

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TANRI’NIN VARLIĞI AÇISINDAN BİLİNÇ
ARGÜMANI: J. P. MORELAND ÖRNEĞİ

İbrahim Yeşua ÖZÇELİK
2501161137

DANIŞMAN
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL

İSTANBUL – 2021

ÖZ
TANRI'NIN VARLIĞI AÇISINDAN BİLİNÇ ARGÜMANI:
J. P. MORELAND ÖRNEĞİ
İbrahim Yeşua ÖZÇELİK

Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen argümanların bir kısmı, doğal sebep-sonuç ilişkilerine dayanan açıklamaların yetersiz olduğu durumlardan hareket etmektedir. Günümüzde bilincin doğası da hala gizemini korumaya devam eden önemli fenomenlerden biridir. Dolayısıyla bilincin mahiyeti bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bilinç konusunda günümüzde iki önemli rakip görüş vardır: natüralizm ve teizm. Natüralist yaklaşımlar bilinci doğal bir fenomen olarak ele alıp açıklamaya çalışmaktadır. Buna karşın birçok teist filozof bilincin natüralist bir açıklamasının mümkün olmadığına işaret ederek, onun doğaüstü bir nedeninin ve kişisel bir açıklamasının olması gerektiğini ileri sürmektedir. Tanrı'nın varlığına dair bir delil olarak bilinç argümanı da bu yaklaşımı temel alan önemli bir argümandır. Bu çalışmada bilinç argümanı, James Porter Moreland'ın tümdengelim yöntemiyle ortaya koyduğu iki argüman temelinde ele alınmıştır. Bu argümanların ana hatları itibarıyla iki önemli savı vardır: İlk olarak, fiziksel olmayan zihinsel durumların var olduğu ileri sürülmekle düalist bir pozisyon benimsenmektedir. İkinci olarak ise, bu zihinsel durumlara veya onların fiziksel durumlarla olan ilişkisine dair başarılı hiçbir natüralist açıklamanın bulunmadığı iddia edilmektedir. Bu nedenle bu çalışmada, bilinç argümanını tartışmadan önce bu iki önemli iddianın daha iyi anlaşılabilmesi adına öncelikle natüralizm ve natüralist açıklamayı oluşturan temel bileşenler ele alınmıştır. Sonrasında günümüz zihin felsefesinde pek dikkate alınmayan düalizmin hala canlı bir seçenek olup olmadığı değerlendirilmiştir. Ardından, bu çalışmanın esas konusu olan Moreland'ın sunduğu bilinç argümanları, öncülleri detaylıca tartışılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sonuç olarak, Moreland'ın sunduğu bilinç argümanlarının rakip görüş karşısında başarılı olduğu görülmüş, fakat bununla birlikte bilinç argümanının daha güçlü bir versiyonunun mümkün olup olmadığı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: J. P. Moreland, Tanrı'nın varlığı, bilinç, teizm, natüralizm.

ABSTRACT
THE ARGUMENT FROM CONSCIOUSNESS FOR THE EXISTENCE OF
GOD: THE CASE OF J. P. MORELAND
İbrahim Yeşua ÖZÇELİK

Some of the arguments for the existence of God are driven from the claim that explanations which are based on natural cause and effect do not sufficiently explain the relevant phenomena. The nature of the consciousness is one of the significant phenomena that still remains a mystery at the present time. Two essential rival worldviews exist on consciousness: naturalism and theism. Naturalistic approaches try to explain consciousness as a natural phenomenon, while many theist philosophers argue that there must be a supernatural cause and a personal explanation for it by pointing out that a naturalistic explanation of consciousness is not possible. The argument from consciousness as an evidence for the existence of God is also an important argument based on this approach. In this study, the argument from consciousness has been discussed on the basis of two arguments that James Porter Moreland puts forward by the deductive method. There are two important claims for the main lines of these arguments: First, a dualist position is adopted by claiming that non-physical mental states exist. Second, it is claimed that there is no naturalistic explanation for these mental states or their relationship to physical states. For this reason, in this study, first of all, naturalism and the basic components that make up the naturalist explanation are discussed in order to better understand these two important claims. Following this analysis, the possibility of dualism as a live option, which is not considered much in today's philosophy of mind, is evaluated. Then, the argument from consciousness introduced by Moreland, which is the main subject of this study, is evaluated by discussing its premises in detail. As a result, the study concludes that the argument from consciousness introduced by Moreland is successful against the opposing view, and discusses whether a stronger version of the consciousness argument may be possible.

Keywords: J. P. Moreland, the existence of God, consciousness, theism, naturalism.

ÖNSÖZ

Tanrı'nın varlığına dair argümanlar konusunda teist filozoflar tarafından öne sürülen çok zengin klasik argümanlar literatürü mevcuttur. Bu klasik argümanların yanı sıra, modern dönemde Tanrı'nın varlığı lehine birçok yeni argüman ortaya konmuştur. Bu çalışmada ele alacağımız “bilinç argümanı” (*argument from consciousness*) da bu argümanların arasında yer alan önemli bir teistik argümandır.

Bilinç argümanı, adından da anlaşılacağı gibi, bilincin varlığını ve mahiyetini esas alarak Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan bir argümandır. Bilincin tabiatı bakımından fiziksel olup olmadığı veya fiziksel olana indirgenip indirgenemeyeceği önemli bir sorudur. Zira fiziksel olmayan ve fiziksel olana indirgenemeyen zihinsel durumların var olması bir açıklama gerektirmektedir. Bu açıklama da metafizik çıkarımlara kapı açmaktadır. Bilince dair sahip olacağımız açıklama ya doğada yer alarak natüralist bir açıklama olacak ya da doğal dünyanın sınırlarını aşan teistik bir kişisel açıklama olacaktır. Bilinç argümanı, bu iki rakip görüş –natüralizm ve teizm– temelinde bilincin kendisini Tanrı'nın varlığını destekleyen bir delil olarak ele almaktadır.

Türkçede din felsefesi alanındaki eserlere bakıldığında, bilinç argümanı konusunda az sayıda çalışmanın olduğu ve argümanın önde gelen savunucularından biri olan Amerikalı felsefeci James Porter Moreland'ın (d. 1948) çalışmalarını temel alan herhangi bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu sebeplerden ötürü bu çalışmada Moreland'ın sunduğu bilinç argümanını ele almayı tercih ettik. Daha spesifik olarak bu çalışma, Moreland'ın ileri sürdüğü iki tümdengelsel bilinç argümanını ele almayı ve Tanrı'nın varlığına dair bir delil oluşturup oluşturmadığını incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu itibarla tezimizde ilk olarak, bilincin natüralist ontolojide yer alıp alamayacağını tahlil etmek ve bilince dair natüralist açıklamanın nasıl oluşturulduğunu görmek üzere Moreland'ın açıklamaları doğrultusunda temel bileşenleri üzerinden natüralizm görüşü incelenecektir. Bununla birlikte Moreland'ın bilinç argümanı bir tür düalist (nitelik düalizmi ya da cevher düalizmi) anlayışı dayanak aldığından ontolojik bağlamda düalizmin geçerli bir görüş olup olmadığı ele

alınacaktır. Bunun ardından bilinç argümanı, felsefecimiz Moreland'ın ortaya koyduğu tümdengelimsel argümanlar özelinde ele alınıp bu argümanın öncülleri ve gerekçeleri, bu açıklamalara yapılan itirazlar ve bu itirazlara Moreland'ın verdiği yanıtlar tartışılacaktır. Son olarak, bu argümanın geçerliliği ve sağlamlığı üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Tezimizin, Moreland'ın bilinç argümanını tanıtmayı vesilesiyle bilinç argümanı konusunda Türkçe literatüre katkıda bulunacağını düşünüyoruz.

Öncelikle bu çalışmanın formunu kazanıp ortaya çıkmasında katkıda bulunan, bilgi ve tecrübesiyle beni yönlendiren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Zihin felsefesi konusunda sorularımı yanıtlayan, literatür konusunda beni yönlendiren, bu alandaki derin bilgi birikimi nedeniyle sık sık kendisine danıştığım Dr. Brandon RICKABAUGH'a çok teşekkür ederim. Tez çalışmamda aklıma takılan bazı sorulara yanıt bulmamda zaman ayırıp benimle görüşen Dr. Sharon DIRCKX'e teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmanın daha doğru ve anlaşılır bir dile sahip olmasında katkıda bulunan, zaman ayırıp bu uzun çalışmayı okuyan ve gerekli düzeltmeleri yapmam da bana yardımcı olan Nazmiye YAĞCI'ya ve değerli büyüğüm Neslihan Orancı YANGIN'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tez çalışmasının nihayetlenmesine kadar geçen uzun süreçte her konuda büyük bir özveriyle bana yardımcı olan ve beni her zaman motive eden, başta anne ve babam olmak üzere, tüm aileme şükran ve minnetlerimi sunuyorum. Onların desteği olmadan bu çalışmayı tamamlamam mümkün olmazdı.

İbrahim Yeşua ÖZÇELİK
İSTANBUL, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
ŞEKİL LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

RAKİP BİR GÖRÜŞ OLARAK NATÜRALİZM VE MORELAND'IN NATÜRALİZM TAHLİLİ

1. Natüralizm, Fizikalizm ve Bilinç	12
2. Natüralizmin Temel Bileşenleri	24
2.1. “Natüralist Epistemik Tutum”	26
2.2. Etiyolojik Açıklama Olarak “Büyük Hikâye”	29
2.3. “Natüralist Ontoloji”	33

İKİNCİ BÖLÜM

CANLI BİR SEÇENEK OLARAK DÜALİZM

1. Düalizm ve Türleri	41
2. Düalizm Lehine Argümanlar.....	46
3. Düalizme Yapılan İtirazlar	53
3.1. Felsefi İtirazlar	54
3.2. Bilime Dayalı İtirazlar.....	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MORELAND’IN BİLİNÇ ARGÜMANI VE ARGÜMANIN
DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Moreland’ın Tümdengelsel Bilinç Argümanları.....	73
1.1. Öncül (1) ve (9): Zihinsel Entitelerin Temellendirilmesi.....	75
1.2. Öncül (3) ve (12): Doğa Bilimsel ve Kişisel Açıklama Ayrımı.....	108
1.3. Öncül (4) ve (13): Üçüncü Bir Alternatifin İmkânı	113
1.4. Öncül (5) ve (14): Doğa Bilimsel Açıklamanın Yokluğu	122
1.5. Öncül (6) ve (15): “Boşlukların Tanrısı” Eleştirisi	145
1.6. Öncül (7) ve (16): Kişisel Açıklamadan Tanrı’ya.....	149
2. Moreland’ın Bilinç Argümanlarının Değerlendirilmesi	151
SONUÇ	172
KAYNAKÇA	178

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1.1.: Fizikalizm Türleri.....	17
-------------------------------------	----



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
A.g.e.	: Adı geçen eser
Akt.	: Aktaran
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Diğ.	: Diğerleri
Ed.	: Editör
Krş.	: Karşılaştırınız
No.	: Numara
s.	: Sayfa
ör.	: Örnek
vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığı meselesi din felsefesinin en temel ve en çok tartışılan konularının başında gelmektedir. Doğal teolojiden hareketle ileri sürülen argümanlar teizmin rasyonelliği açısından önemli bir dayanak noktası olmuştur. Tanrı'nın varlığı konusunda din felsefesi kitaplarında kozmolojik argüman, teleolojik argüman, ontolojik argüman gibi birçok klasik argümanın ele alındığını görmek mümkündür. Bu argümanlar Tanrı'nın varlığının akli olarak temellendirilmesinde önemli bir işleve sahip olmuşlardır. Bu argümanlardan bazılarının modern bilimden elde edilen veriler ışığında birçok modern versiyonunun ortaya konduğu görülmektedir.

Bununla birlikte günümüze doğru Tanrı'nın varlığına delil olarak “Akıl Argümanı”¹, “Arzu Argümanı”² gibi pek çok yeni argüman geliştirilmiştir. Bu argümanlardan biri de “Bilinç Argümanı” olarak adlandırılmaktadır. Günümüzde bu argümanın en önemli savunucularından biri de Amerikalı felsefeci James Porter Moreland'dır.

J. P. Moreland (d. 1948) Biola Üniversitesi bünyesindeki Talbot School of Theology'nin tanınmış bir felsefe profesörüdür. Lisans derecesini Missiouri Üniversitesi'nde kimya alanında yaptıktan sonra Dallas Theological Seminary'de ilahiyat yüksek lisansını, California-Riverside Üniversitesi'nde yüksek onur derecesi ile felsefe yüksek lisansını, sonrasında da Southern California Üniversitesi'nde “**Universals and the Qualities of Things: A Defense of Realism**” başlıklı tezi ile felsefe doktorasını tamamlamıştır.

Moreland akademik kariyeri süresince 1986 yılında Towson State Üniversitesi'nde ve Western Maryland College'de ziyaretçi felsefe öğretim görevlisi olarak, 1987-1989 yıllarında Liberty Üniversitesi'nde felsefe üzerine doçent doktor olarak, yine 1989-1990 yıllarında Liberty Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmış ve lisans seviyesinde Bilim Felsefesi, Mantık, Felsefeye Giriş, Medikal Etik, Felsefe Tarihi derslerini, lisansüstü seviyesinde ise Bilim ve Hristiyanlık, Dini Epistemoloji, Din Felsefesindeki Çağdaş Problemler, Teolojik ve Felsefi Antropoloji

¹ Victor Reppert, “The Argument from Reason”, **The Blackwell Companion to Natural Theology**, Ed. William L. Craig ve J. P. Moreland, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, s. 344-390.

² Robert Holyer, “The Argument from Desire”, **Faith and Philosophy**, C. V, No. 1, 1988, s. 61-71.

adlı dersleri vermiştir. Moreland, 1990 yılından beri Biola Üniversitesi bünyesinde Talbot School of Theology’de felsefe profesörlüğü yapmaktadır. Burada da Din Felsefesi, Etik, Bilim Felsefesi, Metafizik, Epistemoloji, Cevher Metafiziği, Zihin Felsefesi, Hristiyanlık ve Toplum, Natüralizm, Fizikalizm ve Fail Teorileri gibi felsefenin farklı alanlarında dersler vermektedir. Ayrıca, Christ College Irvine, Simon Greenleaf School of Law, International College, Honolulu, Rosemead School of Psychology’de de ziyaretçi öğretim görevlisi olarak dersler vermiştir.

Bunlara ek olarak, 1987 yılından beri Interdisciplinary Biblical Research Institute, 2000 yılından beri Discovery Institute’ün Center for the Renewal of Science & Culture, 2008 yılından beri Washington, D. C.’deki Institute of Faith, Work and Economics kurumlarında ve 2001 yılından beri Wilberforce Forum’da üyeliği bulunmaktadır. Ayrıca 1999-2003 yılları arasında **Philosophia Christi** dergisinin danışma kurulunda bulunmuştur ve 1999-2003 yıllarında ve 2006 yılından beri **Evangelical Philosophical Society** dergisinin idari komitesinin üyesidir.

2016 yılında “The Best Schools” adlı web sitesinin yayınladığı bir makalede, yaşayan en etkili 50 filozoftan biri olarak gösterilmiştir.³ Yazar, editör ve makale yazarı olarak katkıda bulunduğu neredeyse 100’e yakın kitap vardır. Bunlar arasında **Scaling the Secular City**⁴, **Universals**⁵, **The God Question**⁶, **Consciousness and the Existence of God**⁷, **The Soul**⁸, **Scientism and Secularism**⁹, **Christianity and the Nature of Science**¹⁰ ve **Kingdom Triangle**¹¹ gibi yazdığı kitaplar ile birlikte William L. Craig ile birlikte yazdıkları **Philosophical Foundations For A Christian Worldview**¹², Scott B. Rae ile birlikte yazdıkları **Body & Soul: Human Nature the**

³ TBS Staff, “The 50 Most Influential Living Philosophers”, (Çevrimiçi) <https://thebestschools.org/features/most-influential-living-philosophers/>, 2 Ekim 2020.

⁴ J. P. Moreland, **Scaling the Secular City**, Grand Rapids, Baker Books, 1997.

⁵ J. P. Moreland, **Universals**, London, McGill-Queen’s University Press, 2001.

⁶ J. P. Moreland, **The God Question**, Oregon, Harvest House Publishers, 2009.

⁷ J. P. Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, New York, Routledge, 2008.

⁸ J. P. Moreland, **The Soul**, Chicago, Moody Publishers, 2014.

⁹ J. P. Moreland, **Scientism and Secularism**, Illinois, Crossway, 2018,

¹⁰ J. P. Moreland, **Christianity and the Nature of Science**, Grand Rapids, Baker Books, 1994.

¹¹ J. P. Moreland, **Kingdom Triangle**, Grand Rapids, Zondervan, 2007.

¹² J. P. Moreland ve William L. Craig, **Philosophical Foundations for a Christian Worldview**, Illinois, InterVarsity Press, 2003.

Crisis in Ethics¹³ ve Gary R. Habermas ile birlikte yazdıkları **Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality**¹⁴ adlı önemli çalışmalar bulunmaktadır.

Ayrıca editörlüğünü yaptığı ve katkıda bulunduğu, **Does God Exist?**¹⁵, **Philosophy of Religion: A Reader and Guide**¹⁶, **Blackwell Companion to Natural Theology**¹⁷, **Debating Christian Theism**¹⁸, **Naturalism**¹⁹, **Blackwell Companion to Substance Dualism**²⁰ gibi din felsefesi alanında önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu kitap çalışmalarına ek olarak, **Philosophy and Phenomenological Research**, **American Philosophical Quarterly**, **Australasian Journal of Philosophy**, **MetaPhilosophy**, **Philosophia Christi**, **Religious Studies** ve **Faith and Philosophy** gibi seçkin akademik dergilerde 85'in üzerinde makalesi yayımlanmıştır. Bu tez çalışmasında bu yayımlardan bazıları incelenmiş ve kaynak metin olarak kullanılmıştır.

Moreland yayınladığı bu çalışmalar aracılığıyla teizmin –spesifik olarak Hristiyan teizminin– savunulması konusunda literatüre katkıda bulunmuş önemli felsefecilerden biridir. Aynı zamanda Moreland günümüzde din felsefesi bağlamında zihin felsefesi –özellikle bilinç argümanı– üzerine çalışan önemli teist filozoflardan biridir ve cevher düalizmini savunmaktadır. Hem bilinç argümanı ile hem de zihin felsefesi konusundaki çalışmalarıyla ilgili birçok kitap ve makalesi yayımlanmıştır.

Bilinç argümanı konusundaki en kapsamlı çalışması **Consciousness and the Existence of God** [Bilinç ve Tanrı'nın Varlığı] adlı eseridir. Bu tez çalışmasının da önemli bir kaynağı olan bu eserde Moreland, bilinç argümanının üç formunu ortaya koymakta ve bilinci açıklamaya çalışan diğer alternatif görüşleri ele almaktadır.

¹³ J. P. Moreland ve Scott B. Rae, **Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics**, Illinois, InterVarsity Press, 2000.

¹⁴ Gary Habermas ve J. P. Moreland, **Beyond Death**, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2004.

¹⁵ J. P. Moreland ve Kai Nelson (Ed.), **Does God Exist? The Debate between Theists & Atheists**, New York, Prometheus, 1993.

¹⁶ William Lane Craig (Ed.), **Philosophy of Religion: A Reader and Guide**. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.

¹⁷ William L. Craig ve J. P. Moreland (Ed.), **The Blackwell Companion to Natural Theology**, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

¹⁸ J. P. Moreland, Khaldoun A. Sweis ve Chad Meister (Ed.), **Debating Christian Theism**, New York, Oxford University Press, 2013.

¹⁹ William L. Craig ve J. P. Moreland (Ed.), **Naturalism: A Critical Analysis**, London, Routledge, 2000.

²⁰ Jonathan J. Loose, Angus J. L. Manuge ve J. P. Moreland (Ed.), **The Blackwell Companion to Substance Dualism**, Oxford, John Wiley and Sons, 2018.

Kitabının temel tezi, gözlemlediğimiz indirgenemez olan sınırlı bilincin (ya da onun fiziksel durumlarla düzenli ve yasa benzeri ilişkisinin) Tanrı'nın varlığına dair bir delil sağladığı üzerinedir.²¹ Ayrıca bu çalışmamızda pek çok kez atıfta bulunulduğu üzere, onun bilinç argümanı konusunda yazdığı makaleler Routledge, Oxford University Press, Blackwell gibi saygın yayınevlerinden çıkan çeşitli derleme kitap çalışmalarında da yer almıştır. Moreland'ın bir cevher düalisti olduğunu belirtmiştik, kendisi aynı zamanda günümüzün cevher düalizmine ilişkin önemli eserlerinden **The Blackwell Companion to Substance Dualism** adlı çalışmanın editörlerinden biridir. Son olarak, Moreland sadece teorik olarak değil pratikte de zihinsel yaşamın önemi konusunda bir eser kaleme almıştır.²² Bu çalışmasında, geçirdiği kanser rahatsızlığı ve beraberinde yaşamış olduğu kaygı bozukluğu ile nasıl mücadele edip baş ettiğini, hem Kutsal Kitap ayetlerinin hem de modern psikolojideki yaklaşımların kendisine nasıl yardımcı olduğunu anlatır. Bu kitap geçen yıl Türkçeye tercüme edilmiş ve “Huzuru Bulmak” adıyla yayımlanmıştır.²³

Bu tez çalışmasında, Moreland'ın Tanrı'nın varlığına dair ortaya koyduğu bilinç argümanı ele alınacaktır. Moreland'ın bilinç argümanının özünde, evrende gözlemlenen sınırlı ve indirgenemez bilinçten (veya onun fiziksel durumlarla düzenli ve yasa benzeri ilişkisinden) hareketle Tanrı'nın varlığına dair delil sağlamaya çalışan modern dönem argümanlardan biridir demiştik. Burada sözü edilen “sınırlı” ifadesi, bilincin sonlu bir varlıkta gözlemlenmesine, “indirgenemez” ifadesi ise bilincin fiziksel olmayan doğasına işaret eder.

