

Düalizm, Swinburne ve Foster

Mehmet Sait REÇBER *

İnsanı özsel olarak diğer canlılardan ayıran başta düşünme olmak üzere diğer zihinsel olguların gerçek doğasının ve kaynağının ne olduğuna ilişkin felsefi bir soruşturmanın genellikle birbirine karşıt iki temel görüşle sonuçlandığı söylenebilir. Bunlardan ilki materyalizm diğeri ise düalizm olarak nitelendirilebilir. Zihinsel olguların gerçek referansı nedir sorusuna birinci görüşün verdiği yanıt genel olarak onların en temelde bedenimizin veya daha doğrusu bedenimizin bir parçası olan beynimizin bir işlevidir. Buna göre, zihinsel olguların doğasının ne olduğuna ilişkin bir soru temelde beyinsel yapı ve süreçlerimizin doğasının neliğine ilişkin bir soru olduğundan bütünüyle bilimsel araştırmaların konusuna girer ve bundan dolayı da bu soru bilim tarafından yanıtlanmalıdır. Dolayısıyla zihinsel olguların kaynağı insan bedeninin bir parçası olan beynin bir işlevi olduğundan bedenün ötesinde, onları insan beyninden ontolojik olarak bağımsız olan bir varlıkla açıklamak gereksizdir. Materyalizmin tam tersine düalizme göre düşünce ve diğer tüm zihinsel etkinliklerin kaynağı hiçbir şekilde beyin gibi maddi bir varlık olmayıp, bedenle birlikte varolmakla birlikte ondan bütünüyle bağımsız olan ve maddi-olmayan insani bir öz veya kısacası ruhtur. Düalizme göre insan birbirine indirgenemeyen iki temel bileşenden oluşur: maddi beden ve maddi-olmayan ruh. Materyalist ve düalist zihin kuramlarını ana çizgileriyle bu şekilde birbirinden ayırmak mümkün olmakla beraber her iki görüş içinde de değişik bir takım versiyonların bulunduğunu söylemek gerekir. Sözgelimi, davranışsalcılık, işlevselcilik, zihin-beyin özdeşliği kuramı gibi zihin kuramları materyalist zihin kuramları olarak sınıflanırken, düalizm de kendi için de nitelik düalizmi, cevher düalizmi gibi bir takım farklı yaklaşımları içerebilmektedir.

Materyalist zihin kuramlarına karşı tek alternatif gibi

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

duran düalizm kendi içinde bir takım farklılıklar gösterse de en yaygın formunun "Cevher Düalizm"i olduğu düşünülebilir. Cevherci veya bir başka ifadeyle Kartezyen düalizmin dayandığı temel tezler zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki düzlemin bulunduğu; bu iki düzlemin de temel düzlemler olmaları açısından birbirlerine indirgenemeyecekleri ve dolayısıyla bu iki düzlemin birbirlerinden ontolojik olarak bağımsız olduklarından bunlar arasında herhangi bir örtüşümün söz konusu olmayacağı tezler şeklinde özetlenebilir. Ancak bu iki düzlemin birbirlerinden ontolojik olarak bağımsız olduklarını söylemek düalistin bu iki varlık düzleminin aynı zaman boyutunu paylaşabileceklerini, yani birbirleriyle eş-zamanlı ilişkiler içinde bulunabilme imkanını yadsıdığı anlamına gelmemelidir¹.

Düalizm felsefe tarihinde Descartes'ın zihin felsefesiyle özdeşleşmiş gibi görünse de sistematik savunmasını bulduğu Eflatun'a kadar rahatlıkla geriye götürülebilir. Bu yüzden, Swinburne ve Foster'ın düalizmi savunmalarına geçmeden önce Eflatun ve Descartes'in bu konudaki görüşlerinin kaynaklık ettiği düalizmin tarihsel arkaplanına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Eflatun'un düalizmi savunması daha çok ruh ve ölümsüzlük bağlamında ifadesini bulmakla birlikte böyle bir anlayışın onun felsefesinin en temel özelliklerinden birisi olan değişen-değişmeyen, görünen-kavranan şeyler arasındaki deyim yerindeyse düaliteyle yakından ilişkili olduğunu gözlemlemek zor değildir. Nitekim Eflatun'a göre:

[R]uh en çok ilahi olana, ölümsüz, tek-biçimli, makul, çözülmeyen ve kendisiyle ilişkisinde sabit olana benzer; beden, buna karşılık, en çok insan olana, ölümlü, çok-biçimli, makul-olmayan, çözülebilen ve kendisiyle ilişkisinde asla sabit kalmayana benzer².

