurarken yaptığımız gibi sanki beyni kullanan ayrı bir benin var olduğu yanılgısına düşmemeliyiz. Materyalist açısından “ben” diyen şey beynin ta kendisidir. Bahsi geçen görsel algı da bu durumda beynin görsel farkındalığıdır. Argüman üzerine düşünürken bu nokta akılda tutulmalıdır.¹³⁵

Şimdi görsel farkındalığın oluşmasında bir beynin nasıl işleyebileceğine dair bir teori geliştirelim. Beynin, işlevlerine veya başka özelliklerine göre ayrıldığı beyin haritaları dergilerde, gazetelerde, popüler kitaplarda ve bunun gibi birçok yerde karşımıza çıkabilmektedir. Genellikle renklendirilerek bölümlere ayrılan bu haritalar bile, bizim, materyalist bir teoride bulunması gereken temel bakış açısını yakalamamızı sağlayabilir. Genellikle önümüze konulan temsili şekiller şöyledir: Beynin arka lob denen kısmı görselliği

¹³³ Hasker, “Concerning the Unity of Consciousness,” ss.533-4.

¹³⁴ Eagleman, “Unsolved Mysteries of Neuroscience: The Binding Problem,”(19.11.2015).

¹³⁵ Hasker, “Concerning the Unity of Consciousness,” s.534.

sağlar. Ön lob ise rasyonel düşünmede etkili olur. Diğer duyumlar da beynin çeşitli bölgelerine dağılmıştır. Dille ilgili Wernicke ve Broca bölgeleri bulunmaktadır. Kısa süreli hafıza, uzun süreli hafıza, duygular ve birçok bilişsel-duyusal yeti için farklı farklı bölgeler bulunur –hipokampus, amigdala gibi. Beynin işlevlerine dair kabaca bir resim bu şekildedir. Bu resimler üzerinden anlayabileceğimiz ilk şey, beynin tüm bölümlerinin her algı ya da her işlev için aynı derecede etkin olmadığıdır. Şimdi bu tablodan açıkça çıkacaktır ki beynin her bölümü her algı türü için aynı öneme sahip değildir. Örneğin görsel algıyı ele alalım. Beynin birçok bölümü hasar görmesine rağmen görsel algısı düzgün çalışan insanlar bulunmaktadır. Bu durumda beynin her parçasının görsel algı için bir işlev görmediği aşikârdır. Görsel farkındalık için zorunlu olan beyin bölümüne “G” veya “G bölümü”¹³⁶ diyelim. Şu halde G'nin varlığı ve işlev görmesi, beynin görsel farkındalığı için tek başına yeterli olmayabilir. Fakat onun herhangi bir parçasının yokluğunda görsel algımla ilgili bilgi kaybı yaşanması kesin olduğundan, bu parçalar görsel farkındalık için zorunludur.¹³⁷

Beynin nasıl çalıştığı üzerine bu kısa bilgidен sonra sormamız gereken şey, farkında olan şeyin beyin mi yoksa beynin parçaları mı olduğu sorusudur. Görsel alan örneğine bu sorunu uyguladığımızda ise görsel olarak farkında olanın beynin G bölümü olup olmadığını sorabiliriz. G bölümünün her parçasının görsel farkındalık için zorunlu olması, bu farkındalığın G'nin tüm parçaları tarafından gerçekleştirildiği anlamına gelir. Böylece G'nin tek bir parçasının, bütün görsel farkındalığa tek başına sahip olamayacağı açıktır. Görsel farkındalığa sahip olamayan parçaların bir araya gelerek nasıl buna sahip olduklarını sorgulamak gerekir. Burada ikinci bir ihtimal ise G'nin her parçasının, görsel alana ilişkin farkındalığın bir kısmına sahip olduğudur. Böyle bir durumda da sorulması gereken ayrı ayrı farkındalıkların nasıl G'de bütün bir görsel farkındalığa yol açtığıdır. Hasker'a göre bu, her biri farklı bilgilere sahip öğrencilerden oluşan bir sınıfa sorular sormaya benzer. Bu durumda

¹³⁶ G ve G bölümü bu metinde birbirlerinin yerine kullanılmıştır.

¹³⁷ Hasker, “Concerning the Unity of Consciousness,” ss.534-5.

holografik teori, her bir öğrencinin birer soruya cevap verebilmesinin, tüm sınıfın her bir soruyu cevaplayabilmesi anlamına geldiğini söylemek gibidir. Her öğrencinin bir araya gelerek tüm soruları yapması olası olsa da bunun sınıfın tüm soruları bildiğini veya bu soruların farkında olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmayabilir. Çünkü aslında hiçbir öğrenci tüm cevapları bilmemektedir. Sonuç olarak kişinin karmaşık bir olguya yönelik farkındalığı, kişinin o olguya yönelik parça parça farkında olmasının bir bütünü değildir. Hasker'ın burada vurguladığı nokta bilincin özsel olarak bütüncül olduğudur ve bu bütünlüklü farkındalığın, ona sahip olmayan parçalara dağıtılması anlamsız görünmektedir. Parçalı farkındalıklar, tüm bir farkındalık oluşturacak şekilde birleşemezler.

Eğer görsel algıların *birleştiği bir yer* olduğu varsayılarak bu sonuca itiraz edilirse durum daha da vahim bir vaziyete bürünür. İtirazı öğrenci analogisine uygularsak, tüm öğrencilerin cevaplarının bir yerde toplandığı ve bu sayede tüm cevapları bilen bir yerin (kağıt veya sınavı kontrol eden kişi) olduğu varsayılmaktadır. Bu durumda ise bilgilerin tümünün toplandığı varsayılan nokta üzerine eğilmemiz gerekir. Diğer parçalardan gelen bilgileri toplayan bu yere T merkezi diyelim. O halde görsel bilince sahip kısmın T merkezi olduğunu varsaymamız gerekir. Fakat burada da T'nin maddi olduğunu ve parçalardan oluştuğunu göz önünde bulundurduğumuzda başa döneriz. Bütüncül algı, T'nin parçalarına mı dağılmıştır? Yoksa T'de verileri toplayan bir merkez mi vardır? Böylece başa dönmüş olur. Bilincin bütünlüğü argümanı, G'nin yerine T koyularak tekrarlanabilir. Bu durum da sonsuz bir gerileme sorununa yol açacaktır.¹³⁸

Bilincin bütün oluşunun beynin parçalarından ya da bütününden çıkamayacağına ilişkin bu akıl yürütme kabul edildiği takdirde, bilincin indirgenemez bir şey olduğu görülecektir. Hasker'a göre bu argümandan zihnin indirgenemezliği dışında, ne olduğuna ve nasıl bir şey olduğuna dair sonuçlar çıkarılmaması gerekir. Argüman bize zihnin ne

¹³⁸ Hasker, "Concerning the Unity of Consciousness," ss.535-6.

olduğundan ziyade zihnin ne olmadığı üzerine çıkarımlar yapma imkânını sunmaktadır.¹³⁹

Kanaatimizce Hasker'ın bu vurgusu, bilincin bütünlüğü argümanından Kartezyen düalizme çıkabilecek yolu kapatmak niyetini taşır.

Buraya kadar anlatılan bilincin bütünlüğü argümanını, kısaca tekrar gözden geçirmek adına, Hasker'ın "Souls, Beastly and Human" adlı makalesindeki şekliyle maddeler halinde görelim. Onun cümleleriyle ifade edersek, "Bilincin bütünlüğü argümanının oldukça basit ve formel bir sunumu şöyledir:"¹⁴⁰

1. Görsel alanıma ilişkin farkındalığım bütüncüdür; diğer bir ifadeyle, bu alanın çeşitli bileşenleri tekil bir özne tarafından eş zamanlı olarak deneyimlenir.
2. Ancak ve ancak bir sistemin parçalarından ziyade bir bütün olarak işleyen bir sistem, görsel alanı bir bütün halinde deneyimleyebilir.
3. Şu halde, özne bir sistemin parçaları olmaktan ziyade bir bütün olarak çalışmaktadır.
4. Beyin ve sinir sistemi ve tüm beden, fiziksel parçaların düzenli ve belli bir şekilde birleşiminden daha fazlası değildir. (Diğer bir ifadeyle, holizm yanlıştır.)
5. Şu halde beyin ve sinir sistemi bir bütün halinde çalışamaz; onlar bir sistemin parçaları olarak işlev görmelidirler.
6. Şu halde özne beyin ve sinir sistemi (ya da beden vb.) değildir.
7. Eğer özne, beyin ya da sinir sistemi değilse, o fiziksel olmayan bir zihin ya da 'ruh'tur (ya da zihin veya ruhu kendisine ait tam bir parça olarak içerir); bu da şu demektir, bir zihin fiziksel bilimlerin çalıştığı varlık türlerine ontolojik olarak indirgenemez. Böyle bir zihin, uzayda yayılımlı olsa dahi, bir sistemin parçaları

¹³⁹ Hasker, "Concerning the Unity of Consciousness," ss.537-8.

¹⁴⁰ Hasker, "Persons and the Unity of consciousness," Robert C. Koons ve George Bealer (ed.), *The Waning of Materialism: New Essays*, (New York: Oxford University Press, 2010) içinde, s.182.

olmaktan ziyade, bir bütün olarak işler ve bu sayede bütüncül olarak benim görsel alanımın farkında olabilir.

8. O halde, özne bir ruhtur veya ruhu kendisinin bir parçası olarak içerir.

Hasker, argümanı bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onun her bir öncülünün ya açık bir şekilde doğru ya da en azından oldukça makul olduğunu belirtir.¹⁴¹ Bilincin bütünlüğünün maddelerden oluşan parçalı bir sistem içerisinde anlaşılamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, maddi olmayan bir şeyin gerekliliği açıktır. Bu durumda Hasker’a göre düalizmin gerekliliği ortaya konmuştur:

Ortada bir farkındalığın olduğu reddedilemez; o yaşamımızın tartışmasız bir gerçeğidir. Fakat yukarıda verilen nedenlerden dolayı bu farkındalığa sahip olan şey nöron ya da beyin gibi bir nöronlar grubu olamaz –öyle görünmektedir ki o maddi bir nesne de olamaz. Artık bize bu tecrübelerle sahip olan gayri maddi bir şey –onu ruh ya da madde olarak adlandırın– varmış gibi görünmeye başlar. Ve bu da elbette ki düalistin her zaman söylediği şeydir.¹⁴²

Bilincin bütünlüğü bize deneyimlerimizin bütüncül yapısının, maddenin ayrımlı yapısında gerçekleşmeyeceğini söyler. Bu durumda bütünselliğin gerçekleşebileceği temelin de bütüncül olduğunu varsaymak gerekir.¹⁴³ O halde deneyimlerimizin birleştiği bu temel (özne), gayri maddi bir şey olmalıdır. Bu ifadeler de bize düalistin varsayımına götürür. Ruh veya zihin, maddi olmayan bir şeydir.

Buraya kadar ele alınan argümanlar hem materyalistlere hem de teistlere hitap etmekteydi. Şimdi ele alacağımız argüman ise teistler için düalizmi kabul etmenin gerekliliğine yönelik olacaktır.

¹⁴¹ Hasker, “Persons and the Unity of Consciousness,” s.182.

¹⁴² Hasker, “Souls Beastly and Human,” s.208.

¹⁴³ Burada bütüncüllükle, hiçbir zaman bölünemeyen bir şeyin kastedilmediği göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi takdirde, ileride ayrı beyinlerden bahsederken bu bilgiyle çelişen şeylerden bahsedildiği zannedilebilir.

Ahret

Ahret, diriliş (*resurrection*), öteyaşam (*afterlife*) gibi birçok isimle bilinen ölümden sonra da kişinin var olacağı şeklindeki görüşlere ve reenkarnasyon gibi öğretilere sahip olabilmek için bir düalizmin gerekip gerekmediği sorusu oldukça tartışmalıdır. Hasker, ruhun bedenle birlikte yok olmayacağına veya bedenin ölümden bir süre sonra tekrar yaratılacağına tutarlı bir şekilde inanabilmek için bir tür düalizmin gerekli olduğunu savunmaktadır. Burada ortaya koyulacak argüman, kişinin, ölüm hadisesinden sonra da varlığına devam edebilmesi için bedenden farklı bir şey olması gerektiğini öne sürer. Dikkat edilmelidir ki burada düalizm derken, nitelik düalizmi gibi materyalist düalizmler kastedilmemektedir. Hasker'a göre yaşamına bedensiz devam edebilecek kişi (*person*), aynı zamanda bir cevher olmalıdır. Öncelikle niçin bedenin ölümüyle yok olmamız gerektiğine dair Hasker'ın düşüncelerine kısaca yer verelim.

Ölümden sonra bir yaşam olduğu görüşü teistik dinlerin çoğunun taşıdığı ortak bir inançtır. Bu inanç, Hasker açısından, kötülük problemlerine konu olan evrendeki kötülüklerin bir şekilde telafi edilmesi için gereklidir. Tanrı her şeye kadir olan ve aynı zamanda mutlak iyi ise, Hasker'a göre, dünyada adaletsizlik ve kötülüklere uğrayan insanın varlığı evrendeki yaşamla birlikte son bulmamalıdır. Eğer Tanrı'nın insanı sevdiğine dair herhangi bir varsayım kabul edilecekse, O'nun, kimilerini hastalık ve çaresizlikler içerisinde bir yaşama maruz bıraktıktan sonra, sağlıklı ve tatmin edici bir ömür sürdüren kişilerle aynı şekilde yok etmesi ve her yapıları insanların yanına kâr olarak bırakması düşünülemez. Bir öteyaşam görüşü ile kötülük probleminin basitçe ortadan kalkmayacağını da belirten Hasker, yine de bunun en azından telafi imkânı sağlayacağını ifade eder.¹⁴⁴

¹⁴⁴ William Hasker ve Charles Taliaferro, "Afterlife," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/afterlife/>>.

Yaşamın bedenle sonlanmaması veya diğer bir ifadeyle ahiret inancının tutarlı bir biçimde savunulabilmesi için Hasker, başka metafizik öncüllerin gerektiği kanaatindedir. Bu öncüllerden bir tanesi de ona göre bir çeşit cevherci zihin-beden düalizmin kabul edilmesi gerektiğidir.¹⁴⁵ Bunun nedenleri şunlardır: Eğer zihin/ruh, bedenden ayrı bir cevher değil de bedenin kendisiyse ve tamamen maddeden oluşmuş bir şey ise, bedenle birlikte yok olmak zorundadır. Materyalist teistlerin¹⁴⁶ büyük çoğunluğu, insanların yok olduktan sonra Tanrı tarafından tekrar diriltileceğini düşünürler. Fakat bir kez yok edilen kişinin tekrar aynı kişi olarak yaratılıp yaratılamayacağı tartışma konusudur. Burada kastedilen aynı atomlardan ve aynı şekilde yaratılmış bir insan değildir. Elbette ki Tanrı yarattığı şekilde bir insanı tekrar tekrar yaratabilir. Fakat bu insanların aynı bilince, birinci kişi bakış (*first person perspective*) açısına sahip olup olamayacağı noktası sorunludur. Hasker’a göre kişisel kimliğe (*personal identity*) sahip bir bireyin, bir defa yok olduktan sonra onun tekrar var edilmesi mümkün değildir. Yaratılan bireyler aynı bireyler olamazlar. Kendilerinden önceki yaşamış bireylerle benzer düşünüp benzer hareket edebilseler dahi, aynı kişiler olabilmeleri mümkün değildir. Bunun mümkün olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Bu düşünceye bir örnek olarak materyalist bir teist olan ve Hasker’ın da sık sık atıfta bulunduğu John Hick’in düşüncelerini ele alabiliriz.¹⁴⁷

Bedenlerin tekrar yaratılması demek, Hick’e göre, aynı bedenın tekrar yaratılması demektir. Birebir aynı bedenler yaratıldığı için onun bu düşüncesi “kopya teorisi” olarak adlandırılabilir. Bir bireyin ölümünün hemen ardından ya da bir süre sonra o bedenın aynı şekilde bir kopyasının yaratılması, Hick açısından, o kişinin yeniden yaratılmış olması için yeterlidir. Bu yeterliliği açıklamak adına Hick, bir kişinin Londra’da bir toplantı esnasında

¹⁴⁵ Hasker, “The End of Human Life”: Buddhist, Process, and Open Theist Perspectives,” *Journal of Chinese Philosophy* 32 (2005), ss.183-4.

¹⁴⁶ Evrenin ve dolayısıyla insanın maddi olduğuna inanan teistler kastedilmiştir.

¹⁴⁷ Hasker’ın insanın yeniden yaratılması hakkında Hick’i eleştirdiği yerler için bkz. *The Emergent Self*, ss.211-4; “Emergentism,” ss.473-4; *Metaphysics: Constructing a World View*, ss.77-80.

aniden kaybolarak New York'ta ortaya çıktığını varsaymamızı ister. Örnek gereği, New York'ta bulunan bu kişi, Londra'da kaybolan kişiyle aynı türde davranışlar sergiliyor, Londra'da kaybolan kişinin ailesini tanıyor, eşi ve çocuklarına kendisinin eşi ve çocukları gibi davranıyor olsun. Hick, böyle bir durumda bu kişinin Londra'da kaybolan kişiyle aynı olduklarını varsayacağımızı iddia eder. Herkes bu kişinin Londra'da kaybolan kişi olduğunu düşünecektir. Bu durumda ölümünden sonra diriliş gününde yaratılan kişinin de farklı kişi olduğunu varsaymamız için bir sebep olmayacaktır. Örnekte olduğu gibi, Hick'e göre, Tanrı'nın bir bireyi tekrar yarattığında/kopyaladığında, yaratılan kişinin öncekiyle aynı kişi olacağını varsaymamız gerekmektedir.¹⁴⁸

Kopyalanan bireyin bireyin aynı olması hakkında ileri sürülecek güçlü bir itiraz kanaatimizce şudur: Eğer bir kişinin kopyalanması, kopyanın aynı kişi olmasını gerektiriyorsa, o hâlde birden fazla kopyanın oluştuğu durumda ne olacaktır? Bir kişi aynı anda birden fazla kişi olabilecek midir? Hick'in iddia ettiği gibi kopyalanan birey eğer aynı bireyin yaratılması için yeterliyse, birden fazla kopyanın her birinin de aynı kişi olması gerekir. Bu ise mantıksal olarak imkânsızdır. Hick bu eleştiriye karşı şöyle bir itirazda bulunur:

Eğer “İki tane yeniden dirilmiş Bay X olsaydı, onlardan hiçbirisi dünyalı Bay X ile aynı şahıs olamazdı ve bu nedenle iki tane olmak şöyle dursun, bir tane bile Bay X olamazdı” denirse, bunu özgürce kabul ederim. Ancak onların “iki tane yeniden dirilmiş Bay X olmasının gerçekleşmemiş mantıksal imkânı, bir tane yeniden dirilmiş Bay X olmasını da mantiken imkânsız kılmaktadır” iddiasına karşı çıkarım.¹⁴⁹

Hick'in buradaki itirazı, yalnızca mantıksal imkânlılıktan yola çıkılarak gerçekte olmamış bir duruma referansla kopya teorisinin reddedilemeyeceği şeklindedir. Ona göre, tekrar yaratılan bir tek Bay X'in geçmiş zamanda dünyada yaşamış olan Bay X ile aynı kişi

¹⁴⁸ Hick, “İnsanın Yeniden Dirilmesi,” çev. Hümeysra Özturan, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (ed.) M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger (İstanbul: Küre Yayınları, 2013) içinde, ss.643-6, 650-51.

¹⁴⁹ Hick, “İnsanın Yeniden Dirilmesi,” s.650.

olacaktır. Hick ise birden fazla Bay X'in yaratılması durumunun gerçekleşmemiş bir imkânlılık olduğunu söyler. Hick'e göre, henüz gerçekleşmemiş bir imkânlılıktan yola çıkarak "kopya teorisi çelişkilidir" denemez. Hick'in bu iddiası Hasker açısından geçersizdir. Hasker, Tanrı'nın imkânsız olan şeyleri yapamayacağını söyler. Tanrı'nın birden fazla Bay X yaratmamış olması, yaratamayacağına delil değildir ve Hick'in teorisinden çıkan bu imkânsız senaryonun imkânı, onun teorisini fesheder. Daha açık ifade etmeye çalışırsak Hasker'a göre, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız şeyleri yapamayacağı kabul edildiği takdirde, bu imkânsız şeylerin ihtimal olarak bile bulunmaması gereklidir. Eğer ihtimal olarak bile çelişkiler görünüyorsa, Tanrı'nın bu çelişkili şeyleri yapmamış ya da yapmayacak olsa bile "Tanrı'nın çelişik şeyleri yapamayacağı" iddiasıyla çalışmaktadır. Bu nedenlerle Hasker, maddeyle yok olan bir kişinin, tekrar aynı kişi olarak yaratılamayacağını savunur.¹⁵⁰

Maddi olan bir benliğin, maddeyle birlikte yok olmasının zorunluluğu sebebiyle, Hasker'a göre, materyalist zihin teorileri bize bir ahiret anlayışı sağlayamazlar. Eğer ölümden sonra da kişilerin bir öteki yaşam için var olmaları gerektiğine inanılıyorsa, maddeden başka en az bir cevherin daha olduğuna inanmak gerekecektir. Bu durum da, Hasker'a göre, bir tür cevherci düalizmin gerekliliği açıktır.

¹⁵⁰ Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View*, ss.77-80; *The Emergent Self*, ss.210, 213-4; "The End of Human Life," ss.183-4; "Emergent Dualism: Challenge to a Materialist Consensus," s.110.

II. BÖLÜM: DÜALİST TEORİLER

Hasker, materyalist teorilerin bir çözüm olmadığını vurguladıktan sonra, nasıl bir düalizmin kabul edilebileceği sorusuna geçer. Öncelikle var olan ve en çok bilinen düalizm türlerini ele alır. Hasker, bu görüşleri kısaca özetledikten sonra, onların açıklamakta zorlandıkları noktalara işaret eder. İleride Hasker'ın teorisi olan zuhurcu düalizmi anlatırken daha detaylı göreceğimiz üzere o, zuhur düalizminin bu noktalarda daha avantajlı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, şimdi göreceğimiz düalizm türlerini ve problemlerini incelerken anlatılanların Hasker'ın ortaya koyduğu düalizm türünü ve onun avantajlarını (eğer varsa) anlamak açısından oldukça önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Nancey Murphy'nin de belirttiği üzere, "Hasker'ın stratejisinin bir kısmı da zihin felsefesindeki alternatif yaklaşımları eleyerek kendi tezini güçlendirmek"¹⁵¹ olduğu için, bu eleştiriler daha bir önem kazanır.

Hasker'ın düalizm eleştirileri tarih boyunca en fazla savunucu kitlesine sahip olmuş iki düalizm üzerine yoğunlaşacaktır. Bunlardan ilki düalistlerin çoğunluğunu oluşturan, daha çok Platoncu olarak tanımlanabilecek Kartezyen düalizm, diğeri ise Aristo'nun madde ve form ayrımına dayalı olarak inşa edilen Tomistik düalizmdir. Aquinas'dan daha önce el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar da form ve madde ayrımına dayalı olarak düalist bir ruh-beden ilişkisi inşa etmişlerse de Hasker'ın eleştirilerini Aquinas üzerinden yapması nedeniyle biz de bu konuda onu takip edeceğiz. İleride de görüleceği üzere Hasker, Aquinas'ı ele alırken, güncel olması bakımından Eleonore Stump'ın yorumladığı şekliyle ele almaktadır. Kartezyen düalizmden bahsederken de bu güncelliği korumak adına Richard Swinburne'e atıfta

¹⁵¹ Nancey Murphey, "Giving the Nonreductive Physicalist Her Due: A Response to Hasker's Emergent Self," *Philosophia Christi* 2 (2000), s.167.

bulunacaktır. Hasker'ın eleştirilerini anlamak adına bu iki düalizm teorisini adı geçen filozoflara atıfla savunacağız. Öncelikle Kartezyen düalizm ile başlayalım.

KARTEZYEN DÜALİZM

Kartezyen düalizm, Descartes'ın sistematize ettiği düalizmin adıdır. Kartezyen düalizm, evrende iki farklı cevher olduğunu vazeder. Bunlardan bir tanesi ruh/zihin, diğeri ise maddedir. Madde yayımlı olan, uzayda yer kaplayan her şey iken, zihin ise tam tersine yer kaplamayan, yayımlısız, gayri maddi ve düşünen bir şeydir. Düşünme niteliği yalnızca ruhta olduğu, maddenin ise yalnızca yayımlı bir şey olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kişiler yalnızca birer ruhturlar. Bu nedenle kişisel özdeşliklerini ve birey oluşlarını yalnızca ruha borçludurlar. Yine de Descartes'ın da belirttiği gibi ruh, “gemideki kaptan” ya da Gilbert Ryle'in onu suçladığı şekilde “makinedeki hayalet”¹⁵² gibi bedenden tamamen ayrı bir şekilde, onu yöneten bir şey değildir. Aksi takdirde, der Descartes, bedenim yaralandığında benim bu acıyı çekmemem gerekirdi.¹⁵³ Lakin bu durum yalnızca, beden ruha duyum verileri sunduğunu gösterir. Beden ve ruh arasındaki bu bağıllık, kişinin madde ve zihinden müteşekkil bir şey olduğu anlamına gelmez. Çağdaşı materyalist Pierre Gassendi'nin, Descartes'a yaptığı itirazlarda ironik bir biçimde ona birçok defa “ey ruh” diye seslenmesi ve karşılık olarak “ey Ten” şeklinde cevaplar almasından¹⁵⁴ da anlaşılacağı üzere, Kartezyen düalizmin kişiye bakışında beden esasl bir yeri yoktur.¹⁵⁵

Ruhun, Descartes'a göre bir cevher olduğunu söylemiştik ve ruh, bir cevher olması nedeniyle Tanrı tarafından yaratılmıştır. Cevher kelimesi, anlamsal olarak “var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan” olarak alındığında, Descartes, onun yalnızca Tanrı için

¹⁵² Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Kessinger Publishing, 2008), ss.27, 32, 50 vd.

¹⁵³ Descartes, “Meditasyonlar,” s.75; Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin (İstanbul: Bulut Yayınları, 2006), ss.64-5, 104.

¹⁵⁴ Descartes ve Pierre Gassendi, *Meditasyonlar, Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), ss.129, 141, 156, 162-3, 186.