Son yıllara kadar bilincin kendisinin Tanrı'nın varlığına ilişkin bir argüman olarak diğer argümanlar –ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlak argümanları– kadar dikkat çekmediği görülmektedir. Fakat günümüzde bu konuya ilginin artmasıyla birlikte farklı filozoflar tarafından Tanrı'nın varlığına dair bir argüman olarak öne sürülmeye başlanmıştır. Bu alanda Richard Swinburne²⁴, Angus Menuge²⁵, Robert

²¹ J. P. Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, New York, Routledge, 2008.

²² J. P. Moreland, **Finding Quiet**, Grand Rapids, Zondervan, 2019.

²³ J. P. Moreland, **Huzuru Bulmak**, Çev. Ayşe Ulucak, İstanbul, Terapi Kitap, 2020.

²⁴ Richard Swinburne, **The Existence of God**, Oxford, Clarendon, 1979; Richard Swinburne, **The Evolution of the Soul**, Oxford, Clarendon, 1986, s.183-196; **Is there a God?**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 69-94.

²⁵ Agnus Menuge, **Agents Under Fire: Materialism and the Rationality of Science**, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2004.

Adams²⁶ ve J. P. Moreland gibi filozoflar bilinç konusunda farklı argüman formları ortaya koymuşlardır. Bu argümanlar özünde, zihinsel entitelerin fiziksel olana indirgenemez oluşunu temel alırlar. Buna karşın Türkçeye kazandırılan din felsefesi kitaplarında böyle bir argümandan pek söz edilmediği görülür. Bunun muhtemelen sebeplerinden biri böyle bir argümanın yeni sayılmakla birlikte bir tür ontolojik düalizmi de gerektiriyor olmasıdır. Düalizm ise, günümüz zihin felsefesinde çeşitli arka plan nedenlerinden ötürü kendine yer bulmakta zorlanan bir görüştür.

Bilinç argümanı konusunda Türkçe literatürde şu ana kadar yapılmış çalışmalara bakıldığında ve diğer teistik argümanlar ile karşılaştırıldığında, oldukça az sayıda oldukları²⁷ ve J. P. Moreland üzerine yapılan herhangi bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu nedenle tezimizde, Türkçe literatürdeki bilinç argümanına yönelik bu boşluğu doldurmak ve Moreland'ın çalışmalarını Türkçe literatüre tanıtmak üzere Moreland'ın geliştirdiği tümdengelim dayalı iki bilinç argümanını ele almayı tercih ettik. Böylece geniş bir alana tekabül eden bilinç argümanı konusunu Moreland'ın çalışmaları özelinde öne sürülen iki tümdengelimsel argüman formu ile sınırlandıracak ve bu argümanların geçerli ve sağlam olup olmadığını, bir başka deyişle, iddia ettiği üzere Tanrı'nın varlığına dair bir delil sağlayıp sağlamadığını inceleyeceğiz.

Argüman açısından anahtar noktalardan biri, bilincin natüralist bir çerçevede doğal bir açıklamasının olmadığı iddiasıdır. Bilinç, günümüzde hala gizemini korumaya devam eden önemli fenomenlerden biridir.²⁸ Hem teist hem de natüralist filozoflar zaman zaman bu konudaki gizemi gözler önüne seren açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin Colin McGinn şöyle der:

²⁶ Robert Adams, "Flavors, Colors and God", **The Virtue of Faith**, Ed. Robert Adams, Oxford, Oxford University Press, 1987, s. 243-262; Yeniden baskısı için bkz. Robert Adams, "Flavors, Colors and God", **Contemporary Perspectives in Religious Epistemology**, Ed. R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman, New York, Oxford University Press, 1992, s. 225-240.

²⁷ Bazı çalışmalar için bkz. Eyüp Aktürk, "**Richard Swinburne'de Bilinç Kanıtı**", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, -Sosyal Bilimler Enstitüsü-, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2005; Eyüp Aktürk, "Swinburne, Bilinç ve Tanrı", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, No. 22, 2012, s. 165-184; Celal Büyük, "Düalizm, Bilinç ve Tanrı", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. 39, 2013, s. 133-158; Caner Taslaman, **Allah'ın Varlığının 12 Delili**, İstanbul, Destek Yayınları, 2016, s. 189-213; Aykut Alper Yılmaz, "Richard Swinburne'ün Düalizm Savunusu", **Kader**, C. XVIII, Sayı 1, 2020, s. 318-343; Aykut Alper Yılmaz, "Bilinç Kanıtı", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, C. XI, No. 1, 2021, s. 25-45.

²⁸ Hatta Daniel Dennett'in ifadesiyle, "insan bilinci geride kalan neredeyse son gizemdir." Daniel C. Dennett, **Consciousness Explained**, Boston, Little Brown and Co., 1991, s. 21.

Salt madde nasıl bilinci meydana getirebilir? Evrim biyolojik doku suyunu nasıl bilinç şarabına dönüştürdü? Bilinç, Büyük Patlamanın etkileriyle önceden kestirilen bir şey olarak değil, evrendeki radikal bir yenilik gibi görünmektedir. Bu takdirde o nasıl kendisinden önceki şeyden varlığa çıkmayı başardı?²⁹

Geoffrey Madell de McGinn'in açıklamalarına benzer şekilde, bilincin beliriminin bir gizem olduğunu ve materyalizmin buna bir yanıt sunmadığını ifade etmiştir.³⁰ David Chalmers, bilinçli deneyimleri çözülmesi en zor problem olarak adlandırmıştır.³¹ John Searle ise bilincin moleküller veya dağlar gibi fiziksel unsurlarla kıyaslandığında “gizemli”, hatta “mistik” bir havasının olduğunu söylemektedir. Ona göre bilinç, hem beyinde vuku bulan fiziksel durumlara benzemez hem de katılığın ve ısının bilimsel analizler vasıtasıyla fiziksel süreçlere indirgenebilmesi gibi fiziksel süreçlere indirgenemez görünmektedir.³²

Bilincin doğası gizemini korumaya devam ederken onu tanımlamak da pek kolay değildir. Açıkçası literatürde mutabık kalınmış bir bilinç tanımı bulmak pek mümkün görünmemektedir. Yine de farklı disiplinlerden birçok uzman, bilinci tanımlamaya çalışmıştır. Örneğin John Eccles bilinci, “bilinçli deneyim” şeklinde tanımlar ve bunu da “her birimizin kendi adına özel olarak sahip olduğu şey” olarak tarif eder.³³ John Searle “bilinci, sezginin ya da hissin ya da farkındalığın öznel nitelikli durumları” olarak tanımlar ve “uyanık haldeki deneyimlerin genelde bilinçli olduğunu, fakat rüyaların da aynı zamanda bir tür bilinçlilik hali olduğunu” söyler.³⁴ Moreland'a göre ise “bilinç, bir kişinin birinci şahıs içebakış ile meşgul olduğunda farkında olduğu şeydir.”³⁵ Susan Blackmore bilincin bir tanımını vermenin

²⁹ Colin McGinn, **The Mysterious Flame**, New York, Basic Books, 1999, s. 13-14.

³⁰ Geoffrey Madell, **Mind and Materialism**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, s. 141.

³¹ David J. Chalmers, “Facing Up to the Problem of Consciousness”, **Journal of Consciousness Studies**, C. II, No. 3, 1995, s. 200.

³² John R. Searle, **The Mystery of Consciousness**, New York, New York Review Books, 1997, s. xii.

³³ John C. Eccles, Brain, “Speech Up to the Problem of Consciousness”, **Naturwissenschaften**, C. LX, 1973, s. 167.

³⁴ John R. Searle, **Freedom and Neurobiology**, New York, Colombia University Press, 2007, s. 5.

³⁵ Moreland, **The Soul**, s. 77.

zorluğundan yol çıkarak onun mahiyetine ilişkin fikir vermesi açısından bilinç üzerine yapılan konuşmalarda sıklıkla başvurulanan dört duruma işaret etmektedir:

‘...gibi olmak neye benzer’: Eğer bir hayvan (ya da bilgisayar ya da bebek) olmak gibi bir şey söz konusuysa, bu şey bilinçlidir. Aksi takdirde değildir.

Öznellik veya Fenomenallik: Bilinç öznel deneyim ya da fenomenal deneyim anlamına gelir. Şeylerin nesnel halleri değil, onların bana görüldüğü halleri söz konusudur.

Qualia: Kırmızının kırmızılığı ya da terebentinin tarif edilemez kokusu gibi, deneyimin kelimelerle ifade edilemez öznel nitelikleridir.

Zor problem: Öznel deneyimler nasıl nesnel beyinlerden ortaya çıkıyor?³⁶

Bilincin doğası konusundaki tartışmalar süregelirken David Chalmers bilinç konusunda tek bir problemin olmadığını belirtir ve meseleye başlarken bilinç problemini *kolay* ve *zor* olmak üzere ikiye ayırmanın faydalı olduğunu dile getirir. Ona göre bilinç konusundaki kolay problemler, bilincin hesaplamaya dayalı ve nöral mekanizmalar açısından açıklanabilen bir fenomen olması sayesinde, doğrudan bilişsel bilimlerin standart yöntemlerine elverişli görünen problemlerdir. Zor problem ise, bu yöntemlerce açıklanması zor olan problemdir. Zihinsel durumların bildirilebilir olması, bir sistemin kendi içsel durumlarına erişebilme kabiliyeti, dikkatin odağı, davranışın planlı kontrolü, uyku ve uyanık olma hali arasındaki fark gibi durumlar Chalmers’ın bahsettiği kolay probleme dahil olurken, bilinç konusundaki zor problem ise deneyime ilişkin problemdir.³⁷ Bu, Thomas Nagel’in “What Is It Like to Be a Bat?” adlı ünlü makalesinde “gibi olmak nasıl bir şeydir?” sorusu üzerinden tartıştığı meseledir. Bir organizmanın bilinçli bir deneyime sahip olması, temelde “bu

³⁶ Susan Blackmore, **Consciousness: A Very Short Introduction**, New York, Oxford University Press, 2005, s. 7.

³⁷ David Chalmers, “The Hard Problem of Consciousness”, **The Blackwell Companion to Consciousness**, Ed. Max Velmans ve Susan Schneider, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s. 225-226.

organizma *olmak* gibi” bir şeyin var olduğu anlamına gelmektedir. Bu da deneyimin öznel tabiatı olarak adlandırılmaktadır.³⁸

Jerome Shaffer bilincin nasıl ortaya çıktığına ilişkin açıklamaların, zor problemle ilişkili olarak, zihin ile madde arasındaki ontolojik farklılığın yarattığı sorundan kaçınmak üzere, spektrumun iki ucunda bulunan taraflardan ya birine ya da diğerine yöneldiğini ifade eder. Bu kaçış yollarından biri, inorganik maddenin açık bir şekilde bilinçsiz olduğunu ve bilinçli olmayan ile bilinçli olan arasında net bir çizgi çizilemediğini dayanak göstererek, insan dahil olmak üzere, yüksek yaşam formlarının bilinçli olmadığı ileri sürülmesidir. Zihin ile madde arasındaki ontolojik farklılığı kapatmak üzere başvurulmuş diğer bir kaçış yolundaysa, insanın bilinçli olduğu ve yine bilinçli olan ile olmayan arasında net bir çizgi çizilemediği dayanak gösterilerek, bu kez inorganik yaşam formlarının da bilinçli olduğu, bir başka deyişle evrendeki her şeyde bir tür bilinç olduğu öne sürülmektedir. Shaffer, bilinçli olan ile olmayan arasında bir fark olmadığını bu ikisi arasında net bir çizginin çizilemiyor olmasını dayanak göstererek ileri süren bu iki argümanın da mantıksız olduğunu belirtmektedir. Böyle bir gerekçeyi, bir ışık spektrumunda mavi rengin nerede bitip yeşil rengin nerede başladığını belirleyen sınır çizgisini net çizemediğimiz için spektrumun mavi-yeşil kısmının hem mavi hem de yeşil olduğu sonucuna varmaya benzetmektedir. Oysa bu iki renk arasında net bir sınır çizgisi çizemiyor olmak, uçlar arasında hiçbir fark olmadığı anlamına gelmeyecektir.³⁹ Dolayısıyla problem hala varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Bu zor problem bizi bir başka probleme götürmektedir. Zihin felsefesinde bu, zihin-beden problemi olarak adlandırılır. Jonathan Westphal zihin-beden probleminin daha açık bir şekilde görülebilmesi amacıyla bu problemi, Keith Campbell’ın “Dört Bağdaşmaz Önerme” şeklinde dile getirdiği formülasyonu uyarlayarak, mantıksal olarak şu dört öncülle ifade eder:

³⁸ Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, **The Philosophical Review**, C. LXXXIII, No. 4, 1974, s. 436. Ned Block, farklı türden bilinç konseptlerinin olduğuna işaret ederken, Nagel’in tanımladığı türden bilinci “fenomenal bilinç” olarak adlandırmaktadır. Ona göre, “fenomenal bilinç deneyimdir ve bir durumu fenomenal olarak bilinçli yapan şey bu durumda olmak ‘gibi’ bir şeyin var olmasıdır.” Ned Block, “On a Confusion about a Function of Consciousness”, **Behavioral and Brain Sciences**, C. XVIII, No. 2, 1995, s. 228. Biz de tez çalışmamızda bilinç sözcüğünü bu anlamda kullanacağız.

³⁹ Jerome A. Shaffer, **Philosophy of Mind**, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1968, s. 9.

- (1) Zihin fiziksel olmayan bir şeydir.
- (2) Beden fiziksel bir şeydir.
- (3) Zihin ile beden etkileşim içindedir.
- (4) Fiziksel olan ile fiziksel olmayan şeyler etkileşemezler.⁴⁰

Bu dört öncülün dördünü aynı anda kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle zihin felsefesinde genel olarak yaklaşımlar bunlardan hangi üçünün kabul edilmesi gerektiği noktasında çeşitlilik göstermektedirler. Tutarlı bir yaklaşım elde etmek üzere öne sürülen çeşitli zihin kuramları, genel olarak düalist ve monist olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Düalist yaklaşımın cevher düalizmi, nitelik düalizmi, paralelcilik, epifenomenalizm gibi farklı türleri vardır. Monist yaklaşım ise zihni önceleyen idealizm, maddeyi önceleyen materyalizm ve çift yüz teorisi gibi farklı yaklaşımları ihtiva etmektedir. Materyalist-fizikalist yaklaşımın da –indirgemeci materyalizm, eleyici materyalizm ve belirimci materyalizm gibi– farklı türleri vardır.⁴¹

Yukarıda belirtilen dört öncülün aynı anda kabul edilmesinin pek mümkün görülmediğinden söz etmiştik. Sözü edilen yaklaşımlardan düalizm içinde yer alan cevher ve nitelik düalizmi, bu dört öncülden sonuncusunun sorunlu olduğunu ve kabul edilmemesi gerektiğini söyleyerek bu probleme çözüm sunmaya çalışır. Diğer bir düalist yaklaşım olan paralelcilik yaklaşımıysa, zihinsel olan ile fiziksel olan arasında keskin bir ayrım yapar, fakat bunların birbirlerini etkilemediğini iddia ederek (3) numaralı öncüle karşı çıkar. Bu yaklaşıma göre, zihinsel ile fiziksel durumlar arasında herhangi bir nedensel etkileşim yoktur, fakat bunlar senkronize bir şekilde meydana geldikleri için sanki birbirlerini nedensel olarak etkiliyormuş gibi görünür.⁴² Eleyici materyalizm gibi fizikalist yaklaşımlar, (1) numaralı öncül üzerine yoğunlaşır ve fiziksel olmayan zihinsel entitelerin varlığını reddeder. Bazı yaklaşımlar ise, zihinsel durumların var olduğunu ama ayrı bir cevher olmadığını ve fiziksel olandan (söz gelimi beyinden) ortaya çıktığını söyleyerek (4) numaralı öncüle karşı çıkar.*

⁴⁰ Jonathan Westphal, **The Mind-Body Problem**, Cambridge, The MIT Press, 2016, s. 1.

⁴¹ Antti Revonsuo, **Bilinç: Özneliliğin Bilimi**, Çev. Selim Değirmenci, İstanbul, Küre Yayınları, 2016, s. 54-76; Paul M. Churchland, **Matter and Consciousness**, Cambridge, The MIT Press, 2013, s. 11-86.

⁴² Westphal, **a.g.e.**, s. 34-35.

* John Searle'ün biyolojik natüralizm yaklaşımı buna örnek olarak gösterilebilir.

Zor problem, zihin-beden problemi gibi sözü edilen meseleler zihin felsefesinin önemli konularıdır. Zihin felsefesinin merkezinde, bilincin doğası ve kökeni meselesi vardır. Moreland’a göre, bilincin mahiyeti ve kökenine dair yapılan açıklamalar için genel olarak temelde iki rakip görüş vardır: natüralizm ve teizm. Bunu dikkate aldığımızda, natüralizmde sınırlı bilincin salt maddenin yeniden düzenlenmesi aracılığıyla nasıl ortaya çıktığını anlamamanın veya açıklamanın oldukça zor olduğunu, çünkü evrenin kuvvet alanları bulunan parçacık/dalga yığınlarından ibaret olduğunu düşündüğümüzde, bilincin belirmesinin bir tür yoktan varoluşa (*ex nihilo*) benzediğini ifade etmektedir. Buna karşın teizmde belirtildiği gibi her şeyin kaynağı olarak bilinçli bir Varlığı (Tanrı’yı) dikkate aldığımızda, sınırlı bilincin nasıl ortaya çıktığını anlamak ve açıklamak çok daha kolay ve anlaşılır olmaktadır.⁴³ Çalışmamızda ele aldığımız bilinç argümanı da, bu temelden hareketle, bilincin natüralist ontolojide konumlandırılmasının ve açıklanmasının imkanına (ya da imkansızlığına) işaret ederek, bilincin açıklanmasının teizmin sunduğu gibi kişisel bir yanıt içermesi gerektiğini savunmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, natüralizmin –ve onunla ilişkili olarak fizikalizmin– ne olduğu üzerinde duracağız ve Moreland’ın açıklamalarında sunduğu hiyerarşik modeli temel alarak natüralizmin bilinci açıklamada izlediği yolu irdeleyeceğiz.

İkinci bölümde, düalizm yaklaşımı üzerinde duracağız; bu konuda önemli olan bazı tanımları açıklayacak ve düalizm lehine sunulan argümanlar ile düalizme getirilen eleştirileri ele alacağız. Bunu, günümüzdeki hakim bakış açısının aksine, zihin felsefesi bağlamında düalizmin ciddiye alınması gereken bir konuma sahip olduğunu ve bu anlamda bilinç argümanının güçlü bir zemine sahip olduğunu göstermek amacıyla tartışacağız. Bu bağlamda, bilinç argümanını tartışmadan önce düalizmin “canlı bir seçenek” olduğunu göstermek önemli bir adım olacaktır.

Üçüncü bölümde ise, Moreland’ın ortaya koyduğu tümdengelsel bilinç argümanı versiyonlarını tartışacağız. Moreland, argümanın bu formunu literatürde iki biçimde sunmaktadır: Bunlardan ilki zihinsel entitelerin varlığını temel alırken,

⁴³ J. P. Moreland, “Physicalism, Naturalism and the Nature of Human Persons”, **To Everyone An Answer**, Ed. Francis J. Beckwith, William L. Craig ve J. P. Moreland, InterVarsity Press, 2004, s. 225.

ikincisi zihinsel durumlar ile fiziksel durumlar arasındaki ilişkiyi temel almaktadır. Bilinç argümanı, zihinsel durumlara ve onların fiziksel durumlarla olan düzenli ilişkisine dair açıklamanın doğa bilimsel olmayıp kişisel bir açıklama olması gerektiğini ileri sürmektedir. Moreland bu argüman aracılığıyla, sınırlı bilinç olarak tanımladığı, evrende karşımıza çıkan bilinç fenomeninin natüralizmle değil, teizm görüşüyle açıklanabileceğini savunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde ilk olarak, öne sürülen iki tümdengelsel bilinç argümanını, bu argümanların öncüllerini gerekçelendirmek üzere Moreland'ın kullandığı argümanları ve öncüllere yöneltilen çeşitli itirazları ele alacak ve son olarak argümanın kısa bir değerlendirmesini yapacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

RAKİP BİR GÖRÜŞ OLARAK NATÜRALİZM VE MORELAND'IN NATÜRALİZM TAHLİLİ

Natüralizm ifadesi Türkçeye “doğalcılık” olarak tercüme edilmektedir.¹ Natüralizm sözcüğünün pek çok kullanım şekli ve birçok farklı türü (ör. metodolojik natüralizm ve metafizik natüralizm) bulunmaktadır.² Bu çalışma içinde, *natüralizm* ifadesine ilişkin çeşitli tanımlamalara yer verirken, aksi belirtilmedikçe bu sözcüğü temelde *metafizik* veya *ontolojik* natüralizm bağlamında kullanacağız.