1. Bkz. John Foster, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Conception of the Mind*, (London: Routledge, 1991), s. 1-12.

2. Phaedo, İngilizceye çev. D. Gallop, (Oxford: Clarendon Press, 1975), s. 29.

Öyleyse, Eflatun'a göre ruh ile beden birbirleriyle uyuşmayan niteliklere sahip olduklarından farklı varlıklar olmaları kaçınılmazdır. Bu farklar arasında belki de en önemlisi ruhun basit ve böylece bölünemeyen bir varlık³ olmasına karşılık bedenın tam tersine bileşik, dolayısıyla bölünebilen ve yok edilebilen bir niteliğe sahip olmasıdır. Aslında ruh ve beden arasındaki bu benzersizlik genel olarak düalist filozofların dayandıkları en temel gerekçelerden biridir. Nitekim modern felsefede Descartes da aynı noktanın altını çizerek:

...beden ile ruh arasında, bedenın mahiyeti icabı daima bölünür, ruhunsa tamamıyla bölünmez olması yüzünden, büyük bir fark görüyorum. Zira gerçekten ruhumu, yani yalnız düşünen bir şey olan kendimi, gözden geçirdiğim zaman, onda hiçbir bölüm göremiyorum; tersine kendimi tek ve tam bir şey olarak idrak ediyorum. Her ne kadar bütün ruh tamamıyla bedenle birleşmiş gibi görünse de, bununla beraber bir ayak, bir kol, veya vücudumun başka bir parçası bedenimden ayrıldığı zaman, bu yüzden, ruhumdan hiçbir şey ayrılmadığı muhakkaktır.⁴

Descartes, ruhun bedenden ayrı olmakla beraber insanın özünün sadece ve sadece düşünen bir şey olduğunu da ifade etmekle ruhun bedenden ontolojik olarak daha temel olduğunu görüşündedir:

Ve böylece sırf varolduğumu kesinlikle bildiğim ve aynı zamanda ancak düşünen bir şeyin zaruri olarak mahiyet veya özüme ait olduğunu gördüğüm için, özümün yalnız ve yalnız düşünen bir şey, veya bütün mahiyet ve özü ancak düşünmek olan bir cevherden ibaret olduğunu pek iyi çıkarıyorum. Ve belki (...) pek sıkıca kendisine bağlı bulunduğum bir bedene malik olsam bile bununla beraber, bir yandan kendi hakkımda, düşünen ve uzamlı olmayan bir şey olarak, açık ve seçik bir fikre malik olmam, öte yandan da beden hakkında, uzamlı ve düşünmeyen bir şey olarak, seçik bir fikre sahip olmam dolayısıyla, bu benim, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruhumun, bedenimden bütün bütüne ve gerçekten farklı olduğu ve bedensiz var olabileceği pek şüphesizdir.⁵

Aslında ruhun bedenden ontolojik olarak daha temel bir varlık olduğu düşüncesinin Eflatun'da daha da belirgin olduğu söylenebilir. Nitekim Aquinas'ın işaret ettiği gibi Eflatun'a göre insan ruh ve bedenden oluşuyor demek yerine tıpkı gemideki bir gemici gibi ruhun bir bedeni kullandığını söylemek daha doğru olur.⁶

Ruh ve beden düalizmi için ileri sürülen gerek ruhun bedenden farklı olarak basit olduğu ve gerekse kişinin bedenın bir parçasından veya bütününden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürebileceği gibi kanıt/ gerekçeler üzerine düşündüğümüzde bu kanıt/ gerekçelerin çok önemli ölçüde modal bir bağlama, daha açık bir deyişle, mantıksal imkan/zorunluluğa dayandırıldıklarını görebiliriz. Swinburne ve Foster'ın düalizmi savunmalarında ve karşı tezleri çürütmelerinde de göreceğimiz gibi, aslında bu olgunun çağdaş zihin felsefesinde de hala can alıcı bir nokta olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Richard Swinburne'ün düalizm için ileri sürdüğü kanıtlardan birisi temelde Descartes'ın kanıtıyla benzer sayılabilecek ve "basit kanıt" olarak adlandırıldığı kanıttır: Eğer varlığını sürdürmek için bazı parçalarının varlığını sürdürmesi gerekiyorsa, bütün parçaların yok edildiğinde varlığını sürdürmem. Ancak bütün bedenim yok edilse bile benim bilinçli bir yaşam sürdürmem mantıksal imkan dahilindedir. Öyleyse, benim bilinçli olmamın nedeni bana ait olan fakat bedenimın sahip olmadığı bir parçadır ki bu da geleneksel olarak "ruh" diye adlandırılan şeydir. Swinburne burada maddi-olmayan böyle bir parçanın özellikle sadece insana ait olduğunu ve diğer fiziksel varlıklar için geçerli olamayacağını savunur, çünkü bir masanın bütün atomlarını imha ettiğiniz zaman bu masanın varlığını sürdürmesi mantıksal imkan dahilinde bile değildir, oysa bir insanın bütün bedeni imha edilse bile bilinç sahibi olarak varlığını sürdürmesi mantıksal olarak mümkün olduğu için insana bu olanağı sağlayan şeyin maddi olan bedeninin parçalarından başka bir parça olduğunu düşünmek gerekir.⁷