¹⁵⁵ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s.44.

kullanılabileceğini belirtir. Bu nedenle ruh ve maddeyi de cevher olarak adlandırdığında, bunu “var olmak için yaratılmış başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan” anlamında kullanmaktadır. Şu halde cevher kelimesi Tanrı ve diğerleri için kullanıldığında aynı anlamları ifade etmemektedir.¹⁵⁶ Descartes’a göre, bu iki farklı cevherin (ruh ve madde) birleşimi, Tanrı’nın müdahalesiyle gerçekleşir. Her cevherin yaratıcısı olan Tanrı, ruhu yarattıktan sonra bedenle birleştirir.¹⁵⁷

Kartezyen düalizme dair şu ana dek değindiğimiz hususlar, çağdaş Kartezyenlerin de kabul edeceği şeylerdir. Fakat Descartes, günümüzdeki Kartezyenler tarafından kabul görmeyebilecek iddialarda da bulunmaktadır. Mesela, Descartes hayvanların bir ruha sahip olmadıklarını ve bu nedenle birer makineden¹⁵⁸ farksız olduklarını söylemektedir.

Maymunun ya da usu olmayan herhangi bir hayvanın organlarına ve yüzüne benzer bu tür makineler olsaydı, bu hayvanlarla her açıdan aynı yapıda olmayacaklarını benimsemek için hiçbir nedenimiz olmayacaktı; oysa bedenlerimize benzeyen ve ahlak açısından eylemlerimize oldukça öykünen makineler olsaydı onların gerçek insanlar olamayacağını bilmek için çok kesin iki nedenimiz olacaktı.¹⁵⁹

Burada Descartes, hayvanın tamamen maddi olduğunu, herhangi bir hayvandan davranışsal olarak hiçbir farkı bulunmayan makinelerin –günümüz tabiriyle robotların– üretilabileceğini ifade etmektedir. Descartes’ın, hayvanlar ve insanlar arasında gördüğü bu derin fark, ruhun ölümsüzlüğüne dair Platon’un ortaya koyduğu bir argümanı kabul etmesiyle yakından alakalıdır. Platon bileşik olmayan yani basit şeylerin yok olmayacağını düşünür. Bileşik/mürekkep olanların ise bir şekilde dağılarak ayrılma ihtimalleri olacaktır. Platon’un ifadeleriyle:

¹⁵⁶ Descartes, “Meditations on First Philosophy,” çev. (ve ed.) J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) c.2, s.10; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (Ankara: Say Yayınları, 2010), ss.81-82.

¹⁵⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s.55. Hasker, *The Emergent Self*, s.148.

¹⁵⁸ Descartes’ın, makine ile günümüz bilimkurgu filmlerindeki gibi düşünebilen ve hissedebilen robotları kastetmediği açıktır. Ona göre makine, düşünemeyen ve hissedemeyen şeydir.

¹⁵⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s.62.

Peki her zaman bir ve aynı şekilde olanlar, bileşik olmamaları en olası şeyler, değişip duran ve hiçbir zaman aynı kalmayanlarsa bileşik şeyler değil midir?¹⁶⁰

Platon, daha az bileşim içeren şeylerin daha karmaşık yapılara nazaran değişime uğrama ihtimallerinin daha düşük olduğunu iddia eder. Ayrıca ruh formlara benzediği için, basit olmalıdır:

Bir de şöyle bak. Ruh ve beden birlikte oldukları sürece doğa, birini boyun eğmek ve yönetilmek, diğerini yönetmek ve buyurmakla yükümlü kılar. Bu durumda bunlardan hangisinin tanrısal olana, hangisinin ölümlü olana benzediğini düşünürsün?¹⁶¹

Ruhun beden üzerindeki hükümlüğü, bedenî isteklerden kendisini uzak tutabilmesi ve ilahî düşüncelere yönelebilmesi Platon’a göre ruhun ilahî olana yakın olduğunun bir işaretidir. İlahî olan şeyler derken Platon’un kastettiği şey formlar/idealardır. Dolayısıyla idealara yakın olmak Platon’a göre ruhun basit olduğuna bir işarettir. Çünkü idealar veya formların kendileri basittirler. Basit olan şeyler, bileşik olan şeyler tarafından kavranamazlar. Şu halde güzellik, iyilik, adalet gibi basit formları kavramak basit olan bir şeye düşecektir. Bu şeyin zihin olduğu açıktır. Platon, buradan yola çıkarak ruhun basit olduğu sonucuna ulaşır ve daha sonra ruhun basit bir şey olması sebebiyle bileşenlerine ayıramayacağını, böylece onun sonsuza dek varlığına devam edecek bir şey olduğunu iddia eder.¹⁶²

Öncelikle ruhun basit oluşunun Descartes’a göre idealara benzemekten kaynaklanmadığını belirtelim. O idealist bir filozof değildir. Basitlik hakkında bilmemiz gereken, ruhun, bu nitelik sayesinde bedenî ölümünden sağ kurtulduğudur. Ruhun basitliği, onun diğer şeylerle bileşmesini veya kendi içinde çözünmesine izin vermeyeceği için o, daima varlığını ve özdeşliğini koruyacaktır. Oysa maddenin bileşik oluşu, çözünme, başka maddelerle birleşme veya şekil değiştirme gibi durumlarda onun sahip olduğu özdeşliği kolayca yitirmesine sebep olur. “Şu halde,” der Descartes, “beden kolaylıkla yok olabilirken,

¹⁶⁰ Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), s.117.

¹⁶¹ Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*, s.123.

¹⁶² Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*, ss.16, 115-43.

ruh, doğası gereği ölümsüzdür.” Bir cevherin, ancak Tanrı’nın onu feshetmesiyle yok olabileceğini de aklımızda bulundurduğumuz takdirde “Tanrı yok etmedikçe kişi ölümsüzdür” denebilir. Tüm bunlar Descartes için, beden yok olsa bile ruhun sağ kalacağını çok açık birer göstergesidir.¹⁶³

Descartes’ın ortaya koymuş olduğu cevherci düalizmin temel tezlerini ele aldık. Şimdi de Kartezyen düalizme tarih boyunca yapılmış en önemli itirazları ve Hasker’ın yorumlarını ele alarak devam edelim.

Hayvan Ruhları Problemi

Öncelikle, kabaca çizilen bu Kartezyen tabloda, ilk olarak dikkat ve tepki çekecek nokta, hayvanların yalnızca mekanik birer et yığını olmalarıdır. Bu sorunu “hayvan ruhları problemi” olarak adlandırabiliriz. Bu problem, etik alanında da oldukça yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Hasker’a referansla alıntılacağımız bir örnek, neden böyle olduğunu daha açık bir şekilde gösterebilir:

Port-Royal tapınağındaki keşişlerin (hepsi iyi Kartezyenler ve otomatçıları [hayvanların mekanik olduğunu düşünenlerdi]) köpeklerine karşı zalim davranışları meşhurdur. Hatta azizlerden sayılan Malebranche’ın hamile bir köpeğe tekme attığı ve bir arkadaşının düşüncesini beyan eden sitemleri üzerine şöyle bir cevap verdiği söylenir, ‘Ne? Bu şeyin hiçbir şey hissetmediğini bilmiyor musun?’¹⁶⁴

Hasker 1974’te yazdığı makalesinde böyle bir alıntıya yer vermiş olsa da *The Emergent Self* kitabında, çevrede olan biten her ahlaksızlığın zihin-beden düalizminden kaynaklandığı gibi bir algının oluşmasından yakındır. Hayvanların mekanik birer maddeden ibaret oldukları görüşünün gerçeği yansıtmadığı ve bunun insanlar üzerinde olumsuz etki

¹⁶³ Descartes, “Meditations on First Philosophy,” s.10.

¹⁶⁴ Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie* (New York: Oxford University Press, 1941), s.70; Hasker’in şu makalesinden alıntılanmıştır: Hasker, “The Souls of Beasts and Men,” *Religious Studies* 10:3 (1974), s.266.

yapabileceği kanaatini dile getiren Hasker, eleştirilerin aşırı olduğuna dikkat çeker.¹⁶⁵ Günümüzde Kartezyen düalistlerin geneli –Swinburne gibi¹⁶⁶– hayvanların birer makine oldukları iddiasını desteklememektedirler. Bu nedenle hayvan ruhları problemi bir zamanlar etkili olmuş olsa da günümüz düalist teoriler arasında tartışmalar bu yönde değildir.

Etkileşim Problemi

Etkileşim problemi, birbirinden tamamen farklı olan iki cevherin yani ruh ve bedenin birbirleriyle nasıl etkileşime geçtiği sorusudur. Maddi olan şeylerin, fiziksel yasalar sayesinde, diğer maddî şeyleri etkilediğine her an şahit olmaktayız. Bir top diğer topa çarparak onu harekete geçirir; yer çekimi sayesinde ayaklarımız yere basar; elimizle bir cisme yeterli oranda kuvvet uyguladığımızda onu hareket ettirebiliriz ve bunun gibi maddeler arası etkileşime her gün şahit olmaktayız. Fakat farklı cevherlerin birbirlerini nasıl etkiledikleri açık değildir. Bu soru daha Descartes hayattayken, ona, çağdaşı Gassendi tarafından yöneltlmıştır. Gassendi öncelikle ruhun bedenle iletişime geçmesi için gereken, ruh gibi basit ve matematiksel bir nokta şeklinde bir cismin, beyinde olmasının imkânını sorgular. Beyin içerisinde bulunacak ne kadar küçük bir cismi ele alırsak alalım ruhun iletişime geçebileceği basitlikte bir noktaya erişmenin mümkün olmayacağını söyler. Gassendi, imkânsızlığına rağmen böyle bir noktanın olduğunu varsayalım, der ve şunları ilave eder:

...bir noktada bulunuyorsanız, bir cisim değilseniz, ayrıca hem onlara dokunmanızı hem onları itmenizi sağlayacak bir bedeniniz yoksa, onlara nasıl devinme yetisi verebileceğinizi anlamamanın olanaksız olduğunu söylemek bile gereksizdir.¹⁶⁷

Gassendi'nin itirazı, eğer fiziksel bir etki oluşacaksa, etkileyenin de fiziksel olmasının zorunlu olduğu şeklindedir. Descartes ise bunun aksini söyler:

¹⁶⁵ Hasker, *The Emergent Self*, ss.148-9.

¹⁶⁶ Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997), s.183.

¹⁶⁷ Pierre Gassendi, "Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı," çev. İsmet Birkan, *Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007) içinde, ss.145-6.

Ruhun yayılımlı olduğunu kanıtlamak için buraya ilave ettiğiniz diğer bütün şeylerde, örneğin size göre yayılımlı bir şey olan bedeni kullanması bunu gösterirmiş, bana göre Bukefalos'un [İskender'in atı] kişnediğine dolayısıyla müzikle ilgili sesler çıkardığına bakarak, onun bir müzik olduğu sonucuna varan birinden daha iyi uslamlamada bulunmuyorsunuz. Çünkü, ruhun tüm bedenle birleşik olmasından bedenın tümüne yayılmış olduğu sonucu çıkmaz, çünkü ruhun özelliğı yayılmak değil sadece düşünmektir. Yayılım kavramını da kendinde bulunan yayılımlı bir suretle tasarlamaz, fakat bunu, daha önce dediğim gibi, kendine dönerek ve yayılımlı olan cisimli bir surete yönelip onu imgeleyerek yapar. Son olarak, ruh bedeni devindirme gücü veya yetisine sahip olmakla birlikte, bu yüzden bedenle aynı düzey ve doğada olması zorunlu değildir.¹⁶⁸

Metin, Gassendi'nin her iki sorusuna da cevap verir. Alıntının ilk ve son cümleleri, iki şeyin birbirine etkide bulunabilmesi için ikisinin de aynı türden şeyler olmasının gerekmediğini ifade etmektedir. Diğer cümleler ise, ruhun, bedenle etkileşime geçeceği yerin, matematiksel nokta gibi bir şey olması gerekeceğı şeklindeki itiraza cevap vermektedir. Ruhun yayılımlı bir şeye etkide bulunmasının, kendisinin de yayılımlı olacağı anlamına gelmediğini yahut yayılımlı bir suret tasavvur etmesi için maddi olması gerekmediğini ifade eder.

Hasker, Kartezyen düalizme yönelik etkileşim sorununun abartıldığı kanaatindedir.¹⁶⁹ Henüz fiziksel olanlar arasındaki neden-sonuç ilişkisi hakkında bile, David Hume'un ortaya koyduğu üzere, hiçbir şey bilmiyorken, fiziksel olmayan şeylerin etki alanlarına dair çizilen sınırların belirleyici olmadığını ifade eder. Fiziksel etkileşimin nasıl olduğu konusu henüz bir açıklamaya kavuşmamıştır. Pekâlâ, her gün fiziksel şeylerin diğer fiziksel nesneler üzerinde etkide bulunduklarını gözlemlemekteyiz. Fakat bu gözlem dışında herhangi bir bilimsel kanıta sahip değilizdir. Aynı şekilde zihinsel olayların da fiziksel olaylar üzerinde etkide

¹⁶⁸ Descartes, "Descartes'ın İtirazlara Yanıtı," çev. İsmet Birkan *Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007) içinde, s.189.

¹⁶⁹ Hasker, "Book Symposium on The Emergent Self: A Précis by the Author," *Philosophia Christi* 2 (2000), s.165.

bulunduğunu gözlemlememize rağmen, bu etkileşimi reddetmenin nedenleri açık değildir.¹⁷⁰ Fiziksel etkileşimi olduğu gibi kabul ederken zihinsel etkileşimi niçin reddetmeliyiz? Fiziksel etkileşimin zihinsel etkileşime göre fazladan sahip olduğu kanıtlar nelerdir? ve bu kanıtlar yeterli midir? Öncelikle bunlar ortaya konulmadan yapılacak her türlü reddiye temelsiz olacaktır. Hasker bu etkileşim problemi üzerinde daha fazla durmasa da bu argümanı ciddiye almamaktadır. Yine de Hasker, Keith Yandell'in bir makalesinde ortaya koyduğu argümanları kabul ettiğini belirtir.¹⁷¹ İşaret ettiği makale "A Defense of Dualism"dir. Biz de Yandell'in probleme bakış açısına ve sunduğu cevaplara kısaca değinebiliriz.

Etkileşim probleminin düalizmi çürüttüğü iddiasını Yandell şu dokuz önermede sıralar. (1) Etkileşimcilik tek makul düalizm türüdür. (2) Etkileşimcilik tek makul düalizm türüyse ve doğruysa, etkileşim de doğrudur. (3) Düalizm doğruysa, etkileşim doğrudur. (4) Eğer etkileşim doğruysa zihinsel olanın fiziksel, fiziksel olanın da zihinsel üzerinde nedensel etkileri vardır. (5) Eğer düalizm doğruysa zihinsel olanın fiziksel, fiziksel olanın da zihinsel üzerinde nedensel etkileri vardır. (6) Zihinsel olanın fiziksel, fiziksel olanın da zihinsel üzerinde nedensel etkileri olması düşünülemez. (7) Düşünilemeyen şey yanlıştır. O halde (8) Zihinsel olanın fiziksel, fiziksel olanın da zihinsel üzerinde nedensel etkileri olduğu doğru değildir. Sonuç (9) Düalizm yanlıştır.¹⁷²

Düşünilemez (*unthinkable*) ile ne kastedilmektedir? Yandell bunun ancak "fizikalizmle bağdaşmaz" anlamına gelebileceğini söyler. Bu durumda, eğer "düşünilemez" derken kastedilen "fizikalizmle bağdaşmaz" ise, yapılan eleştiri düalist için anlamsızdır. Çünkü düalist, zihnin fiziksel olduğunu zaten söylememektedir. Bu nedenle vazettiği gayri

¹⁷⁰ Hasker, "Emergent Dualism: Challenge to a Materialist Consensus," Joel B. Green (ed.), *What About the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology* (Nashville: Abingdon Press, 2004) içinde, s.103; Hasker, *The Emergent Self*, s.150.

¹⁷¹ Hasker, "Persons as Emergent Substances," Kevin Corcoran (ed.), *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons* (London: Cornell University Press, 2001) içinde, s.112, dipnot 7.

¹⁷² Keith E. Yandell, "A Defense of Dualism," *Faith and Philosophy* 12:4 (1995), s.551.

maddi ruhun fizikalizmle bağdaşıp bağdaşmamasında herhangi bir sakınca yoktur. Fakat fizikalistlerin yapmak istedikleri şey “ancak fiziksel şeyler fiziksel şeyleri etkiler” şeklinde bir kaba gerçek (açıklanmaya ihtiyaç duyulmayan temel prensip - *brute fact*) ortaya koymak ise Yandell’e göre burada bir tutarsızlık ortaya çıkacaktır. Kaba gerçekler, kendileri düşünülemez –fizikalizmle bağdaşmaz– oldukları için kaba birer gerçek olarak kabul edilirler. Kendileri kanıtlanamamasalar da, bu kaba gerçekler diğer olay ve olguları anlamamız için temel teşkil ederler. “Fiziksel şeyler fiziksel şeyleri etkiler” şeklinde bir kaba gerçek konulmak istenmesinin nedeni de fizikse şeylerin kendi aralarındaki etkileşimin “düşünülemez” olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda “zihinsel şeyler fiziksel şeyleri etkiler” denilmesine “düşünülemez” olduğu gerekçesiyle karşı çıkanların “fiziksel şeyler fiziksel şeyleri etkiler” gerçeğine niçin karşı çıkmadıkları sorgulanacaktır.¹⁷³

Enerjinin Korunumu Kanunu ve Etkileşim

Etkileşim probleminin diğer bir boyutu da, Brian Leftow’un sorduğu beden ve zihin arasındaki enerji alışverişi meselesidir. Ruhun bedene göndereceği enerji ya da ondan alacağı enerji, evrendeki “enerjinin korunumu kanunu”na (*the law of conservation of energy*) aykırı görünmektedir.¹⁷⁴

Kartezyen düalist, zihnin herhangi bir şekilde enerji vermeden beyindeki enerji akışını düzenleyebileceği cevabını verebilmektedir. Bu cevaba göre, ruh ve beden arasında herhangi bir enerji alışverişi olmamasına rağmen, ruh, bedendeki enerjiyi yönlendirebilmektedir. Fakat Leibniz gibi filozoflara göre bu cevap da yeterli görünmeyebilir:

Descartes ruhların cisimlere kuvvet vermediklerini kabul etmiştir. Çünkü maddede her zaman kuvvet niceliği vardır. Bununlar beraber ruh cisimlerin yönlerini değiştirebilir zannında bulunmuştur. Çünkü onun zamanında hâlâ maddede aynı topyekûn yönün

¹⁷³ Yandell, “A Defense of Dualism,” ss.551-3.

¹⁷⁴ Brian Leftow, kitap incelemesi *Philosophical Perspectives 5:Philosophy of Religion*, (ed.) James Tomberlin, *Faith and Philosophy* 13 (1966), s.273; Hasker, *The Emergent Self*, s.151 aracılığıyla aktarılmıştır.

saklanması denilen tabiat kanunu bilinmiyordu. Bunun farkına varmış olsa idi benim öncel düzen sistemimi (*pre-established harmony*) bulmuş olurdu.¹⁷⁵

Leibniz, ruhun maddedeki enerjinin yönüne bile müdahale edebilmesini bilimle uyuşmaz görmektedir. Bu noktada Leibniz, Hasker'ın açıklamalarını çok daha sorunlu bulacaktır. Çünkü Hasker, ileride göreceğimiz üzere, ruh ve madde arasındaki enerji alışverişini kabul ettiğini; enerjinin korunumu yasasını ise reddettiğini ifade edecektir. Hasker'a göre, zihinsel nedenlemeye yer açabilmek adına bu kanun ihlâl edilmelidir. Kendisi etkileşime izin vermekle Hasker, Kartezyen düalistin verebileceği “enerjisiz etkileşim” cevabını eleştirmemekte, hatta makul buluyor görünmektedir.¹⁷⁶ Ruh ve beden arasındaki etkileşim açısından değinilebilecek başka bir sorun da bir ruhun niçin sürekli aynı bedene bağlı kaldığı sorunudur.

Eşleşme Problemi

Gittiğimiz her yerde, yaptığımız her işte, bilincimizi kaybedip sonra bilinçli hâle geri döndüğümüz durumlarda, uyuyup uyanınca ve bunun gibi birçok durumda kendimizi hep aynı beden içerisinde buluruz¹⁷⁷ –bedenin sürekli olarak geçirdiği değişimleri göz ardı ediyoruz, Heraklit gibi bir nehirde iki kez yıkanılmadığını düşünebilirsiniz; fakat burada kastedilen şey bu değildir. Ruhu/bilinci bir bedene bağlı kılan nedir? Bilindiği üzere Descartes'a göre, ruh herhangi bir mekânda bulunmazken beden için aynı şey geçerli değildir. Belirli bir mekânda bulunan beden ile belirli bir ruhu birbirine bağlayan şeyin ne olduğu sorusu, Jaegwon Kim

¹⁷⁵ Leibniz, *Monadoloji*, s.18. 80. madde.

¹⁷⁶ Hasker, *The Emergent Self*, s.151. Yalnızca bu sayfalara bakınca, Hasker'a göre zihnin, madde üzerinde enerji vermeden etkisi olduğu gibi bir çıkarıma varılabiliyor. Fakat Hasker, burada Kartezyen düalizm açısından bunları söylemektedir. Kendi düşünceleri için bkz. s.201.

¹⁷⁷ Diğer zihinler problemine göre başka zihinler hakkında yorum yapmanın imkânı yoktur. Bu nedenle burada başkaları hakkındaki “herkes kendisini sürekli aynı bedende bulur” şeklindeki ifadelerime bakarak “nereden biliyorsun? Ben kendimi sürekli olarak başka bedenler içinde buluyorum” diyorsanız, buradaki argümanların sizin için bir önemi yok demektir. Bu durum, düalist olmak için zaten yeterince sebebiniz olduğunu gösterir.

tarafından “eşleştirme problemi” (*pairing problem*) adıyla ortaya konmuştur.¹⁷⁸ Bu noktanın Descartes’a göre açık olduğu kanaatindeyiz. Ruhları bedenle birleştiren Tanrı’nın bizatihi kendisi olduğu için, O, ruh ve beden arasında özel bir bağ kuruyor olabilir. Descartes’ın, ruhları ve bedenleri Tanrı’nın birleştirdiğini söylerken, ruhun belirli bir mekânda bulunduğunu kastetmemektedir. Hasker da Kartezyen düalistin böyle bir cevapla sorundan kurtulabileceği noktasında hemfikirdir. Fakat Hasker’a göre bu cevap, başka bir problemin kapılarını aralayacaktır. O da ilahî fiillerin fazlalığı problemidir.¹⁷⁹

İlahî Fiillerin Gereksiz Yere Çoğaltılması

Descartes’a göre her ruhu tek tek yaratan Tanrı, bu ruhlarla, bedenler arasındaki özel bağı da kurmaktadır. Bu nokta, Descartes açısından sorun olmasa da modern düalistler açısından muğlak görülebilecektir. Çünkü modern Kartezyenler hayvanların da birer ruha sahip olduklarını iddia ederler. Bu durumda, Tanrı onların da ruhlarını birer birer yaratarak bedenle aralarındaki bağı kurmaktadır. Ayrıca ruhların bedenlerle birlikte yok olması için bir sebep bulunmadığı da göz önünde bulundurulduğu takdirde, Tanrı’nın bunları bir de yok etmesi gerekmektedir. Böylece, Tanrı’nın sürekli olarak birçok şeye müdahale ettiği bir tablo ortaya çıkmaktadır. Buradaki sorunu Hasker şöyle dile getirir:

Belki de Tanrı her yaz ortaya çıkan bütün sineklere tek tek ruh bahşediyordur –ve sonra (ölümsüz sinekler kısmını vurguladığımızı varsayıyoruz) böcek ilacına kurban giden her bir sineğin ruhunu yok ediyordur.¹⁸⁰

Bilinen bilinmeyen evrendeki tüm canlılar hesaba katıldığında, özellikle modern Kartezyen düalistlerin, bir şeyleri açıklamak adına ilahî iradeye oldukça fazla başvurdukları görülür. Swinburne bu durumu kabul ederek¹⁸¹ bunu bir sorun olarak görmezken, Hasker

¹⁷⁸ J. Kim, “Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event,” Ernest Sosa (ed.), *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Melbourne: Cambridge University Press, 2002) içinde, ss.14-21.

¹⁷⁹ Hasker, *The Emergent Self*, s.151.

¹⁸⁰ Hasker, “Persons as Emergent Substances,” s.113.

¹⁸¹ Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s.199.

gereksiz yere ilahî fiillerin çoğaltıldığı kanaatindedir. Yine de bunu ciddi bir felsefi problemden ziyade, Kartezyen düalizmin aleyhine kullanılabilecek bir argüman olarak görmektedir.¹⁸² Argümandaki bu zayıflığı başka bir yerde şöyle dile getirir:

Mantıksal olmaktan daha ziyade estetik bir itirazla başlayalım, her bir canlı mahlûka bireysel bir ruh atfetmenin, ilahî yaratıcı fiillerin gereksiz yere çoğaltılmasını gerektirdiği görülüyor.¹⁸³

Hasker’a göre, ilahî fiillerin çokluğu her teori için dezavantajdır. Onun kabul ettiği zuhurcu düalizmden bahsederken fark edilebileceği üzere, Hasker, ilahî fiilleri elinden geldiğince en aza indirmeye çalışacaktır.

Evrin ve Kartezyen Düalizm

Her canlının ortak atadan evrilerek ortaya çıktığı iddiası evrimin temel savıdır. Bir türün diğer bir türe evrilmesi mutasyonlarla ve yavaş yavaş gerçekleşmektedir. Hasker, türler arası geçişlerin Kartezyen düalizm açısından problem oluşturacağını düşünür. Her ruhun türe özgü ve özgün olduğu düşünüldüğünde, her türler arası geçiş esnasında Tanrı, yeni bedene göre üst model ruhlar mı yaratmaktadır? Yoksa Tanrı, yeni ruhlar yarattıktan sonra, organizmaların da bu ruha uyum sağlaması için evrime rehberlik mi yapar? Bir diğer ihtimale göre, Tanrı her ikisine birden “çifte müdahale” (*double nudge*) yapmaktadır –beden ve ruhun evrimleri için her ikisine birden müdahale yapmaktadır. Hasker, bu olasılıkların tümünün mantıksal olarak mümkün olsa da makul olmadığını belirtir.¹⁸⁴

Eğer fiziksel organizmanın modifikasyonları (mutasyon yoluyla vs.) ruhta kendisine tekabül eden değişimlerin gerçekleşmesi için yeterliyse, o halde ikincisinin [ruhun] bağımsız bir cevher olarak statüsü yerle bir olur –böyle bir görüş düalizmden ziyade epifenomenalizme yakındır. Bir düalist fiziksel değişimler için ruha nedensel rol biçmek isteyebilir –fakat bedenini değiştirebilmesi için, ruhun öncelikle kendisini değiştirebilmesi gerekir, yani tabiatını değiştirmelidir ki elbette bu durum da kafa

¹⁸² Hasker, *The Emergent Self*, s.152.