Bilince dair sunulan açıklamalarda natüralizm ve teizm iki rakip felsefi görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Natüralizm bilince dair *doğal* bir referans noktası sunmaya çalışırken, teizm içinde bulunan bazı yaklaşımlar buna alternatif olarak bilincin *doğüstü* bir açıklamasının olduğuna işaret etmektedir. Bu bölüm boyunca natüralizmi –ve onunla ilişkili olarak fizikalizmi– tanımlayacak ve Moreland’ın sunduğu natüralizmin temel bileşenleri bağlamında bilincin nerede ve nasıl konumlandırılabilirliğini kısaca ele alacağız. Bu kısa tahlil, bilinç konusunda öne sürülen natüralist açıklamaların nasıl temellendirildiğini görmede ve bilinç argümanını ele alırken herhangi bir natüralist açıklamanın mümkün olup olmadığını değerlendirmede bizlere yardımcı olacaktır.

1. Natüralizm, Fizikalizm ve Bilinç

Natüralizm, Tanrı’nın varlığını dışarıda bırakan inanç sistemlerinin temelini oluşturan felsefi bir yaklaşımdır. Graham Oppy’e göre natüralizm, “nedensel gerçekliğin doğal gerçeklik olduğunu söyler: Nedenler sahası doğal dünyadan ne eksik ne fazladır.”³ Oppy bununla birlikte natüralizmin ateizmi gerektirdiğini ifade eder: “Eğer nedensel gerçeklik doğal gerçeklik ise, doğal gerçekliğin hiçbir (doğüstü)

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 315.

² Paul K. Moser ve David Yandell, “Farewell to philosophical naturalism”, *Naturalism*, Ed. William L. Craig ve J. P. Moreland, London, Routledge, 2000, s. 4.

³ Graham Oppy, *The Best Argument Against God*, London, Palgrave Pivot, 2013, s. 6.

nedeni –yani bir Tanrı– yoktur.”⁴ Bu anlamda “natüralizmin negatif tezinin, teizmin yanlış olduğunu” ifade ettiği⁵ ve dolayısıyla da natüralizm ile teizmin iki rakip felsefi görüş olduğu söylenebilir.

Ronald Giere, natüralizmin pozitif bir tanımlamasını şu şekilde sunmaktadır: “Natüralistler, dünyanın tüm yönlerinin doğal bir şekilde açıklanabileceğinde ısrar ederler.”⁶ Ona göre, bilimsel açıklamalar natüralist açıklamaların açık örnekleridir, fakat bilimsel açıklamalara ek olarak herhangi bir transandantal alana başvurmeyen tarihsel açıklamalar da söz konusudur. Bununla birlikte Giere, natüralizmin bu pozitif tanımıyla ilgili önemli bir sorunun var olduğunu belirtir. Bu tanım, doğaüstüne ya da *a priori* ilkelere başvuran tüm açıklamalar karşısında *kısır döngü safsatası*⁷ (*begging the question*) ithamı ile karşı karşıyadır. Burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: “İnsan nasıl olur da gerçekliğin tüm yönlerinin bilimsel bir açıklamaya sahip olduğunu bilebilir?” Natüralistler için buradaki tehlike bu soruya *a priori* bir argüman ile yanıt vermek olacaktır. Bu ise kendi kendini çürüten bir durum oluşturur. Natüralistlerin bunun yerine natüralist bir çerçevede natüralizmi savunmanın bir yolunu bulmaları gerekir. Bununla birlikte natüralizmin deneysel olarak savunulabileceği düşünülebilir, fakat her şeyin doğal bir açıklamasının olduğu iddiasını deneysel olarak test etmek mümkün değildir.⁸

Gene Witmer natüralizm konusunda yapılan konuşmalarda, bu görüşün farklı yorumlarının olduğunun kabul edilmesi gerektiğinin altının çizmektedir. Bununla birlikte natüralizme dair yapılan bir analizin, son yüzyıldaki filozofların natüralizm konusundaki düşünceleriyle uyumunun önemli olduğunu belirterek, 1900’lerden günümüze dek natüralizm üzerine yapılan tartışmalarda üç önemli eğilimin olduğunun tespit edilebileceğini söylemektedir: (1) doğa bilimlerine yapılan vurgu ve dünyadaki her şeyin bilim aracılığıyla incelenebileceği düşüncesi; (2) doğaüstü (ör. gayri maddi

⁴ Oppy, **a.g.e.**, s. 6.

⁵ Kemal Batak, **Natüralizm Çıkmazı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 49.

⁶ Ronald D. Giere, “Naturalism”, **The Routledge Companion to Philosophy of Science**, Ed. Martin Curd ve Stathis Psillos, New York, Routledge, 2014, s. 245.

⁷ Literatürde ispat edilecek olanı delil yerine alma (Latincesi *petito principi*) şeklinde de adlandırılan bu yanlış, “ispatlanması gereken iddiayı ispatlanmış gibi kabul etme, bir diğer ifadeyle, ispatlanmış olduğu zannedilen neticeyi öncüllerin parçası olarak farz etme” şeklinde tanımlanmaktadır. İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Ankara, Elis Yayınları, 2009, s. 280.

⁸ Giere, **a.g.e.**, s. 245-246.

zihinler, tanrılar, melekler, hayaletler) entitelerin reddedilmesi ve (3) bu dünyadaki farklı şeyler arasında bir tür “sürekliliğin” olduğu düşüncesi.⁹

Moreland’a göre “natüralizm, doğa bilimlerindeki özellikle de fizikteki mevcut (veya ideal) en iyi teorilerimiz tarafından postula (kabul) edilen entitelerden oluşan uzay-zaman evreninin var olan her şey olduğunu söyleyen görüştür.”¹⁰ Bir başka deyişle “natüralizm, kabataslak olarak *var olan her şeyin doğanın* bir parçası olduğunu ve doğanın dışında ya da ötesinde hiçbir gerçeklik bulunmadığını* söylemektedir.”¹¹ Natüralizm konusunda “zayıf natüralizm” ve “güçlü natüralizm” olmak üzere yapılan bir ayrım söz konusudur. David Papineau gibi güçlü natüralistler doğal dünya konusunda fizikalizmin katı bir versiyonunu kabul etmektedirler. Bu katı fizikalist yaklaşıma göre tüm bireyler, olaylar, durumlar, nitelikler, ilişkiler ve yasalar tamamen fizikseldir. John Searle gibi zayıf natüralistler ise, fizikalizmin daha ılımlı bir versiyonunu benimseyerek beliren veya zuhur eden çeşitli entiteleri de kabul etmektedirler.¹²

Natüralizmin günümüzde birçok farklı yorumu söz konusudur ve en önde gelen yorumlarından biri *fizikalizm* olarak adlandırılmaktadır.¹³ Natüralizmle yakından ilişkili olması ve bilinç argümanı karşısında öne sürülen farklı rakip yaklaşımların temelinde bulunması nedeniyle fizikalizmi de ele almak faydalı olacaktır. Fizikalizm en sade şekliyle var olan “her şeyin fiziksel olduğunu” söyleyen görüştür.¹⁴ Cevizci

⁹ Gene D. Witmer, “Physicality of Physicalists”, **Topoi**, C. XXXVII, No. 3, 2018, s. 462.

¹⁰ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 3.

* Felsefi eserlerde “doğa” sözcüğü ile farklı şeyler kastedilebilir. Bu konu için bkz. Stewart Goetz ve Charles Taliaferro, **Naturalism**, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

¹¹ Stewart Goetz ve Charles Taliaferro, **Naturalism**, s. 6.

¹² J. P. Moreland, “The Argument from Consciousness”, **The Blackwell Companion to Natural Theology**, Ed. William L. Craig ve J. P. Moreland, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, s. 286.

¹³ Barbara Gail Montero ve David Papineau, “Naturalism and Physicalism”, **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, Oxford, Wiley-Blackwell, 2016, s. 182.

¹⁴ Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 182. Fizikalizm söz konusu olduğunda fiziksel olanın nasıl tanımlanması gerektiğine dair bir tartışma vardır. Örneğin Howard Robinson günümüzde fizikalistlerin her şeyin fiziksel olduğu konusunda mutabık olmalarına karşın fiziksel olanı tayin etmek noktasında bir fikir birliğinin bulunmadığını söyler. Fiziksel olan farklı şekillerde tanımlanabilir: (1) her şeyin fiziğe indirgenerek açıklanabileceği noktasında mantıksal pozitivistlerin kullandığı anlamda; (2) sözü edilen (1) numaralı iddianın herhangi bir doğa bilimine (ör. biyoloji) referans verip sadece birincil niteliklere olanak verecek şekilde veya (3) ikincil nitelikleri de fiziksel nitelikler olarak ele alacak şekilde. Howard Robinson, “Introduction”, **Objections to Physicalism**, Ed. Howard Robinson, New York, Oxford University Press, 1993, s. 1-3. Fiziksel olanın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda daha fazla bilgi için bkz. Tim Crane, “Dualism, Monism, Physicalism”, **Mind & Society**, C. I, 2000, s. 73-85; Andrew Melnyk, “How to Keep the ‘Physical’ in Physicalism”, **Journal of Philosophy**, C. XCIV, No. 12, 1997, s. 622-637. Ayrıca fizikalizmin

bu görüşü, “var olan her şeyin fiziki nesne ya da maddi varlıklardan ibaret olduğunu, fiziki şeyler dışında başka bir varlık türünün olmadığını savunan görüş” olarak tanımlamaktadır.¹⁵ David Armstrong fizikalizmi, materyalizm ile eş tutarak, “bu dünyanın fizik tarafından tanımlanan entiteler dışında başka hiçbir şey ihtiva etmediğini ileri süren görüş” olarak tarif etmektedir.¹⁶ Jaegwon Kim ise fizikalizmi “materyalizmin halefi” olarak adlandırırken, maddeye ilişkin geleneksel görüşün modern fizik kuramlarımızla (ör. *kuvvet alanları* gibi kavramlarla) tarif edilen dünyayla tam uyumlu olmadığını ifade etmekte ve fizikalizmi şöyle tanımlamaktadır: “Fizikalizm, var olan her şeyin fizik bilimiyle onaylanan entiteler veya böyle entitelerin bir araya gelmesinden oluşan sistemler olduğunu söyleyen doktrindir.”¹⁷ Montero ve Papineau’ya göre bu görüşteki temel düşünce, “var olan her şeyin fiziksel olarak oluşturulduğudur.” Bunu resmetmek için şunu hayal etmemizi önerirler: Tanrı’nın tüm fiziksel alemi yarattığını ve onun içindeki her şeyi düzenlediğini düşünelim. Bu durumda Tanrı için geri çekilme¹⁸ zamanı gelmiş midir? Fizikalist pozisyona sahip olanlar için yanıt “evet” olacaktır.¹⁹ Tarihsel süreç içinde modern fizikteki kabuller nedeniyle fizikalizm ile materyalizmin arasında bir ayrım gözetenler olduğunu söyleyen Stoljar, buna dair öne sürülen iki argümanın ikna edici olmadığını söyleyerek bu ikisinin birbirinin yerine kullanılabileceğini belirtmektedir.²⁰

tanımlanmasındaki diğer bir zorluk Carl Hempel tarafından dile getirilen ve “Hempel İkilemi” olarak adlandırılan ikilemdir. Alyssa Ney, “Defining Physicalism”, **Philosophy Compass**, C. III, No. 5, 2008, s. 1033-1048.

¹⁵ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 2012, s. 183.

¹⁶ David M. Armstrong, “Naturalism, Materialism, and First Philosophy”, **Philosophia**, C. VIII, 1978, s. 268. Frank Jackson da benzer şekilde materyalizmin diğer isminin fizikalizm olduğunu belirtir. Frank Jackson, “Finding the Mind in the Natural World”, **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**, Ed. David J. Chalmers, New York, Oxford University Press, 2002, s. 164.

¹⁷ Jaegwon Kim, **Philosophy of Mind**, Boulder, Westview Press, 2011, s. 11. Alyssa Ney de benzer şekilde fizikalizmin “materyalizmin tarihsel halefi” olarak görüldüğünü belirtmektedir. Ney, “Defining Physicalism”, s. 1033.

¹⁸ Montero ve Papineau burada Türkçede *dinlenme* anlamına gelen *rest* sözcüğünü kullanmışlardır. Kanımızca Eski Antlaşma içinde yer alan Yaratılış kitabında Tanrı’nın evreni yarattıktan sonra “yaptığı işten o gün dinlendi” (Yaratılış 2:2) ifadesine bir gönderme olabilir.

¹⁹ Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 182. Böyle bir fizikalist anlayış Tanrı’yı zorunlu olarak dışarıda bırakmaz; sadece fiziksel dünyanın kapalı bir sistem olduğuna işaret eder.

²⁰ Daniel Stoljar, **Physicalism**, London, Routledge, 2010, s. 10-11. Crane, fizikalizmi materyalist monizm ile özdeşleştirmenin, *fizikalizm* teriminin aslen sunmayı amaçladığı görüş olan gerçekliğin tam bir açıklamasını sunmada fiziğin açıklayıcı önceliğine yer bırakmadığını söyler. Dolayısıyla ona göre fizikalizmin maddeden ziyade fiziğe olan bağlılığı nedeniyle bir fizikalistin materyalist olması gerekmemektedir. Crane, “Dualism, Monism, Physicalism”, s. 76.

Moreland’a göre fizikalizm, varlık aleminde yalnızca fiziksel cevherlerin, niteliklerin ve olayların var olduğunu, insan söz konusu olduğunda ise bu fiziksel cevherin, beden veya beyin ve sinir sistemi olduğunu belirten görüştür. Beyin olarak adlandırılan fiziksel cevherin belirli ağırlık, hacim, elektrik aktivitesi vb. gibi fiziksel niteliklere sahip olmasına ek olarak, beyinde meydana gelen fiziksel olaylardan söz edilmektedir.²¹ Beyin de vücudun diğer organları gibi hücrelerden oluşmaktadır. Beyindeki hücreler *nöron* ve *glia* olmak üzere iki türe ayrılmaktadır. Bunlardan *nöron* olarak adlandırılan sinir hücreleri *sinaps* olarak adlandırılan bağlantı noktaları aracılığıyla birbirleriyle iletişim kurarlar.²² Söz gelimi, *C-lifleri* olarak adlandırılan ve deriyi sinirle donatan belirli türdeki nöronlar acı ile ilişkili elektriksel dürtüleri taşımaktadır.²³ Moreland’a göre fizikalistler, bireyin düşünce oluşumunun veya acıya sahip oluşunun, özünde tamamıyla fiziksel (doğal) bir dil kullanılarak tarif edilebilen salt fiziksel olaylar olduğunu düşünürler. Dolayısıyla onlar açısından bireyin düşünce, duygu ve acıya dair zihinsel yaşamı, kişinin beyninde ve sinir sisteminde meydana gelen fiziksel olaylardan ibarettir.²⁴

Netice itibarıyla fizikalistler, insanın yalnızca fiziksel birer cevher (bir beyin ve merkezi sinir sistemi, bir beden) olduğuna ve fiziksel olayların meydana geldiği bu cevherin fiziksel niteliklere sahip olduğuna inanmaktadırlar.²⁵ Örneğin, Owen Flanagan “ruhlar ya da fiziksel olmayan zihinler gibi şeyler yoktur” derken bu fizikalist yaklaşımı sergilemektedir.²⁶ Fizikalizmin net bir tanımına dair tüm fizikalistler arasında tam bir mutabakat olmadığını belirten Moreland, Şekil 1.1’de başlıca fizikalizm formlarını resmetmektedir.²⁷

²¹ Moreland, “Physicalism, Naturalism and the Nature of Human Persons”, s. 226.

²² John E. Dowling, **Beyni Anlamak**, Çev. Filiz Bolat, İstanbul Ketebe Yayınları, 2020, s. 21-24.

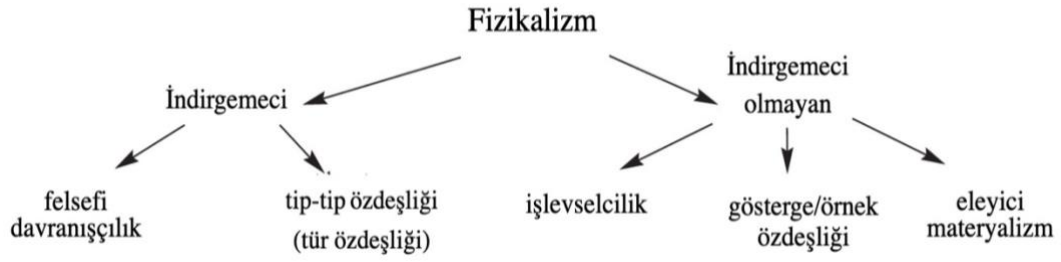
²³ Moreland, **The Soul**, s. 25.

²⁴ Moreland, “Physicalism, Naturalism and the Nature of Human Persons”, s. 226.

²⁵ Moreland, **The Soul**, s. 25. Montero ve Papineau, bilinçli zihinsel olgular da dahil olmak üzere tüm olguların temel fiziksel olgulara dayandığını ifade ederler. Fizikalizmi tanımlarken “metafiziksel olarak zorunlu üstgelimsel” ifadesini kullanarak bu noktaya, yani tüm olguların temel fiziksel olgulara dayandığına işaret ederler. Bu fikre göre, “her şey ayarlandığında temel fiziksel gerçekler de ayarlanmış olur” ve “insanlar ve bitkiler (ve diğer benzeri şeyler) zorunlu olarak kuarklara veya leptonlara indirgenmese bile, bir anlamda kuarklardan ve leptonlardan başka bir şey değildir.” Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 183.

²⁶ Owen Flanagan, **The Problem of the Soul: Two Visions of the Mind and How to Reconcile Them**, New York, Basic Books, 2002, s. 3.

²⁷ Moreland ve Craig, **Philosophical Foundations for a Christian Worldview**, s. 248.



Şekil 1.1. Fizikalizm Türleri.

Kuşkusuz fizikalizm ve natüralizm arasında çok yakın bir ilişki vardır. Natüralizmin, kendisinin bilinen bir formu olan fizikalizmden büyük oranda destek aldığı ileri sürülmektedir.²⁸ Ancak bu ilişkinin mahiyeti konusunda tam bir fikir birliği yoktur. Montero ve Papineau da natüralizmin farklı şekillerde anlaşıldığını ve günümüzdeki anlamlarından birinin fizikalizm olduğunu belirtmektedir.²⁹ Koons ve Bealer hemen hemen herkes tarafından materyalizmin –ve dolayısıyla fizikalizmin– natüralizmin yalnızca özel bir hali olarak değerlendirildiğini dile getirmektedir.³⁰ Peter van Inwagen’a göre natüralizm, “fiziksel evrenden başka hiçbir şeyin var olmadığı iddiasıdır. Fiziksel evren tüm fiziksel şeylerin toplamıdır, dolayısıyla natüralizm her şeyin fiziksel olduğu iddiası olup aslında fizikalizmdir.”³¹ De Caro ve Macarthur, yakın geçmişte “fizikalizm” ve “natüralizm” ifadelerinin birbirleri yerine kullanılabilen sözcükler olmasına karşın, bilimsel doğa anlayışı konusunda tam bir fikir birliği olmadığını, bunun da bilimlerin kapsamı ve birliği konusunda bir ihtilafa işaret ettiğini söyleyerek bilimsel natüralizm ile fizikalizmin aynı olmadığını belirtmektedirler. Onlara göre, tüm fizikalistler bilimsel natüralist olmasına karşın bunun tam tersi söz konusu değildir.³² Benzer olarak Batak da fizikalizmi fiziğin ontolojik ve metodolojik önceliğini savunan görüş olarak ele almamız halinde,

²⁸ Batak, **Natüralizm Çıkmazı**, s. 45-49.

²⁹ Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 182.

³⁰ Robert C. Koons ve George Bealer, “Introduction”, **The Waning of Materialism**, Ed. Robert C. Koons ve George Bealer, New York, Oxford University Press, 2010, s. xvi.

³¹ Peter van Inwagen, “What is naturalism? What is analytical philosophy”, **Analytical Philosophy Without Naturalism**, Ed. Antonella Corradini, Sergio Galvan ve E. Jonathan Lowe, New York, Routledge, 2006, s. 78.