Burada Swinburne bir insanın bütün bedeninin yok edilmesinden sonra bilinçsel bir yaşam sürdürülebilmesi için kendisine ait bir parçanın, yani ruhun varolmasının kaçınılmaz olduğu görüşündedir. Parfit'le olan tartışmasında, ruh olmaksızın bir kişinin bedeninin bütünüyle yok edilmesinden sonra tecrübe sahibi olmasının böyle bir işlevi yerine getirip getiremeyeceği sorusuna Swinburne bir şeyin bu anlamda bir kimsenin parçası sayılabilmesi için o şeyin "tecrübe" gibi bir olgu veya olaydan ziyade bir şey, bir cevher olması gerektiğini savunur.⁸

Swinburne'ün düalizm için ileri sürdüğü ikinci kanıt "kişisel kimlik"ın bölünemezliğine dayanır. Buna göre, kişiler hakkındaki konuşmalarımız onların bedenleri ve bunlarla ilişkili olarak meydana gelen bir takım zihinsel

3. Geleneksel "ruhun basitliği" fikrinin detayları ve son savunmaların dan birisi için bkz. Roderick M. Chisholm, "On the Simplicity of the Soul", *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*, der. J. E. Tomberlin, (California: Redgeview, 1991), s. 167-181.

4. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1998), s. 256-257.

5. A.g.e., s. 245.

6. St. Thomas Aquinas, *On Spiritual Creatures*, (Chisholm, "On the Simplicity of the Soul" dan naklen, s. 167).

7. "The Structure of the Soul", *Persons and Personality*, der. A. Peacocke ve G. Gillet, (Oxford: Blackwell, 1987), s. 35.

8. Swinburne ile Parfit'in bu tartışması için bkz., a.g.e., 49-50.

niteliklere indirgenemeyeceğinden bedenlerde ve beden parçalarında olup biten şeylere ilişkin bilgimiz kişilere nelerin olup bittiğini bilmemize olanak tanımaz. Dolayısıyla kişiler hakkında konuşmamızın ruh ve beden gibi iki bağımsız bileşene indirgenmesi gerekir ki burada ruh bir insanın bir şahıs olarak yaşamını sürdürmesi için gerekli olan özsel parçasını oluşturur⁹.

Bu iddiayı gerekçelendirmek için Swinburne bir beden parçasına ne olup bittiğini bilmemize olanak sağladığı halde kişiye ne olduğunu bilmemize imkan sağlamayan Bernard Williams'ın "çılgın cerrah kurgusu"na dayanan bir beyin naklini örnek verir. Burada yanıtlanmak istenen temel soru kişisel kimliğin bölünüp bölünemeyeceği sorusudur: eğer bir insanın beyninin bir parçası bir bedene diğer parçası da bir başka bedene nakledilirse bu insan kısmen bir kişi, kısmen de bir başka kişi olarak yaşamaya devam edebilir mi? Bu kurguya göre diyelim ki siz, beyninizin sol parçasını bir bedene sağ parçasını da bir başka bedene nakletmek isteyen çılgın bir beyin cerrahı tarafından yakalandınız ve bu cerrah size operasyon tamamlandığında bu iki kişiden birine büyük bir işkence yapılacağını diğerine ise büyük bir para ödülü verileceğini söylüyor. Şimdi sonuçta ortaya çıkması beklenen bu iki şahıstan birini tercih etmek konusunda tamamen özgürsünüz. Ancak sorun bunlardan hangisinin, yani ödüllendirilecek olanın mı yoksa işkenceye maruz bırakılacak olanın mı siz olacağınız noktasındaki seçimin zorluğu ve belki de bunu bilmenin imkansızlığıdır. Bu kurgudan çıkarılmak istenen ders, nörofizyolojik ve beyin iki parçası arasındaki farklar hakkındaki bilginiz ne kadar mükemmel olursa olsun bunun doğru tercihi yapmaya yetmeyeceği ve sonuçta buna rağmen hatalı bir tercih yapabileceğinizdir. Yani hangi tercihi yaparsanız yapın risksiz bir tercih yapmış olamazsınız¹⁰.