¹⁸³ Hasker, “The Souls of Beasts and Men,” s.266.

¹⁸⁴ Hasker, “The Emergence of Persons,” J. B. Stump ve Alan G. Padgett (ed.), *The Blackwell Companion to Science and Christianity* (Malden: Blackwell Publishing, 2012) içinde, s.481.

karıştırıcı sorunlara yol açar. Evrimsel değişimleri doğrudan Tanrı'nın hükümlerine bırakmak, evrimi tabii bir süreç olarak anlamaya yönelik her girişimi terk etmeye götürür –bu ise evrim sürecinin gerçekte olduğunu kabul ettiğimizde, kabul edilmesi zor bir şeydir.¹⁸⁵

Biyolojik evrim ve ruhsal yaratmanın paralel olması gerektiği yani her bedene özgü bir ruhun yaratılmasının zorunluğu, Hasker tarafından baştan varsayılmaktadır. Diğer bir varsayım da evrimin (kabul edildiği takdirde) tamamen Tanrı'nın müdahalelerine bağımlı olmadığıdır. Eğer evrim, tamamen Tanrı'nın müdahaleleriyle gerçekleşiyorsa, bilimsel bir şekilde açıklama çabaları anlamsız olacaktır. Evrimin kendi başına işleyen bir süreç olduğu düşünüldüğünde Tanrı'nın bekleyerek her çıkan organizmaya, mutasyonla gelen her değişikliğe, yeni bir tür ruh sağlıyor olması Hasker açısından makul görünmemektedir. Hasker, Kartezyen düalizmi savunanlardan birisi olan Swinburne'ün, kitabının adını *Ruhun Evrimi (The Evolution of the Soul)* koymuş olmasını da gülünç bulur. Çünkü Swinburne'ün evrim teorisinde evrilmeyen tek şey belki de ruhtur. Tanrı onu doğrudan yaratmaktadır.¹⁸⁶

Bu argümanın, Hasker'ın en zayıf argümanlarından bir tanesi olduğunu düşünüyorum. Nedenine gelince, Descartes'a göre her ruhu Tanrı'nın özel olarak yarattığını ve bedenle birleştirdiğini söylemiştik. Yeni Kartezyen düalistler açısından da yeni bir tür ortaya çıkarsa yine ona bir ruh yaratacak olan Tanrı'dır. Tek tek ruhları yaratan Tanrı'nın, bedene göre özgün ve farklı ruhlar yaratması oldukça basit gözüküyor. Niçin, Tanrı'nın, bedenlere göre farklı ve özgün ruh yaratmada zorluk çekeceğinin iddia edildiğini anlamak zordur. Hasker'ın şöyle düşündüğü varsayılabilir: Tanrı, öncelikle bir canlı türü için bir ruh planı/projesi hazırlıyor, daha sonra ruhları bu taslağa göre seri üretim bir şekilde yaratıyor. Bu arada kendisinden bağımsız işleyen evrende zamanla yeni bir tür ortaya çıkınca, elindeki ruhların bu yeni türlere uymayacağını fark ederek onlara uygun yeni bir ruh geliştirmek adına çalışmaya başlıyor. Bu

¹⁸⁵ Hasker, "The Souls of Beasts and Men," s.267, dipnot 1.

¹⁸⁶ Hasker, "On Behalf of Emergent Dualism," Joel B. Green and Stuart L. Palmer (ed.), *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-Body Problem* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005) içinde, ss.95-6.

durum da Kartezyen düalizm adına problem oluyor. Bu yalnızca sorulardan bir tanesine örnekti. Diğer sorular için de benzer şekilde ironik senaryolar üretilebilir. Buradaki amaç, saçmalığa indirgeyerek (*reductio ad absurdum*) Hasker’a hak etmediği eleştiriler yapmak değil, yalnızca alıntıda da görülen soruları ortaya koyabilmesi için gereken hayal gücünü anlamaktır. Fakat bir kez daha vurgulamak gerekirse, Kartezyen düalistin bakış açısına göre Tanrı, evrendeki her şeyi bilir, yoktan var edebilir ve onlara uygun ruhları yaratmakta da güçlük çekmez. Tanrı her yarattığı ruh ile beden arasında gereken bağı kurabildiği gibi, ruhu yaratırken onun bedene tam uygun olacak şekilde yaratmasında ironik ya da tuhaf gelebilecek hiçbir şey gözüküyor. Tanrı’nın bunu yalnızca farklı türler açısından değil, tür içerisindeki her beden için de ayrı ve özgün ruhlar yarattığını Hasker’ın gözden kaçırdığını zannediyorum. Zira her ruhun kişisel özdeşlik taşıdığı düşünüldüğünde, her ruh birbirinden farklı olmalıdır.

Gemideki Kaptan

Buraya kadar ele alınan eleştiriler; ruh ve beden arasındaki etkileşimin imkânı, nasıl sağlanabileceği gibi tamamen teorik konular üzerineydi. Şimdi ele alacağımız etkileşim problemi ise zihin ve beden arasındaki günlük deneyimlerimizi konu edinecektir. Descartes’ın “ruh, gemideki kaptan gibi değildir”¹⁸⁷ derken belirttiği üzere zihin ve beden arasında oldukça sıkı bir ilişki kurmaktadır. Ruhun ve maddenin apayrı cevherler olduğu düşünüldüğünde ise bunun nasıl böyle olduğu konusu muğlaktır. Madde denen cevherin, zihnimiz üzerinde ne kadar etkili olduğunu gündelik deneyimlerimizde oldukça sık fark ederiz. Pekâlâ, “Ben” dediğim şey, şu madde yığınının oluştuğu bedenden apayrı bir şeyse, bedenime dâhil olan uyuşturucu, alkol gibi kimyasalların zihin dünyamı nasıl tepetaklak edebildiği sorulmaya değerdir. Oysa Kartezyen tablodan, ilk bakışta beklenen şey şudur: Bedene ne olursa olsun, zihin, kendi halinde düşünmeye devam edebilmelidir. Bedenin ruha yalnızca duyuşsal bilgi sağlayan bir aracı olduğunu düşünürsek, bedensel değişimlerin zihinsel etkilerinin, yalnızca

¹⁸⁷ Descartes, “Meditasyonlar,” s.75.

bir bilgi sunmadan fazlası olduğu gözükecektir. Nedendir bilinmez, bedendeki değışimlerin bir kısmına zihin de tamamen dâhil olmaktadır. Mesela uyurken ya da komadayken bilinç yokmuş gibi gözüdür –en azından farklı bir seviyeye geçer– veya parmağınıza çekiçe vurulsa, “evet, parmağıma çekiç indi, o hâlde doktora gitmeliyim” gibi rasyonel bir düşünce veya hislerin değerlendirilmesi yerine, kendinizi acıyı deneyimleyen bedenle özdeşleştirirsiniz. Bir ameliyat için tamamen uyuşturulacağınız zaman “bedenim hiçbir şey hissetmezken ben biraz düşünüyüm” yerine “biraz sonra tamamen kaybolacağım ve eğer sağ çıkabilirsem geri geleceğim” tepkisi verirsiniz. Tüm bu etkileşim, en azından görünürde, Kartezyen düalizmle çelişmektedir.¹⁸⁸

Kendisi de Kartezyen bir düalist olan Swinburne, bu soruna, kişinin bedeni sayesinde dış dünyayla iletişime geçtiği şeklinde karşılık verir. Kişi, maddi bir dünyayla iletişime geçmek adına maddi bir bedene ihtiyaç duymaktadır. Swinburne, ruh ve beden arasındaki bağı şu şekilde açıklar:

Kişi, sayesinde maddi dünyada değışiklik yapabildiği ve dünya hakkında doğru inançlar edinebildiği bir madde yığına sahipse, bedene sahiptir. İnsan olan kişilerin, gözlerine veya kulaklarına konan dürtüler (*stimuli*) onlara, dünya hakkında, başka türlü sahip olamayacakları doğru inançlar verir ve onlar, kollarını, bacaklarını, dudaklarını ve parmaklarını hareket ettirerek dünyada farklılıklar meydana getirirler. Bedenlerimiz, bilgimizin ve hareketimizin (*operation*) araçlarıdır. Ruh ve bedenin ‘bağlanımı’ bedenin ruhla ilişkisinin böyle olmasından kaynaklanır.¹⁸⁹

Swinburne’e göre, kişi/ruh, beden sayesinde dünyadan doğru inançlar edinebilmekte ve yine beden sayesinde dünya üzerinde etkide bulunabilmektedir. Ruh ve beden arasındaki ilişki de ona göre böyle sağlanmaktadır. Fakat buradaki problem daha önce de ifade edildiği gibi ruhun beden sayesinde dünya üzerinde etkide bulunulabilmesi değildir. Hasker’ın, Swinburne’e eleştirisi de budur. Hasker’a göre buradaki problem, bilincin bizatihi kendisinin,

¹⁸⁸ Hasker, “Persons as Emergent Substances,” s.112.

¹⁸⁹ Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s.146.

uyuşturucu/alkol kullanımı, uyku, kafaya alınan bir darbe gibi durumlarda kesintiye uğraması ve beyindeki bazı hasarlar nedeniyle, kişilik ve karakterde kalıcı değişikliklerin meydana gelebilmesidir. Oysa Kartezyen tablo, Hasker’a göre bu türden değişimlere izin vermemektedir.¹⁹⁰ Yine de, tüm bu sorunlu görünen durumlar Kartezyen düalistte sonuna kadar açık olan “ilahî fiilin aradaki ilişkiyi böyle kurmuş olması” ile açıklanabilse de bu seçenek, her düalistte aynı ölçüde makul görünmeyecektir.

Günümüzde beyin üzerine yapılan çalışmalar, bedenin zihin üzerindeki etkisini çok daha çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Beynin zihin üzerindeki etkilerini anlamak adına en çok bilgi, beyin hasarlarından kaynaklanan bozukluklar sayesinde elde edilmektedir. Beyindeki hasar ve zihinsel işlevleri yerine getirebilme arasında gözlemlenen bağıntılar, beynin zihinsel işlevler üzerindeki rolünü anlamakta oldukça yardımcıdır. En meşhur örnek 1948 yılında yaşanmış “Phineas Gage vakası” olarak bilinen bir iş kazasıdır. Gage, Rutland & Burlington Demiryolları şirketinde çalışan bir işçidir. Bir gün iş gereği bir kayanın patlatılması esnasında barutun erken alev almasıyla, Gage’in elindeki –barutu içeriye tıkmaya çalıştığı– demir çubuk geri teper ve Gage’in sol yanağından girerek ön beynini delip geçer. İşin garip tarafı Gage hayatta kalır ve iki ay içinde iyileşerek evine taburcu edilir. Fakat Gage, artık, aynı Gage değildir. Gage’in geçirdiği değişimi, Antonio Damasio’nun *Descartes’in Yanılgısı* adlı kitabından takip edelim:

Gage bir zamanlar, kendi yararına olacak seçimleri yapmak için ihtiyaç duyduğu her şeyi biliyordu. Kişisel ve sosyal bir sorumluluk duygusu vardı; bu, mesleğini güvence altına almasından, işini yapmasından ve iş arkadaşları tarafından takdir edilmesinden anlaşılıyordu. Toplumsal törelere gayet saygılıydı ve ilişkilerinde etik kurallarını gözetiyordu. Kazadan sonra örf ve adetlere hiç saygı göstermez oldu, etik kurallarını çiğniyor, aldığı kararlar kendi çıkarlarını gözetmiyordu, dahası Harlow’un deyişiyle

¹⁹⁰ Hasker, “On Behalf of Emergent Dualism,” s.97.

“hayalinden başka hiçbir temele dayanmayan hikâyeler” uyduruyordu. Kendi geleceğini düşündüğü ve ileri görüşlü olduğunu gösteren hiçbir belirti yoktu.¹⁹¹

Gage’in geçirdiği değişimi Kartezyen düalizmin sunduğu “insana bakış” ile açıklamak zor görünmektedir. Çünkü zihin ve bedenin birbirinden tamamen farklı cevherler olduğunu vazeden Kartezyen düalizm, düşünebilme özelliğini tamamen ruha atfetmektedir. Bedende gerçekleşen bir değişimin zihnin yeteneğini böylesi kısıtlayabilmesi, yine bu düalizm açısından sakıncalı görünecektir. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Gage, böylesi büyük bir beyin hasarına rağmen canlı kalması ve geçirdiği değişimle anılmaktadır. Çağdaş bir Gage vakası da Damasio’nun Elliot müstear ismiyle anlattığı hastasıdır. Ön beynin sinir uçlarında gelişen bir tümörün başarılı bir ameliyatla alınması sonucu Elliot yaşamına devam eder. Bu durum hem Elliot hem de tanıdıkları açısından sevindirici bir durumdur. Sevindirici olmayan durum ise Elliot’un geçirdiği davranışsal değişimlerdir:

Diğer bakımlardan sağlıklı ve akıllı olan bu adamın asıl trajedisi, aslında hiç de aptal ve cahil olmadığı halde sık sık öyleymiş gibi davranmasıydı. Karar verme mekanizması o kadar örselenmişti ki artık etkili bir sosyal varlık olamıyordu. Kararlarının felakete varan sonuçlarına karşın bunlardan ders almadı. İflah olmaz bir haldeydi, her defasında gerçekten pişman olup, hapisten çıktıktan sonra yine suç işleyenlere benziyordu. Özgür iradesini yitirdiğini ve Gage’le ilgili sorunun yanıtının da yanıtlandığını söylemek doğru olur.¹⁹²

Nazarî düşüncenin tamamen sağlam olmasına rağmen karar verme, özgür irade, doğru eylemlere yönelme gibi etkinliklerin tamamen ortadan kalktığı bu vaka, Descartes açısından düşünüldüğünde en azından ilk bakışta sorunlu görünmektedir.¹⁹³ Burada yer kısıtlaması nedeniyle almadığımız birçok vakanın sonucunda da kişiler çok ciddi ahlaki ve rasyonel kısıtlamalarla karşı karşıya kalabilmektedir. Örneğin, beynin belli bir bölümündeki hasardan

¹⁹¹ Antonio R. Damasio, *Descartes’in Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz (İstanbul: Varlık/Bilim Yayınları, 1994), s.30.

¹⁹² Damasio, *Descartes’in Yanılgısı*, s.62-3.

¹⁹³ Platon açısından sorunlu olduğuna dair bkz. Jonah Lehrer, *How We Decide* (New York: Mariner Books, 2009), ss.9-13.

dolayı oluşan *görsel agnozi* hastalığına sahip kimseler, bilinçli olarak gördükleri, okudukları ve algıladıkları nesnelere hiçbir anlam verememektedirler. Bu tür beyin hasarlarına dayalı hastalıklar, bedenin, bir araç olarak zihne doğru duyu verileri sağlayamamasının ötesinde bir sorun olduğunu gösterir.¹⁹⁴

Ruh Bölünürse

Abraham Trembley 1740 yılında polip (*polyp*) denen küçük deniz canlılarını inceler. 1703'ten beri bitki olarak bilinen bu deniz canlısının aslında hayvan sınıflamasına dâhil olmasını gerektiğini gözlemler. Avına ve avcılara karşı dikkatli olan, kasılma ve genişlemeleriyle yiyeceğini fark edip süzebilen bu canlı bir bitkiden ötesi olmalıdır. Trembley'nin sunduğu bilgiler ışığında, o zamanın sınıflandırma otoriteleri tarafından, polipin bir hayvan türü olduğu kabul edilir ve bu canlı, hidra (*hydra*) adıyla anılmaya başlanır. Fakat Trembley tarafından sunulan veriler arasında öyle bir bilgi vardır ki bu bilgi, polip denen yaratığın, hayvan ya da bitki olmasının ötesinde çok büyük bir şaşkınlığa neden olur. Vartanian, bu şaşkınlığı 1740'larda basılan bilimsel bir dergiye atıfla şöyle anlatır: Küllerinden doğan Phoenix (mitsel bir yaratık) daha muhteşem bir şey sunamazdı, belki ancak bu kadar harika olabilirdi... Hayvanın bölünen her kısmından 2, 3, 4, 10, 20, 30, 40 parça, tabiri caizse koparıldığında, koparıldığı sayı kadar ilkine benzer tam hayvanlar yeniden doğuyordu. Her birisi de aynı bölünmeye hazır şekilde ... hangi aşamada bu çoğalmanın duracağı ise henüz bilinmiyor.¹⁹⁵

Böylesi şaşkınlıkla karşılanan bilimsel bir gelişmenin felsefi tartışmalara yol açacak olması da beklenen bir durumdur. Vartanian, bu keşfin onsekizinci yüzyılın materyalist görüşleri için çıkarımları olduğu gibi, ruh ve teleoloji açısından da ciddi bir tartışma zemini

¹⁹⁴ Hasker, "On Behalf of Emergent Dualism," ss.97-8.

¹⁹⁵ Aram Vartanian, "Trembley's Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-century French Materialism," *Journal of the History of Ideas* 11: 3 (1950), s.259.

oluşturduğunu ifade eder.¹⁹⁶ Konuyla ilgili o dönemki tartışmaları atlayıp güncel tartışmalara geçerek bu bölünebilmenin günümüzde nasıl anlaşıldığına dair Hasker'ın yorumlarına değinelim. O, bu bölünebilmenin, ruhun basitliği görüşü açısından ortaya koyduğu sorunları şu cümleyle ifade eder:

Yaratığın bedeninden bir parça kesen bıçak, aynı zamanda onun yayılımsız ruhundan da bir topak mı koparmaktadır?¹⁹⁷

Poliplerin bölünmesinden çok daha ilginç bir vakıa beyin loblarının ayrılmasıdır. 1950'lerden sonra epilepsi hastalarına, epilepsi nöbetlerinin bir lobdan diğerine geçmesini önlemek için uygulanan bu ayırma şu şekilde gerçekleşmektedir: Beynin iki lobu arasındaki korpus kallozum denen kordonun kesilmesiyle birlikte, iki beyin lobu (sağ ve sol lob) birbirinden ayrılmaktadır. Bu bağın kopması ile loblar arası iletişimin kesilmesine rağmen hasta, yaşamını normal sayılabilecek seviyede sürdürebilmektedir. Vakanın en ilginç ve can alıcı kısmı ise her iki beyin lobunun da sanki farklı beyinlermişçesine, kendilerine has düşünce ve davranışlarının olabilmesidir. Her iki beyin lobunun da kendine has karmaşık işlevleri yerine getirmesi, ikisinin de bilinçli olduğuna işaret eder.¹⁹⁸ Hasker da herhangi bir lobun bilinçten yoksun olduğu iddia edilebilmesi için ciddi empirik delillerin sunulması gerektiğini belirtir.¹⁹⁹ Roger Sperry'ye 1981'de Nobel ödülünü kazandıran bu vaka ayırık beyinler (*split brains*) vakası olarak bilinir.

Son dönemlerin meşhur nörobiyologlarından Vilayanur Subramanian Ramachandran'ın, 2006'da "Beyond Belief" (İnancın Ötesi) adlı konferansta sorduğu ironik soru, ayırık beyinler vakasının Kartezyen düalizmle alâkasını çarpıcı bir biçimde gözler önüne

¹⁹⁶ Vartanian, "Trembley's Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-century French Materialism," s.260.

¹⁹⁷ Hasker, "Emergentism." *Religious Studies* 18:4 (1982), s.478.

¹⁹⁸ Roger Penrose, *Us Nerede? Kralın Yeni Usu* III, çev. Tekin Dereli (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2003) ss.101-4; Michael Tye, *Consciousness and Persons: Unity and Identity* (London: MIT Press, 2003), ss.109-11.

¹⁹⁹ Hasker, "Persons and The Unity of Consciousness," s.177.

sermektedir. Ramachandran, bir ayrıık beyinler hastasından, bir gözünü kapatarak tahtaya yazılan soruları cevaplamasını istemektedir. Tek gözün kapalı tutulmasının sebebi, her bir gözün yalnızca tek bir lobla bağlantısının olmasıdır. Sağ göz, beynin sol lobuna, sol göz ise sağ loba bilgi iletmektedir. Tek göz kapalı tutularak, beynin bir lobunun bu soruyu algılamaması yani sorunun tek bir beyin lobuna sorulması sağlanmaktadır. Bu sayede beyin loblarının cevapları arasındaki farklılıklar gözlenebilecektir. Hastaya sorulan sorular, cevapları “evet,” “hayır” ya da “bilmiyorum” olan sorulardır ve hasta bunları evet, hayır ya da bilmiyorum yazılı kutucuklara işaret ederek cevaplamaktadır. Öncelikle lobların doğru cevaplar verip veremediğini test etmek için kolay sorular sorulur: “Kadın mısın?” “Şu an Caltech’te misin?” gibi. Hasta bunlara doğru cevaplar verir. Son olarak “Tanrı var mıdır?” sorusu sorulduğunda sol lob, sağ el ile evet kutucuğunu işaret ederken, sağ lob, sol eli kullanarak hayır kutucuğunu göstermektedir. Ramachandran bunları anlattıktan sonra şu soruyu sorar: Sağ beyin bir ateist olarak cehenneme, sol beyin ise bir mümin olduğu için cennete mi gidecektir? Bu soru her ne kadar cedeli bir soru olsa ve ayrıık beyinler vakasının dindarlar için belki de en az tehdit teşkil eden –büyük ihtimalle de hiç etmeyen, çünkü insanın sorumluluk sahibi olması akıl sağlığına bağlıdır– bir yönü olsa da bu vaka cevaplanması gereken birçok soruyu da gündeme getirmektedir.²⁰⁰

Ayrıık beyinler vakasındaki asıl sorun, Ramachandran’ın sorduğu soru değil, Hasker’in da vurguladığı üzere, ruhun basitliği meselesidir.²⁰¹ Eğer ruh basitse, nasıl olup da ikiye bölünmektedir? İki lobun da farklı düşüncelere, arzulara ve inançlara sahip oluşları onların farklı bilinçlere sahip olduğunu göstermektedir. Bu durumda bölünen beyinle birlikte “basit yani bölünemez olan ruh” da mı bölünmektedir? Swinburne, böyle bir durumda loblardan bir

²⁰⁰ Vilayanur Subramanian Ramachandran, “Beyond Belief: Science, Reason, Religion & Survival” adlı konuşma (*Beyond Belief Conference*, 2006), URL = <http://www.youtube.com/watch?v=wrnVidjnXRo> (13. 01. 2015).

²⁰¹ Hasker, “Persons and The Unity of Consciousness,” ss.180-1.

tanesi için Tanrı'nın yeni bir ruh yaratabileceği iddiasında bulunur.²⁰² Hasker ise Swinburne'ün bu söylemini Tanrı'nın insan için cinsel birleşmelerden farklı bir durumda yeni bir ruh yaratabilmesi olarak yorumlayarak makul görmez.²⁰³ Ona göre Kartezyen düalizm, poliplerle başlayan iki yüz elli yıllık ruhun bölünebilmesi problemine karşı henüz geçerli bir çözüm sunabilmiş değildir.²⁰⁴

Bir bedende birden fazla bilincin olabileceğine yönelik itirazlar ayırık beyinler vakasıyla sınırlı değildir. Çoklu kişilik bozuklukları gibi hastalıklarda da bir beden içerisinde gözlemlenebilen birbirlerinden habersiz, farklı hafızalara sahip kişilikler, beynin kendi içerisinde farklı bilinç alanlarına bölünebildiği yönünde eleştirileri çoğaltmaktadır. Fakat tartışma ağırlıklı beyin ve psikoloji bilgisi gerektiren alanlar olduğu için burada bu kadarıyla yetineceğiz. Hasker da kişilik bozukluklarına bakarak Kartezyen düalizmin yanlışlığına dair kesin bir çıkarım yapılamayacağını belirtmekle birlikte, zayıflatmakta olduğunu belirtir.²⁰⁵ Ruhun bölünmesiyle ilgili sorunları burada bitirdikten sonra son olarak Hasker'ın bilim kurgusal görünebilecek bir eleştirisine değinebiliriz.

Düşünen Makineler

Robotların düşünebilmesi, duygulanabilmesi, bilinçli olması, hatta dünyayı ele geçirebilmesi gibi sahnelere bilim kurgu filmleri sayesinde oldukça alıştık. Fakat bu sahneler birçok kişi tarafından, özellikle ruhu Tanrı'nın yaratmış olduğu kutsal bir şey olarak görenler açısından, yalnızca hayal gücünün bir ürünü olarak görülmektedir. Hasker ise bunun dogmatik bir tutum olduğunu belirtir:

Son adım atılabilirse ve cansız maddelerin sanatsal kombinasyonu ortaya tartışmasız bir şekilde canlı bir şey çıkarsa, bu durum, bana öyle görünüyor ki düalizmin yanlış olduğuna dair tecrübi bir delil olmaya çok yaklaşıyor. Elbette ki birisi

²⁰² Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s.197.

²⁰³ Hasker, *The Emergent Self*, s.158.

²⁰⁴ Hasker, "On Behalf of Emergent Dualism," ss.98-9.

²⁰⁵ Hasker, "Persons and the Unity of Consciousness," ss.177-181.

dogmatik olarak bunun olamayacağını ve olmayacağını ifade edebilir –ve belki de olmaz. Fakat bu tür dogmalar, nasıl temellenmiş olurlarsa olsunlar, kişilerin onlara çok fazla bağlanmamayı tercih etmelerine yetecek sıklıkta yanlışlanmışlardır.²⁰⁶

Hasker'ın yalnızca 1974'te yazdığı bir makalesinde bulunan bu argüman, kanaatimce, Hasker'ın ifade ettiği şekliyle Kartezyen düalizme böylesi bir zarar verebilecek durumda gözükmüyor. Eğer belirtildiği gibi ileride robotların düşünebilmesi mümkün olacaksa, nasıl ki her yeni tür ortaya çıktığında Tanrı ona uygun ruh bahşediyorsa, Tanrı'nın robotlara da uygun ruhlar yaratabileceği söylenebilir. Burada belki Kartezyen düalistin ilahî fiillere fazla başvurduğu düşünülebilir. Şu halde Hasker, bu argümandan, yalnızca diğer bir problem olan ilahî fiillerin çoğaltılması argümanına destek sağlayabilecektir.