³² Mario De Caro ve David Macarthur, “Introduction: The Nature of Naturalism”, **Naturalism in Question**, Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, s. 5.

natüralizmin fizikalizmden daha kapsayıcı bir görüş olarak düşünülebileceğini, çünkü natüralizmin daha genelde doğa bilimlerinin ontolojik ve metodolojik önceliğini savunduğunu ifade etmektedir.³³ Witmer ise sezgisel olarak natüralizm fizikalizmi değil, fizikalizm natüralizmi işaret ediyor gibi görünmesine karşın, fizikalist olduğunu söyleyen kişilerin çoğunun natüralizme önsel bağlılıkları temelinde fizikalizmi benimsediklerini düşündüğünü belirtmektedir. Ona göre bu çerçeveden bakıldığında, fizikalistlerin genelde doğaüstü entiteleri reddeden ve bilime büyük hayranlık duyan kişiler olması şaşırtıcı değildir.³⁴

Natüralizmin ve fizikalizmin *aşıl tendonu* olarak tarif edebileceğimiz çeşitli zayıf noktaları söz konusudur. Fizikalizm en temelde deneyim dünyamızı göz ardı eden bir görüştür. Thomas Nagel bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Eğer fizikalizm savunulacaksa, fenomenolojik özelliklerin fiziksel bir açıklamasının sunulması gereklidir. Fakat onun öznel niteliğini incelediğimizde, böyle bir neticenin imkansız olduğu görülür. Bunun sebebi, her öznel fenomenin temelde tek bir bakış açısıyla bağlantılı olmasıdır ve nesnel, fiziksel bir teorinin bu bakış açısını terk edeceği kaçınılmaz görünmektedir.”³⁵

Fizikalizm, (öznel) deneyim dünyamızın merkezinde yer alan birinci şahıs anlatımının izahına sahip değildir.³⁶ Joseph Levine bu durumu “izah boşluğu” olarak tanımlamaktadır.³⁷ Moreland fizikalizmin kendi kendini çürüten³⁸ bir yapısının olduğunu iddia eder. Öncelikle bunu “hiçbir bilgi yoktur” beyanındaki duruma

³³ Batak, **Naturalizm Çıkmazı**, s. 49. Buna karşın fizikalizmdeki “fizik” ifadesi daha farklı şekillerde de tanımlanabilir. **A.e.**, s. 49.

³⁴ Witmer, “Physicality of Physicalists”, s. 463.

³⁵ Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**, Ed. David J. Chalmers, New York, Oxford University Press, 2002, s. 220.

³⁶ Bu konuda karşı bir sav için bkz. Robert J. Howell, “Subjective Physicalism”, **The Case for Qualia**, Ed. Edmond Wright, Cambridge, MIT Press, 2008, s. 125-140. Howell’ın öznelci yaklaşımının bir eleştirisi için bkz. Tufan Kıymaz, “Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument”, **MetaMind**, C. II, No. 2, 2019, s. 199-211.

³⁷ Joseph Levine, “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, **Pacific Philosophical Quarterly**, C. LXIV, 1983, s. 354-361.

³⁸ Bir ifade, kendi referans alanı içinde kendisini içermesi ve kendi talebini karşılamada başarısız olması durumunda kendi kendini çürüten (*self-refuting*) bir ifade olur. Moreland, **Christianity and the Nature of Science**, s. 106.

benzetmektedir. Bu beyanı kullanan kişinin, bu beyanın doğru olduğunu bilmeden onun doğruluğuna inandığını söylemesi, kendi kendini çürüten bir beyan olmayacaktır. Fakat bu beyanın doğruluğunu bildiğini söylerse, bu artık kendi kendisini çürüten bir beyan olacaktır. Moreland, fizikalizmin de benzer bir yapısının olduğunu söyler. Ona göre, bir kişi fizikalizmin doğru olduğunu ya da onu kabul etmek üzere iyi gerekçeler olduğunu ya da deliller temelinde tercih edilmesi gereken rasyonel bir duruş olduğunu ileri sürüyorsa, bu kendi kendini çürüten bir iddia olur. Bunun nedeni fizikalizmin, rasyonellikten söz edilmesini mümkün kılan zorunlu ön koşulları reddetmesi nedeniyle, rasyonellik ihtimalini de reddetmiş olmasıdır. Moreland bu iddiasını temellendiren beş neden* sıralamaktadır: Rasyonel düşünce etkinliğinin (1) yönelimselliği**, yani kişinin kendisinden başka bir şey hakkında anlayışa ve bilgiye sahip olmasını; (2) muhakeme becerisini; (3) rasyonel bir kavrayışı; (4) kişinin aynılığını*** ve (5) bir fail neden görüşünü³⁹ gerektirdiği görülmektedir.⁴⁰

Bizce bu nedenler arasında en can alıcı olanlarından biri, insanın muhakemesinde önemli işleve sahip olan gerekçeler, düşünceler, mantık yasaları, deliller, doğruluk değeri ve gerçeğe ilgili olan muhakeme becerisidir. Moreland'a göre, bu unsurların her biri bireyin rasyonelliğinin değerlendirilmesinde önemli bir yere sahiptir ve bu durumun fizikalizm görüşüyle uzlaştırılabilmesi oldukça güçtür. Rasyonel düşünmede rasyonel gereklilikler söz konusudur. Fizikalizmde ise, tasvirler ile gerekliliklerin bir ayrımı söz konusu değildir. Yalnızca birbirine neden olan (veya olmayan) fiziksel durumlar vardır. Rasyonelliği göstermek üzere argümanlara başvururuz. Bu argümanların geçerliliğinden söz edebilmek için argümanın biçimsel olarak doğru olması gerektiğinden söz edilir. Önergeler birbiriyle ilişkili olmalı ve sonucu desteklemelidir. Aynı zamanda önermelerin doğru da olması gerekir. Bu

* Bunlardan bazıları farklı bağlamlar içerisinde bu tez çalışması içerisinde tartışılacaktır.

** Yönelimsellik konusu bu tez çalışmasının üçüncü bölümündeki bilinç argümanı kısmında detaylıca ele alınacaktır.

*** Bu tez çalışmasının ikinci bölümündeki düalizm lehine argümanlar kısmında kişinin aynılığına dayalı bir argüman olarak ele alınacaktır.

³⁹ Moreland, bireyin rasyonel olmasının, inançlarını gerekçelendirerek özgürce seçebilmesini gerektirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre, eğer bir inanç tümüyle rasyonel olmayan etkenler tarafından gerekçelendiriliyorsa, mantıklı olduğu için kabul edilmiş bir inanç olmamaktadır. Moreland, **Scaling the Secular City**, s. 95. Bu tez çalışmasının ikinci ve üçüncü bölümlerinde hürriyetçi özgür iradeye dair bir argüman sunulacak ve tartışılacaktır.

⁴⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 92-96.

koşulları sağlayan argümanların ortaya koyduğu sonuçları kabul etmemek, kişiyi rasyonelliğin dışında bırakacaktır. Örneğin, şu klasik tasımı düşünelim: (1) Tüm insanlar ölümlüdür; (2) Sokrates bir insandır; (3) dolayısıyla Sokrates ölümlüdür. Eğer ilk iki öncül doğru ise, mantıksal olarak (3) numaralı sonuç öncülünü kabul etmek gerekir. Fakat fizikalizm doğruysa, çıkarıma dayalı bir ilişkide bir zihinsel durumun (ilk iki öncüle inanma durumunun) diğer bir zihinsel durumu (yani sonuç öncülüne inanma durumunu) kanıtladığını görmek oldukça zordur. Bunlar sadece beyinde gerçekleşen fiziksel durumlardır ve bu fiziksel durumlar basitçe oldukları gibidir, olmalarının gerekli olduğu bir durumdan söz edilemez. Bu nedenle öncüller ile çıkarım arasındaki ilişki fiziksel değil, mantıksal bir çıkarım ilişkisidir.⁴¹ Dolayısıyla Moreland'ın iddiasına göre, fizikalist bir anlayışı benimseyen kişi özünde her şeyin fiziksel olduğunu ileri sürdüğü için rasyonelliği temellendiremeyecektir.⁴²

Natüralizm de çeşitli biçimlerde eleştirilmektedir. Ona yöneltilen önemli itirazlardan biri, insanın akli ya da zihinsel ya da bilişsel diyebileceğimiz yetileri üzerine eğilir. Moreland'ın fizikalizm açısından getirdiği eleştirinin bir benzerini natüralizm açısından Stewart Goetz ve Charles Taliaferro yapmaktadır. Onlar pek çok durumda inanmanın, nedensel olarak önermeler ve onlar arasında kurulan mantıksal gereklilik ilişkileri gibi zihinsel içerikleri kavramak ve onlara inanmakla açıklanabileceğini ifade ederler. Bu noktada *modus ponens** olarak bilinen bir mantıksal gereklilik ilişkisine dikkat çekerler: “Birey bu akıl yürütmeye (yani A'nın B'yi gerektirdiğine) dair bir kavrayışa sahipse ve A'nın doğru olduğunu da kavradıysa, B'nin doğru olduğuna inanacaktır.”⁴³ Buradan hareketle onlar bu tür bir akıl yürütmeye belirli bir sonuca inanmanın nedensel olarak bir kavrayışla, yani zihinsel bir süreçle açıklanabileceğini ifade ederek şöyle bir örnek kullanırlar:

⁴¹ Moreland, **a.g.e.**, s. 93.

⁴² Literatürde fizikalizmin eleştirisi konusunda bazı kaynaklar için bkz. Uwe Meixner, “Against Physicalism”, **Contemporary Dualism: A Defense**, Ed. Andrea Lavazza ve Howard Robinson, New York, Routledge, 2014, s. 17-34; Alvin Plantinga, “A New Argument against Materialism”, **Philosophia Christi**, C. XIV, No. 1, 2012, s. 9-27; Laurence Bonjour, “Against Materialism”, **The Waning of Materialism**, Ed. Robert C. Koons ve George Bealer, New York, Oxford University Press, 2010, s. xvi; Andrea Lavazza, “Problems of Physicalism Regarding the Mind”, **Contemporary Dualism: A Defense**, Ed. Andrea Lavazza ve Howard Robinson, New York, Routledge, 2014, s. 35-55.

* Eğer A ise o zaman B'dir; A, dolayısıyla B.

⁴³ Goetz ve Taliaferro, **Naturalism**, s. 118.

Diyelim ki A önermesi, “Mark Mary’e evlenme teklifi eder” ve B önermesi de “Mary (bu teklifi) kabul eder” olsun. O zaman bir kişinin hem “Mark Mary’e evlenme teklifi ederse, Mary (bu teklifi) kabul eder” önermesine hem de “Mark Mary’e evlenme teklifi eder” önermesine inandığını dikkate aldığımızda, Mary’nin (bu teklifi) kabul ettiğine inanmadan edemeyecektir. Bu durumda, bu kişinin “Mary (bu teklifi) kabul eder” önermesinin doğru olduğuna dair inancı, kişinin *modus ponens* akıl yürütmenin doğru olduğuna dair inancı ve kavrayışı ile kişinin hem “Mark Mary’e evlenme teklifi eder” hem de “Mark Mary’e evlenme teklifi ederse, Mary bu teklifi kabul eder” önermelerinin doğru olduğuna dair inancı tarafından nedensel olarak açıklanmaktadır.⁴⁴

Dolayısıyla bu durumda bir zihinsel-zihinsel şeklinde nedensel açıklamanın var olduğu görülmektedir. Buna karşın katı natüralistlere (ve diğer pek çok natüraliste) göre, inançlara dair nedensel açıklamalar asla diğer inançlar veya kavrayışlar gibi zihinsel olaylar olamaz. Goetz ve Taliaferro bu düşüncenin kökeninde *nedensel kapalılık ilkesine*⁴⁵ benzeyen, hatta ondan daha kuvvetli bir ilkenin yattığını düşünmektedir. Bu ilke, daha önce zihin-beden probleminde atıf yapıldığı gibi, fiziksel olanın ancak ve ancak fiziksel olan ile açıklanabileceğini söylemektedir.⁴⁶ Dolayısıyla yukarıdaki örnekte belirtildiği gibi burada natüralistler için bir güçlük söz konusudur.

Alvin Plantinga ise bilişsel yetilerimizin güvenilirliği üzerinden natüralizme yönelik bir eleştiride bulunmaktadır. Plantinga, natüralizm ile evrim teorisinin birlikte kabul edilmesi halinde bilişsel yetilerimizin güvenilir sayılamayacağına dair şöyle bir argüman ileri sürmektedir:

⁴⁴ Goetz ve Taliaferro, **a.g.e.**, s. 118.

⁴⁵ Bu konuda bkz. Andrew Melnyk, “Materialism”, **Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science**, C. III, No. 3, 2012, s. 286. Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 182-195.

⁴⁶ Goetz ve Taliaferro, **a.g.e.**, s. 118. Buradan hareketle Goetz ve Taliaferro katı natüralizmin kendi kendini çürüten bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, “meydana gelen tüm olaylar yalnızca zihinsel olmayan olaylar tarafından sebep olunmaktadır (bu tam da katı natüralistler tarafından tasdik edildiği söylenen daha kuvvetli ilkenin bir beyanıdır); Katı natüralizmin doğru olduğuna inanmak zihinsel bir olaydır; dolayısıyla katı natüralizmin doğru olduğuna inanmak yalnızca zihinsel olmayan olaylar tarafından sebep olunmaktadır.” Bu açıkça kendisi ile çelişen bir durumdur. Goetz ve Taliaferro, **a.g.e.**, s. 119.

(1) Natüralizm ve evrim dikkate alındığında, bilişsel yetilerimizin güvenilir olma olasılığı düşüktür.

(2) Hem natüralizme hem de evrime inanır ve (1) numaralı öncülün doğruluğunu görürsem, bilişsel yetilerimin güvenilir olduğu yönündeki sezgisel varsayımına dair bir çürütene sahip olurum.

(3) Bu inanca ilişkin bir çürütene sahipsem, bununla birlikte natüralizm ve evrimin ikisinin doğru olduğuna dair inancım da dahil olmak üzere, bilişsel yetilerim tarafından oluşturulduğu düşünülen herhangi bir inanç için bir çürütene sahip olurum.

(4) Dolayısıyla natüralizm ve evrimin doğru olduğuna dair inancım için bir çürütene sahip olurum.⁴⁷

Plantinga sunduğu argümanının öncüllerini gerekçelendirerek, bu argümanın natüralizm ile evrim teorisinin birlikte aynı anda rasyonel bir şekilde kabul edilemeyeceğini gösterdiğini iddia etmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla ona göre evrim teorisi natüralizmi onaylamak bir kenara, onu çürüten bir yapıya sahiptir. Bu nedenle bilim ile teizm arasında yüzeysel bir çatışma olmakla birlikte derin bir uyum olduğunu; buna karşın natüralizm ile bilim arasında yüzeysel bir uyum olmakla birlikte derin bir çatışma olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁹ Kuşkusuz fizikalizm ve natüralizm bundan çok daha detaylı bir incelemeyi hak etmektedir. Ancak bu tez çalışmasının sınırları açısından bu kadar açıklama ile yetineceğiz.

Natüralizmin ve fizikalizmin sahip olduğu güçlülere karşın, günümüzde bilinci natüralist bir çerçeve içinde konumlandırma konusunda büyük bir uğraş vardır. Bir başka deyişle, bilinç her ne kadar gizemini korumaya devam etse de, natüralist

⁴⁷ Alvin Plantinga, "The Evolutionary Argument against Naturalism", **The Blackwell Companion to Science and Christianity**, Ed. J. B. Stump ve Alan G. Padgett, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2012. s. 103.

⁴⁸ Alvin Plantinga, "Natüralizm ve Bilim", **Evrime ve Tasarım**, Ed. Recep Alpyağıl, Çev. Suat Şağban, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 787, 791. Plantinga'nın bu tezine verilen bir karşılık için bkz. Branden Fitelson ve Elliott Sober, "Plantinga's Probability Arguments Against Evolutionary Naturalism", **Pacific Philosophical Quarterly**, C. LXXIX, No. 2, 1998, s. 115-129; Paul Churchland, "Is Evolutionary Naturalism Epistemologically Self-Defeating?", **Philo**, C. XII, No. 2, 2009, 135-141. Ayrıca Aaron Segal ve Alvin Plantinga'nın Churchland'a yanıtı için bkz. Aaron Segal ve Alvin Plantinga, "Response to Churchland", **Philo**, C. XIII, No. 2, 2010, s. 201-207.

⁴⁹ Alvin Plantinga, **Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 307.

çevrede bilincin doğal bir fenomen olarak (doğal sebep sonuç ilişkisi içinde) açıklanacağına dair bir iddia söz konusudur. Bunun için öne sürülen düşünce, bir tür tümevarıma dayanan düşünce biçimidir. Şöyle ki XIX. yüzyıl boyunca birçok kişi yaşamın doğal nedenler açısından açıklanamayacağını düşünüyordu. Buna karşın XX. yüzyılın başında moleküler biyolojinin gelişmesiyle birlikte yaşamın tümüyle doğal bir fenomen olduğu konusunda şüpheler giderek azaldı. Benzer şekilde natüralistler, yaşama ve diğer çeşitli konulara dair başarılı doğal açıklamalara sahip olduğumuz noktasından hareketle, bir gün bilincin de tümüyle natüralist bir açıklamasına sahip olacağımızı ileri sürmektedirler.⁵⁰ Kemal Batak, bilim dünyasında natüralizmin etkisini gözler önüne seren iki noktaya aşağıdaki açıklamasında işaret etmektedir:

“İnsan beynindeki genetik bilginin dünyanın büyük kütüphanelerinin tümündeki bilgiden daha fazla olduğunu ve tek bir anlamlı cümledeki bilgiyi üretmenin akli gerektirdiğini biliyorsak, DNA’daki bilginin ve ilk canlı hücrenin nedeni olarak niçin bir Akli bilimsel olarak düşünmemeliyiz? Hayatın kendiliğinden ortaya çıkma şansı, kullanılmış eski demir parçalarını muhafaza eden bir depoda çıkan şiddetli bir kasırga sonucunda, bir Boeing 747’nin meydana gelmesindeki şans oranı kadar ise neden “bilimsel olarak” Tanrı’yı düşünmek yasaktır? Öyle anlaşıyor ki ampirik bilimden ziyade metafizik natüralizm, hayatın kaynağı görüşüne ciddi bir temel sağlamaktadır.”⁵¹

Bununla birlikte halihazırda bilinci açıklama konusunda natüralizm içinde oldukça geniş bir spektrum vardır. Zihin-beden problemi, zihinsel entitelerin varlığı kabul edilecek olursa, bu ikisi arasındaki etkileşimi açıklaması talep edilen teistler için olduğu kadar natüralistler için de bir problemidir. Natüralist çerçevede bilinci açıklamak üzere birçok görüş öne sürülmüştür. Bu görüşler arasında bilincin bir yanılsama olduğunu, özünde beynin kendisi veya işleyişi olduğunu ya da fiziksel varlığımızın (yani beynimizin) bir yan ürünü olduğunu öne süren monist görüşler olduğu gibi, fiziksel olan entitelerin aynı zamanda kendisinde bir tür zihin ihtiva

⁵⁰ Giere, “Naturalism”, s. 246.

⁵¹ Batak, **Natüralizm Çıkmazı**, s. 59.

ettiğini söyleyen natüralist düalist görüşler de söz konusudur.⁵² Ayrıca bu görüşlerin dışında, fiziksel ve zihinsel olanın, kendisi doğası itibarıyla ne fiziksel ne de zihinsel olan temel bir gerçekliğin iki niteliği olduğunu ileri süren çift yüz teorisi⁵³ ile bilincin doğa bilimsel bir açıklamasının mevcut olmasına karşın, bunun bizim bilincimizce ulaşılamaz ya da erişilemez durumda olduğunu söyleyen natüralist agnostik görüş de diğer natüralist yaklaşımlar arasında yer alır.⁵⁴

Tüm bu natüralist yaklaşımlar, bilincin bir şekilde evrenin doğal sistemi içinde bir açıklaması ve yeri olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle bilinci natüralist bir çerçevede konumlandırmaya çalışarak natüralizm içinde yer almaktadır. Ancak bilinç gerçekten de natüralist bir çerçevede konumlandırılabilir mi? Bu soruyu tartışmanın en iyi yolu natüralizmi temel bileşenlerine ayırarak meseleyi analitik olarak incelemektir.

2. Natüralizmin Temel Bileşenleri

Moreland, natüralizmin genel olarak şunları içerdiğini söyler: “(1) natüralist bir *epistemik tutum* (ör. ilk felsefe⁵⁵ olarak adlandırılan şeyin reddedilmesi⁵⁶); (2) *Büyük Hikaye* olarak adlandırılan, tüm entitelerin nasıl varlığa geldiğinin, doğa bilimsel terimlerle tasvir edilen bir olay-nedensel hikâyeyle nasıl oluşturulduğunun *etiolojik bir açıklaması* ve (3) yalnızca fiziğin tamamlanmış bir formunu karakterize

⁵² Natüralist düalist yaklaşım için bkz. David Chalmers, “Naturalistic Dualism”, **The Blackwell Companion to Consciousness**, Ed. Max Velmans ve Susan Schneider, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s. 359-368; Joseph Levine, “Naturalism and Dualism”, **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, Oxford, Wiley-Blackwell, 2016, s. 209-219. David Chalmers kendi görüşünü natüralist olarak adlandırmasının nedeni olarak “her şeyin temel nitelikler ve yasalar ağının bir sonucu olmasını” göstermektedir. David Chalmers, **The Conscious Mind**, New York, Oxford University Press, 1996, s. 128.

⁵³ Stephen Priest, **Theories of Mind**, New York, Houghton Mifflin, 1991, s. 150.

⁵⁴ Bkz. Colin McGinn **The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World**, New York, Basic Books, 1999.

⁵⁵ Moreland “ilk felsefe” kavramını, “çözümleri ya da yanıtları bilimden bağımsız olan entelektüel meselelerin var olduğu fikri” olarak tanımlamaktadır. J. P. Moreland, “Arguments About Human Persons”, **The Routledge Companion to Theism**, Ed. Charles Taliaferro, Victoria S. Harrison ve Stewart Goetz, New York, Routledge, 2013, s. 400.