Yukarıdaki kurgu çerçevesinde "beynimin yansı bir bedende diğer yansı bir başka bedene konulursa kısmen bir şahıs kısmen de bir başka şahıs olarak yaşamımı sürdürmez miyim?"¹¹ sorusuna Swinburne insanların cansız varlıklardan farklı bir biçimde umutlar, korkular, hatıralara sahip olduklarından kısmen yaşamaya devam etmeye bir anlam atfetmemizin oldukça güç olduğu görüşündedir. Çünkü "bir kişinin sahip olduğu gelecek bir takım tecrübelerle birinin sahip olması ile birinin onlara sahip olmaması arasında orta bir yolun olduğu fikrine ve dolayısıyla bir kişinin bölünebilirliğine bir anlam vermek

güçtür"¹². Kaldı ki, Swinburne'e göre, bu operasyon sonucunda ortaya çıkacak şahıs bir şahısla aynı mizaç ve belleğe sahip olsa bile bu, bu iki şahsın aynı olduğu anlamına gelmez. Çünkü, A'nın beyinde, mizaç veya belleğinde herhangi bir değişiklik meydana gelmeksizin bu mizaç ve hatıraların bir başka kimseye, B'ye, verilmesi ve B'nin de kendisinin A olduğuna inanması mümkündür. Ama açık ve seçik olan bir şey var ki o da B'nin A olmadığıdır. Öyleyse, bir kişinin bedeni veya bedeni hakkındaki bilgimiz zorunlu olarak o kişi hakkındaki bilgimize eşitlenemiyorsa bu bizi kişilerin bedenleriyle özdeş olmadıkları görüşüne götürür¹³.

Bedensel (maddi) sürekliliğin kişilerin varlığını sürdürmeleri için zorunlu bir koşul olmadığını ortaya koyduktan sonra Swinburne Aristocu cevher kavramına değinerek kanıtının ikinci safhasına geçer. Çünkü, Aristocu cevher kavramına göre, bir cevherin varlığını sürdürebilmesi için maddi süreklilik zorunlu olmasına karşılık, kişilerin varlıklarını sürdürebilmeleri için bunun zorunlu olmadığını, yani bedenleri olmaksızın kişilerin varlıklarını sürdürebileceklerini gördük. Burada ya bir kişinin varlığını sürdürmesi için maddi bir sürekliliğin gerekli olmadığını ya da bir cevherin varlığını sürdürebilmesi için onu meydana getiren şeyin (maddenin) bir kısmının varlığını sürdürmesinin zorunlu olduğunu söylememiz gerekir¹⁴. Swinburne bu varsayımı "S₂ cevheri t₂ zamanda daha önceki t₁ zamanda S₁ cevheriyle ancak S₂, S₁'le aynı maddenin bir kısmından yapılmışsa aynı cevherdir"¹⁵ biçiminde formüle eder ve ekler:

Bu Aristotelyen-gibi varsayım kabul edilir ve şu anda varolan ve halen bilinç sahibi olan herhangi bir şahsın - bu şahıs hakkında şu an başka ne doğru olursa olsun - bedeni olmaksızın var olmaya devam etmesinde mantıksal bir imkansızlığın olmadığı da kabul edilirse bu, bu kişinin şimdi [var olmaya] devam edebilen bedensel bir parçadan başka bir parçaya bilfiil sahip olduğu sonucunu doğurur ve buna onun ruhu diyebiliriz - ve böylece onun buna sahip olması onun bilinçli olmasının doğurduğu bir sonuçtur. Çünkü eğer ben şimdi maddeden başka bir şeyden oluşmuyorsam ve bu madde de imha edilirse benim yine de var olmaya devam edeceğime dair mantıksal bir imkan bile yoktur. Sadece süre giden varlığımın mantıksal imkanından şimdi bende bedenimden fazla [bir şeyin] olduğu ve bu fazlanın benim özsel parçam olduğu gerçek olgusuna götürür. Bir kişinin bilinçli olması böylece kendisinin maddi-olmayan bir nüvesi olarak, ruhunun bilinç olduğu şeklinde analiz edilmelidir.¹⁶