Hasker, Kartezyen düalizmin bu problemler altında savunulamayacağını düşünmektedir. Bir düalizmin gerekliliği de Hasker'a göre açık olduğundan, farklı bir düalizm bulmak ister. Bu arayışında sonraki durak Tomistik düalizmdir. Tomistik düalizm, Hasker'a göre, bir düalizmin barındırması gereken özellikleri vadetmektedir. Hasker, bu vaatleri, şu şekilde dile getirir:

Ruhun, beden formu olarak görüldüğü Tomistik tez tüm doğru niyetlere sahiptir. O ruh ile beden ve daha genel anlamda tüm tabii evren ve insan bireyleri arasında bir yakınlık kurmayı hedefler. Hatta bunu, insan varlıklarının rasyonel, ahlaki ve dinî yaratıklar olmaları gibi ayırıcı özelliklerini reddetmeden veya asgarîye indirmeden yapar. Ve insan varlıkları için en normal ve iyi durumun bedenlenmiş olmak olduğunu vurgularken, onların onlara biyolojik ölümden sonra bedensiz olarak devam edebilmeleri ve nihayet diriliş günü tekrar bedenlenmeleri için imkân tanır.²⁰⁷

Hasker, kendisine göre hem dinî, hem de bilimsel nedenlere dayalı olarak bir düalizmin sağlaması gerekenleri sıralamıştır. Tüm bu sonuçlara bilimsel verilerle çelişmeden metafizik ve felsefî tutarlılık içerisinde erişebilmemizi sağlayacak bir düalizme ihtiyaç olduğu

²⁰⁶ Hasker, "The Souls of Beasts and Men," s.267.

²⁰⁷ Hasker, "The Dialectic of Soul and Body," *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), s.495.

Hasker’a göre açıktır. Tomistik düalizmin vaatleri de, görüldüğü üzere, Hasker’ın bir düalizmde aradığı şeylerdir. Fakat bir şeyin vadedilmesi, yapıldığı anlamına gelmemektedir. Şimdi Tomistik düalizmin modern ve çağdaş versiyonlarından birisini ele alarak söz konusu vaatleri yerine getirip getiremediği açısından inceleyelim.

TOMİSTİK DÜALİZM

Günümüzde Tomist düalizmi kabul eden ve onu yorumlayan en meşhur din felsefecilerinden bir tanesi olan Eleonore Stump’tır. Tomistik düalizmi benimseyen başka birçok modern filozof olmasına rağmen biz burada onun yorumlarını ele alacağız. Bunun nedeni ise Hasker’ın Tomistik düalizmden her bahsedişinde ya tamamen ya da çoğunlukla ona referansta bulunuyor olmasındandır. J. P. Moreland ve John Haldane gibi diğer Tomistik youmculara ise nadiren değinmektedir.²⁰⁸ Sayılan nedenlere binaen burada ele alınacak Tomistik tez, Stump’ın Aquinas yorumudur. Stump’ın Aquinas yorumunun doğruluğu veya yanlışlığı bu araştırmanın konusu değildir. Önemli olan ortaya konan teorinin Hasker açısından alternatif bir teori değeri taşıyıp taşımadığını görmektir. Şimdi Stump’ın, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism” adlı makalesi üzerinden, Aquinas’ı yorumlayışını kısaca görebiliriz.

Aquinas’ın zamanında bilinen, Kartezyen düalizme en yakın görüş, Platon’un ruh anlayışıdır. Onun Platon’a yönelik eleştirilerinden şimdiki Kartezyen düalizme yönelik pay çıkarabiliriz. Bunlardan bir tanesi şudur: Eğer ruh ve beden ayrı ayrı cevherlerse ve ruh bedenle birleştirilmişse, bu durum ruh için kötüdür. Çünkü ruh, en iyi şekilde kendi başınayken yani bedenle iletişimi yokken düşünür. O halde, der Aquinas, bu görüş doğru bir düşüncenin ürünü değildir. Ayrıca Aquinas, maddeyle hiçbir ortak özelliği olmayan ruhun

²⁰⁸ J. P. Moreland’in ve John Haldane’in Tomistik düalizm yorumunu ele aldığı makalesi için bkz. Hasker, “The Dialectic of Soul and Body, ss.500-5 ve John Haldane, “Is the Soul the Form of the Body?” *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), ss.481-93.

maddi şeyleri algılamasının veya hissetmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Günümüzdeki karşılığıyla söylersek, madde ve ruh tamamen farklı cevherler ise “etkileşim problemi” ortaya çıkacaktır. Stump’a göre, bu itirazların, Platoncu düalizmle benzerliği dikkate alınırsa, Kartezyen düalizm için de geçerli olabileceği görülür.²⁰⁹

Aquinas’a göre, fiziksel olan her şey madde ve formdan oluşmakla birlikte, her form maddeyle birleşmek zorunda değildir. Aquinas maddeyi iki anlamda kullanır: Madde ve formdan oluşan her şey ve formu olmayan kendi başına madde. Formu olmayan madde bil-kuvve olarak vardır. Madde ve form birleşimi maddeler ise bilfiil vardır.²¹⁰

Özsel form, Aquinas’a göre, bir şeyi o türe has kılan formdur. Bu nedenle tümeldir ve birçok şeyde örneksenebilirler. Fakat ruh, özsel bir form olmasına rağmen tümel değil, tikeldir. O, insanı sadece diğer türlerden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda diğer insanlardan da ayırır. Aquinas’a göre ruh, insanın özsel formudur. Burada geçen form sözcüğünden, şekil anlaşılmamalıdır. Şekil aynı olsa bile form farklı olabilir. Mesela taze bir insan cesedine, şekline bakılarak insan denilebilse de o artık bir insan değildir. Onun, “insan” özsel formu giderek yerini başka bir özsel forma bırakmıştır. Aquinas’a göre bir maddede ancak bir tek form olabileceği için, bedenın birkaç formu olduğu ve insan formunun/ruhun onu terk ettiği söylenemez.²¹¹

Maddelerin oluşturduğu sistemler karmaşılaştıkça, Aquinas’a göre, o sistemde yeni nitelikler zuhur edecektir. Madde ve form bileşimi olan madde,²¹² yeni niteliklerin zuhur etmesini mümkün kılar. Maddenin karmaşıklığı arttıkça, daha farklı ve yeni nitelikler ortaya çıkacaktır. Bu yeni nitelikler, tek tek parçalarda değil, yalnızca bütünde bulunabilirler. Çünkü

²⁰⁹ Eleonore Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” *Faith And Philosophy* 12:4 (1995), s.507.

²¹⁰ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.507-8.

²¹¹ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.508-9.

²¹² Burada geçen iki madde de aynı maddeyi çağırıştırmıyor. Daha önce de belirtildiği gibi, madde, iki farklı anlamda kullanılıyor. Şu şekilde ifade edilebilir: Madde (bilkuvve) + Form = Madde (bilfiil).

her yeni niteliklerin ortaya çıkışıyla değişen, yalnızca nitelikler değil, aynı zamanda cevherlerdir. Bu nedenle Aquinas'ın görüşü indirgemeci değildir.²¹³

Şimdi ruhun türlerini, Stump'ın yorumuyla Aquinas'a göre, bir de zuhur etme açısından inceleyebiliriz. Bilindiği üzere, Aristo'ya göre bitkiler, hayvanlar ve insanlar için üç ayrı ruh türü bulunmaktadır. Aquinas da Aristo'nun bu sıralamasını benimsemektedir. Şimdi bu üç farklı ruhu, Stump'ın anlattığı şekilde zuhur etme açısından ele alalım. O, maddelerin, beslenme, büyüme ve çoğalmaya izin verebilecek biçimde düzenlenmeleri sonucunda “bitki ruhlarının” ortaya çıktığını düşünür. Hayvan ruhu ise, maddenin, algılamayı mümkün kılacak şekillerde düzenlenmesiyle (*configure*) ortaya çıkar. İnsan ruhu da aynı şekilde, maddenin canlı bir insan bedeni oluşturabilmesi sonucu, düşünen ruhla (*intellective soul*) birleşmesinden ortaya çıkar. Bu ruh, beslenme ya da algılamayı da kendisi sayesinde yapar. Bitki ve hayvan ruhları gibi ayrı ruhlara sahip değildir. Yalnızca bir tek ruh vardır. O da, canlı bedenin formu olması bakımından, hem gayri maddidir hem de belli bir mekânda/bedende bulunur.²¹⁴

Ruhun, maddenin bir formu olması, formu maddeye bağlı kılar. Şu durumda madde dağıldığında form da dağılacaktır. Fakat Aquinas'ın ontolojisinde, insan bunun bir istisnasıdır. Bunun nedeni onun formunun farklılığında yatar. Tanrı ve meleklerin formlarıyla diğer formlar temel bir farklılığa sahiptir. Bu farklılık Tanrı ve meleklerin formlarının kendiliğinden düzenlenmiş (*configured*) olmasından ve diğer varlıkların ise maddeyi düzenleyen (*configurer*) olmasından kaynaklanır. Maddeyi düzenleyen formlar maddeyle varlık kazanırken, kendinden düzenli formlar gayri maddidirler ve varlıkları için başka bir şeye ihtiyaç duymazlar. Var olmak düzenlenmiş/biçimlenmiş olmayı gerektirir. Maddenin düzenlenmeye izin vermesi, varlığa sahip olan kısmı sayesinde yani maddede biçimlenen kısım, madde değil varlıktır. Bu biçimlenen ve biçimleyen form türleri arasında insan yer alır.

²¹³ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.509-11.

²¹⁴ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.511-2.

O hem düzenlenen hem de d zenleyendir. Stump, insanın bu durumunu, iki varlık  leminin amfibiyeni ifadeleriyle tasvir eder. Bununla, insanın iki  lem arasında geçiş yapabilmesini kastetmektedir.²¹⁵

 nsanı ilahî  leme yakın kılan, bir düzenlenmiş form/ruha sahip olması, Tanrı'nın, insanı doğrudan yaratarak, insan bedeniyle birleştirmesinden kaynaklanır. Ruhlar, bedenın formları oldukları için, bedenle birlikte var olurlar. Yine de onların doğrudan yaratılmış ve bu nedenle düzenlenen olmaları, bedenden azade oldukları anlamına gelmez. Beden ve ruh farklı cevherler değillerdir.  nsan ruhları bedenle birleşik olarak vardılar. Aquinas, kendi başına var olabilen tam cevherler ile kendi başlarına var olabilen “varoluşları” (*subsistent*) birbirinden ayırır. Varoluşlar ancak bileşik oluşturacak şekilde bir araya geldiklerinde cevher meydana çıkar. Örneğin ruhun varlığı, maddeye bağımlı değildir, fakat kendi başına bir cevher de değildir. Ancak bedenle bir araya geldiklerinde, bu ikisi, bir cevheri meydana getirirler. O halde ruh, insan cevherinin yalnızca bir parçasıdır.²¹⁶

şimdi, madde ve ruhun bir toplamı olarak görülen insana, bu anlayışa göre, madde dağıldıktan sonra ne olacaktır? Diğer bir ifadeyle, bedenın ölümünden sonra kişiye (*person*) ne olacaktır? Aquinas, bedensiz var oluşun ruh için tabii olmadığını söyler. Ruh, tabiatı gereği bedenle var olmalıdır. Ayrıca bu ruhlar, Aquinas'a göre, diriliş gününde ve öteki yaşamda bedenlenmiş olacaklardır. şimdi bizim için önemli olan konu, bedenden çıkan ruhun, diriliş gününde diğer bir bedene girene kadarki ahvalidir. Ona göre, ruhun bedensiz bir şekilde var olabilmesi, ancak Tanrı'nın yardımıyla mümkün olur. Ruh, varlığını Tanrı'dan aldığı gibi, – bedenın yerine geçen– varlık temelini de O'ndan alacaktır. Zihinsel niteliklerin, zuhur eden yani maddenin karmaşık yapısından ortaya çıkan nitelikler olduğunu söylemiştik. şu halde

²¹⁵ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.512-4.

²¹⁶ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.514-7.

bedensiz haldeki ruhun düşünebilmesi ve zihinsel fonksiyonlarını yerine getirebilmesi de Tanrı'nın ruha sağladığı zemin sayesinde.²¹⁷

Buraya kadar anlattığımız Stump'ın Tomist düalizminin Kartezyen düalizmle aralarındaki farkları daha da belirginleştirelim. Öncelikle en temel fark, Stump'ın ortaya koyduğu düalizmde, ruhun tek başına bir cevher olamamasıdır. Kartezyen düalizmdeki iki farklı cevher yerine, ikisinin birleşimiyle ortaya çıkan tek bir cevher anlayışı getirilmiştir. Diğer bir farklılık da, zihinsel fonksiyonların, beden sayesinde işlev görmesidir. Oysa Descartes'a göre zihin ve düşünme yalnızca ruhun işlevleriydi. Stump ise aksini söyler:

Aquinas'a göre ruh ve ruhun form verdiği beden arasında, etkin nedensel hiçbir etkileşim yoktur ve tüm bilişsel fonksiyonlar beden tarafından yerine getirebilir.²¹⁸

Eğer cevherci düalizmler arasında böyle bir düalizme yer açılmazsa, Stump bu görüşün bir nitelik düalizmi olarak adlandırılması gerekeceğini söyler. Aslında Stump'ın yaptığı çok ilginç bir sınıflandırma da Aquinas'ı fizikalist gruba dahil etmesidir. Bunu elbette ki her şeyin maddeden ibaret olduğunu söyleyerek yapmaz. Fakat bu sonuç Stump'a göre, Aquinas'ın zihinsel fonksiyonları bedene ait kılmasıyla ortaya çıkar. Hatta Aquinas'ın tek hatasının, düşünme için bedenin herhangi bir noktasına diğerlerinden daha fazla bir rol biçmemesi olduğunu düşünür. Şöyle ki:

Dahası, Patricia Churchland, “zihinsel durumların beyindeki şeylerle gerçekleşmesi”ni fizikalizmin temel niteliklerinden birisi olarak alır. Eğer bu fizikalizm nitelemesi doğruysa, açıktır ki Aquinas fizikalistlerle birlikte sınıflandırılmalıdır. Aquinas yanlışlıkla düşünmenin herhangi bir bedensel organa bağlı olmadığını varsaysa da düşünen ruhun bedeni bir bütün olarak tutan şey olduğunu düşünür.²¹⁹

Stump'ın Aquinas yorumunda, zihin felsefesi açısından varılan nokta fizikalizmdir. Onun fizikalizmle birleştiği bu yer, Hasker'ın eleştirilerinin ana hedefi olacaktır.

²¹⁷ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.517-20.

²¹⁸ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” s.518.

²¹⁹ Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” ss.520-1.

Hasker'ın, Stump'a yönelik eleştirilerini, kendisinin de yaptığı gibi üçe ayırabiliriz. İlk olarak, Hasker, bu Tomistik görüşün, insanlar ve tabiatın geri kalanı arasındaki bütünlüğü sağlamadığı yönünde bir eleştiride bulunur. İkinci olarak bu düşünce, Hasker'a göre, insan ruhunu şaşırtıcı bir biçimde sınırlı olarak ele alır ve son olarak o, madde ve ruh bileşiminin, düşünebilen bireyler oluşturabilmesi fikrini zayıf bulur.²²⁰ Bu son itiraz, Stump'ın, Aquinası materyalist bir konuma yerleştirmesiyle alakalıdır. Hasker'ın materyalizme yönelik eleştirilerini yeterince ele aldığımız için, tekrar bir materyalizm eleştirisine değinmemize gerek olmadığını düşünüyoruz. Daha önceki bölümlerde, ruhun maddeyle birleşik olabilmesi veya ona indirgenebilemesi ihtimaline yönelik olarak yapılan eleştiriler, benzer bir şekilde Aquinas'a uygulanabilir. Böylece, ilk iki itiraza göz atmamız bizim için yeterli olacaktır.

İnsanlar ve tabiat arasındaki uçuruma dair bir itirazla başlayalım. Hatırlanacağı üzere, Kartezyen düalizmde de eleştirilen kısım buydu. Yalnızca insan ruhlarını Tanrı'nın özel olarak yaratması, bunun sonucu olarak da insan ruhlarının “düzenlenmiş düzenleyen” formlar olmaları bakımından insan, evrenin geri kalan tüm maddi formlarından, çok keskin bir biçimde ayrılmaktadır. Bu durum, Hasker'a göre, insan ve tabiat arasına konulmuş olan uçurumların bir göstergesidir. Modern Kartezyenlerin, hayvan ruhlarının yaratılmasını da Tanrı'ya atfettiğini varsayarsak, şu bile söylenebilir: Stump, insanı tamamıyla maddeden ayrı bir cevher yapmayarak, tabiat ve insan arasındaki bütünlüğü kurmak isterken, tam tersi bir sonuca ulaşmış olabilir.²²¹

Hasker'ın ikinci itirazı, Stump'ın Tomistik düalizminin, insan ruhunu kısıtladığı yönündeydi. Bu durumu, Stump'ın, önceki sayfalarda alıntıladığımız, Aquinas'ı fizikalist olarak yorumladığı metinlerinde de gözlemleyebiliriz. Eğer Aquinas'ın fizikalist olduğu kabul edilirse, bu Tomistik düalizmde ruh, maddenin sahip olduğu düşünebilme özelliklerine bile

²²⁰ Hasker, “The Dialectic of Soul and Body,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), s.498.

²²¹ Hasker, *The Emergent Self*, s.169.

sahip olamayacaktır. Oysa daha önce de gördüğümüz üzere, maddeye fazladan bir ruhun/zihnin gerekliliği üzerine öne sürülen argümanların hiçbirisini, Stump'ın Aquinas'ı kullanamayacaktır. Çünkü o, baştan fizikalistik açıklamayı kabul etmiştir. Bu minvalde bir örnek olarak, bilincin bütünlüğü argümanı hakkında, Stump'a şunu sorabiliriz: Zihnin tüm işlevlerini beyin/beden yerine getiriyorsa, bilincin bütünlüğünün beyin/bedendeki yeri neresidir? Görüldüğü üzere bu argümanların, Stump'ın Tomistik düalizmine karşı kullanılmasında bir sakınca yoktur. Hatta Tomistik düalizmin, fizikalizme göre bile daha iyi bir konumda olmadığı söylenebilir. Çünkü o, cevheresel formlar, zuhur eden nitelikler gibi birçok gizemli şeyi ontolojisine sokmakla birlikte, hiçbirisinin fizikalizmden fazla bir açıklama sağlamadığı düşünülebilir.²²²

Görülmektedir ki Stump'ın ele aldığı şekliyle Tomistik düalizm, tercih edilebilir bir düalist bakış açısı ortaya koymaktan uzaktır. Bu görüş, düalizme olduğundan çok daha fazlasıyla fizikalizme yakındır. Oysa Hasker'ın bu görüşü değerlendirmeye almasının nedeni, Stump'ın hem indirgemeci olmayan hem de tabiat ve insan arasındaki bütünlüğü koruyabilen bir düalizm vadetmesiydi.

²²² Hasker, "The Dialectic of Soul and Body," s.500; Hasker, *The Emergent Self*, ss.169-70; Hasker, "Is Materialism Equivalent to Dualism?" Paul Göcke (ed.), *After Physicalism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012) içinde, s.182.

III. BÖLÜM: ZUHURCU DÜALİZM

ZUHURCULUK

Zuhur Eden Nitelikler

Zihni beynin bölümlerinde veya moleküllerinde göremediğimiz açıktır. Fakat bu yöntemle aradığımız birçok şeyi bulamayabiliriz. Çünkü bir sistem, bütünüde barındırdığı nitelikleri parçalarında barındırmayabilir. Yine de birtakım materyalistlerin ve hatta bazı mistiklerin iddia ettikleri gibi, bütün, yalnızca bir adlandırmadan ibaret de olabilir. Bu durumda her şey parçalarla açıklanabilir. Bütünün farklılığı ise bir yanılsama olabilir. Benzer bir görüş eski kutsal metinlerden *Milinda Panhâ* isimli eserde, Nâgasena adlı bir bilge ve Kral arasındaki konuşmada kendini gösterir:

Beni Nâgasena olarak bilirler yüce kral ve dinimin mensupları beni bu isimle çağırırlar. Fakat her ne kadar aileler böyle Nâgasena, Sûrasena, Vîrasena veya Sihâsena gibi isimler verseler de büyük kral, Nâgasena ve diğerleri yalnızca bir terim, çoğunluğun kullandığı bir tanım olarak anlaşılmaktadır. Çünkü maddenin içerdiği kalıcı bir kimlik/bireysellik (ruh) yoktur.

Bunun üzerine Milinda Yunanlıları [*Yonakas*] ve dervişleri tanıklığa çağırdı: 'Bu Nâgasena, isminin daimî bir kimliği (ruhu) ima etmediğini söylüyor. Bunu onaylamanın imkanı var mı?' Ve Nâgasena'ya dönerek şunları söyledi: 'Eğer pek muhterem Nâgasena, maddede kalıcı bir kimlik içerilmiyorsa, ibadet eden kimdir? Kim örgütünüzün üyelerine kalacak yerlerini, cübbelerini, yiyeceklerini ve hastalıkları için gerekenleri temin etmektedir? Doğru bir yaşam süren kişi kimdir? Kendisini meditasyona adayan kişi kimdir? Mükemmel Yol amacına, Aydınlanmanın Nirvana'sına erişen kim? Canlı mahlukları yok eden kim? Kim kendisine ait olmayanı alan? Ve yalan söyleyen kim, kim sert içkiler içen, beş günahattan herhangi birisini işleyen ve onun acı meyvesini daha bu dünyada çeken? Öyleyse ne iyi var, ne de kötü; iyi ya da kötü işlerin ne yaparı var ne de onlara neden olan; ne işin meyvesi var ne de iyi ya da kötü Karma'nın sonucu. Eğer, en muhterem Nâgasena, seni bir adamın öldürdüğünü düşünsek ortada bir öldürme olmayacak. Buradan şu çıkar ki sizin tarikatınızda gerçek usta ya da öğretmenler yok ve sizin bu rütbelendirmeniz boşuna.

Tarikatındaki dindaşlarının sana Nâgasena diye seslenme eğiliminde olduğunu söylüyorsun. Öyleyse nedir Nâgasena? Nâgasena bu saçlar mıdır?

-Hayır büyük kral.

-Öyleyse vücudundaki kıllardır belki de?

-Kesinlikle değil.

[...]

Ve Nâgasena her birisine hayır cevabı verdi.

-O zaman Nâgasena dış görünüştür, ya da duygular (*Vedanâ*) veya fikirlerdir (*Saññâ*) veya birleşimdir (karakteri oluşturan elementler, *Samkhârâ*) veya bilinç (*Vigññâna*) Nâgasenadır.

Nâgasena bunlara da hayır cevabını verdi.

[...]

-[Nâgasena konuşuyor] O hâlde Nâgasena'yı bulamadığımı söyleyebilirim. Nâgasena yalnızca boş bir sestir. Şu halde önümüzde gördüğümüz Nâgasena kimdir? O, muhterem zatınızın dile getirdiği bir hata, bir yanıltır sadece.

[...]

-[Nâgasena:] Eğer efendim, siz bir arabayla geldiyseniz, arabanın ne olduğunu bana açıklayabilir misiniz? Direk midir bir at arabası?

-Öyledir diyemem.

-Dingil midir araba?

-Kesinlikle hayır.

-Tekerlekler, şekil, ipler, sırtık, çomak veya kırbaç, bunlar mıdır araba?

Kral tüm bunlara da hayır cevabını verdi.

-Şu halde onun tüm parçaları araba olmalı?

-Hayır efendim.

-Ama arabanın dışında bir şey mi var?

O yine hayır diye cevapladı.

-Öyleyse ben bir araba bulamıyorum. Araba yalnızca boş bir isimdir. O halde, şu içinde geldiğinizi söylediğiniz araba nedir? O majesteleri, dile getirdiğiniz bir hata, bir yanıltır. Araba diye bir şey yoktur.²²³

Büyük manevî usta olarak görülen Nâgasena, günümüzün diliyle manevî değil, materyalizm skalasının en uç noktalarında yer alabilecek baştan aşağı maddi bir üstattır. Eleyici materyalizm ve özdeşlik teorisi gibi materyalist teorilerle uyum içinde konuşan

²²³ Anonim, "The Questions of King Milinda", İng. çev. T. W. Rhys Davids, *Sacred Books of the East* 35 (1890), ss.40-5.