⁵⁶ İlerleyen kısımda değineceğimiz gibi, Graham Oppy, Moreland’ın bu tanımlamasını reddetmektedir. Ona göre, kendisi de dahil olmak üzere pek çok natüralist ilk felsefeye ait olduğu düşünülen zemin, yani kuramsal üstünlük temelinde natüralizmi teizme tercih ettiklerini ileri sürerler. Graham Oppy, “Consciousness, Theism and Naturalism”, **Debating Christian Theism**, Ed. J. P. Moreland, Khaldoun A. Sweis ve Chad Meister, New York, Oxford University Press, 2013, s. 133.

ettiği düşünölen entitelerin ve bu entitelerle ilgili bir benzerlik taşıyan entitelerin varlığına izin veren *genel bir ontoloji*.”⁵⁷ Moreland’a göre, bunların sıralaması çoğu natüralist için önemlidir, çünkü bu hiyerarşik bir gerekçelendirme zinciri oluşturmaktadır: “Natüralist epistemik tutum natüralist etiyoiojiyi gerekçelendirmede kullanılır ve bu da beraberinde natüralistin ontolojik bağılılığını gerekçelendirmesine yardım eder.”⁵⁸ Bu gerekçelendirme yapısının yanı sıra bu temel bileşenler arasında bir uyum olması istenmektedir. Söz gelimi, epistemik açıdan bilimsel açıklamanın kullandığı üçüncü şahıs izahı, tüm duyusal ve bilişsel yetilerimizin nasıl ortaya çıktığının evrimsel izahı ve tüm bu süreçlerin ontolojik tahlili arasında bir tutarlılık olmalıdır.⁵⁹

Böylesi bir yaklaşım, bilimsel natüralizmi benimseyen kişiler arasında açıkça görölebilir. Örneğin David Papineau, felsefi meselelerin genellikle doğa bilimlerinde değinilen meselelerden farklı olduğunu, fakat bu farklılıklara karşın sözü edilen türde felsefi düşünmenin bilimsel teori yapısının bir parçası olduğu konusunda net bir anlayış olduğunu söyler ve açıklamasına şöyle devam eder: “Deneysel delil ile doğrudan ilişkili olmasa bile, filozofların görevi deneysel dünyayı açıklamak üzere kullandığımız mevcut varsayımlar grubunu düzene sokmak ve onları tutarlı hale getirmektir.”⁶⁰ Bu nedenle natüralizme göre, tüm entitelerin bilimsel teorilerde tanımlanan entiteler ile “ilgili bir benzerlik taşıması” gerekmektedir. Bu ontolojik bağılılık, az önce söz edildiği üzere natüralist epistemolojiye ve etiyoiojiye dayanmaktadır. Dolayısıyla natüralist ontolojide konumlandırılan tüm entitelerin, natüralist epistemik tutum açısından bilimsel yollar aracılığıyla bilinebilir olması ve natüralist olay-nedensel hikâye açısından da anlaşılır ve beklendik olması gerekmektedir.⁶¹ Göröldüğü üzere natüralist ontoloji, ilk olarak natüralist bir epistemik tutuma dayanmaktadır. Bu nedenle natüralist bir açıklamanın nasıl temellendirildiğini anlamak açısından natüralist epistemik tutum iyi bir başlangıç noktası olacaktır.

⁵⁷ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 284.

⁵⁸ J. P. Moreland, “The Argument from Consciousness”, **The Rationality of Theism**, Ed. Paul K. Moser ve Paul Copan, New York, Routledge, 2003, s. 210.

⁵⁹ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 4.

⁶⁰ David Papineau, **Philosophical Naturalism**, Oxford, Blackwell, 1993, s. 3.

⁶¹ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 4.

2.1. “Natüralist Epistemik Tutum”

Her dünya görüşü gibi natüralizmin de sahip olduğu epistemik bir tutum söz konusudur. Daha önce söz ettiğimiz gibi, natüralist ontolojiye bağlılığın temelinde natüralist epistemik tutum yatmaktadır, çünkü bu epistemik yaklaşım ile gerekçelendirilmektedir.⁶² Bilimsel bilgi bu noktada anahtar bir öneme sahiptir. Bunun esas nedeni, bilimsel bilgiye dayalı bir epistemolojik yaklaşım olan “bilimcilik” görüşünün natüralist epistemolojinin özünü oluşturmastır.⁶³ Bilimcilik, “bilimi bilgi elde etmenin tek yolu ya da yöntemi olarak gören anlayış” şeklinde tanımlanabilir.⁶⁴ Zoltan Torey, “dünyayı ve onun işleyiş şeklini anlayanın tek yolunun bilim olduğuna” dair inancını dile getirirken bu anlayışın bir örneğini sergilemektedir.⁶⁵ Tom Sorell bilimcilik görüşünü, “en güvenilir ya da en ciddi ya da en faydalı kaynak olması nedeniyle bilimin –özellikle doğa bilimlerinin– insan öğreniminin en değerli parçası olduğuna dair inanç” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁶ Bu görüşe göre, bilimsel bilgi bilimsel olmayan bilgiden çok daha üstündür. Öyle ki bilimin dışında kalan alanlardan elde edilen bilgi, önemsenmeye değmeyen bir değerdedir.⁶⁷ Wilfrid Sellars’ın “dünyayı tarif etme ve açıklamada bilim her şeyin ölçüsüdür” sözü bu yaklaşımı açık bir şekilde betimlemektedir.⁶⁸ Chalmers’ın kendi düalist yaklaşımını “natüralist” olarak adlandırmasının temel nedenlerinden biri de, bu yaklaşımın “modern biliminin tüm sonuçlarıyla uyumlu olduğunu” düşünmesidir.⁶⁹

Moreland’a göre natüralistler, diğer alanlar ile karşılaştırıldığında bilimin elde ettiği başarıların bilimci görüşü haklı çıkardığına inanmaktadır.⁷⁰ Moreland ve Craig

⁶² Kemal Batak da **Felsefenin Sonu** adlı kitabının önsözünde buna dikkat çekmektedir. Kemal Batak, **Felsefenin Sonu?**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 9.

⁶³ Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 401. Ian Barbour metafizik natüralizm ile metodolojik natüralizm arasındaki ayrıma dikkat çekerek, metafizik natüralizmin bilimciliğin bir biçimi olduğunu ifade eder. Ian Barbour, “Taking Science Seriously Without Scientism: A Response to Taede Smedes”, **Zygon**, C. XLIII, No. 1, 2008, s. 261.

⁶⁴ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 131.

⁶⁵ Zoltan L. Torey, **The Conscious Mind**, Cambridge, The MIT Press, 2014, s. 3.

⁶⁶ Tom Sorell, **Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science**, London, Routledge, 1991, s. 1.

⁶⁷ Sorell, **a.g.e.**, s. 9.

⁶⁸ Wilfrid Sellars, **Science, Perception and Reality**, California, Ridgeview Publishing Company, 1991, s. 173.

⁶⁹ Chalmers, **The Conscious Mind**, s. 128.

⁷⁰ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 4.

bilimcilik görüşünü, “bilimin gerçeğin ve rasyonalitenin yegane ölçütü olduğunu savunan görüş” olarak tanımlayarak şu şekilde tasvir etmektedirler:

Halihazırda iyi bilinen bilimsel inançlar ile bağdaşmayan, bilimsel araştırma için uygun olan entiteler alanına dahil olmayan ya da bilimsel metodolojiyle uyumlu olmayan şey doğru ya da rasyonel değildir. Bilimin dışında kalan her şey, rasyonel değerlendirmenin imkansız olduğu salt bir inanç ve öznel fikir meselesidir. Bilim, münhasıran ve ideal olarak, entelektüel mükemmellik modelimizdir.⁷¹

Moreland’a göre çağdaş natüralistlerin bilimcilik görüşüne olan bağlılığı en azından dört felsefi sav ortaya koymaktadır: Natüralistlerin (1) İlk felsefeyi reddetmesi; (2) natüralistlik ifadelerdeki yönelimsel ilişkileri açıklaması; (3) birinci şahıs bakış açısını ya elemesi ya da üçüncü şahıs bakış açısına indirgemesi ve (4) iç gözlem konusunda oldukça kuşkucu olması gerekir.⁷² Moreland, günümüzde natüralistlerin genelde bilimcilik görüşünün türevleri olan “zayıf bilimcilik” veya “güçlü bilimcilik” görüşlerinden birini benimsediklerini ifade eder. Zayıf bilimcilik görüşünde, bilimin dışında kalan disiplinlerin değersiz olmadıkları, ancak epistemik statü açısından bilimin oldukça aşağısında oldukları söylenmektedir. Güçlü bilimcilik görüşü ise, bilgi konusunda mutlak değer ve otoritenin yalnızca ve yalnızca bilimde bulunduğunu ileri sürer. Peter Atkins “bilimsel yöntemin, gerçekliğin doğasını keşfetmede yegane araç olduğunu” söylerken bize güçlü bilimcilik yaklaşımının bir örneğini sunmaktadır.⁷³ Her iki görüşün de altını çizdiği müşterek iddia, bilimsel yöntemlerle elde edilmeyen her tür bilginin gerçeklik konusunda şüpheli olmasıdır.⁷⁴

Moreland’a göre *zayıf bilimcilik* yaklaşımında, bilimsel bilginin epistemik üstünlüğünün yanı sıra bilimin herhangi bir sınırının olmadığı ve açıklığa kavuşturamayacağı hiçbir konunun bulunmadığı iddiası da vardır. Bu anlamda bilimin

⁷¹ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 346-347.

⁷² J. P. Moreland, “Should A Naturalist Be A Supervenient Physicalist?”, **Metaphilosophy**, C. XXIX, No. 1/2, 1998, s. 38-40.

⁷³ Peter Atkins, **On Being**, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. xiii.

⁷⁴ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 3; Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 401.

inceleme alanı dışında kalan meselelerin, bilimsel destek sağlamak üzere sunulduğu ya da bir şekilde bilime indirgenebildiği ölçüde rasyonel olarak kabul edilebilir olduğu söylenmektedir. Bu çalışma bağlamında, zihin veya bilincin mahiyetini açıklığa kavuşturmak ve zihin-beden problemini çözmek üzere Turing gibi bilgisayar yazılımlarına ve nörofizyoloji yöntemlerine başvurulması buna örnek olarak gösterilebilir.⁷⁵ Dolayısıyla bilimcilik yaklaşımı açısından ele alındığında bilinç konusunda ya yalnızca bilimsel bir açıklamanın yegâne epistemik değere sahip olan açıklama olduğunun ya da bilimsel açıklamanın diğer tüm açıklamalardan çok daha üstün bir epistemik değere sahip olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu da beraberinde doğa bilimlerinin dışında kalan her tür açıklamayı *a priori* olarak dışarıda bırakmakta ya da bu türden bir açıklamanın güvenilir bir kaynak olarak pek dikkate alınmamasına sebep olmaktadır. Nitekim daha önce bahsi geçtiği üzere Sorell'in açıklamaları da bunu onaylamaktadır.

Ancak bilimcilik yaklaşımı tutarlı ve doğru bir yaklaşım mıdır? Moreland özellikle güçlü bilimcilik yaklaşımının yalnızca hatalı olmadığını, aynı zamanda kendi kendini çürüten bir görüş olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü güçlü bilimcilik yaklaşımının ileri sürdüğü “yalnızca bilim yoluyla elde edilen bir şey doğru olabilir” iddiasının kendisi bilim yoluyla elde edilmiş bir bilgi değildir. Dolayısıyla da kendi içinde tutarsızdır.⁷⁶ Moreland'a göre böyle bir yaklaşım sadece bilimsel olmamakla kalmaz, aynı zamanda bilimin düşmanıdır. Bilim birçok ön kabule⁷⁷ dayanır ve bu ön kabulleri ifade etmek, eleştirmek ve savunmak bilimsel değil felsefi bir meseledir. Moreland bu noktada inşaat yapısına dair bir analogi kullanarak “bir yapının kendi temelinden daha sağlam olamayacağını” belirtir. Bilimin temelleri ise söz edildiği gibi felsefi bir düzleme, belirli ön kabullere dayanır. Buna karşın *güçlü bilimcilik* görüşü

⁷⁵ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 347.

⁷⁶ J. P. Moreland, **Scientism and Secularism**, Illinois, Crossway, 2018, s. 49-55.

⁷⁷ Moreland ön kabule ilişkin olarak şunu söyler: “Eğer P, Q'nun bir ön kabulü ise, Q için P temeldir; yani Q için P zorunlu bir koşuldur. Dolayısıyla bir kişi P'yi terk ediyorsa, Q'yu da terk etmelidir.” Moreland, **Christianity and the Nature of Science**, s. 108. Moreland ve Craig, bilimin söz konusu felsefi ön kabulleri konusunda şu örnekleri verir: “Teoriden bağımsız dış dünyanın varlığı; dış dünyanın düzenli doğası; dış dünyanın bilinebilirliği; gerçeğin varlığı; mantık yasaları; bilişsel ve duyuşsal yetilerimizin entelektüel çevremizdeki gerekçelendirilmiş inançların bir kaynağı olarak ya da doğruluk toplayıcısı olarak hizmet etmesinin güvenilirliği; dünyayı betimlemede dilin yeterliliği; bilimde kullanılan değerlerin varlığı (ör. teorileri adil bir şekilde denetleme ve deney sonuçlarını dürüst bir şekilde rapor etme); doğanın tekdüzeligi ve tümevarım ve sayıların varlığı.” Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 348.

tüm bu ön kabulleri topyekun reddetmekte ve bunu yaparken de bilimin temellerinin altını oymaktadır.⁷⁸ Moreland ayrıca *zayıf bilimcilik* anlayışının da güçlü bilimcilikten daha iyi olmadığını, çünkü benzer zafiyetleri taşıdığını belirtmektedir.⁷⁹ Öncelikle zayıf bilimcilikte de ön kabullerin varlığı bir güçlük oluşturur. Güçlü bilimcilik gibi kendini çürüten bir yapısı olmamasına karşın, bu yaklaşımın da ön kabuller üzerine inşa edilmiş olması gerçeği kendi iddiasını zayıflatmaktadır; çünkü bilimsel önermelerin felsefe gibi alanlardaki önermelerden epistemik olarak daha üstün bir otoriteye sahip olduğunu söyler. Bu da bilimin elde ettiği sonuçların, bu sonuçlara ulaşmada ve gerekçelendirmede kullanılan felsefi ön kabullerden çok daha kesin olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu durum açıkça mantıksızdır. Bunlara ek olarak, her iki tür bilimcilik anlayışı da bilimin dışında kalan doğru ve rasyonel olarak gerekçelendirilmiş inançların varlığı konusunda bir güçlüğe sahiptir, çünkü rasyonel olarak gerekçelendirilmiş doğru inançlar bilimin ilgi alanının dışında kalmaktadır.⁸⁰

Moreland bir özet olarak, “natüralist epistemik tutumun yalnızca ve yalnızca (i) bilgi modeli olarak matematiksel deneycilik ile birlikte pozitif bilimleri, (ii) birinci şahıs izahından kaçınırken bilmenin üçüncü şahıs izahının bir onayını, (iii) mikro-fiziksel parçacıkların (dalgalarda, dalgacıklar, sicimler veya her neyse) temel seviyesinin üzerindeki tüm makro-bütünlerin doğası, ortaya çıkışı ve yok olması söz konusuysen kombinasyonel açıklama biçimlerinin kullanılmasını ve (iv) ilk felsefenin reddedilmesini uygun bulduğunu” ifade etmektedir.⁸¹

2.2. Etiyolojik Açıklama Olarak “Büyük Hikâye”

Natüralistlerin her şeyin nasıl ortaya çıktığına ilişkin sundukları açıklamayı filozoflar çeşitli şekillerde adlandırmışlardır. Örneğin, Plantinga bunu “Büyük Evrimsel Hikaye” şeklinde tanımlarken,⁸² Moreland ise “Büyük Hikâye” ifadesiyle adlandırmaktadır. Bu Büyük Hikâye, evrenin, canlı yaşamının ve canlı türlerinin nasıl

⁷⁸ Moreland, *Scientism and Secularism*, s. 55-71.

⁷⁹ *A.e.*, s. 71-76.

⁸⁰ Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 348.

⁸¹ Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 401-402.

⁸² Alvin Plantinga, “İman ve Akıl Çatıştığında: Evrim ve Kitabı Mukaddes”, *Evrimsel Tasarım*, Ed. Recep Alpyağıl, Çev. Osman Murat Deniz, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 769.

ortaya çıktığını natüralist epistemik tutuma dayalı olarak açıklamaya çalışan kuramları içermektedir.⁸³ Philip Johnson şunu gözlemlemektedir:

Materyalist hikâye, tüm seküler üniversitelerin tüm departmanlardaki tüm eğitimlerin temelidir. Fakat bunu açıkça söylemezler. Bu hikâye şudur: Başlangıçta parçacıklar ve fizik yasaları vardı; bu parçacıklar bir şekilde karmaşık canlı bir şey olmaya başladı; bu şey Tanrı'yı tasavvur etti, fakat sonrasında onlar evrimi keşfetti.⁸⁴

Büyük Hikâyenin iki önemli bileşeninden söz edilebilir: Atomcu madde teorisi ve evrim teorisi.⁸⁵ Büyük Hikâye, merkezinde bu iki teorinin bulunduğu, tüm entitelerin meydana gelişlerinin olay-nedensel bir hikaye açısından doğa bilimsel terimlerle tarif edilerek anlatıldığı etiyolojik bir açıklamadır.⁸⁶ Searle'e göre, aşağıdan yukarı nedensel açıklamalar bu Büyük Hikaye'nin açıklayıcı üstünlüğünün temelini oluşturmaktadır.⁸⁷ Evrim teorisi, bilimin natüralist bir incelemesine kaynak sağlamaktadır. Bir natüralist için insan hakkındaki en önemli gerçeklerden biri onun doğal seleksiyon aracılığıyla evrilmesidir.⁸⁸ Francisco Ayala için evrim, "dünyanın yuvarlaklığı, gezegenlerin hareketi ve maddenin moleküler yapısı kadar kesinliğe sahip olan bilimsel bir açıklamadır."⁸⁹ Evrimsel süreç bizlere, tüm organizmaların ve onların cüzlerinin, kendi nesillerinin devamlılığına yaptığı katkı nedeniyle var olup ne iseler o olduklarını anlatır.⁹⁰ Moreland'a göre, sözü edilen natüralist Büyük Hikaye konusunda dört önemli husus vardır. Bunlardan ilki, bu Büyük Hikaye'nin temelinde yukarıda sözü edilen iki teorinin var olmasıdır.⁹¹ Atomcu madde teorisi, tüm kimyasal değişimlerin proton, nötron ve elektronlar gibi küçük parçacıkların yeniden

⁸³ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 6.

⁸⁴ Phillip E. Johnson, **The Right Questions: Truth, Meaning & Public Debate**, Illinois, InterVarsity Press, 2002, s. 63-64.

⁸⁵ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 7.

⁸⁶ Moreland, "Arguments About Human Persons", s. 402.

⁸⁷ John R. Searle, **The Rediscovery of the Mind**, Cambridge, MIT, 1992, s. 83-93.

⁸⁸ Giere, "Naturalism", s. 248.

⁸⁹ Francisco J. Ayala, "The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges", **Evolution and Creation**, Ed. Ernan McMullin, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, s. 59-60.

⁹⁰ Moreland, "Arguments About Human Persons", s. 402.

⁹¹ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 7.

düzenlemesinin bir sonucu olduğunu söylerken, Evrim teorisi ise organizmalardaki değişimin büyük oranda rastlantısal mutasyonlardan kaynaklandığını, bu değişimlerden bazılarının organizmanın hayatta kalmasına yardımcı olan özellikleri kazanmasına neden olduğunu ve bu yeni özelliklerin de tür içinde yaygın hale gelmeye başladığını anlatır.⁹²

İkinci olarak Moreland, Büyük Hikaye olarak adlandırdığı etiyolojik açıklamanın felsefi monizmin bilimsel bir ifadesi olduğunu dile getirir. Bu görüşe göre, bu dünyada var olan veya meydana gelen her şey doğa bilimsel yöntemler aracılığıyla açıklanmaya elverişlidir ve bu nedenle doğaldır.⁹³ Bu bağlamda Moreland’a göre, natüralizmi anlamanın en tutarlı yolu onun güçlü fizikalizmin bir versiyonunu gerektirdiğini görmektir:

Var olan her şey temelde maddedir, yüksek ihtimalle de doğa yasalarına göre çeşitli şekillerde düzenlenen temel “parçacıklardır”. Bu parçacıkların ve bu parçacıkların özelliklerinin izini sürmekle, var olan her şeyin izini sürmüş oluruz. (Dolayısıyla) belirenler de dahil olmak üzere, fiziksel olmayan hiçbir şey yoktur.⁹⁴

Moreland buna ek olarak, natüralizmin böylesi bir güçlü fizikalist anlayışı gerektirip gerektirmediği veya üstgelimsel türden durumlara izin verip vermediği hususunda natüralistler arasında tam bir mutabakat olmadığını belirtir.⁹⁵ Paul Churchland yukarıda bahsedilen Büyük Hikayeye işaret ederek insan doğasına ilişkin şunları söylemektedir:

⁹² Moreland, **The Soul**, s. 75.

⁹³ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 7.

⁹⁴ Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 402.