Bundan dolayı Swinburne insanın ruh ve bedenden

9. Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul*, (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 147

10. A.g.e., s. 149.

11. A.g.e., s. 149.

12. A.g.e., s. 150.

13. A.g.e., s. 150.

14. A.g.e., s. 154.

15. A.g.e., s. 154.

16. A.g.e., s. 154.

oluşturduğunu ve fiziksel niteliklerinin bedenine salt zihinsel niteliklerinde ruha ait olduğunu düşünmemiz gerektiğini söyler¹⁷.

Hume'un Descartes'a yöneltmiş olduğu "Kendi payıma, "kendim" dediğim şeye en çok yaklaştığımda her zaman sıcak ya da soğuk, veya ışık ya da gölge, veya sevgi ya da nefret, veya acı ya da haz gibi şu veya bu gibi belli bir algıya rastlarım. Kendimi herhangi bir zaman asla algısız yakalamam"¹⁸ itirazına Swinburne, Foster'a katılarak, bir özneyi tüm algıların ortak öznesi yapan şeyin bu öznenin tecrübelerinin birbirleriyle kesişen akışını tecrübe etmesidir, der. Yani zihinsel bir özneyi aynı özne yapan koşullarından biri bu öznenin tecrübelerinin akışı boyunca sahip olduğu birliktir, ya değilse, söz konusu özne tecrübelerin ardılığının tecrübesine sahip olamazdı. Öyleyse, Hume'un yaptığı hata aradığı şeyi algıların öznesi olarak değil, nesnesi olarak yakalamaya çalışmasıdır¹⁹. Dolayısıyla, bütün algıların ortak bir düzlemde birbirleriyle ilişkilendirip bilincin zaman içindeki birliğini koruyan ortak bir öznenin varlığı da bir kişinin kimlikli sürekliliğini sağladığından ve bu da kişinin bedenine veya bedensel bir parçasına indirgenemeyeceğinden bu, insanın ruh ve beden gibi iki bileşenden meydana geldiğini düşünmemiz için temel gerekçelerden biri sayılabilir.

Swinburne'ün düalizm için ileri sürdüğü bu kanıtlardan sonra çağdaş bir diğer düalist filozof olan John Foster'ın düalizmi savunmasına geçebiliriz. Foster'ın düalizmi savunurken izlediği yol Swinburne gibi bir takım kanıtlar ileri sürmekten çok düalizme alternatif olarak ileri sürülen materyalist zihin kuramlarının zihin ve zihinsel olguları açıklamada başansız kaldıkları noktasında yoğunlaşmaktadır. Özellikle yirminci yüzyılda düalizme karşıt olarak geliştirilen analitik davranışsalcılık, analitik işlevselcilik, beyin-zihin özdeşlik kuramı gibi materyalist zihin kuramlarının eleştirisi Foster'ın düalizmi savunmasında kayda değer bir yer tutmaktadır. Burada Foster'ın çeşitli materyalist zihin kuramlarına yönelttiği eleştirilerin hepsine değinmeyip, özellikle etkin ve yaygın bir zihin kuramı olan "Analitik İşlevselcilik"i eleştirisi üzerinde duracağız.

Foster'a göre analitik işlevselcilik her ne kadar analitik davranışsalcılığın değiştirilmiş bir formuysa da, zihinsel durumlara ilişkin ifadeleri bütünüyle davranışsal terimlerle açıklayarak zihin ontolojisini yadsıyan analitik

davranışsalcılığın aksine, kavramsal çerçevede bir zihin ontolojisini kabul etmesi açısından önemlidir²⁰. Dolayısıyla analitik işlevselcilik duyumsamaları, algısal tecrübeler ile psikolojik ifadelerin konusunu oluşturan diğer bütün zihinsel öğelerin varlığını kabul eder. Ancak analitik işlevselciliğe göre, x gibi herhangi bir şeyin zihinsel bir niteliğe sahip olması x'in bir öznenin duyumsal girdisi ile davranışsal çıktısını birbirine bağlayan nedensel sistemde bir rolünün olduğundan başka bir anlama gelmez ve bu yüzden de Foster'a göre her ne kadar analitik işlevselcilik bu anlamda zihinsel bir ontolojiyi yadsımasa da temelde bu zihinsel olguları sadece işlevsel terimlerle açıkladığından zihinsel olanı zihinsel olmayana indirgemektedir. Sözgelimi analitik işlevselci, her ne kadar S'in görsel bir E tecrübesine sahip olduğunu kabul edip böylece E'nin ontolojik statüsünü koruyor gibi görünse de sonuçta E'yi kendi başına bir doğaya sahip olduğunu veya bağımsız bir doğanın bir yönü olduğunu kabule yanaşmaz²¹.