Nâgasena'ya göre, tıpkı eleyici materyalistlerin iddia ettikleri gibi, parçaların bir araya gelerek ortaya yeni ve farklı bir şey çıkardığı izlenimi bir yanılsamadır. Bu başlık altında ele alacağımız zuhurculuk (*emergentism*) ise bunun tam tersini iddia eder. Zuhurculuğa göre, belirli bir karmaşıklığa (*complexity*) ulaşmış her yapı, karmaşıklığının gerektirdiği nitelikleri ortaya çıkarır. Bu durumda, eğer zuhurculuk doğru ise, Nâgasena'nın söyledikleri yanlıştır. Çünkü Nâgasena'nın bedeni/beyni canlı ve oldukça karmaşık bir organizmadır –bu konuşmayı yapabildiğine göre öyle görünüyor. Şu halde zuhurlara göre Nagsena'nın beyni, zihin denen niteliği ortaya çıkaracaktır. Zuhur eden bu zihin, beyinden farklıdır. Dolayısıyla beyne indirgenemez. Nâgasena'nın ifade ettiği gibi o, boş bir ses değil, beynin ortaya çıkardığı bir niteliktir. Tabiatı birçok zuhur eden niteliğe rastlanır. En basit şekliyle iki hidrojen ve bir oksijenin birleşmesinden kayganlık ve sıvılık gibi nitelikler ortaya çıkar. Hidrojen veya oksijenin sahip olmadığı akışkanlık ve sıvılık gibi nitelikler, bu iki elementin oluşturduğu bileşimde ortaya çıkmakta yani zuhur etmektedirler. Su örneğinde olduğu gibi, organizmanın da belirli bir karmaşıklık seviyesine ulaştığında zihin niteliğinin ortaya çıktığını ve ontolojik olarak indirgenemez olduğunu savunan bu görüşe zihin felsefesinde “zuhurculuk” denmektedir.²²⁴

Karmaşık yapılar ve bu karmaşık yapıları oluşturan bileşenler arasındaki farklılık ve benzerlik, zuhur eden niteliklerdeki farklılığın odak noktasıdır. Örneğin bir su molekülünün şekli, ağırlığı ve hızı kendisini oluşturan moleküllere bakılarak hesaplanabilirken; kayganlık, ıslaklık, akışkanlık gibi nitelikleri, hidrojen ve oksijen moleküllerine bakarak bulunamazlar. John R. Searle, şekil ve ağırlık gibi önceden kestirilebilen/tahmin edilebilen bu niteliklere “sistem özellikleri” (*system features*) demektedir. Karmaşık yapının hesaplanamayan niteliklerini (suyun akışkanlığı, sıvılığı vs.) ise “zuhur eden₁ özellikler” (*emergent₁ features*)

²²⁴ Hasker, “On Behalf of Emergent Dualism,” s.75.

olarak niteler. Şimdi zuhur eden nitelikler arasındaki farkları bir de Searle'ün *The Rediscovery of the Mind* adlı kitabından takip edelim.²²⁵

a, b, c... elementlerinden oluşmuş bir S sistemimiz olduğunu varsayalım. Mesela S bir taş olabilir ve elementler de moleküller olabilir. Genel olarak orada S'nin; a, b, c'ye ait olmayan ya da a, b, c'ye zorunlu olarak ait olmayan özellikleri var olacaktır. Mesela S on kilo gelirken moleküller tek başlarına on kilo gelmezler. Bu özellikleri “sistem özellikleri” olarak adlandıralım. Taşın şekil ve ağırlığı sistem özellikleridir. Bazı sistem özellikleri, a, b, c...'nin özelliklerinden onların birleşme ve ayarlanma şekillerinden (bazen de onların geri kalan çevreleriyle ilişkilerinden) çıkarsanabilir, anlaşılabilir ya da hesaplanabilirler. Bunların örnekleri şekil, ağırlık ve hızdır. Fakat diğer sistem özellikleri elementlerin birleşiminden ve çevreyle ilişkilerinden anlaşılabilir; onlar elementler arasındaki nedensel etkileşimler bağlamında açıklanmak zorundadırlar. Bunları “nedensel olarak zuhur eden sistem özellikleri” olarak adlandıralım. Katılık, sıvılık, şeffaflık nedensel olarak zuhur eden sistem özelliklerinin örnekleridir.

Bu tanımlara göre bilinç, sistemlerin nedensel olarak zuhur eden niteliğidir. Katılık ve sıvılığın, moleküllerin sistemlerinin zuhur eden özellikleri olması gibi o [bilinç], nöronların belirli sistemlerinin zuhur eden bir özelliğidir. Bilincin varlığı beynin mikro seviyedeki elementlerinin birbirleri arasındaki nedensel etkileşimle açıklanabilir, fakat bilinç, nöronların arasındaki etkileşimlerin fazladan bir açıklaması olmadan, kendi başına sırf nöronların fiziksel yapısından çıkarsanamaz ya da hesaplanamaz.

Nedensel zuhurun bu kavramı –buna “zuhur eden₁” diyelim– çok daha maceraperest bir kavramdan –buna da “zuhur eden₂” diyelim– ayırt edilmelidir. Bir F özelliği, eğer F zuhur eden₁ ise ve F; a, b, c...'nin nedensel etkileşimleriyle açıklanamayacak nedensel güçlere sahipse zuhur eden₂'dir. Eğer bilinç zuhur eden₂ ise o zaman bilinç, nöronların nedensel davranışları tarafından açıklanamayacak şeyleri nedenleyebilir. Buradaki safça (*naive*) fikir şudur: bilinç, beyindeki nöronların davranışlarıyla ortaya çıkar; fakat bir defa ortaya çıktı mı artık kendine ait bir yaşamı vardır [yani artık hareketleri beyne bağlı değildir].

Önceki bölümden dolayı açık olmalı ki benim görüşüme göre bilinç, zuhur eden₂ değil, zuhur eden₁'dir. Gerçekte ben zuhur eden₂ olan hiçbir şey düşünemiyorum ve bizim zuhur eden₂ olan bir özellik bulabilmemiz de mümkün görünmüyor, çünkü böyle bir özelliğin varlığı, nedenselliğin en zayıf prensibini bile ihlâl eder gözüküyor.²²⁶

²²⁵ Hasker da Searle'ün bu metnini *The Emergent Self* adlı kitabının beşinci bölümünde alıntılarını yapmıştır.

²²⁶ John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (London: MIT Press, 1992), ss.111-2.

Searle'e göre zihin, zuhur eden₁ niteliğinde olduğu için kendi başına var olamaz. Verilen alıntıda da görüldüğü üzere zuhur eden₁ nitelikleri, kendisini oluşturan elementlerin sahip olmadığı türde niteliklere sahiptir. Bu yeni nitelikler, her ne kadar kendisini oluşturan elementlere bakılarak, "bu elementler birleşirse şöyle şöyle bir yapı ortaya çıkar" şeklinde çıkarsanamasalar da söz konusu elementlerin oluşturduğu bir sistemden başka bir şey olmamaları nedeniyle, onlardan bağımsız ve otonom bir yapı değildirler. Bu nedenle onların varlıkları, sistemi oluşturan elementlere bağlıdır. Şu halde sistemin yok olması, zuhur eden₁ niteliklerin de sonunun gelmesi anlamına gelir.

Hasker, Searle'ün zuhur eden nitelikler sınıflandırmasını yeterli bulmamaktadır. Öncelikle Searle, maddenin bileşenlerine ve bileşenlerin aralarındaki ilişkilere bakılarak açıklanabilen şeyleri bir "zuhur etme" olarak görmemektedir. Bu demek oluyor ki ortada bir zuhurun olabilmesi için bir sistemin, bileşenlerine ve bunların aralarındaki ilişkilere bakarak açıklanabilecek niteliklerden daha fazlasına sahip olması gerekir. Hasker ise bu ayrımı reddeder. Onun için bir fraktal şekil bile zuhur örneğidir. O, bu örneği şöyle açıklar: Fraktal şekil, matematiksel bir denklemin koordinat sistemi içerisinde kâğıda geçirilmesiyle oluşur ve bu şekiller bazen baş döndürücü güzellikte olabilirler. Burada anlatılan fraktal şeklin açıklaması yalnızca bir denkleme indirgenebilse de bu şekil, Hasker'a göre, yalnızca bir denklemden ibaret değildir. Hasker bunu *zuhur eden₀* veya *mantıksal zuhur eden* olarak adlandırır.²²⁷

Diğer bir zuhur etme türü ise *sıradan nedensel zuhur etme*dir. Nedensel zuhur etme, atomlar ve/veya parçacıklar arası nedensel etkileşimlerden ortaya çıkan yeni sistemler için kullanılır. Örneğin bir kristal, bazı kimyasalların suda çözüldükten sonra, belirli ortam koşullarında beklemesiyle ortaya çıkan düzenli yapıdır. Bu zuhur türünün diğer bir adı da *zuhur eden_{1a}*'dir. Hasker, saydığımız bu iki zuhur etme türünün, zuhur etme olarak

²²⁷ Hasker, "On Behalf of Emergent Dualism," ss.75-6.

adlandırılmasalar bile, herkes tarafından kabul gördüğünü belirtir.²²⁸ Şimdi anlatacağımız zuhur etme türleri ise konunun tartışmalı ve bizim için önemli olan kısımlarıdır.

Şunu düşünelim: Bir hayvan ya da insan beynini oluşturacak şekilde birleşen atomlar ve moleküller, yeni bir sistem oluştururarak farklı nedensel kanunlara tabi olurlar. Bu yeni etkileşim kanunları sayesinde, rasyonel düşünme ve karar verme gibi yetiler ortaya çıkar. Zuhur etmiş olan bu yeni kanunlar, zuhurun gerçekleşmesinden evvel kendisini ortaya çıkaran atomların ve moleküllerin, kendilerinde veya kendi aralarındaki ilişkilerde bulunamazlar.

Searle'ün zuhur eden₁ ile kastettiği şeyin “yalnızca elementlerin birleşme şekilleri ve aralarındaki ilişkiyle açıklanamayan sistem özellikleri” olduğu açıktır. Katılık, sıvılık, canlılık, bilinç zuhur eden₁ niteliklere örnektirler. Hasker'a göre ise bilinç, zihin ve tabiat Searle'ün saydığı diğer zuhur eden₁ niteliklerden farklıdır. Bu nedenle Hasker, tüm bunların zuhur eden₁ olarak adlandırılmasını uygun görmeyerek bu nitelikleri zuhur eden_{1a} ve zuhur eden_{1b} olmak üzere ikiye ayırır. Bu ikisi arasındaki farkı Hasker şu şekilde açıklar:

Yaşamın açıklanmasıyla alakalı iki senaryo düşünelim. Her iki senaryoda da fiziğin ve kimyanın (organik kimyayı da içerecek şekilde), biyolojik yaşamın yokluğunda ne olacağına dair her şeyi tamamıyla açıklayan ve öngören uygun teoriler ürettiği noktaya dek anlaşılmış olduğunu varsayıyoruz. İlk senaryoda, bu teoriler bize biyolojik yaşamda ne olacağını açıklama ve tahmin etme imkânını da varsaymaktadır; fizik ve kimyanın bilindik kanunlarıyla tasvir edilmiş olan “elementler arasındaki nedensel etkileşim,” yaşamı da tıpkı biyolojik yaşam öncesi seviyelerdeki her şeyi açıkladığı gibi açıklamaya yetmektedir. Bu durum, yaşam hakkında doğru olsun ya da olmasın, bunlar katılık ve sıvılık için hakikattir. Bu türden zuhur özelliklerini “sıradan nedensel zuhur edenler” ya da “zuhur eden_{1a}” olarak adlandıracağız.²²⁹

²²⁸ Hasker, “On Behalf of Emergent Dualism,” ss.75-6.

²²⁹ Hasker, *The Emergent Self*, ss.173-4.

Hasker bu noktada Searle'ün tüm zuhur eden nitelikleri bu türden gördüğünü belirtir ve buna itiraz eder. Ona göre canlılık/yaşam gibi şeyler (en azından bir kısmı) zuhur etme nitelikleri açısından evrendeki diğer zuhur eden niteliklerden farklı olmalıdır. Bu farklılığı da Hasker'ın ikinci senaryosunda gözlemlemekteyiz:

İkinci senaryoda, yaşam süreci elbette elementler arasındaki nedensel etkileşimlerle açıklanabilir, fakat bu etkileşimleri yöneten kanunlar, yüksek-seviyeli organizasyonun sonucunda ortaya çıkan yeni niteliklerin etkisi altında oldukları için farklıdır. Böylece eğer (mesela) bilinç bu anlamda bir zuhur eden ise, beynin fiziksel bileşenlerinin (nöronlar ve nöronların içindeki daha temel yapılar) bilincin etkisi altındaki hareketleri, bilincin etkisinde olmadığı durumlardakinden farklı olacaktır; bilincin etkilerinden ayrı bir şekilde bu yapıların işleyişini yöneten sıradan nedensel kanunlar artık yeterli değildir. Eğer öyleyse, sistemin davranışları yasa yönetiminde olmaya devam eder, zuhur eden yasaları dikkate alacağız, bu kanunların işleyişi ancak yüksek-derecede zuhur eden niteliklerin açığa çıktığı özel durumlarda ayırt edilebilir. Böylesi daha güçlü manada zuhur eden nitelikler belki “zuhur eden_{1b}” olarak adlandırılabilirler; onlar, işleyişleri zuhur eden kanunlarca tarif edilen “zuhur eden nedensel güçler” içerirler.²³⁰

Bir sistemde zuhur eden_{1b} nitelikleri ortaya çıktığında, artık o sistem eski nedensel kanunlarla yönetilmez. Çünkü *yeni nedensel kanunlar* ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Hasker onu *yeni nedensel zuhur etme* olarak adlandırır. Elbette ki bu tür bir zuhur etmeyi birçok biyolog veya bilim adamı kabul etmeyecektir. Çünkü tabiatın işleyen dinamikleri içerisinde yeni kanunlar olduğunu iddia etmek hem bilim hem de felsefe açısından ciddi bir varsayımdır. Bu materyalist tablo içine farklı güçler sokmaya çalışmak ise, fiziksel alanın kapalılığı yasasını ihlâl edeceğinden materyalistler tarafından kabul edilebilecek bir şey değildir. Fakat

²³⁰ Hasker, *The Emergent Self*, s.174.

Hasker, böyle bir iddiada bulunurken, bunun çoğu kimse tarafından kabul edilmeyeceğini bilmektedir.²³¹

Hasker’a göre, zuhur eden_{1b} olarak nitelendirilebilecek, bilinçten başka bir şey yoktur. Searle’e göre ise böyle bir zuhur türü hiçbir şeyde bulunmaz. Searle’e göre her zuhur, kemâle ermiş bir bilim sayesinde, maddenin bileşenleri arasındaki ilişkiye dayanılarak açıklanabilecektir. Canlılık, yaşam ve bilinç de böyledir. Searle’ün kendi teorisini “nitelik düalizmi”nden ayırdığı yer de burasıdır. Searle bu noktayı şöyle açıklar:

Araba motorunun, ki silindir bloklarının katılığı, pistonun şekli, bujinin ateşlenmesi gibi yüksek seviyede niteliklere sahiptir, içerisinde moleküllerden başka bir şey yoktur. ‘Bilinç’, nörobiyolojik temelinden ayrı, farklı, onun dışında ve üzerinde bir fenomeni adlandırmaktan ziyade, nörobiyolojik sistemin içerisinde bulunabileceği bir duruma verilen isimdir. Tıpkı pistonun şekli ve silindir bloğunun katılığının moleküler fenomenin dışında ve üzerinde bir şey olmaması gibi, beynin bilinci de nöronal fenomenin dışında ve üzerinde değil, daha ziyade nöronal sistemin içerisinde bulunduğu bir durumdur.²³²

Searle’ün zuhur eden₁ niteliklerine verdiği anlamı yansıtan bu alıntı göz önünde bulundurulduğunda, Hasker’ın, zuhur eden_{1a} ve zuhur eden_{1b} ayrımları daha iyi anlaşılacaktır. Searle’ün bilince bakışı, Hasker’ın zuhur eden_{1a} nitelikleri olarak adlandırdığı niteliklere denk düşmektedir.

Açıklanması gereken son zuhur etme türü, zuhur eden₂ nitelikleridir. Bu nitelikler – eğer böyle nitelikler varsa– zuhur eden_{1b} niteliklerden farklı olarak, bir kanun içerisinde yönetilmezler. Bu nitelik çoğu zaman yalnızca bilince atfedildiği için, somutlaştırarak anlatabilmek adına, bu niteliği beyin-bilinç ilişkisi içerisinde ele alarak açıklamak daha kolay olacaktır. Eğer bilinç, bir zuhur eden₂ niteliği ise ve zuhur ettiği yer de beyinse, beyinden

²³¹ Hasker, “On Behalf of Emergent Dualism,” ss.77-8.

²³² Searle, “Why I am not a Property Dualist,” *Journal of Consciousness Studies* 9 (2002), s.60.

farklı ve onun dışında bir şeydir. Bu nedenle beynin içerisindeki nöron ve nöronu oluşturan alt parçacıkların davranışlarıyla açıklanamayacak şekilde, beyin üzerine nedensel etkilerde bulunabilir. Fakat bilincin beyin üzerinde beynin sahip olmadığı olağanüstü bir gücü varmış gibi anlaşılmamalıdır. Hasker bunu şöyle anlatır:

Buradaki problem, nöronların hareketlerinin bilincin nedensel güçlerini açıklayamaması değil, bilincin bu güçlerle nedenlediği şeyleri açıklayamamasıdır.²³³

Söylenen şey, bilincin yalnızca nöronlar arasındaki etkileşime müdahalede bulunabildiğidir. Başka bir ifadeyle bilinç, nöronlara veya beyne fazladan bir güç katmaz. Yalnızca ona dışarıdan etkide bulunur. Dışarıdan etki edebilmeyi sağlaması nedeniyle zuhur eden₂'yi, Hasker, “özgürlüğün zuhuru” olarak nitelendirir. Özgür iradenin olabilmesi için zuhur eden₂ olmalıdır. O halde Hasker’a göre bilinç, hem zuhur eden_{1b} hem de zuhur eden₂ olarak nitelenecektir. Zuhur eden_{1b} oluşu, onun yeni nedensel kanunları ortaya çıkarmasından; zuhur eden₂ oluşu da beynin dışında ve farklı bir şey olmasından kaynaklanmaktadır.²³⁴

Zihin, zuhur eden₂ olması sebebiyle evrenin bilinen maddî kanunlarının üzerinde ve gayri maddi bir şeydir. Bu nedenle, zuhur eden₂, fiziksel alanın kapalılığı yasasıyla doğrudan çelişir. Hasker’a göre bir materyalist, fiziksel alanın kapalılığından vazgeçemeyeceği için, zuhur eden₂ ve dolayısıyla da özgür iradeye teorisi içerisinde yer veremez.²³⁵ Searle’ün fiziksel alanı kapalı kabul etmekle birlikte özgür iradeyi de kabul ediyor oluşu, bu nedenle Hasker açısından sorunludur:

Buradaki ironi Searle’ün bizzat kendisinin determinist olmasıdır –veya en azından bu cümleleri kaleme alırken öyleydi. Son zamanlarda ise o, tecrübenin kaçınılmaz

²³³ Hasker, *The Emergent Self*, s.177.

²³⁴ Hasker, *The Emergent Self*, s.177.

²³⁵ Hasker, *The Emergent Self*, s.195.

tanıklığı olarak görünen şey sebebiyle, libertarian özgür iradeyi ciddi bir imkân olarak benimseme yoluna girdi.²³⁶

Burada ortaya çıkabilecek bir karışıklığı engellemek adına Searle'ün evrendeki her şeyi determine yani belirlenmiş olarak görmediğini belirtmeliyiz. Zira Searle, özgür iradeli eylemlerin tamamen belirlenmiş olduklarını kabul etmemektedir.²³⁷ Fakat zihnin zuhur ettiği yer olan beyin, belirlenmiş bir yapıdadır. Hasker'ın eleştirisi, Searle'ün özgür irade gibi belirlenmemiş bir niteliğin, belirlenmiş bir sistem olan nörofizyolojik yapı içerisinde çıktığı iddiasına yöneliktir. Bu sebeplerden dolayı, fiziksel alanın kapalılığını kabul eden Searle'ün libertarian bir özgür iradeyi savunuyor olması, Hasker açısından tutarsızdır.²³⁸

Hasker'a göre maddi olan her şeyin mekanik olduğundan bahsetmiştik. Bu durumda, maddeden çıkan zihnin özgür olabilmesi, onun gayri maddi olmasına bağlıdır. Maddi olan beyin mekanik kanunlarla, zihin ise teleolojik kanunlarla hareket eder. Bu açıklamalara bağlı olarak zihin ve beyin, dört tür ilişki kurabilirler. Bunlar: Zihin-zihin, zihin-beyin, beyin-zihin ve beyin-beyin ilişkileridir. Hasker, yalnızca zihin-zihin ilişkisinin belirlenmiş olmadığını söyler. Çünkü zihin teleolojiktir. Bu nedenle özgür irade, zihin-zihin ilişkilerinde gerçekleşmektedir. Diğer ilişkiler ise mekanik türden ilişkilerdir. Burada beyin-zihin etkileşimindeki bir istisnaya değinelim. Beynin zihin üzerindeki etkisi, zihnin kendi gelişim serüvenine de bağlı olduğu için, beyindeki bir dürtü tipi/türü (*type*) her insanda aynı olmayabilir.²³⁹

Hasker'a göre zihin ve beyin arasındaki etkileşim, enerji alışverişiyle gerçekleşmektedir. Hasker bu durumun, zihnin de fiziksel bir şey olup olmadığını gündeme

²³⁶ Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi," çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:1 (2012), s.188.

²³⁷ John R. Searle, "Consciousness and the Problem of Free Will," (ed.) Roy F. Baumeister vd. *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* (New York: Oxford University Press, 2010) içinde, s.132-3.

²³⁸ Hasker, "How Not To Be A Reductivist." *Progress in Complexity, Information, and Design* 2 (2003), ss.12-3.

²³⁹ Hasker, *The Emergent Self*, s.200.

getirebileceğini söyler. Fakat onun fiziksel olup olmadığı, ona göre yalnızca bir kelime oyunudur:

Zuhur düalizmi hipotezine göre, zihin ve beyin arasındaki bu etkileşimlerin enerji alışverişi içerdiğini düşünmek neredeyse kaçınılmazdır. Tahmin edilebilir ki bu, zihnin, bilinç alanının, “tamamen fiziksel” olduğu itirazını üzerine çekecektir. Benim cevabım, bunun biraz isimlendirmeye bağlı olduğudur: Eğer filozoflar “fiziksel”in anlamını genişleterek burada bilinç alanı üzerine söylenen her şeyi kapsayacak şekilde genişletmeye hazırlarsa, öyle olsun.²⁴⁰

Görüldüğü üzere Hasker, bilinç alanına maddi ya da gayri maddi demenin bir şey değiştirmeyeceği kanaatindedir. Eğer maddi bir şeye teleolojik anlam yüklenebilecekse ve o şeyin, en azından şimdilik maddi olarak bilinen şeylerden farklı ve kendi başına bir varlık olduğu kabullenilecekse, “öyle olmasında” Hasker’a göre bir sakınca yoktur. Böylece bu durumun bir isimlendirme meselesinden fazla bir şey olmadığı görülebilecektir.

Hasker’a göre zihin, atom altı parçacıklardan veya herhangi bir şekilde fiziksel öğelerden oluşmuş bir şey değildir. Maddeden çıkan ve fakat maddi olmayan bir cevherdir. Beyin tarafından ortaya çıkarılan ve gelişimine beyin ile devam eden bu cevher, hem bilincin bütünlüğünün hem de özgür eylemlerin fail-nedenidir. Bu zihin cevherinin beyinden nasıl zuhur ettiğini anlamak adına, Hasker’ın kullandığı manyetik alan analogisini ele alabiliriz. Daha önce de belirtildiği üzere Hasker, zuhuru, temel parçacıkların belirli ve doğru şekillerde bir araya gelmesiyle, daha önceden var olmayan yeni şeylerin meydana gelmesi olarak tanımlıyordu. Benzer şekilde Hasker, demir moleküllerinin belirli bir şekilde bir araya gelmesiyle daha önce olmayan bir manyetik alanın ortaya çıkacağını söyler. Demir bileşimi, kendi manyetik alanını üretecektir. Benzer şekilde sinirler ve nöronlar da belirli şekillerde bir araya gelerek işleyen bir beyin oluşturdıklarında, bu beyin kendi zihin alanını ortaya çıkaracaktır. Elbette ki, manyetik alan zihin gibi *zuhur eden*₂ niteliğinde bir şey değildir.

²⁴⁰ Hasker, *The Emergent Self*, s.201.

Hasker, zihnın zuhurunu anlamak adına ortaya konulan örneğin zorlanarak, anlatılmak istenen dışında anlamlar çıkarılmaması gerektiği konusunda uyarır. Zihin, manyetik alanın, demir yığınının farklı oluşu gibi beyinden farklıdır. Fakat o, manyetik alandan farklı olarak kendisinden ortaya çıktığı maddeden etkilendiği gibi onu da etkileyebilir.²⁴¹

Analoji üzerinden de görülebileceği üzere, manyetik alanı yok etmek için, mıknatısa yeterli derecede zarar vermekten fazlasını yapmamıza gerek bile yoktur. Aynı analojiyi beyne uygularsak, beyni yok ettiğimizde, zihin ya da ruh alanı da yok olup gidecek midir? Burada Hasker, hem zihin alanının hem de manyetik alanların, kendilerini ortaya çıkaran madde olmadan var olamayacağını reddeder. Çünkü bu durum, mantığın zorunlu bir doğrusu değildir. Eğer zorunlu olsaydı, zihin ve bedenin birbirlerine bağlı olmadıkları bir dünya tasavvur edilemezdi (*conceivable*)²⁴². Hâlbuki bunu tasavvur edebiliriz. Mesela, Tanrı'nın, bir kişinin zihin alanını üreten beyni yerine, o maddeye/beyne eşdeğer ya da aynı şekilde zihin ortaya çıkarabilen başka bir şey yerleştirebileceği tasavvur edilebilir. Tabii ki bu yeni beyin de zihin üretme kapasitesine sahip olduğu için, Tanrı onu var eder etmez kendi zihin alanını ortaya çıkarabilecektir. Bu nedenle eski zihnın yeni beyne bağlanması ya anlık olarak ya da Tanrı'nın müdahalesiyle gerçekleşecektir. Madde yaratıldığı anda, daha kendi zihnini üretmeden, Tanrı, yeni beyin ile eski zihni anında birleştirebilir veya bu beynin zihin üretmesine engel olabilir. Diğer bir ihtimal de Tanrı'nın bu zihne, bir şekilde kendi kendine varolabilmesini sağlayacak gücü vermesidir. Eğer Tanrı'nın rasyonel varlıkları canlı tutmak gibi bir niyeti varsa, Hasker'a göre, o hâlde Tanrı zihin alanlarının bir şekilde sürüp gitmesini bir şekilde sağlayacaktır. Hatta bunu bizim bilmediğimiz şekilde bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde de yapıyor olabilir.²⁴³

²⁴¹ Hasker, "On Behalf of Emergent Dualism," s.78; "Emergent Dualism: Challenge to a Materialist Consensus," s.112; "Emergentism," s.475.

²⁴² Tasavvur edilebilir, kavranılabilir gibi ifadeleri birçok yerde cümleye uyum sağlaması açısından birbirinin yerine kullandık.

²⁴³ Hasker, "Emergentism," s.476.