⁹⁵ Moreland, “Should A Naturalist Be A Supervenient Physicalist?”, s. 41. Bununla birlikte Moreland söz konusu belirme ve üstgelimsel gibi durumlar olduğunda natüralistlerin önemli bir güçlüğe sahip olduklarını ve her bir belirme durumunun kendisinin natüralist epistemik tutumun sınırlamaları ve Büyük Hikaye içinde açıklanamaz olduğunu ileri sürer. Moreland, **a.g.e.**, s. 44. Bu konuda ayrıca bkz. Andrew Melnyk, “Can Physicalism Be Non-Reductive?”, **Philosophy Compass**, C. III, No. 6, 2008, s. 1281-1296; Jaegwon Kim, “The Myth of Nonreductive Materialism”, **American Philosophical Association**, C. LXIII, No. 3, 1989, s. 31-47.

Standart evrim hikayesi hakkındaki önemli nokta, insan türünün ve bu türün özelliklerinin tamamının tümüyle fiziksel bir süreçten ortaya çıkan tümüyle fiziksel ürünler olmasıdır... Kökenlerimize dair doğru açıklama buysa, kendimize dair sunduğumuz bilimsel açıklamamıza fiziksel olmayan cevherleri veya nitelikleri dahil etmemize ne ihtiyaç vardır ne de bunun için uygun bir yer bulunmaktadır. Biz maddeden oluşmuş varlıklarız ve bu gerçeğe birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerekiyor.⁹⁶

Üçüncü olarak Büyük Hikaye olay-nedenselliği tarafından oluşturulmaktadır. Bu şekilde hem indirgenemez teleolojiden hem de nedensel ilişkinin ilk örneğinin olay değil cevher kategorisinde olduğu fail nedenden kaçınılmaktadır.⁹⁷ Moreland bu hikayenin iki şekilde fiziksel olarak determinist olduğunu dile getirmektedir:

İlk olarak, belirli bir zamandaki evrenin fiziksel durumu ve doğanın gayrişahsi yasaları, sonraki ardışık durum ihtimallerini belirlemeye veya saptamaya yeterlidir. Bu *zamansal* belirlenmedir. İkinci olarak, kayalar, insanlar ve hayvanlar gibi normal boyutlu nesnelerin davranışları ve özellikleri, onların atomları ve atom altı parçalarının durumları tarafından tayin edilmektedir. Bu da *aşağıdan yukarıya* veya *parçalardan bütüne* belirlenmedir.⁹⁸

Bir başka deyişle Büyük Hikaye, “doğa yasalarına bağlı olarak herhangi bir t zamanındaki evrenin durumu, sonradan gelen zamanlardaki evrenin durumunu ya da bu duruma dair olasılıkları belirlemesi açısından artzamanlı olmasıyla ve makro-bütünlere ilişkin değişiklikler ve özelliklerin, mikro-fenomenlere bağlılığı ve onlar tarafından belirlenmesi açısından eşzamanlı olmasıyla deterministtir.”⁹⁹

Son olarak Moreland, bazı natüralistlerin ontolojik sorulardan kaçınırken, bazılarının da yukarıda sözünü ettiğimiz natüralist epistemoloji üzerine inşa edilen ve natüralist etiyojik olay-nedensel açıklamayla uyumlu olan bir ontolojik tahlil

⁹⁶ Churchland, **Matter and Consciousness**, s. 35.

⁹⁷ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 7.

⁹⁸ Moreland, **The Soul**, s. 75.

⁹⁹ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 7.

üzerinde durduklarını ifade etmektedir.¹⁰⁰ Söz gelimi Daniel Dennett, Chisholm'un özgür iradeyle ilgili olarak, davranışlarımızdan sorumlu tutulmamız halinde eylemlerimizde hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici olduğumuzu söyleyen açıklaması üzerine, yeterli ölçüde nedensel yapı kapsamında yer alan failleri ayırt ederken, böylesi muğlak bir metafizikten kaçınmamızı sağlayan natüralist bir benlik veya fail açıklaması bulup bulamayacağımızı sormakta ve kitabının bir bölümünü bu konuya ayırmaktadır.¹⁰¹ Dolayısıyla, o da benliği veya faili natüralizmde söz edilen kapalı nedensel sistem içinde konumlandırmaya çalışarak, Büyük Hikayeye uyumlu bir açıklama elde etmeyi amaçlamaktadır.

Moreland açısından natüralizm katı biçimde fizikalist bir hikaye sunmaktadır. Buna karşın, işe madde ve maddenin tümüyle fizik yasaları aracılığıyla fiziksel süreçler tarafından kontrol edilmesi ve yürütülmesiyle başlayacak olursak, sadece maddenin farklı düzenlenmiş formları ile karşılaşırız.¹⁰² Böyle bir sistemde, maddi olmayan bir zihne –Chruchland'in de ifade ettiği gibi– ne yer vardır ne de ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla madde ile başlayıp gayri maddi bir zihni açıklamak oldukça ihtimal dışı –en iyi ihtimalle büyük bir gizem barındırıyor– gibi görünmektedir.

2.3. “Natüralist Ontoloji”

Natüralist ontoloji söz konusu olduğunda Moreland, “küresel natüralizm” ile “yerel natüralizm” ve “zayıf natüralizm” ile “güçlü natüralizm” arasında bir ayrım yapmaktadır. Küresel natüralizm, soyut nesnelerin varlığını kabul etmeyen, uzay-zaman evreninde var olan her şeyin bilim tarafından incelenen doğal entiteler olduğunu ileri süren görüştür. Yerel natüralizmde ise, soyut nesnelerin varlığı ya kabul edilir ya da onlara karşı bir kayıtsız kalma durumu söz konusudur ve uzay-zamanda var olan her şeyin yalnızca doğa bilimleri tarafından incelenen entitelerden oluştuğu

¹⁰⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 8.

¹⁰¹ Daniel Dennett, **Elbow Room**, Cambridge, MIT Press, 1984, s. 76.

¹⁰² Moreland, **The Soul**, s. 76.

öne sürülür.¹⁰³ Bununla birlikte “güçlü” ve “zayıf” natüralizm şeklinde bir başka ayrım daha söz konusudur: “Güçlü natüralistler, doğal dünya konusunda tüm bireylerin, olayların, durumların, niteliklerin ilişkilerin ve yasaların tümüyle fiziksel olduğunu öne süren fizikalizmin katı bir versiyonunu kabul ederlerken, zayıf natüralistler ise çeşitli belirimci (emergent) entitelerin varlığını da kabul etmektedirler.”¹⁰⁴ Örneğin Searle, “bilincin beyindeki daha düşük seviyedeki nöronal süreçler tarafından neden olunan biyolojik süreçler olduğunu savunmaktadır.”¹⁰⁵

Moreland’a göre natüralist ontolojik bağlılığı ele almaya başlamak için iyi bir başlangıç noktası, Frank Jackson tarafından “lokasyon problemi” olarak adlandırılan meseledir.¹⁰⁶ Moreland açısından Jackson’a göre, belirli bir bilimci anlayış temelinde, natüralistler ontolojik açıdan yaygın bir şekilde kabul gören fiziksel bir hikaye benimsemektedirler.¹⁰⁷ Jackson, var olan şeylerin ne olduğu ve neye benzediklerini tartışan metafizikçilerin, sınırlı sayıda belirli temel kavram üzerinden varlık dünyası hakkında kapsamlı bir anlayış kazanmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Ancak bu sınırlı içerikle, varlığa dair kapsamlı bir anlayışa sahip olma arayışı beraberinde *lokasyon problemi* olarak adlandırdığı sorunu gündeme getirmektedir. Bunun sebebi bazı entitelerin benimsenen fiziksel hikaye içinde konumlandırılmasında yaşanan güçlülüdür. Sözü edilen lokasyon problemi de esasında bu entiteler için fiziksel hikayede bir yer bulma işidir. Jackson açısından metafizik düzlemde sorun çıkaran bu entiteler, diğer bütün entiteler için olduğu gibi, ya kabul edilen metafizik hikayede konumlandırılabilirdi ya da elimine edilmelidir.¹⁰⁸ Bir başka deyişle, bir entite ancak ve ancak Büyük Hikayede zorunlu kılınıyorsa bu temel hikayeye yerleştirilmeli, aksi takdirde elimine edilmelidir.¹⁰⁹

Jackson üç adet lokasyon örneği sunar. Bunlardan ilki, yoğunluğun kütle ve hacimden farklı bir nitelik olmakla birlikte kütle ve hacmin ötesinde ek bir gerçekliğin özelliği olmamasıdır. Diğer bir deyişle, kütle ve hacim dolaylı olarak yoğunluğu

¹⁰³ William L. Craig ve J. P. Moreland, “Preface”, **Naturalism**, Ed. William L. Craig ve J. P. Moreland, London, Routledge, 2000, s. xii.

¹⁰⁴ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 286.

¹⁰⁵ Searle, **The Rediscovery of the Mind**, s. xii.

¹⁰⁶ Frank Jackson, **From Metaphysics to Ethics**, Oxford, Clarendon Press, 1998, s. 1-5.

¹⁰⁷ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 9.

¹⁰⁸ Frank Jackson, “Finding the Mind in the Natural World”, **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**, Ed. David J. Chalmers, New York, Oxford University Press, 2002, s. 163.

¹⁰⁹ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 163.

gerektirmektedir. İkinci olarak Jackson, Jones'un Smith'ten daha uzun olmasını örnek olarak vermektedir. Jones'un Smith'ten daha uzun olması, Jones'un 1.83 metre ve Smith'in de 1.77 metre olmasından ayrı ek bir özellik değildir, çünkü Jones ve Smith'in boyları bu ilişkisel gerçeği kapsamaktadır. Son örnek ise katılık hakkındadır. Katılık, yukarıdaki örneklerle benzer şekilde, kafes tipi molekül düzenlerinin birbirlerini itme eğiliminde olmalarının dışında, gerçekliğin ek bir özelliği değildir.¹¹⁰ Moreland, Jackson'ın modern bilim öncesinde makro katılığın geniş ölçekte kabul görmüş bir sağduyu kavramı olduğunu kabul ettiğini ifade eder. Buna karşın, modern bilimle birlikte bu kavram *nüfuz edilemez* ya da *içinden geçilemez olma* kavramlarıyla yer değiştirmiştir. Bu haliyle, makro katılığın temel mikro hikâyede kendine yer bulabileceği görülmektedir: “Atomik cüzleri, kafes yapıları ve atom altı itme kuvvetleri açısından iki makro nesnenin bir tasviri dikkate alındığında, bu tasvir bir makro nesnenin diğeri ile ilişkili olarak *nüfuz edilemez* veya *içinden geçilemez olmasını* gerektirmektedir.”¹¹¹

Jackson açısından bir natüralistin konumlandırması gereken dört önemli türden sorunlu entitenin olduğu aktarılır: “zihinsel nitelikler ve olaylar, birinci şahıs anlatımıyla ilişkili gerçekler, ikincil nitelikler ve ahlaki nitelikler.”¹¹² Moreland'a göre Jackson, “bir natüralistin, zihinsel niteliklerin ve olayların evrensel olarak fiziksel olanın akabinde meydana geldiğini kanıtlaması gerektiğini iddia etmektedir.”¹¹³ Bunun için açıklamasına öncelikle fizikalizmin temel iddiasının ne olduğu ve ne olmadığını açıklığa kavuşturarak başlamaktadır. Fizikalizmin iddiasının tüm mümkün dünyalarla ilgili değil, gerçek dünyayla ilgili olduğunu söyler. Dolayısıyla böyle bir tasvir, mümkün dünyalarda Kartezyen düalizme kapıyı tamamen kapatmaz, fakat bu görüş gerçek dünya için doğru değildir. Bu bağlamda fizikalizmin iddiasının, “fiziksel açıdan tüm hususlarda dünyamızın benzer bir kopyasının çıkarılması halinde, her bakımdan bir kopyasının çıkarılmış olduğunu”, başka bir deyişle, “dünyamızın minimal bir fiziksel kopyası olan herhangi bir dünyanın, dünyamızın *yalın* bir kopyası

¹¹⁰ Jackson, **From Metaphysics to Ethics**, s. 4-5.

¹¹¹ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 9.

¹¹² **A.e.**, s. 9.

¹¹³ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 286; Bkz. Jackson, **From Metaphysics to Ethics**, s. 10.

olduğunu” belirtir.¹¹⁴ Jackson evrensel olarak fiziksel olana bağıllık iddiasını iki açıklamayla açmaktadır. İlk olarak, dünyamızın minimal bir fiziksel kopyasını, “(a) fiziksel açıdan her yönden (örneklendirilen nitelikler karşısında örneklendirilen nitelikler, yasa karşısında yasa, ilişki karşısından ilişki) tamamıyla bizim dünyamız gibi olan ve (b) türler ve tikeller üzerinden ilk koşul olan (a)’yı yerine getirmesi gerekenden başka hiçbir şey ihtiva etmeyen bir dünya” olarak tanımlamaktadır. İkinci olarak da fizikalizmin temel iddiasının “bizim dünyamızın minimal bir fiziksel kopyası olan herhangi bir dünyanın, dünyamızın psikolojik bir kopyası”^{*} olduğunu savunmaktadır.¹¹⁵ Buradaki “minimal” ifadesi önemlidir, çünkü Jackson’a göre bir tamamlanmamışlık söz konusudur. Bu “minimal fiziksel kopyayı” açıklarken yemek tarifi örneği verir. Bir tarifte yapılması gerekenler söylenirken yapılmaması gerekenler söylenmez, çünkü bunu listelemek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla dünyamızın minimal bir fiziksel kopyası, yemek tarifi örneği üzerinden, “bir dünya oluşturmak için dünyamızın fiziksel doğasını kullanırsak elde edeceğimiz şeydir.”¹¹⁶ Jackson şöyle bir sonuca varır:

Diyelim ki Φ , aktüel dünyada ve bu aktüel dünyanın ancak ve ancak minimal fiziksel kopyalarında doğru olan, zengin, karmaşık ve detaylı bir fiziksel dünyayı anlatan bir açıklama olsun. Π de tümüyle dünyamızın psikolojik doğası hakkındaki herhangi bir doğru açıklama olsun: Π dünyamızda doğrudur ve Π ’nin yanlış olduğu her dünya bir şekilde psikolojik olarak dünyamızdan farklıdır. Eğer (III) numaralı önerme doğruysa, Φ ’nin doğru olduğu her dünya, dünyamızın yalın bir kopyası ve dolayısıyla da *a fortiori* olarak dünyamızın psikolojik bir kopyasıdır. Fakat Π ’nin doğru olduğu her dünya Π ’nin doğru olduğu bir dünyadır, yani Φ , Π ’yi gerektirmektedir. Buradan da *gereklilik teziyle giriş* olarak adlandırabileceğimiz şeyi türetmiş olduk: kabul edilen bir psikolojik olgu, ancak ve ancak bu dünya hakkındaki

¹¹⁴ Jackson, **a.g.e.**, s. 11.

^{*} Bu önermeyi Jackson’ın sonraki açıklamaları nedeniyle (III) numaralı önerme olarak adlandıracakız.

¹¹⁵ Jackson, **a.g.e.**, s. 13-14.

¹¹⁶ Jackson, “Finding the Mind in the Natural World”, s. 165.

fiziksel hikaye tarafından gerektiriliyorsa materyalist dünya görüşünde bir yere sahiptir.¹¹⁷

Özetle, natüralist bir ontoloji geliştirmek ve entiteleri onun içerisinde konumlandırmak üzere kullanılan üç koşula göre entiteler, (1) natüralist epistemoloji ile uyumlu olmalıdır; (2) natüralist Büyük Hikaye ile uyumlu olmalıdır ve (3) kimya ve fizikte bulunan entiteler ile ilgili bir benzerlik göstermeli ya da onların kimya ve fizikte bulunan bu entitelere zorunlu olarak bağımlı oldukları gösterilmelidir.¹¹⁸ Diğer bir deyişle natüralist açıklama, natüralist epistemolojiye dayalı olarak tüm entitelerin bilimsel yöntemlerle incelenebilmesini ve üçüncü şahıs izahı kullanılarak açıklanabilmesini; tüm entitelerin zorunlu bir şekilde olay-nedensel etiyolojik bir hikaye içinde yerleştirilebilmesini ve kabul edilen diğer entiteler ile uyumlu olduklarının gösterilebilmesini talep etmektedir. Üstelik, daha önce aktardığımız gibi, Moreland'ın açıklamalarında natüralizmin bu bileşenleri arasında bir sıralamanın olduğunu ve ilk sırada gelen epistemik tutumun natüralist etiyolojiyi –yani natüralist Büyük Hikayeyi– ve bu ikisinin de birlikte natüralist ontolojiyi gerekçelendirdiklerini hatırlamak önemlidir.¹¹⁹

Moreland'ın ortaya koyduğu bu hiyerarşik modele natüralist filozoflardan çeşitli itirazlar gelmiştir. Örneğin Graham Oppy'ye göre natüralizmin, özünde Moreland'ın Büyük Hikayesinin detaylarına adanmışlığı söz konusu değildir. Buna örnek olarak günümüzde tüm gerçekliğin “Büyük Patlama” ile meydana gelmesi meselesinin sonuca bağlanmamış olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca natüralizmin, özünde Moreland'ın söz ettiği natüralist epistemik yaklaşıma da bağlılığı söz konusu değildir. Oppy birçok natüralistin, teizm karşısında natüralizmi ilk felsefeye ait olduğu düşünülen zemin üzerinde, yani kuramsal üstünlük temelinde tercih ettiklerini ileri sürmektedir. Son olarak natüralizmin, özünde Moreland'ın iddia ettiği gibi natüralist ontolojiye de bağlılığı yoktur.¹²⁰ Oppy, teizm ve natüralizm konusundaki düşüncesini şu şekilde paylaşır:

¹¹⁷ Jackson, “Finding the Mind in the Natural World”, s. 165.

¹¹⁸ Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 403.

¹¹⁹ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 284.

¹²⁰ Oppy, “Consciousness, Theism and Naturalism”, s. 132-133.

Teizm, doğal gerçeğin doğaüstü kişisel bir nedeninin olduğu iddiasına bağlıdır. Natüralizm ise, doğal sebepler dışında başka bir nedenin olmadığı iddiasına bağlıdır.¹²¹

Ona göre, belirli teist ve natüralist teorileri karşılaştırdığımızda, kıyaslamadan elde edilen sonuçları abartmamaya dikkat etmek gerekir. Bu konudaki rehber şu olmalıdır: “Tümüyle detaylandırılmış en iyi teist ve natüralist teorileri ele alıp onları kuramsal üstünlüğe dair tam bir açıklamanın ışığında karşılaştırmak.” Fakat buradaki sıkıntı, her iki taraf için de tümüyle kapsamlı ve ayrıntılı teorilerin ve kuramsal üstünlüğe dair tam bir açıklamanın olmamasıdır.¹²²

Buradaki itiraz temelinde, Moreland’ın natüralist bileşenleri düşünüldüğünde, içeriklerin modifiye edilebilmesine karşın temel ilkenin aynı kaldığı söylenebilir. Oppy’nin verdiği örnek üzerinden konuşacak olursak, Büyük Hikâyede yer alan Büyük Patlama kuramı yerini başka bir kurama bırakabilir. Ancak natüralist epistemik tutum ve olay-nedensel hikâyeye olan bağlılık değişmeyecektir. Burada unutulmaması gereken nokta, natüralizmin bir şekilde bilimsel bilgiye bağlı olduğudur. Aslında Oppy bir başka yerde natüralist büyük resmin şu iki iddiaya bağlı olduğunu söyler: “(a) doğal nedensel entiteler dışında bir şey yoktur ve bunlar yalnızca doğal nedensel güçlere sahiptirler; (b) iyi tesis edilmiş bilim, nedensel entiteler ve güçler hakkındaki kuramlaştırmalar için mihenk taşımızdır.”¹²³ Buradaki ikinci iddia, Moreland’ın bilimcilik olarak adlandırdığı durumu güzel bir şekilde resmetmektedir. Ahmet Cevizci de natüralizm konusunda benzer bir açıklama sunmaktadır. Ona göre natüralizm, metafizik veya ontoloji açısından doğal olmayan güç ve nedenlerin ileri sürülmesine karşı çıkar. Epistemoloji açısından ise, bilgiye götüren yegane yolun bilimsel yöntem olduğunu savunmaktadır.¹²⁴

Oppy’nin belirttiği gibi natüralizm, doğal nedenler dışında kalan hiçbir nedenin olmadığı iddiasına dayanmaktadır. Colin McGinn, Thomas Nagel vb. birçok filozofun açıklamalarına baktığımızda, doğa bilimsel açıklamaları bilinmese de zihnin doğal bir

¹²¹ Oppy, **a.g.e.**, s. 133.

¹²² **A.e.**, s. 133.

¹²³ Graham Oppy, “Naturalism and Naturalness: A Naturalist’s Perspective”, **The Naturalness of Belief**, Ed. Paul Copan ve Charles Taliaferro, London, Lexington Books, 2019, s. 5.

¹²⁴ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 2012, s. 132.

açıklamasının olduğu iddiasına sıkı sıkıya bağlı oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bu agnostik yaklaşımlarda bile zihne dair açıklamanın, bizim bilişsel yetimizin ötesinde olduğu savunulmasına karşın, doğa bilimsel bir açıklama olduğu varsayılır.