Böylece analitik işlevselci bir takım psikolojik nitelikleri zihinsel bir özneye atfetmek yerine sadece bazı zihinsel durumlara referansta bulunup onları psikolojik olarak nitelendirmek ister. İşlevselci böylece zihinsel bir olgunun gerçek (kendinde) doğası ile psikolojik özelliği arasında bir ayırma gitmek zorundadır, çünkü zihinsel olguları çözümlemeye işlevselcilik formal-işlevsel kalıpların dışına çıkarak zihinsel olguların kendinde yapılarını ne olduklarını açıklamakta yetersiz kalır²².

Analitik işlevselcilik böylece her ne kadar zihinsel olguların fiziksel olgular oldukları konusunda bir iddiada bulunmasa da bu onu yine de zihinsel düzlemi ontolojik olarak bağımsız bir düzlem olarak gören düalizmle bir yol ayırımına geldiği gibi, zihinsel olguların temelde fiziksel olduklarına da zemin hazırlamış olur. Çünkü Foster'a göre,

[H]emen hemen bütün işlevselciler işlevselci zihnin bütünüyle fiziksel olan bir şeyin, yani insan veya havyan organizması veya fiziksel çevreyle birlikte bu organizmanın yapısı, örgütlenmesi ve işlemleriyle gerçekleştiğini varsayar. Ve onlar özellikle zihni oluşturan somut öğeler olan zihinsel şeylerin beyindeki şeylerle (...) özdeşleştirilmeleri gerektiğini farz ederler²³.

İşlevselcilik temelde zihinsel olguları bütünüyle işlevsel bir yolla açıkladığından onların kendindeki yapılarını, gerçek doğalarını göz ardı ettiği için bir öznenin ancak iç gözlemle sahip olabileceği algı, hayal,

17. A.g.e., s. 154-155.

18. David Hume, A Treatise of Human Nature, der. L. A. Selby Bigge, P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press), s. 252.

19. Swinburne, The Evolution of the Soul, s. 157.

20. The Immaterial Self, s. 52.

21. A.g.e., s. 50.

22. A.g.e., s. 52.

23. A.g.e., s. 54.

heyecan ve düşünce gibi bir takım zihinsel olguların öznel boyutlarını açıklamakta da yetersiz kalır. Bunu analitik işlevselciliğe yöneltilen standart bir itiraz olan "tersyüz edilmiş renk tayfı"yla açıklamak gerekirse iki özne aynı işlevsel durumda olmalarına karşılık değişik tecrübelerle sahip olabilirler. Örneğin, iki özne aynı işlevsel durumda olmalarına rağmen birbirinden farklı iki rengi yani birisinin kırmızıyı diğeri de maviyi tecrübe etmiş olması mümkündür. Keza, insanın bütün zihinsel işlevlerini yerine getirdiği halde bir bilince sahip olmayan bir şey (robot, bilgisayar vs.) tasavvur edilebilir²⁴.