Daha önce “Neden Düalist Olmalı?” bölümünde de belirttiğimiz üzere ruhun, bedenın yok oluşundan sağ kurtulmasını mümkün kılan şey Hasker’a göre cevher olmasıdır. Çünkü bir defa yok olan bireyin tekrar aynı birey olarak var olabilmesi Hasker’a göre mantıksal çelişki içermektedir. Bu nedenle Hasker’ın analogisindeki zihin alanının bir cevher olduğu akılda tutulmalıdır. O, ruhun varlığını bedenden bağımsız kılamadığını düşündüğü materyalist ve nitelik düalistleri açısından bir ahiret/öteyaşam anlayışının tutarlı olmadığını savunur.²⁴⁴

Manyetik alan analogisinin çok daha ilginç bir hâl almaya başladığı nokta, Hasker’ın Roger Penrose, Kip Thorne ve Wilder Penfield gibi meşhur matematik ve fizikçilere atıfla empirik deliller sunma çabasıdır. Hasker, yeterince yoğun bir manyetik alanın, mıknatısı çekilip alınsa bile var olmaya devam edeceğini iddia eder. Onun diğeri bir iddiası da kara deliklerin yerçekimsel alanlarıyla alakalıdır. Hasker kara deliklerin “bir kez oluştuklarında, kendi kendilerine varlığında sürüp gidebilen” yer çekimi alanlarına sahip olmalarından bahsetmektedir. Burada önemli olan, analogilerin bilimsel olarak doğruluğundan ziyade, Hasker’ın bu analogiler üzerinden ortaya koyduğu beden sonrası yaşam senaryolarıdır. Hasker, zihnin doğumla birlikte ortaya çıkarak beyinle birlikte gelişim gösterdiğini ve belirli bir gelişim eşiğini aştıktan sonra kendi kendine var olmaya devam edebilecek kadar güçlü bir zihin alanı haline gelebileceğini söyler. Bu gelişimini tamamlayamayan beyinler, yok olduklarında ya da yaşamlarını yitirdiklerinde, zihin alanı da beyinle birlikte sönüp gidecektir.²⁴⁵

Tekrar etmek gerekirse, manyetik ve yerçekimsel alanlar üzerine yapılan benzetmeler, Hasker açısından birer analogi olmaktan fazla bir şey ifade etmemektedirler. Bu nedenle, buradaki analogilerin bilimsel bir gerçeklik taşımadığı şeklindeki bir itiraza uzun uzadıya değinemeyeceğiz. Yine de kısaca bir göz gezdirmemiz yararlı olacaktır. Glenn Andrew

²⁴⁴ Bkz. Hasker, “The End of Human Life”: Buddhist, Process, and Open Theist Perspectives,” ss.183-4; Hasker ve Charles Taliaferro, “Afterlife,”; Hasker, “The Constitution View of Persons: A Critique,” ss.33-4; *Metaphysics*, ss.76-80.

²⁴⁵ Hasker, “On Behalf of Emergent Dualism,” ss.81-2.

Peoples, kara deliklerin Hasker'ın iddia ettiği gibi kendi başına süregelen alanlara sahip olmadığı şeklinde bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre kara delikler, sahip oldukları çekim gücü nedeniyle, dışarıya ışık dahi sızdırmadıklarından, bizler onun içerisindeki maddeleri görememekteyiz. Fakat bir şeyin gözden ırak olması, onun gerçekten olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle Peoples, yerçekimsel alanın, sayesinde var olduğu madde olmaksızın kendi kendine var olmaya devam edebilen bir alan olmadığını iddia eder. Daha sonra ise Hasker'ın analojisinin artık kullanılamaz hale geldiğini ve bu analojiye dayalı ölüm sonrası senaryolarının kullanılamayacağını savunur.²⁴⁶ Biz bu tartışmayı fizikçilere bırakıyoruz. Peoples'in –bu konuda haklı olsa bile– analojinin kullanılamaz hale geldiği düşüncesi tartışmaya açıktır; fakat o, bunun yalnızca bir analoji olarak bile kullanılamayacağı konusunda ısrarlıdır. Ona göre zihinsel alanın sürdürülmesi adına cisim gereklidir ve bu nedenle Hasker'ın teorisi açısından bir ölüm sonrası yaşam tasavvuru mümkün değildir.²⁴⁷ Peoples'in argümanının geri kalanına eleştiriler bölümünde yer vereceğiz.

Hasker'ın zuhurcu düalizmini genel hatlarıyla ortaya koymuş olduk. Şimdi Hasker'ın Kartezyen düalizme yönelttiği eleştirileri kısaca hatırlatarak, zuhurcu düalizmin bunlara ne gibi cevaplar verdiğini görebiliriz. Daha sonra, Hasker'a yöneltilen eleştiriler üzerinden diğerk filozofların zuhur düalizmi hakkındaki düşüncelerini göreceğiz.

Hasker'ın, kendi düalizmini Kartezyen düalizmden daha avantajlı gördüğü noktalar, genel itibariyle, zuhur düalizminin zihin ve beyin arasında kurduğunu düşündüğü yakın ilişkiye dayanır. Zihnin, Hasker'a göre, “beyin tarafından üretilen ve dışarıdan eklenmemiş bir şey olması”²⁴⁸ nedeniyle, beyin ile arasında tabii olarak iç içe geçmiş, bütünlüklü (*integrative*) bir ilişki vardır. Burada değinilecek noktaların birçoğunu, Hasker'a yöneltilen

²⁴⁶ Glenn Andrew Peoples, “William Hasker at the Bridge of Death: Emergent Dualism and the Prospects of Survival,” *Philosophia Christi* 10 (2008), ss.400-3.

²⁴⁷ Peoples, “William Hasker at the Bridge of Death,” s.403.

²⁴⁸ Hasker, “Persons as Emergent Substances,” s.115; *The Emergent Self*, s.189.

eleştirileri ele alırken daha açık bir şekilde göreceğimiz için bu bölümü elden geldiğince kısa tutacağım.

Zihin ve beyin arasındaki Hasker'ın varsaydığı yakın ilişkinin kolayca açıklayabileceği problemlerden bir tanesi, Kim'in ortaya koymuş olduğu "eşleşme problemi"dir. Hatırlanacağı üzere Kartezyen düalizm, bir ruhun niçin yalnızca bir bedenle iletişime geçiyor olduğu konusunda, ilahî iradenin böyle gerçekleştiğinden başka bir cevap veremiyordu. Oysa Hasker'a göre bu eşleşme, zuhurcu düalizmin tabii neticesidir. Beyinden çıkan zihin alanı, tıpkı mıknatıstan çıkan manyetik alan gibi, kendisinden çıktığı maddeye bağlı kaldığı için böyle bir problem ortaya çıkmamaktadır.²⁴⁹ Ayrıca bu yakınlık önceki bölümlerde "gemideki kaptan problemi" olarak ele aldığımız, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi de açıklamaktadır. Zihnin beyinden zuhur ediyor olması ve onunla daimi olarak ilişki içinde olması, Hasker'a göre, beyindeki olayların zihin üzerindeki etkisini makul hale getirmektedir.

Son olarak Kartezyen düalizm açısından aşılması en zor problemlerden bir tanesi olarak görülen "zihinlerin bölünmesi" sorununa değinebiliriz. Trembley'nin polipleri ve ayırık beyinler vakasına yönelik Hasker'ın nasıl bir çözüm sunduğunu kendisinden takip edebiliriz:

Trembley'nin polipi problemini zuhur düalizminin nasıl çözdüğünü görmek zor değildir. Eğer bu polipin bir tür bilinçli farkındalığa sahip olduğunu varsayarsak (ve bana göre böyle bir şey oldukça makuldür, kanıtlaması imkânsız olsa da), şu halde "bilinç alanı" polipin fiziksel yapısı tarafından üretilen bir şeydir. Ve bu fiziksel yapı ikiye bölünmek suretiyle kopyalandığında, bilinç alanı da ayrılır. Dolly koyunu ve diğer klonlanma örnekleri için de böyledir. Teori, aynı zamanda önceki tartışmalarda dikkat çekilen düalizmin diğer sorunlarını da çözmektedir. Bilinç alanı beyin ve sinir sistemi tarafından oluşturulan bir şey olduğundan onun, oldukça büyük bir ihtimalle bu beyin ve sinir sisteminin koşullarına ve işlevlerine bağlı olması beklenir. Beyin hasarının bilişsel bozukluğa neden olması zuhurcu düalizmde görülen zihin-beden ilişkisinin beklenen bir sonucudur (birçok durumda trajik olsa da). Zuhur düalizmi

²⁴⁹ Hasker, *The Emergent Self*, s.192.

aynı zamanda organik evrim teorisiyle kayda değer biçimde uyum sağlar. Canlı mahlûkların zuhur eden bilinçleri davranışlarını yönetmede ve böylece hayatta kalmalarında etkilidir. Daha karmaşık, yüksek derecede evrilmiş beyinler daha karmaşık bilinç durumlarını mümkün kılar. Bilinç de buna karşılık sofistike ve daha iyi adapte olmuş davranışları mümkün kılarak hayatta kalmaya yardımcı olur. Sonuç, zihin ve beynin dünya tarihindeki eş-evrimidir (*co-evolve*).²⁵⁰

Dikkat edilirse Hasker, bölünen organizmalardan yeni ruhların zuhur ettiklerini değil, organizmaların ruhlarının da bölüneceğini iddia ediyor. Aynı durum ayrık beyinler vakası için de geçerlidir. Hasker, korpus kallozum kordonu kesilerek beyindeki iki lobun birbirinden ayrılması sonucunda zihnin de ikiye bölündüğünü iddia etmektedir. Fakat bu iki ayrı zihin, organizmalarının işlevleri sayesinde farklı yetenek ve kabiliyetlere sahip olabilecektir. Alıntıda işaret edilen diğer bir önemli husus da zihnin evrimsel süreç içerisindeki gelişimiyle alakalıdır. Hasker’a göre, zuhurcu düalizm, Kartezyen düalizmin aksine, zihnin evrimine izin vermektedir. Evrim süreci içerisinde organizma geliştikçe, organizmanın ortaya çıkardığı zihin de daha karmaşık ve gelişmiş yeteneklere sahip olabilecektir.²⁵¹ Burada önemli bir itiraz eş-evrim noktasındadır. Eğer yeni türler ortaya çıktığında, Tanrı onlara göre yeni zihinler yaratıyorsa, zihinsel içeriklerin nesiller boyunca nasıl geliştiğini görmek oldukça zordur.

Zuhur düalizminin Kartezyen düalizme göre avantajlı olup olmadığını eleştiriler üzerinden daha detaylı bir şekilde görebiliriz. Burada değinmediğimiz noktaları da eleştirileri değerlendirirken göreceğiz.

²⁵⁰ Hasker, “Souls Beastly and Human,” s.215.

²⁵¹ Hasker, “On Behalf of Emergent Dualism,” s.79-80.

HASKER'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Şimdiye kadar yalnızca Hasker'ın Tomistik ve Kartezyen düalizmlere olan itirazlarını gördük. Tabiidir ki Hasker bu eleştirileri yaparken kendi teorisi olan zuhurcu düalizminin söz konusu eleştirilere muhatap olmayacağını, en azından birçok noktada, diğerlerinden daha avantajlı konumda olduğunu düşünmektedir. Birazdan ele alacağımız Hasker'a yöneltilen eleştirilerin çoğu, bu problemler karşısında Hasker'ın zannettiği kadar da avantajlı konumda olmadığına yönelik olacaktır. Şimdi bu eleştirileri, Hasker'ın cevaplarıyla birlikte (eğer cevap vermişse) ele almaya çalışacağız. İlk olarak, bir Kartezyen düalist olan Stewart Goetz'in Hasker'a yönelttiği eleştirileri ele alacağız.

Hasker'ın Kartezyen düalizme yönelttiği eleştirilerden bir tanesi, Tanrı'nın her canlı türünü tek tek yaratıyor olmasının ortaya koyduğu düşünülen sorunlarla alakalıydı. Tanrı hangi canlılara ruh veriyor, hangilerini ise ruhtan mahrum bırakıyordu? Goetz aynı soruların zuhurcu düalizm tarafından da cevaplanması gerektiğini söylemektedir. Şimdi onun bu itirazını biraz daha açalım. Öncelikle Goetz, hangi hayvanların bilince sahip olduğu ve hangilerinininse olmadığı konusunun henüz bilimsel olarak da netlik kazanmadığını söyler. Bu nedenle termitler, sinekler gibi hayvanlar üzerinde ruhun varlığına ya da yokluğuna dair yorum yapmanın doğru olmadığını belirtir. Ancak Goetz, yunuslar ve şempanzeler gibi daha karmaşık türlerin ruhlarının olduğuna inanmaktadır. Bu açıklamadan sonra Goetz, zuhurcu düalizmin bize bu konuda fazladan bir açıklama sunmadığı itirazını dile getirir. Evrimin hangi noktasında ve hangi canlıyla birlikte bilinçlilik, zihin gibi öğeler zuhur etmeye başlamıştır ve bu nasıl gerçekleşmiştir? Hasker bize termitlerin veya sineklerin ruhları hakkında ne söylemektedir diye sorar Goetz. Görünen odur ki Hasker, bu konularda bir şey söylememektedir. Ayrıca Goetz, evrim süreci içerisinde maddi olan varlıklardan, gayri maddi bir cevherin nasıl ortaya çıktığını sorar ve Hasker'ın bu konudaki "böyle bir şeyin nasıl

olduğunu henüz bilmemekteyiz, bu nedenle şimdilik cevapsız bırakmalıyız”²⁵² cevabına atıf yapar. Bu durumda Hasker, Goetz’e göre, yanıtlayamadığını kabul ettiği bir sorunu kendi teorisi için avantaj olarak görmektedir. Goetz’in ifadesi şöyledir:

Bana açık olmayan şey, en nihayetinde bilgisizliğimize başvuran bir görüşün nasıl bu kadar açık bir şekilde Kartezyenizm’e üstün olduğudur.²⁵³

Benzer bir itiraz da Timothy O’Connor ve Brian Leftow tarafından Hasker’a yöneltilmiştir. O’Connor ve Leftow yoktan bir cevher meydana getirmenin yalnızca Tanrı’ya has olduğunu belirterek, maddenin böyle bir güce sahip olamayacağını ifade ederek Hasker’ı eleştirmektedirler.²⁵⁴

Goetz’e yazdığı cevabında Hasker, nöronlar sisteminden bilinçli bir zihnin nasıl çıktığını bilmediğini ve bunun için konu üzerine çok fazla bir şey söyleyemediğini itiraf eder. Fakat bilinç, organizmanın karmaşıklığına bağlı olarak gelişmiş ya da az gelişmiştir. Bu nedenle evrim skalasında geriye doğru gidildikçe organizmaların karmaşıklıkları azalacağı için, bir noktada bilincin kaybolduğunu düşünmek Hasker’a göre daha makuldür. Diğer taraftan Tanrı’nın yoktan yarattığını söylemenin de bu konuda daha iyi bir açıklama sağlamadığını belirterek Goetz’i eleştirir. Eğer ilahi iradeye başvurmak iyi bir açıklamaysa, Hasker, şunu niçin varsaymadığımızı sorar:

Niçin öne sürdüğüm gibi, Tanrı’nın maddeyi bir bilinç üretecek şekilde yarattığını varsaymıyoruz?²⁵⁵

“İlahi iradeye başvurma” iyi bir açıklama olarak varsayıldığı takdirde, Hasker, kendisinin de en az Kartezyen düalistler kadar bu açıklamaya başvurabileceğini belirtir.

²⁵² Hasker, *The Emergent Self*, s.196.

²⁵³ Stewart Goetz, “Questions about Emergent Dualism.” *Philosophia Christi* 2 (2000), s.178.

²⁵⁴ Timothy O’Connor, “Causality, Mind, and Free Will,” *Action and Freedom: Philosophical Perspectives* 14 (2000), s.110; Hasker, Brian Leftow’un itirazının bir konuşması esnasında yorum olarak kendisine yapıldığını belirtir, bkz. *The Emergent Self*, s.196.

²⁵⁵ Hasker, “Reply to My Friendly Critics,” *Philosophia Christi* 2 (2000), s.202.

Leftow'a verdiği cevapta ise Hasker, maddenin doğası gereği kendisinden başka bir şeyin ortaya çıkmasının bir yoktan yaratma (*ex nihilo*) olarak görülmemesi gerektiğini söyler.²⁵⁶ O'Connor'a ise "maddenin Tanrı tarafından kendisine çizilen kadere göre hareket etmesinin, niçin Tanrı'nın yoktan yaratma gücünü onun elinden alsın?" sorusunu yönelterek cevap verir.²⁵⁷

Goetz'in ikinci itirazı ayırık beyinler vakasını zuhur düalizminin daha iyi açıkladığı şeklindeki iddiaya yöneliktir. Pekâlâ, der Goetz, zuhurcu düalizm bize burada nasıl bir açıklama yapacaktır. Özellikle Hasker'ın favorisi olan bilincin bütünlüğü argümanı göz önünde bulundurulduğunda, zihnin bölünebiliyor olması sorunlu değil midir? Hasker'ın bu argümanı, bütüncül algımızın bölünen şeylerde gerçekleşemeyeceği iddiasını içermektedir. Oysa ayırık beyinler vakasına gelince Hasker, zihnin bölünebileceğini iddia etmektedir. Goetz, eğer zihin parçalara ayrılabilen bir şey değilse nasıl bölünebildiğini sorar.²⁵⁸

Goetz, Hasker'ın belirli bir mekânda bulunan ama bölünemeyen zihin tasavvurunun bilincin bütünlüğü argümanı ile çeliştiğini düşünür. Çünkü Descartes, zihnin bölünemez oluşunu onun mekânsal olmayışına ve yayılımsız olmasına bağlıyordu. Bu durumda basit olan zihin bilincin bütünlüğü açısından uygun bir yer hâline gelmekteydi. Oysa Hasker hem yayımlı olan hem de beyinde yer kaplayan bir zihin anlayışını savunmaktadır. Pekâlâ, bu bölünebilir zihin, nasıl olup da bilincin bütünlüğü için gereken basitliği sağlayabilmektedir? Soruyu tekrarlırsak, parçalardan oluşmamış ve bütün bir zihin, nasıl olup da bölünebilmektedir?²⁵⁹

Ayrık beyinler konusunda Hasker'ın verdiği cevaplar, oldukça kafa karıştırıcı olmakla birlikte, bize yeni bilgiler vermektedir. Öncelikle Hasker, zihnin bir alan olması itibarıyla

²⁵⁶ Hasker, *The Emergent Self*, s.196.

²⁵⁷ Hasker, "Is Materialism Equivalent to Dualism?" s.187.

²⁵⁸ Goetz, "Questions about Emergent Dualism," ss.178-9.

²⁵⁹ Goetz, "Questions about Emergent Dualism," s.179.

metafiziksel bir basitlik taşımadığını belirtir. Bu nedenle ruh bölünebilir bir şeydir. Beyin ikiye ayrılmadan önce ruhun hiç bölünmemiş olması, Hasker’a göre, hiçbir zaman bölünemeyeceği anlamına gelmeyecektir. Bilinç alanının, bir zamanlar beyinden ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, beyinle birlikte ikiye ayrılacağını düşünmek oldukça makuldür. Onun parçalardan oluşmamış olması, metafiziksel bir basitlik taşıdığı anlamına gelmemektedir. Hasker şunu hatırlatır: Tarih boyunca ilahî iradeyle açıklanırken birçok gizem, zamanla kendilerini bilimsel açıklamalara bırakmıştır. Bir gün bu vakaların da bilimsel bir açıklamaya kavuşabilmesi ihtimali dışlanmamalıdır.²⁶⁰

Goetz’in yaptığı üçüncü itiraz, evrimin her basamağında Tanrı’nın yeni bir ruh yaratması meselesinin sorunlu görülmesine karşıdır. Bu konuya, şimdiye dek sıklıkla yer verdiğimiz için, kısaca değinmekle yetinelim. Goetz, her yeni tür için maddeden çıkan yeni bir ruhun, Tanrı’nın ruh yaratması anlayışından daha makul olamayacağını söyler. Bu bağlamda zuhurcu düalizm Goetz’e göre, Kartezyen düalizmden daha iyi bir açıklama sağlamamaktadır.²⁶¹

Hasker ise bunun tam tersini düşünmektedir. Evrim basamaklarında yukarı doğru çıkarken zihnin nerede çıktığının henüz bir açıklaması olmamakla birlikte, bu basamaklardan inerken bilincin nerede kaybolduğu sorusu Hasker için daha önemlidir. Organizmanın karmaşıklığı azaldıkça zuhurcu düalizm açısından bilişsel kapasitesinin de daha kısıtlı bir hale geldiğini düşünmek mümkündür. Fakat aynı şeyin Kartezyen düalizm açısından tam bir bilinmezliği gerektireceğini düşünür Hasker. Sineklere, termitlere, salyangozlara ruh atfedip atfetmemek konusunda hiçbir açıklama Goetz tarafından sağlanamayacaktır.²⁶²

²⁶⁰ Hasker, “Reply to My Friendly Critics,” ss.202-3.

²⁶¹ Goetz, “Questions about Emergent Dualism,” ss.177-8.

²⁶² Hasker, “Reply to My Friendly Critics,” s.203.

Son olarak Goetz, Kartezyen düalizme göre makinedeki hayalet gibi olması gereken ruhların, nasıl bedenle bu kadar içli dışlı olabildiğine cevap verir. Uyuşturucu kullanımında, uyurken ve bedenin geçirdiği değişimlerin beyni nasıl etkileyebildiği Goetz için o kadar da anlaşılmaz bir şey değildir. Sonuçta zihin, bütün yetileriyle her an faaliyette olmak zorunda değildir. Goetz, bu zorunda olmayışı şu sözlerle ifade eder:

Anladığım şekliyle Kartezyen düalizmde, zihnin, özsel güçleri (düşünmek ve karar vermek gibi), özsel yatkınlıkları (*liabilities*- acı çekme yatkınlığı, inanmaya yatkınlık gibi) vardır. Yine de Kartezyenizme göre bu güçlerin sürekli kullanılması veya bu yatkınlıkların sürekli olarak bilfiil olması gerekmez.²⁶³

Kartezyen düalizme göre zihnin etkilenebilmesinin fiziksel dünyada belli başlı zorunlu koşulları olduğunu söyleyen Goetz, bu koşulların yerine gelmemesi durumunda zihnin var olmaya devam edeceğini, fakat bu güç ya da yatkınlıklarının faaliyete geçmeyeceğini belirtir. Bu durumda belirli fiziksel etkiler, ruhta, belirli yatkınlıkların aktifleşmelerini sağlamaktadırlar. Fakat ruhtaki bu yatkınlıkların sürekli faaliyette olmaları ya da hiç olmamaları, Descartes'ın ortaya koymuş olduğu düalizmle çelişmez. Ayrıca Goetz, zuhurcu düalizmin de aynı konuda problemli olduğunu düşünmektedir. Hasker'a göre de zihin (Tanrı'nın inayetiyle olsa da) bedensiz varolabildiği için, beden ve zihin etkileşimi açıkta kalır. Çünkü eğer zihin, bedensiz varolabilecek kadar maddeden ayrı bir şey ise, bedenden bu kadar etkilenebilmesi, Kartezyen düalizm için olduğu kadar zuhurcu düalizm için de sorun olacaktır.²⁶⁴

Hasker, ruhun/zihnin aktifleşebilmesi için fiziksel koşulların olması gerektiği ve bu koşullar yerine gelmeden zihinde bazı olayların gerçekleşemeyeceğini kabul etmektedir. Fakat bu açıklamanın Kartezyen düalizmi kurtaramayacağını şöyle ifade eder:

²⁶³ Goetz, "Questions about Emergent Dualism," s.180.

²⁶⁴ Goetz, "Questions about Emergent Dualism," ss.180-1.

Ne yazık ki bu türden yumuşak genellemeler, kişinin bu konularda Kartezyenlerden beklemeğe alıştığı türden şeylerdir. Problemlı olan şey, zihinsel işlevler için *zorunlu fiziksel koşullar veya başka şeylerin* gerekliliğı değıl, daha ziyade belirli yüksek kapasiteli işlevlerin, beynin belirli bölgelerine olan bağılılıının, gerçekte var olan iç içe geçmiş ve nüfuz eden türden bağılılıkların olmasıdır.²⁶⁵

Hasker bu cümlelerden sonra Kartezyen düalizmin bütün bilişsel ve zihinsel işlevleri tamamen ruha atfettiğini hatırlatır. Öyle görünüyor ki Hasker, bize bunları tekrar tekrar hatırlatarak şunu demek ister gibidir: Kartezyen düalistler ruh ve beden arasındaki bu keskin ayrımı sözcükler arasında yumuşatmaya çalışmaktadırlar. Onların bu tutumunu gözden kaçırmadığımız takdirde, Hasker’a göre, Kartezyen düalizmin ruh ve beden arasındaki bağlantıyı sağlayabilmesindeki imkânsızlığı gözlemleyebiliriz. Şu halde Goetz’in yaptığı açıklamalar, Hasker açısından, tatmin edici değildir. Oysa zuhurcu düalizmde ruh, beyin sayesinde ortaya çıktığı ve gelişimini sürdürdüğü için, doğru çalışan ve sağlam bir beyne muhtaçtır. Sonuç olarak Hasker, zuhurcu düalizmin beyin ve ruh arasındaki sıkı ilişkiyi açıklama noktasında Kartezyen düalizmden çok daha iyi bir konumda olduğunu düşünür.²⁶⁶ Birazdan ele alacağımız, Hasker’a ciddi eleştiriler yönlendirenlerden bir tanesi olan Frank B. Dilley’in “keşke Kartezyenizmin zihin-beden ilişkisi açısından daha sorunsuz olduğunu söyleyebilseydim”²⁶⁷ şeklindeki serzenişi de, Hasker’ın itirazlarını destekler niteliktedir.

Zihin-beden bağılılığı konusunda Hasker’a karşı bir itiraz da Kevin J. Corcoran tarafından dile getirilir. Corcoran, zihin ve beden arasındaki yakın ilişkiyi açıklamada Kartezyen düalizmin zorluk çektiğine dair Hasker ile hemfikir olduğunu belirtir. Fakat o, bu konularda zuhurcu düalizmin de Kartezyen düalizmden daha açıklayıcı olmadığını düşünmektedir. Sonuçta her iki düalizm de cevherci düalizmdir, yani beyin ile ruh farklı türden cevherlerdir. Bu durum, Corcoran’a göre, benzer problemlere Hasker’ın da muhatap olacağı

²⁶⁵ Hasker, “Reply to My Friendly Critics,” s.204.

²⁶⁶ Hasker, “Reply to My Friendly Critics,” ss.204-5.