Son olarak, Moreland'ın öne sürdüğü hiyerarşik model, natüralizm dünya görüşünün iddialarının ve açıklama üretmeye dair adımlarının daha açık bir şekilde anlaşılması açısından faydalı olabilmekle birlikte bize bir taslak sunar. Söz gelimi, üçüncü bölümde bilinç argümanını ele alırken çok daha detaylı tartışacağımız üzere, *sui generis** belirimci entitelerin natüralist epistemoloji ve Büyük Hikaye açısından açıklanması zor durumlar oluşturması, natüralist açıklamanın yetersizliğini göstermede önemli bir işleve sahip olacaktır. Bununla birlikte Jackson'ın ifadelerinde de gördüğümüz gibi lokasyon problemini aşabilmek için zihinsel entitelerin fizikalist hikayede konumlandırılabilmesi gerekir. Bunun da yegane yolu, bu tür entitelerin fiziksel olana zorunlu şekilde bağlı olduklarının gösterilebilmesiyle olur.¹²⁵ Dolayısıyla zihinsel-fiziksel ilişkisinin olumsal olduğunun gösterilmesi, natüralist açıklamaların başarısız olduğunu göstermenin diğer bir yolu olacaktır. Elbette, Oppy'nin itirazlarında görüldüğü üzere natüralizmin çok geniş bir tanım kümesi vardır. Ancak bu çeşitliliğin Moreland'ın öne sürdüğü hiyerarşik modele karşı bir delil olması kuşkuludur.

Bu bölümde natüralizmin ve fizikalizmin ne olduğunu ve türlerini ele alırken zayıf noktalarının olup olmadığına kısaca değindik ve bilincin natüralist bir çerçeve içinde herhangi bir açıklamasının söz konusu olup olmadığı meselesine temel oluşturması açısından natüralizmin temel bileşenlerini Moreland'ın öne sürdüğü sınıflandırmaya sadık kalarak mercek altına aldık. Bir sonraki bölümde, bilinç argümanı için önemli bir temel teşkil eden düalizm** görüşünü ve türlerini tanımlayacak ve bizler için “canlı bir seçenek” olup olmadığını görmek adına düalizm lehine ve aleyhine yöneltilen argüman ve eleştirileri ele alacağız.

* Latince *sui generis* sözcüğü, eşsiz, emsali olmayan, nevi şahsına münhasır gibi anlamlara gelir.

¹²⁵ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 11. Günümüz zihin felsefesi literatüründe bu zorunluk ilişkisini göstermeye dair girişimler söz konusudur. Örneğin Torey, önerdiği modelde, yaşamın başlamasıyla birlikte bilincin de belirmesinin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Torey, **The Conscious Mind**, s. 7.

** Burada sözü edilen düalizm literatürde bahsedildiği gibi nitelik ve cevher düalizmi açısından ele alınmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

CANLI BİR SEÇENEK OLARAK DÜALİZM

Günümüzde zihin felsefesi alanında Türkçeye kazandırılan eserlere bakıldığında natüralist yaklaşımın oldukça hakim olduğu görülmektedir. Birçokları için düalizm görüşü hatalıdır ve özellikle cevher düalizmi modası geçmiş bir yaklaşım olarak rafa kaldırılmıştır veya kaldırılmalıdır. Gilbert Ryle bu görüşü bir mit olarak görür ve “Makinadaki Hayalet Dogması” şeklinde adlandırır.¹ Buna karşın dünya genelinde hala insanların çoğu insan doğası konusunda düalist bir yaklaşım benimsemeye devam etmektedir.² Henry Wellman şu tespitte bulunur: “Küçük çocuklar düalisttir: fiziksel nesnelerden ve gerçek [hayali olmayan] olaylardan ontolojik olarak farklı olan zihinsel durumlar ve entiteler konusunda bilgi sahibidirler.”³

Descartes’ten bu yana modern dönemin önemli konularından biri olan zihin ve bilincin doğası, insanın fiziksel yapısından ayrı başka bir yapıya sahip olup olmadığı sorusunu akıllara getirir. Bu soru özellikle Tanrı’nın varlığı bağlamında büyük önem taşımaktadır. Eğer fiziksel olmayan zihinsel entiteler varsa, bunlar (üçüncü bölümde tartışılacağı üzere) natüralizm karşısında teizmin açıklama gücünü destekleyen bir işleve sahip olurlar. Moreland’ın öne sürdüğü tümdengelimsel bilinç argümanının belirli bir düalist yaklaşımı ihtiva ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bilinç argümanını ele almadan önce bu çalışma bağlamında düalizmin bir tahlilini yapmak önemlidir.

Bu bölümde düalizmi, bilinç argümanı ile ilişkisi açısından cevher ve nitelik düalizmi olarak ele alacak ve önemli kavramları tanımlayacağız. Ayrıca düalizmin günümüzde neden canlı bir seçenek olarak dikkate alınmadığını, öne sürülen açık nedenlerle birlikte bunun örtük nedenlerinin neler olabileceğini, düalizme yöneltelen itirazların başarılı olup olmadıklarını ve onun lehine ileri sürülen güçlü argümanların

¹ Gilbert Ryle, **Zihin Felsefesi**, Çev. Sara Çelik, İstanbul, AFA Yayınları, 1995, s. 23, 33.

² J. P. Moreland, “Substance Dualism and the Diachronic/Synchronic Unity of Consciousness”, **Christian Physicalism?**, Ed. R. Keith Loftin ve Joshua R. Farris, London, Lexington Books, 2018, s. 43.

³ Henry Wellman, **The Child’s Theory of Mind**, Cambridge, MIT Press, 1990, s. 50. Akt. Moreland, “Substance Dualism and the Diachronic/Synchronic Unity of Consciousness”, s. 44.

var olup olmadığını inceleyerek, düalizmin bizler için canlı bir seçenek olup olmadığını tartışacağız.

1. Düalizm ve Türleri

Moreland'ın öne sürdüğü tümdengelsel bilinç argümanı bir tür düalist yaklaşımı temellendirmeye çalışmakta ve fiziksel olandan farklı olan sınırlı bilincin varlığından hareketle nihai bilince –yani Tanrı'ya– giden bir yol izlemektedir. Bundan dolayı bu argümanı ele almadan önce ilk aşamada, düalizmi ve düalizmle ilişkili önemli kavramları (cevher, nitelik ve olay gibi) tanımlamak ve düalizmin türleri hakkında bilgi vermek faydalı olur.

Moreland'a göre *düalizm* ifadesi basitçe “ikicilik” anlamına gelmekte ve söz konusu olan iki parçanın özdeş olmak yerine gerçekte iki farklı veya iki tür entite olduğu düşüncesine bağlılığı ifade etmektedir. Düalizm çok farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmektedir. Buna karşın bilinç argümanı açısından *düalizm* ifadesi, insanın yapısı bağlamında “antropolojik düalizm” olarak ele alınmaktadır. Antropolojik düalizm üç kategoriye ayrılabilir: *metafizik*, *eskatolojik* ve *aksiyolojik*. Antropolojik düalizmin metafizik kategorisi, insanın yapısal doğasına odaklanır ve bilinç meselesinin temelinde bulunur. Metafizik düalizm, salt “nitelik-olay düalizmi” ve “cevher düalizmi” olmak üzere başlıca iki kategoriye ayrılır.⁴ Düalizmin farklı çeşitleri olsa da⁵ tüm düalistler fizikalizmin yanlış olduğuna ve kişilerin fiziksel olmayan bir şey ihtiva ettiğine inanırlar.⁶

Metafizik düalizminin bu iki türünü tanımlamadan önce cevher, nitelik ve olay kavramlarını açıklamak önemlidir. Felsefe tarihinde bağımsız bir şekilde var olabilen şeyler *cevher* olarak adlandırılmıştır. Bir cevher, diğer cevherlerden bağımsız bir şekilde kendi başına var olabilen ferdi bir şeydir.⁷ Pek çok filozof, bu dünyanın cevherlerden meydana geldiğini varsaymaktadır. Cevher olarak adlandırdığımız şey,

⁴ Moreland ve Rae, **Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics**, s. 19.

⁵ Epifenomenalizm, Paralelcilik gibi düalizmin farklı türlerinden söz edilebilir. Düalizmin farklı türleri için bkz. Shaffer, **Philosophy of Mind**, s. 37-38; Westphal, **The Mind-Body Problem**, s. 25-52; Antti Revonsuo, **Consciousness: The Science of Subjectivity**, New York, Psychology Press, 2010, s. 5-16.

⁶ Goetz ve Taliaferro, **Naturalism**, s. 7.

⁷ Westphal, **The Mind-Body Problem**, s. 27.

birçok şeyi niteleyebilen su, insan, masa gibi bir şey değildir. Descartes, geleneği takip ederek cevherleri ferdi ve kendisinde sürekliliğe sahip nesneler olarak ele almaktadır. Dolayısıyla, geleneksel anlamda, bu metni yazarken kullandığım bilgisayar veya masamın üzerindeki kahve bardağı birer cevherdir.⁸

Cevherler birtakım özelliklere sahiptir. Moreland cevherlerin en azından beş özelliğinden söz etmektedir. Bunlardan ilki, cevherlerin tikel olmasıdır. Masamın üzerindeki bilgisayar gibi, bir cevher aynı anda birden çok yerde bulunamaz. İkinci olarak, cevherlerin bir sürekliliği vardır. Onlar zaman içinde belirli özellikler kazansalar ve kaybetseler de bu değişim boyunca aynı şey olarak kalmaya devam ederler. Masamdaki kahve bardağını farklı bir renge boyasam da o aynı bardak olarak kalmaya devam eder. Benzer durum zihinsel nitelikler için de söylenebilir. Geçen gün izlediğiniz basketbol maçı hakkında düşünebilir ve sonrasında ertesi akşam yapacağınız sunum hakkında düşünmeye başlayabilirsiniz. Zihinsel durumlar değişse de siz bir cevher olarak değişmeden varlığınıza devam ettirirsiniz. Bu itibarla, cevherlerin sahip oldukları nitelikleri değiştirebildikleri, yine de aynı cevher olarak kalmaya devam ettikleri söylenir. Üçüncü bir özellik olarak, cevherlerin temel varlık oldukları, yani bir başka şeyde bulunmadıkları gibi bir başka şey tarafından da sahip olunmadıkları ifade edilir. Örneğin, telefonum kendisinden daha temel başka bir şeyde değildir veya başka bir şey tarafından sahip olunmamaktadır. Cevherler başka şeylerde bulunmazken, nitelikler onlara sahip olan cevherlerde bulunmaktadır. Söz gelimi, telefonum başka bir şey tarafından sahip olunmamakla birlikte, siyah olma, elektronik olma, 194 gram ağırlığında olma gibi niteliklere sahiptir. Dördüncü olarak bir cevher, “parçaların, niteliklerin ve kapasitelerin (eğilimler, yetenekler, potansiyeller) birliğidir.” Telefonum yukarıda sıralanan nitelikler ile birlikte diğer birçok niteliğe (ör. kablosuz olma, kameralı olma) sahiptir ve bunlar telefonumda bir arada bulunur. Son olarak bir cevherin nedensel güçlere sahip olduğundan, dolayısıyla bu dünyada bir şeylerin olmasına neden olduğundan söz edilir. Örneğin, bir elma ağaçtan yere düşebilir veya telefonum başka insanlarla görsel olarak iletişim kurmamı sağlayabilir.⁹

⁸ John Heil, **Philosophy of Mind**, New York, Routledge, 2013, s. 21.

⁹ Moreland, **The Soul**, s. 22-23.

Cevherlerin yanı sıra, *nitelikler* olarak adlandırılan entiteler vardır. Bir nitelik kırmızı olma, esprili olma, kare olma gibi mevcut gerçekliğin örnekleridir.¹⁰ Cevherler gibi, niteliklerin de birtakım özellikleri vardır. Moreland’a göre niteliklerin en azından dört özelliğinden söz edilebilir. Niteliklerin bir özelliği evrensel olmalarıdır, yani cevherlerin aksine aynı anda birden fazla şeyde var olabilirler. Örneğin, ekşilik niteliği aynı anda birkaç belirli şeyde (ör. elmada ve erikte) var olabilir. Diğer bir özellik ise, niteliklerin değişmez olmasıdır. Bir insan kilo kaybı yaşayabilir veya boyu uzayabilir. Bir cevher olarak kişi, bir niteliği kaybetmek ve bir başka niteliği kazanmakla değişmektedir. Fakat şişman olma niteliği değişip zayıf olma niteliği olmaya başlamaz. Cevherler farklı niteliklere sahip olabilirler, fakat nitelikler kendi içsel doğalarında değişmezler. Cevherlerin aksine nitelikler, kendilerini bulunduran ya da kendilerine sahip olan şeylerde bulunurlar. Örneğin, yuvarlak olma bir yüzükte bulunur, dolayısıyla yüzüğün yuvarlak olma niteliğine sahip olduğunu söyleriz. Bir kişi yuvarlaklığı kendi başına var olacak şekilde bulmaz, onun örneklerini cevherlerde bulur. Son bir özellik olarak, niteliklerin nedensel güçlerinin olmadığı söylenebilir.¹¹

Bunlara ek olarak, dünyada *olaylar* olarak adlandırılan entiteler vardır. Olayları, “cevherlerin durumlarının değişimi veya geçici durumları” olarak tanımlayan Moreland, olaylara dair şu açıklamayı yapmaktadır:

Bir olay, belirli bir zamanda bir cevherdeki bir niteliğin ortaya çıkması ya da kaybolması ya da bir süre boyunca bir cevher tarafından bir niteliğin devamlı olarak sahip olunmasıdır... Bir olayın esas tanımlayıcı özelliği bu olaya dahil olan niteliklerdir. Örneğin, “şimdi yeşil olan bu gömlek” önemli biçimde yeşil olma niteliğini ihtiva etmektedir. Bu niteliği ihtiva etmede başarısız olan herhangi bir olay “şimdi yeşil olan bu gömlek” olayı olamayacaktır.¹²

Kavramların mahiyetinden söz ederken son olarak, fiziksel olan ile olmayanı ayırt etmede önemli bir işleve sahip olması açısından maddenin ne olduğunu tanımlamak faydalı olur. Bilinci tanımlamada olduğu gibi maddenin ne olduğunu

¹⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 23.

¹¹ **A.e.**, s. 23-24; Moreland, **Scaling the Secular City**, s. 79.

¹² Moreland, **The Soul**, s. 24.

tanımlamak da zordur, fakat örnekler üzerinden konuşmak bir tanım oluşturmada yardımcı olmaktadır. Maddi nesneler, bardak, mutfak robotu, su (H₂O) gibi şeylerdir. Moreland maddi niteliklerin şu özelliklere sahip olduklarını söylemektedir: (1) Maddi nitelikler, herkesçe erişilebilirdir, dolayısıyla hiç kimse maddi bir niteliğe erişim konusunda bir başka kişiden daha ayrıcalıklı veya özel bir konuma sahip değildir; maddi niteliklere sahip nesneler (2) mekanda yer alır veya yayılır ve (3) amaca yönelik veya maksatlı bir (teleolojik) davranış sergilemez.¹³

Metafizik düalizmin türlerinden biri olan nitelik düalizmine göre (salt nitelik düalizmi veya nitelik-olay düalizmi olarak da adlandırılır), yalnızca fiziksel niteliklere sahip fiziksel cevherler vardır. Söz gelimi, bir yüzüğün yuvarlak ve altın olması fiziksel niteliklere örnek verilebilir. Bu görüşü savunanlar, ayrı olarak zihinsel cevherlerin olmadığını ve fiziksel ile zihinsel niteliklere sahip olan tek bir maddi cevherin (beyin) olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre, acıyı deneyimlediğimizde beynimizin sahip olduğu belirli fiziksel nitelikler (belirli kimyasal ve elektriksel niteliklere sahip olan C-lifi uyarımı) vardır. Bu fiziksel niteliklerin yanı sıra, beynin sahip olduğu zihinsel nitelikler de (acıyı hissetme) söz konusudur. Dolayısıyla burada beyin, zihinsel tüm niteliklerin kaynağıdır.¹⁴ Bir başka deyişle, “zihin bedeninin bir niteliği” durumundadır.¹⁵ Moreland salt nitelik düalistlerinin çoğunun, “ıslaklığın belirli bir su molekülü yapısıyla (veya akabinde) meydana gelen gerçek bir nitelik olması gibi, zihinsel niteliklerin de beyin durumlarından kaynaklandığını (veya akabinde meydana geldiğini)” ileri sürdüğünü ifade eder.¹⁶

Nitelik düalizminin tersine cevher düalizmi ise, beynin fiziksel niteliklere sahip fiziksel bir cevher olduğunu ve zihin veya ruhun ise zihinsel niteliklere sahip ayrı bir cevher (zihinsel bir cevher) olduğunu savunur. Nitelik düalizminde olduğu gibi belirli bir acı deneyimi yaşandığında, beynin sahip olduğu belirli fiziksel nitelikler söz konusudur. Cevher düalizminin nitelik düalizminden farklılaştığı nokta, bu acı deneyiminde kişinin sahip olduğu zihinsel niteliklerin (acıya ilişkin bilinçli farkındalık) beyinde değil, ayrı bir cevher olarak zihinde veya ruhta veya benlikte

¹³ Moreland, “Physicalism, Naturalism and the Nature of Human Persons”, s. 226-227.

¹⁴ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 232.

¹⁵ Moreland, **Scaling the Secular City**, s. 79.

¹⁶ Moreland, “Physicalism, Naturalism and the Nature of Human Persons”, s. 228.

bulunmasıdır. Dolayısıyla cevher düalizminde, ruh “deneyimlerin sahibi” konumundadır. Bu görüşe göre, ruh ile beyin birbirleriyle etkileşim içinde olabilmekle birlikte, bu ikisi farklı niteliklere sahip farklı cevherlerdir.¹⁷

Cevher düalizminin temel üç türünden söz edilebilir. İlki, “Kartezyen düalizm” olarak adlandırılan görüştür. Bu düalizm türüne göre, “zihin bilinç için nihai yetilere sahip bir cevherdir ve nedensel bir ilişki yoluyla bedeniyle bağlantılıdır.” İkinci tür “Tomasçı cevher düalizmi” olarak adlandırılır. Bu yaklaşımın bir yorumuna göre ruh, salt zihinden daha geniş kapsamda, biyolojik süreçleri de içerecek şekilde ele alınmakla birlikte, insan bedenine yayılan, onu bilgilendirip şekil veren, onu canlı kılan, onu bir bütün haline getiren ve onu insan bedeni yapan şey olarak tarif edilir. Dolayısıyla bu görüşe göre, insan bedenini insan bedeni yapan ruhun kendisidir. Üçüncü cevher düalizmi türü ise “belirimci düalizm” (*emergent dualism*) olarak adlandırılır. Bu görüşe göre, “cevhersel olan, uzamsal olarak yayılan, maddi olmayan bir benlik beyin ve sinir sisteminin işleyişinden belirmektedir; fakat belirlediğinden itibaren artık kendi nedensel yetilerini uygular ve ölümden sonra Tanrı tarafından varlığı sürdürülmeye devam eder.”¹⁸

Günümüzde bilim ve felsefe alanında çalışan birçok kişi cevher düalizmini oldukça ihtimal dışı ve ilkel bir görüş olarak görmektedir. Örneğin Daniel Dennett, düalizmi özünde bilim karşıtı bir duruş olarak ele almakta ve bu nedenle ne pahasına olursa olsun ondan kaçınmamız gerektiğini söylemektedir.¹⁹ John Searle de cevher düalizminin herhangi bir formunun yaygın bir şekilde imkansız olduğunun düşünüldüğünü dile getirmektedir. Onun gözlemine göre, cevher düalizmini savunan tanıdıklarının bu görüşe sahip olmasının temel motivasyonun ardında ahiret inancı gibi dini dayanaklar vardır ve bu alanda çalışan profesyonellerin çoğu arasında cevher düalizmi ciddi bir ihtimal olarak dikkate alınmamaktadır.²⁰ Westphal, zihin-beden

¹⁷ Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 232.

¹⁸ Moreland, *The Soul*, s. 117-118. Tomasçı cevher düalizmi konusunda daha fazla bilgi için bkz. Eleonore Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism”, *Faith and Philosophy*, C. XII, No. 4, 1995, s. 505-531. Belirimci cevher düalizmi konusunda daha fazla bilgi için bkz. William Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

¹⁹ Dennett, *Consciousness Explained*, s. 37.

²⁰ John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, New York, Oxford University Press, 2004, s. 41. Bununla birlikte Searle hangi formu olursa olsun düalizmin bilimsel dünya görüşüyle uyumsuz olduğunun düşünülmesi nedeniyle olanaksız olarak görüldüğünü de belirtir. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, s. 3. Ayrıca düalizmin, zihinsel ile fiziksel olanı birbirinden tamamen farklı iki şey

düalizminin yaklaşık olarak 1960'lı yıllara kadar popülerliğini koruyabilmesine karşın günümüzde –en azından profesyonel filozoflar arasında– popülaritesini giderek kaybettiğini ve çoğu filozofun natüralist bir anlayış benimsediklerini dile getirmektedir.²¹ Bu noktada bilinç konusunda düalizmin canlı bir seçenek olduğunu göstermek üzere öncelikle düalizm lehine öne sürülen argümanları ve sonrasında cevher düalizmine yapılan itirazları ele alacağız.