Analitik işlevselciliğe yöneltilen bu eleştirilere Foster "bilgi kanıtı" dediği bir başka bir itirazın da eklenebileceğini düşünür. Buna göre, analitik işlevselciliğin dediklerinin tersine, bir özne zihinsel bir durumun işlevsel boyutundan başka bir şey bilmiyorsa o zihinsel durumun tecrübesine sahip olamayacağından bilgisine de sahip olamaz. Varsayalım ki S doğuştan kör olduğundan görsel tecrübeden bütünüyle mahrum ve S içinde yaşadığı toplumun vasıtasıyla başkalarının sahip olduğu bu görsel bağlamdaki algısal yeteneğe sahip olmadığını biliyor. S de böylece "görsel algı"nın veya "görme"nin ayrı bir duyumsal tecrübe olduğunu bilmesine rağmen bu duyumsal tecrübenin kendinde, bir tecrübe olarak, nasıl bir şey olduğunu bilemez. İşte S'in bilemediği bu şey diğer gören insanların içe bakış yoluyla erişebildikleri tecrübelerdir. Oysa işlevselcilik doğru olsaydı, S'in bu tecrübeye erişmesine bir engel kalmayacaktı, yani tamamen işlevsel bir yolla bu tecrübe sahip olabilmesi gerekirdi. Ancak, başkalarının doğrudan içe bakış yoluyla eriştiği bu tecrübeye S sahip olmadığından bu tecrübenin bilgisine sahip olması da olanaksızdır²⁵. Foster'a göre işlevselcinin bu noktada S durumunu özelleştirip onun ilgili tecrübeyi elde edememesine bağlaması da istediği sonucu elde etmesine olanak sağlamaz, çünkü, analitik işlevselcilik doğru olsaydı söz konusu tecrübeyi elde etmek için gerekli olan şeylerin hepsi işlevsel terimlere dökülüp S'in böyle bir bilgi nasıl elde edebileceği de bu çerçevede açıklanabilirdi²⁶.

Swinburne'un düalizm için ileri sürdüğü bir takım kanıtlarla Foster'ın düalizme karşı temel alternatiflerden biri olan analitik işlevselliği eleştirisi çerçevesinde düalizmin lehine geliştirdiği bir takım düşünceleri gördük. Buradan felsefe tarihinde önemli bir yeri bulunan düalizmin çağdaş felsefede yerini değişik materyalist zihin

kuramlarına bırakmada kayda değer bir dirence sahip olduğunu görmekteyiz.

Bununla birlikte düalizmin önünde önemli bir tarihi geçmişe sahip bir takım sorunların olduğunu da belirtmek gerekir. Bunların başında ruh-beden etkileşimini açıklamada karşılan sorunlar ile ruhun veya zihinsel öznenin doğasının ne olduklarına dair doyurucu bir yanıt verememe gelmektedir. Kartezyen ve Hume'cu tartışma bağlamında karşılaşılan sorun daha ziyade ruhun veya zihinsel öznenin ontolojik statüsü ile ilgili. Çünkü Kartezyen düşünce temel zihinsel öznelerin bağımsız varlık alanını kabul edip zihinsel etkinlikleri maddi olmayan bu temel öznelerle atfederken, Hume'cu anlayış böyle bir varlık alanını tamamen yadsıyıp öznesiz bir zihin felsefesini yeğlemektedir²⁷. Hume maddi-olamayan bir zihin veya Ben'in duyumlardan bağımsız olarak yakalanamayacağına ilişkin bir takım kuşkular ileri sürse de bu düalizmi çürütmek için yeterince güçlü bir itiraz sayılmayacağı gibi, daha önce değinildiği üzere, bir düalist bu noktada Hume'un haklı olmadığını da gösterebilir. Nitekim Foster'ın bu itiraza yanıtı da oldukça tatmin edici görünüyor: "Hume kendini bir algıdan gayri yakalamadığını ısrar etmekte haklı olsa bile keza bir algıyı da kendisinden gayri yakalayamadığını da kabul etmiş olmalıydı"²⁸.

Ruhun veya zihinsel öznenin ontolojik statüsünden çok doğası söz konusu olduğunda düalistler onun bütünüyle maddi olmayan bir varlık olduğu-noktasında haklı olarak ısrar etmelerine rağmen bu onu açıklamak için yeterli değildir. Descartes zihinsel öznenin özünü cogitatio dediği bir sıfatla açıklarken ona göre bütün zihinsel durum ve etkinlikler bu öznenin, cogitatio'nun, modlarıdır. Cogitatio'nun "bilinç" mi yoksa "zihinsellik" olarak mı anlaşılması noktasında Foster düalist açıdan onun tüm zihinsel durum ve etkinlikleri kapsamı açısından "zihinsellik" olarak düşünülmesi gerektiğini söylese de bunun onun doğasının ne olduğuna ilişkin çok şey ifade etmediğinin farkındadır²⁹. Dolayısıyla her ne kadar "bilinç"i tüm zihinsel durum ve etkinlikleri içerecek ve bir öznenin varlığından hiç ayrılmayan bir biçimde yorumlasak bile bunun bize zihinsel öznelerin özsel doğalarına dair bir bilgi veremeyeceği bir yana Foster'a göre cogitatio tüm bilinç veya zihinsel olaylara kaynaklık