²⁶⁷ Frank B. Dilley, “A Critique of Emergent Dualism,” *Faith and Philosophy* 20 (2003), s.45.

anlamına gelecektir.²⁶⁸ Yandell'in Hasker'ı eleştirdiği makalesine ismini veren ifadeyle: Kartezyen düalizmin siren sesleri kulaklarımızda bir kez daha yankılanır.²⁶⁹

Hasker, Corcoran'ın bu itirazlarına doğrudan cevap vermediği için şimdi benzer itirazlara yer vereceğiz. Bu itirazlara Hasker'ın verdiği cevaplar da dolaylı olarak Corcoran'ın sorularına yanıt olarak telakki edilebilecektir.

Maddeden başka bir cevherin zuhur etmesine ilişkin bir itiraz da Timothy O'Connor ile Jonathan D. Jacobs tarafından yapılır. Corcoran'ın itirazına benzer bir şekilde O'Connor ve Jacobs, zihnin, zuhur ettikten sonra da bedenle etkileşim içinde kalmasını anlamsız bulmaktadırlar. Onlara göre zihin, Hasker'ın teorisinde olduğu gibi, beyinden farklı bir cevherse, bir kez zuhur ettikten sonra kendi başına yaşamını sürdürebilmelidir. Çünkü her ikisi de farklı birer cevherdirler. Fakat gözlemlediğimiz üzere zihin, bebeklik döneminde ortaya çıktıktan sonra bedenle birlikte ciddi bir değişim ve gelişim göstermektedir. Hasker'ın, zihnin ortaya çıktıktan sonra da beyne bağlı kaldığı ve onunla birlikte gelişim gösterdiği şeklindeki görüşü O'Connor ve Jacobs açısından tutarsızdır.²⁷⁰

Hasker, yeni doğan organizma gelişerek belli bir eşiği aştıktan sonra, zihnin bir defada ve tamamen ortaya çıktığını kabul etmektedir. Onun kabul etmediği nokta, maddenin eylemsiz ve işe yaramayan parçacık yığınlarından ibaret varsayılmasıdır. Bebeğin zihni tamamen ortaya çıkmış olabilse de bu onun gelişim göstermeyeceği anlamına gelmez. O'Connor ve Jacobs'un anlattığı şekliyle, zuhur düalizminde maddenin yeri, yalnızca ondan

²⁶⁸ Kevin Corcoran, *Rethinking Human Nature: A Christian Materialist Alternative to the Soul* (Michigan: Baker Academic, 2006), ss.43-4.

²⁶⁹ Keith E. Yandell, "Mind-Fields and Siren Song of Reason," *Philosophia Christi* 2 (2000), s.183. Buradan yola çıkarak Yandell'in eleştirisiyle Corcoran'ın eleştirisinin benzer olduğu çıkarılmamalıdır. Oldukça farklı eleştirilerde bulunmuşlardır. Hasker'a doğrudan eleştiriler yöneltmesi nedeniyle Yandell'in makalesine değinmemiz gerekebilirdi; fakat söz konusu makaleden ve Hasker'ın "A Reply to my Friendly Critics" adlı makalesinde ona verdiği cevaplardan anladığımız kadarıyla Yandell, Hasker'ın cevherci düalist olduğunu gözden kaçırmaktadır. Bu nedenle eleştirilerin hedefini bulmadığını düşündüğümünden onun eleştirilerine yer vermeyeceğim.

²⁷⁰ Timothy O'Connor ve Jonathan D. Jacobs, "Emergent Individuals," *Philosophical Quarterly* 53 (2003), ss.541-2.

yeni şeyler zuhur edene kadardır. Oysa Hasker, böyle bir anlayışın kendi görüşüne atfedilmesini hatalı bulur. Madde, zuhurdan sonra işlevini yitirmeyerek zuhur eden cevher ve niteliklerin var olmaya devam etmelerini sağlamaktadır. Hasker, bu eleştirilerdeki yanlış varsayımı şöyle eleştirir:

Fakat benlik, yalnızca ilk anda ortaya çıkarılmayıp aynı zamanda sürekli olarak beyin ve sinir sistemindeki organik temeli tarafından sürdürülmekte (*sustain*) ve güç sağlanmakta (*empower*) olduğundan; onun güç ve kapasitelerinin, beynin gelişimiyle birlikte tabii olarak gelişim gösterdiklerini niçin varsaymamalıyız? Bu bağlamda O'Connor ve Jacobs'un eleştirileri, bir hedefe sahip olmamaları nedeniyle başarısızdırlar.²⁷¹

Hasker, zihnin beyinle birlikte geliştiğini, evrildiğini söylemektedir. Yine de Hasker'ın tüm bunları sürekli olarak ifade ediyor olması, buradaki eleştirilerin haksız olduğu anlamına gelmez. Maddenin bir zihin üretiyor olması, daha sonra da bu zihni varlıkta tutması, gelişimini sağlaması gibi iddiaları kabul etmenin kolay olmadığı söylenmektedir. Fakat daha önce de söylendiği gibi henüz maddi nesnelerin kendi aralarındaki etkileşimlerin bile herhangi bir açıklığa kavuşturulmadığı düşünülünce, bu noktadaki eleştiriler zuhurcu düalizm için belirleyici olmaktan uzaktırlar.

Bilincin veya zihnin ortaya çıkması için maddenin gerekliliğine dair bir itiraz William F. Vallicella tarafından yapılmaktadır. Vallicella'nın itirazını genel hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz: Tanrı'nın tamamen gayri maddi olduğunu kabul eden bir teist, zihnin var olmasını herhangi bir fiziksel koşula bağlayamaz. Bağladığı takdirde ise Tanrı'nın da var olmak için maddeye ihtiyaç duyduğu gibi saçma bir sonuca ulaşacaktır.²⁷² Vallicella, bu şekilde bir argüman geliştirdikten sonra, kendisine şöyle bir itirazın yapılabileceğini ifade eder: Zihnin fiziksel olana bağlılığı, niçin yalnızca evrendeki yaratıklar için geçerli bir ilke

²⁷¹ Hasker, "Is Materialism Equivalent to Dualism?" s.186.

²⁷² William F. Vallicella, "Could a Classical Theist be a Physicalist?" *Faith and Philosophy* 15 (1998), ss.168-9.

olmasın ki? Böyle bir ilke kabul edildiği takdirde Tanrı'nın, bir zihne sahip olmak için cismani olması da gerekmecektir.

Böyle bir cevabın tutarsız olacağını belirten Vallicella, bunun nedenlerini açıklamaya şu şekilde bir sorgulamayla başlar: Biz, herhangi bir canlıya nasıl zihin atfederiz? Evrendeki canlıların bilinçleri hakkında düşünürken –eğer zuhurculuğu kabul etmişsek– bazılarının zuhur eden, bazılarının ise zuhur etmeyen türden bilinçlere sahip olduklarını düşünmeyiz. “Bill’in zihni zuhur etmiş, Phil’inki ise zuhur etmemiş türde bir bilinçtir veya Alpha Centaurianlılar ile insanların zihinleri zuhur etme açısından farklıdır” gibi bir varsayımda bulunmayız. Pekâlâ, neden böyle bir ayırmda bulunmayız? Bunun cevabı Vallicella’ya göre bizim tabii olarak bir “Ontolojik Bütüncüllük İlkesi” varsayıyor oluşumuzda aranmalıdır. Bu prensibe göre biz “X nedir” diye sorduğumuzda onun hiçbir evren ve hiçbir mümkün dünyada değişmeyen çıplak *tabiatını* aramaktayız. Şu halde zuhurculuğun Tanrı ya da melekleri dışarıda tutan tarafı nedir? Vallicella “bilinç bilinçtir” der. Eğer bilinç, bazı durumlarda zuhur ediyorsa, onun her durumda böyle olduğu varsayılmalıdır ve eğer değilse hiçbir durumda bu varsayılmamalıdır. Aksi takdirde suyun akışkanlığının, dünyada zuhur eden bir nitelik iken Mars’ta zuhur etmeyen bir nitelik olabileceği de aynı şekilde kabul edilebilir. Kısaca ifade edilirse Vallicella’ya göre zuhurculuğun kabul edilmesi meselesi, bir “ya hep ya hiç” meselesidir.²⁷³

Hasker, Vallicella’ya doğrudan cevaplar yazmadığı için, bu konulardaki verilebilecek cevaplara değineceğiz. Burada verilecek cevapların birçoğunun Hasker’ın düşüncesine paralel olacağını zannediyorum. Öncelikle Vallicella’nın zuhur düalizmine uyguladığı bir çifte standarttan bahsederek, daha sonra onun eleştirilerinin niçin yanlış olduğunu görebiliriz.

²⁷³ Vallicella, “Could a Classical Theist be a Physicalist?” ss.169-70.

Zuhur meselesinin geniş anlamda kabul edilip, eğer insanlarda düşünme melekesi maddenin karmaşıklığından türüyorsa, Vallicella, Tanrı dâhil her şeyde böyle olması gerektiğini vurgulamaktadır. Vallicella “Klasik Bir Teist, Fizikalist Olabilir mi?” makalesinde, ruhun varlığı için maddeyi gerekli gören her türlü görüş için (özdeşlik, zuhur, fonksiyonalizm vb.) aynı sorunu farklı şekillerde tekrarlamaktadır. Mesela “eğer insanda zihin maddiyse –özdeşlik teorisi– Tanrı’nın zihni de maddi olmalıdır” ya da “fonksiyonalizm doğruysa Tanrı zihni de işleve indirgenmelidir” gibi argümanları tüm teorilere göre kurar ve savunur.²⁷⁴ Şimdi Vallicella’nın teorileri değerlendirmesindeki bir çelişkiye dikkat çekelim. Vallicella, özdeşlik teorisini değerlendirirken, bilincin maddi olmasının gerekliliği, metafizik bir zorunluluk taşımadığı takdirde, fizikalizm teriminin bu teori için yanlış bir kullanım olduğunu belirtir. Ayrıca eğer metafizik zorunluluk yoksa, o halde öyle mümkün dünyalar mevcut olabilir ki bu dünyalarda fiziksel olan bedenler bulunmazken zihinler bulunabilir. Bu durumda ise Vallicella bunun cevher düalizminden bir farkı olamayacağını ifade ederek bu teorileri baştan elemeye tabi tutar.²⁷⁵ Bu noktada Vallicella’ya şu sorulabilir: Niçin fizikalizme bile bu kadar şart ararken Hasker’ın –ve E. J. Lowe’un– zuhur düalizminde aynı şartlar niçin aranmamaktadır? Eğer bu eleştirilerin geçerli olabilmesinin bir şartı da metafiziksel zorunluluk ise, öncelikle Hasker’ın hangi zorunluluğu kabul ettiğini sorgulamak gerekir. Oysa Hasker’ın böyle bir varsayımda bulunmadığı, materyalizm eleştirilerinde de oldukça açıktır. Ayrıca, Goetz’e verdiği cevaplar kısmında da alıntılarımız üzere, Hasker’a göre, maddeye bilinç üretecek gücü bahşeden Tanrı’dır. Bu durumda, zihnin maddeden çıkıyor olması metafizik bir zorunluluk değildir. Vallicella’nın söyleyebileceği şey kanaatimizce şu olabilirdi: “Hasker, metafizik bir zorunluluk varsaymadığı için, onun teorisinin Kartezyen düalizmden bir farkı bulunmamaktadır.” Eğer bu söylenerek bırakılsaydı, Vallicella daha tutarlı bir tavır sergilemiş olurdu.

²⁷⁴ Vallicella, “Could a Classical Theist be a Physicalist?” ss.161-5, 171-5.

²⁷⁵ Vallicella, “Could a Classical Theist be a Physicalist?” ss.161-2.

Vallicella'nın itirazındaki diğ er bir hata ‐bilinç bilinçtir‐ derken yaptığı şekilde Tanrı'nın niteliklerini (eğer bunlar birer nitelikse) insanların nitelikleriyle aynı türden şeyler olduğunu varsaymasıdır. Tanrı ve insan aynı şekilde bilinçlidir, aynı şekilde düşünür gibi yargıları baştan varsaydığı için döngüsel akıl yürütüyor şeklinde nitelenebilir. Vallicella'nın genellediği ‐ya hep ya hiç‐ yaklaşımı, Hasker'ın çoklu gerçekleşme problemine verdiği  onemi de fark edememektedir. Hasker'ın tip özdeşlik teorisine darbeyi vuran itiraz olarak gördüğü bu problem, bir zihnin birçok farklı şeyde gerçekleşebileceğini   ng r r. Eğer zihin illa maddede ger ekle ecekse, Vallicella'nın yaptığı genellemeyi buraya da uygulayarak her zihnin yalnızca insan bedeninde gerçekleşmesi gerektiği de söylenebilir. Bu durum, acı çeken her yaratığın bir insan bedenine sahip olduğu gibi mantıksız bir yaklaşımla sonuçlanabilir ki bu da Hasker'ın tutumuna oldukça uzak olacaktır. Diğer bir sorun da ‐Ontolojik Bütüncüllük İlkesi‐ varsayımıdır ki neye dayanılarak böyle bir çıkarımda bulunduğu bana göre açık bir şekilde gözükmemektedir. Vallicella, etrafımızdaki nesnelere zihin atfedili imize bakarak böyle bir çıkarımda bulunduğunu söylemesi de bir açıklama olamaz. Sürekli olarak, çevremizde bilinçli olduğunu düşündüğümüz insanlarla kar ıla tığımız için böyle bir çıkarımda bulunmamız oldukça pratik ve normaldir. Fakat hayvanlar konusunda bile bu mesele oldukça ciddi tartışmalara konu olmuştur. Hatta bir gün uzaylılarla kar ıla mamız durumunda bile, bu canlılar, bizim gibi ağlamadıkları, g lmedikleri, korku ve acıya dair tavırlar sergilemedikleri müddetçe, onların bilinçlerinin var olup olmadığı mevzusunun daha da tartışmalı olacağı söylenebilir. Bu nedenlerle Vallicella'nın bu ilkesinin keyfi bir ilke olduğu düşünülebilir.

Hasker'ın ruh ve beden arasındaki enerji alı veri ine dair görüşünden bahsederken, kendisine yöneltilebilecek bir eleştiriye de değinmiştik. Bu eleştiri, enerji alı veri ine izin verilmesinin materyalizme yol açabileceğine yönelikti. Şimdi ele alınacak eleştiri de bu noktadan hareket etmektedir. Hasker'ın kullandığı manyetik alan analogisi, zihinsel

niteliklerin fiziksel niteliklerden Kartezyen Düalizm'deki kadar farklılaşmasına izin vermemektedir. Kartezyen düalizmdekinin aksine, Hasker'ın, hem enerji alışverişi hem de yayılımlı olma özelliklerini ruha atfetmesi, zihnin fiziksel olana benzerliğini gündeme getirir. Frank B. Dilley, Hasker'ın bu vurgusuna dikkat çekerek, zuhurcu düalizmin Kartezyen düalizm kadar güçlü bir şekilde zihin-madde ayrımını yapamadığına dikkat çeker. Belirtilen bu hususlar, Dilley'e göre, zuhurcu düalizmi materyalist bir konuma yerleştirmektedir.²⁷⁶

Zihnin manyetik alana benzetilmesi, Dilley'e göre, bilincin bütünlüğü argümanı ile çelişmektedir. Bilincin bütünlüğü, bu zihin alanının neresinde sağlanacaktır? Dilley'e göre, enerji barındıran ve mekânsal olan bir zihin; niteliksel duyular, zihin içerikleri, akıl yürütme, özgür irade gibi niteliklere sahip olamaz. Bunun nedeni, iddiaya göre, Hasker'ın varsayımlarının onu materyalizme götürmesidir. Burada Dilley'in yaptığı "Eğer Hasker materyalistse neleri savunamaz?" şeklindeki eleştirilerini bir kenara bırakarak, önemli olanın Hasker'ın varsayımlarının onu materyalist yapıp yapmadığı olduğunu belirtmek gerekir. Zira eğer zuhurcu düalizmin materyalist bir teori olduğu kanıtlanırsa, Hasker'ın materyalizme yaptığı eleştiriler kendi teorisini çürütecektir.

Dilley tarafından öne sürülen diğer bir iddia, zihnin yayılımlı ve enerjiye sahip olması durumunda, gelişmiş bir beyin biliminin, zihnimizin enerjisini ölçerek düşüncelerimizi okuyacak bir makinenin geliştirilebilmesi ihtimalidir. Eğer Hasker'ın öne sürdüğü gibi bilimin zihinsel olanı da içine alacak şekilde geliştirilebilme ihtimali varsa, o hâlde, ruhun bilimsel araştırmalara konu olabilmesi imkânsız değildir. Bu ihtimal zihnimizin en temel özelliklerinden olan özel erişim (*private access*) ve birinci tekil şahıs bakış açısı gibi niteliklerini herkese açık hale getirecektir. Böylece sahip olduğumuz niteliksel duyular ve zihin içerikleri gibi zihni zihin yapan özellikler sorgulanabilir bir hâl alacaktır. Sayılan bu

²⁷⁶ Frank B. Dilley, "A Critique of Emergent Dualism," ss.40-2.

nedenlerle Dilley, zihnin, Hasker'ın teorisi içerisinde dönüşerek maddeyle özdeşleştiğini düşünmektedir.²⁷⁷

Hasker'a göre zihnin bilim tarafından kuşatılabilme ihtimali, Dilley açısından başka bir sorunu daha beraberinde getirir. O da fiziksel kanıtların bulunup bulunamamasıdır. İleride zihinsel enerjiye ve zihnin konumuna dair bilimsel herhangi bir verinin ortaya çıkmaması durumunda ruhun olmadığı iddia edilebilecektir. Ayrıca ruhsal enerji ve beyin enerjisinin böylesi birbirine benzer şeyler olmalarının, onların farklı ve bağımsız varlıklar olmasını gerektirip gerektirmeyeceği de sorgulanmaya muhtaç hâle gelecektir.²⁷⁸

Dilley, zuhurcu düalizmin en avantajlı görüldüğü konulardan birisi olan ayırık beyinler vakasında bile, Hasker'ın, düşündüğü kadar avantajlı bir konumda olmadığını söyler. Beyin loblarının ayrılması yoluyla ortaya çıkan iki zihnin, sayısal olarak özdeş (*numerical identity*) olmamakla birlikte nasıl aynı zihin olabileceklerini sorgular. Ona göre Kartezyen düalizmin bu konudaki argümanları ne olursa olsun, hatta Tanrı'nın ruh yaratması bile olsa, sayısal özdeşliği koruduğu için, Hasker'ın teorisinden daha tutarlı olacaktır.²⁷⁹

Hasker'ın Dilley'e doğrudan cevapları bulunmadığından, Dilley'in iddialarına dair şöyle bir değerlendirme yapabiliriz. Öncelikle, Hasker'ın, maddi ve gayri maddi ayrımının, materyalizme izin vermeyeceğini söylemeliyiz. Eğer materyalistler evrende teleolojik bir yapıya yer açabileceklerse, neden Hasker'ın materyalist olacağı düşünülün ki? Aksine, eğer evrende özgür iradeli varlıkların olduğu, evrenin fiziksel kapalılığının kabul edilmediği, enerjinin korunumu yasası diye bir şeyin yok sayıldığı bir teori kabul edilirse; Hasker'ın materyalist olduğunu değil, tam tersine o materyalistin materyalizmden çıktığını

²⁷⁷ Dilley, "A Critique of Emergent Dualism," s.42; Dilley, "William Hasker, *The Emergent Self*," *International Journal for Philosophy of Religion* 48:2 (2000), s.128.

²⁷⁸ Dilley, "A Critique of Emergent Dualism," ss.42-3.

²⁷⁹ Dilley, "A Critique of Emergent Dualism," ss.43-4.

düşünülebilir. Bu nedenle Hasker'ın materyalizme düşeceği yönündeki eleştiriler mantıklı görünmemektedir.

Ayrık beyinler konusunda Dilley'in haklılık payının olduğu söylenebilir. Bir zihin ikiye bölündüğünde, sayısal olarak eşit olmasa bile nasıl bir tek şey olarak kalacaktır? Bu soru oldukça haklı ve makul bir sorudur. Fakat Hasker'ın teorisine bitirici bir darbe olduğunu iddia etmek zordur. Zira Hasker da en az Kartezyen düalizm kadar ilahi iradeye başvurabilme hakkını kullanabilir. Bundan dolayı, Dilley'in, ayrık beyinler konusunda zuhurcu düalizme verebileceği zarar en fazla onu Kartezyen düalizm seviyesine düşürmek olacaktır. Fakat Hasker'ın kaçınmaya çalıştığı şey de zaten budur ve yapmış olduğu mevcut açıklama, mantıksal çelişki içermediğinden dolayı, yanlışlığı kesin bir açıklama değildir.

Son olarak da Glenn A. Peoples'in itirazlarına yer verebiliriz. Hasker'ın manyetik alan analojisinin yanlış olduğu şeklindeki itirazına bir önceki bölümün sonlarında da yer vermiştik. Şimdi ele alacağımız itiraz da, önceki itirazın devamı olarak görülebilir. Hatırlanacağı üzere Peoples, manyetik alan analojisinden yola çıkılarak bir öteyaşam imkânının Hasker için mümkün olmadığını iddia etmişti. Burada da, niçin zihin alanının bedenle birlikte yok olması gerektiğine dair itirazlarını ele alacağız. Peoples, zuhur düalizmiyle kurulan, zihin ve beden arasındaki sıkı bağıllık ilişkisinin, bedenden ayrı varolabilen bir zihne izin vermeyeceğini düşünür. Bu durumu anlatmak için projektör örneğini verir:

Zuhur etme durumunda, (mükemmel olmasa da) projektörün duvara yansıtım yaptığını düşünmek daha iyidir. Bu yansıtım, zihni temsil etsin. Diğer bir odada da aynı görüntüyü yansıtan bir projektör daha olsun, fakat o [görüntü] aynı yansıtım değildir. Şimdi ilk projektörün (beyni temsil ediyor) kırıldığını ve aynı anda ikinci bir projektörle (Tanrı'yı temsil ediyor) değiştirildiğini düşünelim. Görüntü aynı gibi görünebilir, hatta görüntü aynı da olabilir, fakat o aynı yansıtım değildir, hatta ikinci

projektör birinciyle aynı yeri kaplasa ve birinci yansıtımın durduğu yerden tamamen aynı anda başlasa bile.²⁸⁰

Peoples'in anlatmaya çalıştığı şey, beynin yerine gelecek başka bir beynin aynı zihni oluşturamayacağıdır. Benzer bir itirazı Tara Rhoades de dile getirmektedir; fakat benzer itirazları çoğaltmamak için kısaca değineceğiz. Rhoades'e göre zihin, bedenden ayrılarak Tanrı tarafından varlığına devam ettirilebilse bile, öncekine benzer bir bedene koymanın mümkün olmayacağı kanaatindedir. Çünkü belli bir süre sonra, Tanrı'nın, canlı tuttuğu zihin için yarattığı beden, sayısal olarak o zihni ortaya çıkaran bedenle özdeş olmayacaktır. Bu durumda, yeni beden, farklı bir bedene ait ruhu kabul etmek yerine, kendi zihnini ortaya çıkaracaktır.²⁸¹

Her iki itiraz da Hasker'ın, zihni bir cevher olarak gördüğünü gözden kaçırmaktadır. Hasker'ın ortaya koyduğu düalist görüşe göre zihin, yalnızca zuhur eden bir şey değil, ortaya çıktıktan sonra da beyinle birlikte yaşama tutunan, gücünü ve yetilerini ondan alan bir varlıktır. Peoples'e karşıt bir analogi olarak akvaryumda yaşayan bir balığı örnek olarak verebiliriz. Burada balığın, zihni temsil ettiğini düşünelim ve beyin ya da madde de su olsun. Balık hayatta kalmak için suya öyle ihtiyaç duymakta olsun ki anlık olarak bile ondan ayrılrsa, öleceğini varsayalım. Şimdi bu balığın içinde yaşadığı akvaryumun kırıldığını düşünelim. Sular akvaryumdan boşalırken anlık olarak ve balığın bir an bile susuz kalmayacağı şekilde, yeni ve içi su dolu bir akvaryumla (Tanrı'yı temsil ediyor olsun) değiştirildiğini düşünelim. Soru şudur: İlk akvaryumdaki balıkla ikinci akvaryumdaki balık aynı mıdır? Cevap açık bir şekilde “evet” olacaktır. Verilen örnekte, balık sudan zuhur etmiyor olsa da bunun yalnızca

²⁸⁰ Peoples, “William Hasker at the Bridge of Death,” s.405.

²⁸¹ Tara Rhoades, “Can the Emergent Self Reemerge? An Exploration of Emergent Dualism and Phenomena of Unconsciousness,” *Aporia* 18 (2008), ss.24-28.

bir analogi olduğunu ve Hasker’a göre zuhur eden²⁸² niteliğini taşıyan –evrene dair şu anki bilgimize dayalı olarak– tek varlığın zihin olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir.²⁸²

Kanaatimce Peoples’in karıştırdığı şey, zihnin, beyin tarafından sürekli olarak yansıtılan bir şey değil, onun tarafından güç ve destek sağlanan bir şey olduğudur –aksi takdirde ona cevher demenin bir anlamı kalmazdı. Hasker’ın ifadeleriyle; ...zuhur eden birey, biyolojik organizmanın yapısı ve işleyişinden ortaya çıkmasına rağmen kendi başına bir cevherdir, yalnızca mikro fiziğin temel parçacıklarının bir birleşimi değil.²⁸³ Zihin, dışarıdan bir ekleme yoluyla değil, tamamen maddi cevherden zuhur etmiştir. Madde tarafından ortaya çıkarıldığı gibi varlığı da onun sayesinde devam eder. Bu nedenle zihin, cevher olmasına rağmen biyolojik yapıdan tamamen bağımsız bir şekilde kendi başına hareket edemeyecek ve gelişemeyecektir.²⁸⁴

Rhoades’in itirazına dönersek, Hasker’ın tekrar yaratma konusunda, Hick’in kopya teorisine yönelttiği eleştirileri hatırlayalım. Hasker, bir beden birden çok yaratılabileceğini savunuyordu. Oysa kişinin var olmaya devam edebilmesi için önemli olan, Hasker’a göre, beden değil zihindir. Bu nedenle zihin için aynı bedenin gerektiği şeklinde bir itiraz yapılamaz.

²⁸² Peoples, buradaki balık örneğine benzer bir şekilde “masa tenisi” örneği verse de Hasker’ın zihin-beden arasında kurduğunu söylediği yakın ilişkiden dolayı, bu örneğin Hasker tarafından kullanılamayacağını söylemektedir. Bkz. Peoples, “William Hasker at the Bridge of Death,” s.405.

²⁸³ Hasker, “On Behalf of Emergent Dualism,” ss.99-100.