27. A.g.e., s. 206.

28. A.g.e., s. 215-216.

29. A.g.e., s. 224-226.

30. A.g.e., s. 233. Descartes'in "cevher", "düşünce" ve "öz" ile neyi ifade etmeyi amaçladığı tartışmalı olmakla birlikte onu bu noktada Foster'ın bu endişelerinin gereksiz kılacak bir biçimde yorumlayanlar da var. Örneğin, Anthony Kenny'e göre, Descartes felsefesinde bu bağlamda iki cevher var olup, bunlar zihin ve düşünen cevher ile

24. A.g.e., s. 62-63.

25. A.g.e., 64-65.

26. A.g.e., s. 67.

edecek bir özneyi temsil etmesi noktasında düalist beklentileri de karşılamakta yetersiz kalmaktadır³¹. Dolayısıyla Foster'a göre düalist böyle bir öznenin doğasını hem içe bakışla erişim sağlayabileceği bir nitelik tanımlayabilmeli ve hem de psikolojik bir sıfattan ziyade temel bir varlık olarak yorumlamalıdır. Nitekim Foster'a göre, kendimize içe bakışla yöneldiğimizde kendimizi sadece belli bir zihinsel durumda değil, aynı zamanda zihinsel durumlardan bağımsız bir tür şey olduğumuzda aynı bakışla görebiliriz. Ve bu türsel nitelik temel insan öznelerinin özsel doğasını oluşturur ve buna bir ad koymak kaçınılmaz ise Foster buna 'öznellik' veya 'benlik' denilebileceğini söyler³¹.

Düalizm her ne kadar zihinsel olguların ontolojik olarak fiziksel olandan bağımsız bir temel bir özne veya cevhere dayandırmakla zihinsel olguların açıklanmasında kayda değer bir açılım sağlıyorsa da aynı başarıyı zihinsel öznelerin doğasını açıklamada ortaya koyamadığı düşünülebilir. Ancak bu durum bizi zihinsel öznelerin varlığından kuşku duymaya götürecektir ve böylece düa-

lizmin yanlış olduğu yargısına vardırarak güçte görünmüyor. Tabii ki bu biraz da bir şeyin varlığını bilebileceğimiz halde doğası konusunda agnostik bir tavır sergilemenin makul bir tez olup olmadığına ve bu tezin ne dereceye savunabileceğine bağlıdır.

Düalizmin sorunları kuşkusuz sadece bunlarla sınırlı değil. Daha önce de işaret edildiği gibi, düalistin yanıtlaması gereken temel sorulardan birisi bütünüyle maddi olan beden ile yine bütünüyle maddi-olmayan bir varlık olan ruh arasındaki etkileşimi açıklamak ve böylece onu bir sır olmaktan kurtarmaktır.³² Ancak bütün bu sorunlarına rağmen Swinburne ve Foster gibi çağdaş iki düalist filozofun savunmalarını da göz önüne aldığımızda düalizmin, Gilbert Ryle'in bir zamanlar iddia ettiği gibi, "kategorik bir hata" üzerine bina edilmiş ve modası geçmiş olarak devre dışı bırakılacak bir kuram gibi görünmüyor. Aksine, düalizmin düalist olmayan materyalist zihin kuramlarına karşı hala geçerli bir seçenek olduğunu söylemek pek abartılı bir iddia olmasa gerek.

beden veya uzamsal cevherdir. Descartes özünün düşünce olduğunu söylerken burada "Ben" ile "düşünce"yi birbirine karıştırıp eş anlamlı olduğunu düşünmemek gerekir. Çünkü, bu anlayışa göre, bir cevherin özü de diğer nitelikleri gibi cevherin bir niteliğidir. Dolayısıyla Descartes'in yazılarındaki bir takım pasajlar her ne kadar bazı araştırmacıları onun zihni düşünceyle tanımladığına götürse de, Kenny'e göre, Descartes'in söylemek istediği şey düşüncenin bu zihinsel cevherin doğasını oluşturduğu ancak cevherin kendisi ile özdeş olmadığıdır. Bkz. A. Kenny, *Descartes*, (New York: Random House, 1968).

31. A. g. e., s. 234.

32. Swinburne'e göre bu ilişkiyi bilimle açıklamak olanaksız olduğundan ancak herşeye gücü yeten ve herşeyi bilen Tanrı'nın tasarımıyla açıklanabilir. Bkz. *The Evolution of the Soul*, s. 198-199.