²⁸⁴ Hasker, “Emergent Dualism: Challenge to a Materialist Consensus,” Joel B. Green (ed.), *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology* (Nashville: Abingdon Press, 2004) içinde, s.112.

SONUÇ

İnsanın günlük yaşamındaki meselelere bakış açısı olan sağduyusuna olası en uzak materyalist teze yani eleyici materyalizme değindik. Bu iddia, kişinin, kendisine yabancılaşmadığı ve kendisini tamamen yadsımadığı sürece kabul edebileceği bir iddia gibi görünmemektedir. Yine de insanın içinde bulunduğu durum, eleyicilerin öne sürdüğü kadar vahim olabilir. İnsan, acı da olsa bu durumu kabul etmek zorunda kalacaktır. Fakat bu iddianın kabul edilebilir olması için, eleyici materyalistin, ileride bulunacağını iddia ettiği yeni anlam temelini ortaya koyması gerekir. Bunlar daha keşfedilmeden eleyici materyalizme yapılacak her yatırım, bir tür iman gerektirecektir.

Davranışçılık ve İşlevselcilik gibi teoriler, zihnin niteliksel özelliklerini –ekmeğin sıcaklığı, kırmızının görsel algısı vb.– davranışsal ve işlevsel cümlelere çevirerek, onları, özsel niteliklerinden yoksun bırakırlar. Böylece zihin içerikleri, kendileri olarak değil, tamamen tavrısal ve işlevsel önermelere çevrilmiş bir vaziyete bürünürler. Bu durum, zihnin içeriklerimizin özsel niteliklerinin mutasyonvari bir dönüşüm geçirdikleri anlamına gelmektedir. Fakat zihni, olduğu gibi kabul etmeyen ve bir şekilde yok sayan her teori, Hasker’a göre, mazinin çöplüklerinde yerini alacaktır. Bilimin amacı, açıklamakta zorlanılan şeyleri yok saymak ya da dönüştürmek değil, onları da kapsayacak teoriler geliştirerek açıklamaya çalışmak olmalıdır.

Özdeşlik teorileri ise zihin ve beyin arasındaki özdeşliği sağlayabilmek için, her türde aynı olan maddi yapıları bulmalıdır. Şöyle ki: Belirli bir kişi için acı, c-liflerinin titreşimine karşılık gelirken, başka bir canlıda y-liflerinin titreşimine karşılık gelmemelidir. Fakat empirik kanıtlar, durumun tam da böyle olduğunu göstermektedir. Bu durumda nasıl bir özdeşlik sağlanacağı sorusu cevaplanabilmiş değildir. Bu sorunu çözmek için ortaya atılan tikel-özdeşlik gibi teoriler de benzer bir sorunun kurbanı olurlar. Tikel-özdeşlikçiler kendi

aralarında bir anlaşma sağlayamamakla birlikte, farklı şeyleri nasıl özdeş saydıkları mevzusu da yanıtlanmaya muhtaçtır.

Materyalizm için diğer bir sorun, Hasker'ın da ileri sürdüğü gibi ciddiye alınabilecek her fizikalist/materyalist teorinin, “evrenin fiziksel kapalılığı” yasasını kapsamaması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda, zihinsel nedenlemeye (*mental causation*) nasıl yer verilebileceğidir. Türün sağ kalması ve üreyebilmesi, canlılığın tek amacı olarak düşünüldüğünde, hareket edebilme kabiliyetinin önemi fark edilecektir. Hareket kabiliyeti için ise beyin ile davranışlar arasındaki etkileşim yeterli olacaktır. Tehlikeli bir durumdan kaçmanız için belirli beyin bölgeleriniz çalışır, belirli nörokimyasallar salgılanır, bunlar harekete neden olur ve bir anda koşmaya başlarsınız. Beynin bu fiziksel faaliyetleri dışında yer alan tecrübenin niteliklerine ise bu tablo içerisinde ihtiyaç yoktur. Zihnin bu nitelikleri, yalnızca birer gölge gibidirler. Fiziksel dünyada olan biten üzerine hayalî birer iz düşümleridir. Zihinsel niteliklerin bu alâkasızlığı, onları, evrim açısından görünmez kılacaktır. Diğer bir ifadeyle, yaşam mücadelesinde hiçbir fayda sağlamayan bu nitelikler, evrilse de evrilmese de davranışlar için bir farklılık oluşturmayacaktır. Bu nedenlerle, fizikalist bir teori, zihni ve zihnin beden üzerindeki etkisini açıklayamaz. Böylece sağduyumuzun önümüze koyduğu mihenk taşlarından olan özgür irade, zihinsel nitelikler gibi şeyler yalnızca birer illüzyona dönüşmeye başlarlar. Sağduyunun bu öngörülerini, birer yanılsamadan ibaret görülmediği takdirde ise bir tür düalizmin gerekliliği açığa çıkacaktır.

Geleneksel düalizmlerden Kartezyenizm, ruh ve madde olarak birbirinden tamamen ayrı iki cevher öngörmektedir. Kartezyenlere göre ruhun temel niteliği düşünmek iken maddeninki yayılımlı olmaktır. Maddenin düşünsel bir işlevi olmasa da ruha ham duyu verileri sağlar. Bu durumda madde ve düşünmenin birbirleriyle neredeyse hiçbir alakası olmadığı görülmektedir. Oysa modern bilimsel verilerin ortaya koyduğu şekilde beyin hasarları ve bazı hastalıklar insanların zihinlerinde, oldukça büyük ölçülerde değişimlere

neden olabilmektedir. Kartezyen düalizm açısından ise zihnin yalnızca düşünen bir şey olduğu göz önüne alındığında, düşünmeyen bir şeyin –madde– zihin dünyası üzerinde nasıl bu kadar etkili olabildiği sorusu yanıtsız kalmaktadır. Maddenin duyu verisi sağladığına dayanılarak, zihnin maddeden etkilendiği söylenebilse de ruhun geçirdiği değişimleri yalnızca dışarıdan alınan bilgilerin işlenmesi olarak görmek oldukça zordur. Kartezyen düalizmin zihin ve beden arasına çektiği bu set, aynı zamanda bilimsel veriler ve dünya görüşü arasındaki tutarlılığa da engel teşkil etmektedir. Tomistik düalizmin ise madde ve zihin arasındaki bu ayrımı tamamlamak adına Stump tarafından geliştirilen yeni versiyonu, düşünmeyi zihinden alarak, maddeye bahşetmektedir. Hasker’a göre Stump, böyle yaparak, materyalizmin bütün sorunlarına (bilincin bütünlüğü gibi) ortak olmakla birlikte, form ve madde ayrımı gibi gizemli ayrımlar ortaya koymaktadır. Hem çok fazla varlık iddiasında bulunup hem de bunların fazladan hiçbir şeyi açıklamadığını iddia etmek, felsefi bir görüş için oldukça ağır bir yükür.

İki klasik görüşe atfettiği farklı problemler nedeniyle Hasker, zihin ve madde arasındaki bütünlüğü sağlayacak yeni bir düalizm türünün gerekliliğini vurgular. Hasker, maddenin içerisinde bulunan bir potansiyelden, zihnin zuhur ettiğini iddia eder. Zuhur eden zihin maddi olmayan bir cevher olmasına rağmen, Kartezyen düalizmde olduğu gibi kendi başına varlığını sürdüremez; gelişimi ve kabiliyetleri maddeye yani beyne bağlıdır. Bu bağıllık madde-zihin arasındaki yakın ilişki için Hasker’a göre yeterlidir. Yapılan itirazların, bu görüşü baştan reddetmeyi gerektirecek kadar kuvvetli olmadıkları düşünülebilir.

Hasker’ın materyalist teorilere ilişkin itirazlarına yönelik hiçbir düalistin ciddi bir itirazına rastlamamakla birlikte Goetz, Moreland, Dilley gibi birçoklarının takdir ettikleri gözlemlenmektedir. Hasker’ın materyalizme yönelik eleştirileri, onun söylemiyle, “zihinsel

yaşam fenomenini reddederek veya sakatlayarak Prokrestus'un yatağına²⁸⁵ uydurmaya çalışmak yerine, görüldüğü gibi kabul eden²⁸⁶ her düalistin kabul edebileceği türde itirazlardır. Ruh ve bedenin tamamen ayrı olduğu görüşünün, ikisi arasındaki bağa yönelik empirik/tecrübi delillere karşı savunmasız olduğu konusunda, Hasker'ın haklı olduğunu belirtmeliyiz. Bir Kartezyen düalist olan Dilley'in de daha önce de belirttiğimiz "keşke Kartezyen düalizmin bu konuda daha az sorunlu olduğunu bir şekilde ortaya koyabilseydim" tarzındaki yakınmasının ve materyalistlerin bu konulardaki tavırlarının tamamen haksız olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Hasker'ın zuhur düalizminin zorlu yanları yok değildir. Öncelikle anlaşılması zor görünen, bir cevherin başka bir cevherden nasıl çıktığı sorunudur. Fakat evrendeki fiziksel yapıların kendi aralarındaki etkileşim ve nedenselliğe dair bilimizin bile kısıtlılığına bakınca, bunun imkânsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Diğer bir sorun Corcoran, O'Connor ve Jacobs'ın da belirttiği üzere, ortaya çıkan yeni cevherin maddeye nasıl bağımlı olarak var olmaya devam ettiği sorunudur. Hasker'ın verdiği cevapların bu sorunu tam olarak çözebildiğini söyleyemesek de, bu onun çözümsüz olduğu anlamına gelmez. Eğer çözülebilirse, bu durumun zihin-beden arasındaki yakın ilişkiyi açıklamada Kartezyen düalizme göre daha avantajlı olacağını düşünüyorum. Dilley'in, Hasker'ın madde ve ruh arasında enerji alışverişine izin verişinin onu materyalist yapacağı şeklindeki eleştirisi ise oldukça aşırı bir yorum gibi duruyor. Kaldı ki Hasker'ın, "fiziksel alanın kapalılığı" ve "enerjinin korunumu" yasalarını ruhun gayri maddi olduğunu belirtmek ve özgür iradeye yer vermek adına reddettiğini de düşününce, böyle bir iddianın Hasker için uygun olmayacağı düşünülebilecektir. Teorinin en temel problemlerini göstermeye çalıştım. Elbette ki bunlar dışında da bu teorinin kendine has başka sorunları olabilir. Fakat Hasker'ın da belirtmiş olduğu gibi:

²⁸⁵ Yunan mitolojisinde insanları kandırarak evine konuk eden ve konuklarına ayırdığı demir yatağın ölçülerine uymayan misafirleri ya kesip biçerek ya da mengeneyle gererek uzatmak-genişletmek suretiyle yatağa uydurmaya çalışan zalim Prokrestus'un yatağına verilen isim.

²⁸⁶ Hasker, *The Emergent Self*, s.193.

Bedeli yüksek görünüyorsa da, ödemeye değer olabilir. Önceden de belirtmiş olduğum gibi, zihin-beden problemi için, keyfi olarak eldeki verilerin bazılarını savurup atmadıkça, ucuz ve kolay bir çözüm yoktur.²⁸⁷

Bilimsel iddialarla ortaya konan davranışçılık, işlevselcilik, özdeşlik, eleyicilik gibi teorilerin gündelik yaşamımızın en temel unsurlarından olan bilinci ve zihin içeriklerini ya tamamen ortadan kaldırmak ya da teorilerine uydurmak adına kesip biçtikleri göz önünde bulundurulduğunda, Hasker'ın da belirttiği gibi, tüm bunları olduğu gibi kabul eden bir teori üretmenin zorluğu ortadadır. Bu nedenle Hasker'ın teorisi tüm zorluklarına rağmen önümüzde bir alternatif olarak durmaktadır.

²⁸⁷ Hasker, "Persons as Emergent Substances," s.119.

KAYNAKÇA

Anonim, "The Questions of King Milinda", İng. çev. T. W. Rhys Davids, *Sacred Books of the East* 35 (1890), ss.40-62. URL = <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe35/sbe3504.htm> (5.12.2015.)

Baker, Lynne Rudder. "Christians Should Reject Mind-Body Dualism," Michael L. Peterson and Raymond J. Vanarragon (ed.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion* (Malden MA: Blackwell, 2004) içinde, ss.315-27.

-----, "Folk Psychology," Robert A. Wilson, Frank C. Keil (ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (Cambridge: MIT Press, 2001) içinde, ss.319-20.

-----, *Saving Belief: A Critique of Physicalism*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Broad, C. D. *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan Publishing, 1925.

Brook, Andrew ve Paul Raymont, "The Unity of Consciousness," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-unity/>. (21.09.2015.)

Churchland, Paul. *Bilimsel Gerçeklik ve Zihnin Esnekliği*. Çev. Ekrem Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Bilim Yayınları, 2013.

-----, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. London: MIT Press, 1999.

-----, “Eliminative Materialism And The Propositional Attitudes,” *Journal of Philosophy* 78:2 (1981), ss.67-90.

-----, *Madde ve Bilinç*. Çev. Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

-----, “Postscript: Evaluating Our Self Conception,” Paul K. Moser and J. D. Trout (eds.), *Contemporary Materialism: A Reader* (London: Routledge, 1995) içinde, ss.168-79.

Corcoran, Kevin. *Rethinking Human Nature: A Christian Materialist Alternative to the Soul*. Michigan: Baker Academic, 2006.

Crick, Francis. *Şaşırtan Varsayım*. Çev. Sabit Say. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 1997.

Damasio, Antonio R. *Descartes’in Yanılgısı*. Çev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık/Bilim Yayınları, 1994.

-----, “How the Brain Creates the Mind,” *Scientific American* (1999), ss.112-7.

Dennett, Daniel C. *Darwin’in Tehlikeli Fikri; Evrim ve Hayatın Anlamı*. Çev. Aybay Eper ve Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa Bilim Yayınları, 2011.

Descartes, René. “Descartes’in İtirazlara Yanıtı,” çev. İsmet Birkan. *Meditasyonlar; Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007) içinde, ss.151-90.

-----, *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

-----, “Meditations on First Philosophy,” İng. çev. (ve ed.) J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) içinde, ss.12-62.

-----, “Meditasyonlar.” Çev. İsmet Birkan. *Meditasyonlar; Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007) içinde, ss.1-83.

-----, *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Afşar Timuçin. İstanbul: Bulut Yayınları, 2006.

Dilley, Frank B. “A Critique of Emergent Dualism,” *Faith and Philosophy* 20 (2003), ss.37-50.

-----, “William Hasker, *The Emergent Self*,” *International Journal for Philosophy of Religion* 48:2 (2000), ss.125-129.

Eagleman, David. “Unsolved Mysteries of Neuroscience: The Binding Problem,” URL = <http://bigthink.com/in-their-own-words/unsolved-mysteries-of-neuroscience-the-binding-problem> (19.11.2015).

Gassendi, Pierre. “Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı,” çev. İsmet Birkan, *Meditasyonlar; Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007) içinde, ss.85-150.

Goetz, Stewart ve Charles Taliaferro. *A Brief History of the Soul*. Oxford: Blackwell Publishing, 2011.

Goetz, Stewart. “Questions about Emergent Dualism.” *Philosophia Christi* 2 (2000), ss.175-182.

Hasker, William. “Book Symposium on The Emergent Self: A Précis by the Author,” *Philosophia Christi* 2 (2000), ss.163-66.

-----, "Concerning the Unity of Consciousness," *Faith and Philosophy* 12 (1995), ss.532-47.

-----, "Emergent Dualism: Challenge to a Materialist Consensus," Joel B. Green (ed.), *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology* (Nashville: Abingdon Press, 2004) içinde, ss.101-115.

-----, "Emergentism," *Religious Studies* 18:4 (1982), ss.473-488.

-----, *God, Time and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

-----, "How not to be a Reductivist," *Progress in Complexity, Information, and Design* 2 (2003), ss.1-16.

-----, "Is Materialism Equivalent to Dualism?" Paul Göcke (ed.), *After Physicalism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012) içinde, ss.180-99.

-----, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi," çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:1 (2012), ss.183-98.

-----, "Materialism and the Resurrection: Are the Prospects Improving?" *European Journal for Philosophy of Religion* 3 (2011), ss.83-103.

-----, *Metaphysics: Constructing a World View*. Leicester: InterVarsity Press, 1983.

-----, "On Behalf of Emergent Dualism," Joel B. Green ve Stuart L. Palmer (ed.), *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-Body Problem* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005) içinde, ss.75-100.

-----, "Persons and the Unity of Consciousness," Robert C. Koons ve George Bealer (ed.), *The Waning of Materialism: New Essays* (New York: Oxford University Press, 2010) içinde, ss.175-90.

----- . “Persons as Emergent Substances,” Kevin Corcoran (ed.), *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons* (London: Cornell University Press, 2001) içinde, ss.107-19.

----- . “Reply to My Friendly Critics.” *Philosophia Christi* 2 (2000), ss.197-297.

----- . “Response to John Haldane’s ‘Is the Soul the Form of the Body?’” *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), ss.517-20.

----- . “Souls, Beastly and Human,” Mark C. Baker ve Stewart Goetz (ed.), *The Soul Hypothesis* (New York: The Continuum International Publishing, 2011) içinde, ss.202-220.

----- . “The Constitution View of Persons: A Critique,” *International Philosophical Quarterly* 44:1 (2004), ss.23-34.

----- . “The Dialectic of Soul and Body,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), ss.495-509.

----- . “The Emergence of Persons,” J. B. Stump ve Alan G. Padgett (ed.), *The Blackwell Companion to Science and Christianity* (Malden: Blackwell Publishing, 2012) içinde, ss.480-90.

----- . *The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

----- . “The End of Human Life: Buddhist, Process, and Open Theist Perspectives,” *Journal of Chinese Philosophy* 32 (2005), ss.183-95.

----- . “Theism and Evolutionary Biology,” Charles Taliaferro, Paul Draper ve Philip L. Quinn (ed.), *A Companion to the Philosophy of Religion* (Singapore: Wiley-Blackwell Publication, 2010) içinde, ss.548-56.

----- . “The Souls of Beasts and Men,” *Religious Studies* 10:3 (1974), ss.265-277.

Hasker, William ve Charles Taliaferro, "Afterlife," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/afterlife/>>. (22.10.2015.)

Hershenov, David B. *Organisms, Brains and their Parts*. UB Philosophy Of Biology Conference (2007). URL = <http://ontology.buffalo.edu/07/POB/Hershenov.pdf> (12.04.2015.)

Hick, John. "İnsanın Yeniden Dirilmesi," çev. Hümeysra Özturan. *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (ed.) M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger (İstanbul: Küre Yayınları, 2013) içinde, ss.642-52.

Inwagen, Peter van. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. İng. çev. F. Max Müller. London: Macmillan Company, 1922.

Kim, Jaegwon. "Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event," Ernest Sosa (ed.), *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Melbourne: Cambridge University Press, 2002) içinde, ss.3-21.

-----". "Epiphenomenal and Supervenient Causation," Ernest Sosa (ed.). *Supervenience and Mind; Selected Philosophical Essays* (Melbourne: Cambridge University Press, 2002) içinde, ss.92-108.

-----". "Events as Property Exemplifications," M. Brand ve D. Walton (ed.), *Action Theory* (Dordreidecht: D. Reidel Publishing Company, 1976) içinde, ss.310-326.

-----". "Making Sense of Emergence," *Philosophical Studies* 95 (1999), ss.3-36.

----- . “Mechanism, Purpose and Explanatory Exclusion,” Ernest Sosa (ed.). *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Melbourne: Cambridge University Press, 2002) içinde, ss.237-64.

----- . “Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction,” Timothy O’Conner ve David Robb (ed.), *Philosophy of Mind: Contemporary Readings* (London and New York: Routledge, 2003) içinde, ss.159-184.

----- . *Philosophy of Mind*. Philadelphia: Westview Press, 2011.

----- . “The Myth of Nonreductive Materialism,” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63:3 (1989), ss.31-47.

Kulstad, Mark ve Laurence Carlin, "Leibniz's Philosophy of Mind," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind/>>. (10.10.2015.)

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*. Çev. Suut Kemal Yetkin. Ankara: MEB Yayınları, 1962.

Lycan, William G. ve George S. Pappas. “What is Eliminative Materialism?” *Australasian Journal of Philosophy* 50 (1972), ss.149-159.

Malcolm, Norman. “The Conceivability of Mechanism,” *The Philosophical Review* 77:1 (1968), ss.45–72.

Murphey, Nancey. “Giving the Nonreductive Physicalist Her Due: A Response to Hasker’s Emergent Self,” *Philosophia Christi* 2 (2000), ss.167-174.

O’Connor, Timothy. “Causality, Mind, and Free Will,” *Action and Freedom, Philosophical Perspectives* 14 (2000), 105-17.

O'Connor, Timothy ve Jonathan D. Jacobs. "Emergent Individuals," *Philosophical Quarterly* 53 (2003), ss.540-55.

O'Connor, Timothy ve Hong Yu Wong, "Emergent Properties," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/properties-emergent/>. (21.02.2015.)

Penrose, Roger. *Us Nerede? Kralın Yeni Usu* III. Çev. Tekin Dereli. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2003.

Peoples, Glenn Andrew. "William Hasker at the Bridge of Death: Emergent Dualism and the Prospects of Survival," *Philosophia Christi* 10 (2008), ss.393-409.

Place, U. T. "Is Consciousness a Brain Process?" George Graham, Elizabeth R. Valentine (ed.), *Identifying the Mind: Selected Papers of U. T. Place* (New York: Oxford University Press, 2004) içinde, ss.45-52.

Plantinga, Alvin. "Against Materialism," Paul Göcke (ed.), *After Physicalism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012) içinde, ss.104-46.

----- . "Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman," çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, (ed.) C. Taslaman ve E. Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013) içinde, ss.175-225.

Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*. Çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Putnam, Hilary. "The Nature of Mental States," Brian Beakley ve Peter Ludlow (ed.), *The Philosophy of Mind* (Cambridge: MIT Press, 1992) içinde, ss.51-60.

Ramsey, "William, "Eliminative Materialism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>. (09.04.2015.)

Ravenscroft, Ian. "Folk Psychology as a Theory," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/folkpsych-theory/>. (10.04.2015.)

Reppert, Victor. "Eliminative Materialism, Cognitive Suicide, and Begging the Question," *Metaphilosophy* (1990), ss.247-63.

Rhoades, Tara. "Can the Emergent Self Reemerge? An Exploration of Emergent Dualism and Phenomena of Unconsciousness," *Aporia* 18 (2008), ss.21-29.

Searle, John R. "Consciousness and the Problem of Free Will," Roy F. Baumeister, Alfred R. Mele ve Kathleen D. Vohs (ed.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* (New York: Oxford University Press, 2010) içinde, ss.121-34.

-----, *The Rediscovery of the Mind*. London: MIT Press, 1992.

-----, "Philosophy of Mind, lecture 5," UC: *Berkeley Lectures* (2011), URL = <https://www.youtube.com/watch?v=yYU6x1kzNXU&list=PL2232B0FF841425B9&index=5> 30.03.2015.

-----, "Why I am not a Property Dualist," *Journal of Consciousness Studies* 9 (2002), ss.57-64.

Smart, J. J. C. "Sensations and Brain Processes," *Philosophical Review* 68 (1959), ss.141-56.

-----, “The Mind/Brain Identity Theory,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/mind-identity/>. (04.04.2015.)

Stewart-Williams, Steve. *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*. Çev. İbrahim Hoca. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Stump, Eleonore. “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism,” *Faith and Philosophy* 12:4 (1995), ss.505-31.

Swinburne, Richard. “Dualism Intact,” *Faith and Philosophy* 13 (1996), ss.68-77.

-----, *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 1997.

Taslaman, Caner ve Enis Doko. *Kuran ve Bilimsel Zihnî İnşası*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.

Turing, Alan M. “Bilgiişlem Makineleri ve Zekâ,” çev. Füsün Doruker, *Akl’ın G’özü*, (ed.) Daniel C. Dennett ve Douglas R. Hofstadter (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008) içinde, ss.59-72.

Tye, Michael. *Consciousness and Persons; Unity and Identity*. London: MIT Press, 2003.

Valicella, William F. “Could a Classical Theist be a Physicalist?” *Faith and Philosophy* 15 (1998), ss.160-80.

Vartanian, Aram. “Trembley’s Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-century French Materialism.” *Journal of the History of Ideas* 11:3 (1950), ss.259-86.

Wetzel, Linda. "Types and Tokens," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/types-tokens/>. (11.10.2015.)

Yandell, Keith E. "A Defense of Dualism," *Faith and Philosophy* 12:4 (1995), ss.548-566.

-----, "Mind-Fields and Siren Song of Reason," *Philosophia Christi* 2 (2000), ss.183-196.

Zimmerman, Dean W. "Dualism in the Philosophy of Mind," *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 2007) içinde, ss.113-122.

-----, "From Property Dualism to Substance Dualism," *Aristotelian Society Supplementary* 84 (2010), ss.119-50.

-----, "Should a Christian Be a Mind-Body Dualist?" Michael L. Peterson ve Raymond J. Vanarragon (ed.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion* (Malden, MA: Blackwell Press, 2004) içinde, ss.327-338.

Özet:

Bu çalışmada William Hasker'ın zuhurcu düalizm görüşünün geleneksel düalizmlere bir alternatif olabilme ihtimaline dair bir değerlendirme sunulmuştur. Biyoloji ve felsefede son zamanlarda sık sık gündeme gelen zuhurculuğun zihin felsefesi içerisinde nasıl kullanılabileceğine dair bir örneği de ele alınmıştır. Hasker'ın, zihin konusunda realist olmakla birlikte modern bilimsel verilerle de uyum içerisinde bir görüşün ortaya çıkarılmasına yönelik çabasına değinilmiştir. Sonuç olarak Hasker'ın teorisinin zihin ve özgür irade gibi nitelikleri içerisinde barındırabilen düalist teorilere bir alternatif olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Zuhurcu düalizm, düalizm, Hasker, zihin.

Summary:

This thesis presents an analysis for the possibility of William Hasker's view of emergent dualism to be an alternative to the traditional dualisms. The thesis does this through an example for how emergentism, which has become a rising issue in biology and philosophy, can be used in the philosophy of mind. Discussed also in this thesis is Hasker's endeavours to develop a theory that is realist about the mind and yet concordant with the modern scientific data as well. The conclusion we have arrived is that Hasker's theory provides an alternative to dualist theories which can account for the mind and free will.

Key Words: Emergent dualism, dualism, Hasker, mind.