2. Düalizm Lehine Argümanlar

Günümüzde güçlü fizikalizmin veya natüralizmin oldukça geniş ölçüde benimsenmesinin ve düalizme –özellikle de cevher düalizmine– karşı böylesi sert bir yaklaşımın sergilenmesinin nedeni nedir? Hiç kuşkusuz modern bilimdeki gelişmeler, dış dünyaya dair sürekli elde edilen natüralist açıklamalar, insanları her şeyin doğal bir fenomen olarak fiziksel bir açıklamasının var olduğu –hatta var olması gerektiği– ve bunun da ancak bilimsel araştırma yöntemleri ile keşfedilebileceği düşüncesini benimsemeye yönlendirmektedir. Elbette bu açıklama yukarıda aktardığımız sorunun yanıtı açısından anahtar noktalardan biridir. Bununla yakından ilişkili diğer bir neden ise, düalizmin –özellikle de cevher düalizminin– herhangi bir entelektüel destekten yoksun olduğuna dair genel bir kanaatin olmasıdır.²²

Bu soruya ilişkin Moreland, yanıtın öncelikle entelektüel değerlendirmelerden değil, bundan ziyade “ruhlardan korkma” ve “Tanrı korkusu” nedeniyle olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşünü temellendirmek üzere üç aşamalı bir delil sunar. Bunlardan ilki, cevher düalizmini destekleyen güçlü argümanlar olmasına karşın bu argümanların

olarak keskin biçimde ayırdığını, fakat onların arasındaki ilişkiyi açıklayamadığını belirterek düalizmi umutsuz bir görüş olarak adlandırır. Bilimsel dünya görüşü çatısı altında elde ettiğimiz birikimlerin düalizmin aleyhine olduğunu düşündüğü için düalizmi kabul etmenin bilimsel dünya görüşünden vazgeçmek anlamına geldiğini ileri sürer. John R. Searle, **Bilincin Gizemi**, Çev. İlkur Karagöz İçyüz, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 10.

²¹ Westphal, **The Mind-Body Problem**, s. 25.

²² Bunun örneklerinden biri olarak, düalizm lehine sunulan argümanlar konusunda bir tür *korkuluk hatası* yapıldığı söylenebilir. Böyle bir durumda, düalistlerin pek tercih etmediği veya kullanmadığı argümanlar düalizm lehine sunulan önemli argümanlarmış gibi sunulmaktadır. Örneğin Chris Horner ve Emrys Westacott, düalizmin açıklayıcı gücünün beden-dışı deneyimler, ruh göçü ve ölümden sonra hayat üzerinden temellendirildiği iddiasını yapar. Chris Horner ve Emrys Westacott, **Felsefe Aracılığıyla Düşünme**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018, s. 78. Buna karşın, bu tez çalışmasında da göreceğimiz üzere ciddi düalistler (ör. Moreland) böylesi gerekçelere başvurmamaktadırlar.

göz ardı edilmesidir.²³ Moreland cevher düalizmi lehine beş argüman sunar. Bunlardan ilki iç gözleme dayalı bir argümandır. İç gözlem edimlerinde kişi, uzamsal olmayan bir bilinç merkezi olarak benliğinin, içsel yönleri olan ve yaşamında sergilediği iradenin ve çeşitli düşünce, duyum, inanç, arzu kapasitelerinin farkındadır. Bunlara ek olarak kişi, duyumlarının zorunlu olarak farkındadır. Öyle ki bu duyumların var olduğu, fakat kişinin kendisine ait olmadığı hiçbir mümkün dünya yoktur. Bu durumda kişinin sahip olduğu duyumlar ya benliğinin, yani içsel doğasının durumlarıdır ya da harici olarak fiziksel özelliklerle ilişkili olaylardır. Bu iki seçeneği düşündüğümüzde, “duyumlarım modlardır, çünkü modlar dahili olarak kendi cevherleri ile ilişkilidir; fakat belirli bir zihinsel olayın harici olarak farklı bir fiziksel özellikle ilişkili olduğu mümkün dünyalar da vardır.”²⁴ Moreland yukarıda söz ettiği iç gözlem yoluyla farkında olduğu üç nokta üzerinden bu argümanın üç türünü sunmaktadır.²⁵ Bunlardan ikisini şu şekilde aktarabiliriz:

Argümanın Birinci Türü:

- (1) Ben uzamsal olarak yayılmayan bir bilinç merkeziyim (iç gözlem yoluyla gerekçelendirilir).
- (2) Hiçbir fiziksel nesne uzamsal olarak yayılmayan bir bilinç merkezi değildir.
- (3) Dolayısıyla ben fiziksel bir nesne değilim.
- (4) Ben ya fiziksel bir nesneyim ya da maddi olmayan bir cevherim.
- (5) Dolayısıyla ben maddi olmayan bir cevherim.²⁶

Argümanın İkinci Türü:

- (1) Duyumlarım (ve diğer bilinç durumları) ya dahili ya da harici olarak benimle ilişkilidir.

²³ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 179.

²⁴ A.e., s. 180. Ayrıca bkz. Richard Connell, **Substance and Modern Science**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, s. 89-100; Geoffrey Madell, **The Identity of the Self**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, s. 49-77.

²⁵ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 180-181.

²⁶ A.e., s. 180. Stewart Goetz ve Geoffrey Madell bu argümanın modern versiyonlarını ileri sürmüşlerdir. Bkz. Stewart Goetz, “Modal Dualism: A Critique”, **Soul, Body and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons**, Ed. Kevin Corcoran, New York, Cornell University Press, 2001, s. 89-104; Geoffrey Madell, **The Identity of the Self**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.

- (2) Eğer ben fiziksel bir nesneysem, benim duyumlarım da harici olarak benimle ilişkili olmalıdır; öyle ki bu duyumların hem var olduğu hem de benimle ilişkili olmadığı bir mümkün dünya vardır.
- (3) Duyumlarımın benim olmaksızın var olduğu hiçbir mümkün dünya yoktur (iç gözlem yoluyla gerekçelendirilir).
- (4) Dolayısıyla ben fiziksel bir nesne değilim ve duyumlarım dahili olarak benimle ilişkilidir.
- (5) Bir duyum dahili olarak benimle ilişkiliyse, benliğimin bir modudur.
- (6) Eğer x entitesi, y entitesinin bir moduysa, o zaman x, y üzerindeki varlığına bağlı ayrılmaz bir entitedir; öyle ki (a) x olumsal olarak y'den ayrı ve dahili olarak onunla ilişkilidir ve (b) x bir modu olduğu y şeyinin doğası hakkında bilgi sağlar.
- (7) Dolayısıyla ben doğasında duyumlara (ve diğer bilinç durumlarına) sahip olan bir şeyim.²⁷

İkinci bir argüman zaman içinde aynı kalan kişisel özdeşliğe dayanır. Bu argümanın çeşitli biçimleri Richard Swinburne ve William Hasker tarafından ileri sürülmüştür.²⁸ Moreland bu argümanı şu şekilde ifade eder:

Kişisel özdeşlik, zamanda ve zaman boyunca primitif ve mutlaklıdır. Dahası, kişisel özdeşlik hakkında sunulan çeşitli bedensel ya da psikolojik (ör. hafıza) durumların ne zorunlu ne de yeterli olduğunu gösteren karşı örnekler vardır. Dilsel açıdan söyleyecek olursak, kişiler hakkındaki konuşma, onların bedenleri ve ilgili zihinsel yaşamları hakkındaki konuşmaya çözümlenebilir değildir. Dahası bilincin primitif birliği, bu benliğin bedensel veya fiziksel meriyolojik bir bileşim olması durumunda açıklanamazdır... Bu gerçeklerin önemli metafizik imaları vardır. Ruhu düşünce, inanç, arzu, duyum ve irade potansiyeli tarafından oluşturulmuş bir öze sahip cevher olarak ele alan cevher düalizmi, bu gerçeklerin en iyi açıklamasıdır.²⁹

²⁷ J. P. Moreland, "Christianity, Neuroscience and Dualism", **The Blackwell Companion to Science and Christianity**, Ed. J. B. Stump ve Alan G. Padgett, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2012. s. 471.

²⁸ Swinburne, **The Evolution of the Soul**, s. 145-173; Hasker, **The Emergent Self**, s. 122-146.

²⁹ Moreland, "Christianity, Neuroscience and Dualism", s. 471.

Düalizm lehine üçüncü bir argüman, düşüncenin bağlamsallığı* ile ilişkilidir. Moreland, fiziksel dünyayı tasvir ederken kullandığımız üçüncü şahıs izahın, söz gelimi “Ben Yeşua Özçelik'im” şeklinde ifade ettiğim gerçeği tümüyle tasvir etmede başarısız olacağını söyler. Hiçbir bilgi, bu beyan tarafından aktarılan içeriği sahip olduğu bağlamın dışında tasvir edemez. Örnek verilen cümlede geçen birinci şahıs “Ben” ifadesi indirgenemez ve elimine edilemezdir ve ancak fiziksel olmayan bir entiteye işaret ettiğinin ileri sürülmesiyle açıklanabilir.³⁰ Bu argüman aşağıdaki şekilde formüle edilebilir:

- (1) Ben fiziksel bir nesneysem (ör. beyin veya beden), üçüncü şahıs bir fiziksel tasvirin benim hakkımda doğru olan bütün gerçekleri kapsamaması gerekir.
- (2) Fakat üçüncü şahıs bir tasvir benim hakkımda doğru olan bütün gerçekleri kapsamaz.
- (3) Dolayısıyla ben fiziksel bir nesne değilim.
- (4) Ben ya fiziksel bir nesneyim ya da maddi olmayan bir cevherim.
- (5) Dolayısıyla ben maddi olmayan bir cevherim (veya ruhum).³¹

Dördüncü bir argüman hürriyetçi (libertarian) özgür iradeye dayanmakta ve bunun doğruluğunun ancak cevher düalizmi ile temellendirilebileceğini ileri sürmektedir. Buradaki temel sav, cevher düalizminin ya hürriyetçi özgür irade için zorunlu koşul olduğu ya da hürriyetçi özgür iradenin varlığını açıklayan en iyi açıklama olduğu şeklindedir.³² Argüman aşağıdaki şekilde sunulur:

- (1) Eğer insanlar hürriyetçi özgür iradeye sahipse, o zaman insanlar (i) bir ilk hareket ettirici olarak değişim başlatma gücüne sahiptirler; (ii) değişimi başlatmaya dair sahip oldukları güçlerini uygulamama gücüne sahiptirler ve (iii) harekete geçtikleri şey adına indirgenemez teleolojik nedenler doğrultusunda eylemde bulunurlar.
- (2) İnsanlar hürriyetçi özgür iradeyi kullanırlar.

* Türkçeye “bağlamsallık” şeklinde çevirdiğimiz ifadenin orijinal dildeki karşılığı *indexicality*'dir. Bu ifade açıklamanın bağlamına, kişi özelliğine işaret etmektedir.

³⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 471.

³¹ Moreland, **The Soul**, s. 121.

³² Moreland, “Christianity, Neuroscience and Dualism”, s. 472.

- (3) Hiçbir maddi nesne (tüm niteliklerinin, unsurlarının ve yetilerinin en azından ve yalnızca fiziksel olacağı şekilde) hürriyetçi özgür iradeyi kullanamaz.
- (4) O halde, insanlar maddi nesneler değildir.
- (5) İnsanlar ya maddi nesnelerdir ya da maddi olmayan cevherlerdir.
- (6) O halde, insanlar maddi olmayan cevherlerdir.³³

Bu argümandaki en can alıcı kısım, insanların hürriyetçi özgür iradeye sahip olup olmadıklarıdır. Örneğin Graham Oppy, yalnızca hürriyetçi özgür iradeyi reddettiğini ve bağdaşmacı bir özgür irade anlayışını benimsediğini söyleyerek bu argümanı reddetmektedir.³⁴ Bu nedenle argümanın anahtar noktası, hürriyetçi özgür irade anlayışının doğru olup olmadığı meselesidir. Dolayısıyla hürriyetçi özgür irade anlayışı temellendirilebildiği takdirde, bu argüman* düalizm lehine güçlü bir argüman olacaktır.

Cevher düalizmi lehine Moreland'ın dile getirdiği son argüman bir modal argümandır ve Keith Yandell ve Charles Taliaferro tarafından geliştirilmiştir.³⁵ Cevher düalizmi (veya ruhun varlığı) lehine bir argüman olarak modal argümanın temeli oldukça basittir. Bu argüman, insanın kendini bedensiz olarak da tasavvur edebilmesine dayanır. Bu argüman aracılığıyla, insanın fiziksel varlığı olmaksızın hayatta kalabileceği bir durumun var olması halinde, insanın bedensiz bir cevher olduğu gösterilmeye çalışılır.³⁶ Düşünce deneyleri, kişisel özdeşlik ve düalizm konusundaki tartışmaların merkezinde yer alır. Bu düşünce deneylerinde sıklıkla iki kişinin bedenlerinin, beyinlerinin ya da kişilik özelliklerinin yer değiştirdiği

³³ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 183. Cevher düalisti olan John Foster bu türden bir argüman kullanmaktadır. Bkz. John Foster, **The Immaterial Self: A Defense of the Cartesian Dualist Conception of the Mind**, London, Routledge, 1991, s. 266-280. Krş. Timothy O'Connor, **Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will**, New York, Oxford University Press, 2000; J. P. Moreland, "Timothy O'Connor and the Harmony Thesis: A Critique", **Metaphysica**, C. III, No. 2, 2002, s. 5-40.

³⁴ Graham Oppy, "Critical Notice of J. P. Moreland's *Consciousness and the Existence of God*", **European Journal for Philosophy of Religion**, C. III, No. 1, 2011, s. 208.

* Bu tez çalışmasının üçüncü bölümünde, bilinç argümanı kısmında hürriyetçi özgür iradeye dair bir argüman sunulduğu için burada argümanın detaylarına girmeyeceğiz.

³⁵ Charles Taliaferro, "Animals, Brains, and Spirits", **Faith and Philosophy**, C. XII, No. 4, 1995, s. 567-581; Keith Yandell, "A Defense of Dualism", **Faith and Philosophy**, C. XII, No. 4, 1995, s. 548-566.

³⁶ Moreland, **The Soul**, s. 124.

durumlardan söz edilir ve kişi, bu muhtemel senaryolar üzerine düşünmeye davet edilir. Bu düşünce deneylerinde şu şekilde bir yol izlenir: Belirli S olgu durumunun (ör. İbrahim'in bedensiz olarak var olması gibi) tasavvur edilebilir olması, S durumunun metafizik açıdan mümkün olduğunu düşünmenin bir gerekçesini sunmaktadır. Bu durumda S'nin mümkün olması, kişinin özdeşliği için temel veya gerekli olan ya da olmayan şeyler hakkında belirli çıkarımlar yapılmasına imkan tanımaktadır (ör. İbrahim özünde bir beden değildir gibi).³⁷

Bu noktada, tasavvur edilebilmenin mahiyeti ve bunun imkan konusunda bir test olarak kullanılması üzerine itirazlar yapılmıştır.³⁸ Buradaki temel itiraz, tasavvur etme kavramının içeriğinin belirsiz olması ve bu kavramın birçok farklı anlamda kullanılmasıdır. Moreland bu kavramın anlamak ya da imgeleştirmek anlamına gelmediğini belirterek, tasavvur etme ifadesiyle şunu kastettiğini söyler: “Benim görüşümde, tasavvur edilen şey tutarlı bir şekilde varsayılabilir görünen şeydir.”³⁹ Moreland burada kişisel özdeşliğe ilişkin olarak tasavvur etme konusunda bir ayrım yaparak onun iki türünden bahseder. Bunlardan ilki, “zayıf tasavvur” olarak adlandırılır ve bir şeyi düşünmenin imkansız olduğuna dair hiçbir neden bulunmamasına dayanır. Başka bir deyişle, bir şeyi tasavvur etmeyi imkansız kılan herhangi bir durum söz konusu olmamasıdır. İkincisi ise, “güçlü tasavvur” olarak adlandırılır. Güçlü tasavvurda, bir şeyi tasavvur etmeyi mümkün kılan iyi gerekçelerin mevcut olması söz konusudur. Örnek verecek olursak, bir başka gezegende canlı bir organizmanın bulunmasının mümkün olduğunu biliriz; çünkü bunu mümkün kılan sebepler olmasa bile bunu imkansız kılan bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte, evli bekarları tasavvur etmek imkansızdır; çünkü bu iki kavrama dair sahip olduğumuz bilgileri dikkate aldığımızda, evli bir bekar tasavvur edilemezdir.⁴⁰

Bu açıklamalar ışığında Moreland bu konuda şu kriteri önermektedir: “Herhangi bir X ve Y entiteleri için, Y olmaksızın X'in var olduğunu (ör. kahverengi renkte olmayan bir köpek gibi) tasavvur edebildiğime –ya da tam tersine– inanmak

³⁷ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 183.

³⁸ Bkz. James van Cleve, “Conceivability and the Cartesian Argument for Dualism”, **Pacific Philosophical Quarterly**, C. LXIV, No. 1, 1983, s. 35-45; Charles Taliaferro, **Consciousness and the Mind of God**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 134-139.

³⁹ Moreland, **a.g.e.**, s. 183.

⁴⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 184.

için iyi bir gerekçem varsa, X'in (kahverengi olmak) Y'ye (köpek olmak) temel, yani gerekli veya özdeş olmadığına –ya da tam tersine– inanmak için iyi bir gerekçem vardır.”⁴¹ Bu bilgilerin ışığında argümanın kendisini önermesel olarak dile getirebiliriz. Bu argüman farklı formlara sahip olmasına karşın aşağıda sunulduğu gibi ifade edilebilir:

- (1) Özdeşlik yasası şudur: eğer X, Y ile özdeş ise, X için doğru olan her şey Y için de –ya da Y için doğru olan her şey X için de– doğrudur.
- (2) Bedensiz halde (veya herhangi bir fiziksel parçam olmaksızın) var olabildiğimi kesinlikle tasavvur edebilirim (ör. bedensiz, ölüme yakın deneyimlerin var olabildiğine inanmamı güçleştiren hiçbir zorluk yoktur, o zaman doğru olabilirler).
- (3) Eğer ben belirli bir S olgu durumunun (ör. bedensiz var olma) mümkün olduğunu kesinlikle tasavvur edebiliyorsam, S'nin mümkün olduğuna inanmak için iyi bir gerekçem vardır.
- (4) Dolayısıyla bedensiz halde var olmamın mümkün olduğuna inanmam için iyi bir gerekçem vardır.
- (5) Eğer bir X entitesinin (ör. ben) Y (ör. beynim ya da bedenim) olmaksızın var olması mümkün ise, o zaman (i) X, Y ile özdeş değildir ve (ii) Y, X için temel, yani gerekli değildir.
- (6) Bedenimin (veya beynimin) bedensiz olarak var olması mümkün değildir. Bir başka deyişle, bedenim (veya beynim) esas olarak fizikseldir.
- (7) Dolayısıyla, bedenim (veya beynim) ile özdeş olmadığımı ve fiziksel bedenimin esas olarak ben olmadığına inanmak için iyi bir gerekçem vardır.⁴²

Bu kısımda, cevher düalizminin lehine ileri sürülebilecek en az beş argümandan söz ettik. Bu argümanları ortaya koymak ve incelemek, cevher düalizminin düşünülenin aksine daha güçlü bir felsefi dayanağının olduğunu görmek

⁴¹ Moreland, *The Soul*, s. 125.

⁴² A.e., s. 125-126.

adına önemlidir. Bilinç argümanının belirli versiyonları için nitelik düalizmi yeterli gözükmemektedir.⁴³ Bununla birlikte, cevher düalizminin gerekçelendirilebiliyor olması hem zihin felsefesi alanında var olan temel varsayımların fark edilmesi ve yeniden gözden geçirilmesi hem de bilinç argümanının gücünün daha belirgin bir şekilde takdir edilmesi açısından önemlidir.

3. Düalizme Yapılan İtirazlar

Düalizm yerine fizikalizmin tercih edilmesine neden olan nedir? Yukarıda bu soruyu dile getirmiş ve bu soruya çeşitli yanıtların (evrene dair sahip olduğumuz yanıtların natüralizmi onaylıyor olduğuna ve cevher düalizminin herhangi bir entelektüel destekten yoksun olduğuna dair yaygın kanaatin) verilebileceğini ifade etmiştik. Bu tez çalışmasının birinci bölümünde gördüğümüz gibi, bu soruya verilebilecek yanıtlardan biri temelde natüralist ontolojiye bağlılıktır. Bununla birlikte düalizminin –ve özellikle cevher düalizminin– geçerli bir seçenek olmadığını düşünenler için bir diğer önemli gerekçenin cevher düalizmine yapılan itirazlar olduğu görülmektedir. Bu itirazlar temelinde düalizmin kabul edilebilir bir görüş olmadığı öne sürülür. Örneğin Montero ve Papineau’ya göre, çoğu modern düşünürün düalizm yerine fizikalizmi tercih etmesinin nedeni, zihinsel süreçlerin fiziksel dünyaya nasıl etkide bulunabileceğinin yalnızca fizikalizmle açıklanabileceğini düşünmesidir.⁴⁴ Söz konusu eleştiri ve itirazlar felsefi ve bilime dayalı olmak üzere iki ana kategoriye ayrılıp incelenebilir. Bundan dolayı son olarak kısaca bu itirazları ele alacak ve onların başarılı olup olmadıklarını tartışacağız.

⁴³ Moreland, eğer zihinsel olaylar ve nitelikler, nitelik düalizminde tanımlandığı şekliyle varsa, bunun Tanrı’nın varlığına dair bir delil sağladığını ileri sürmektedir. Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 38, 156, 175. Ayrıca nitelik düalizminin cevher düalizmiyle ilişkisi konusunda bir değerlendirme için bkz. Susan Schneider, “Why Property Dualism Must Reject Substance Physicalism”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, C. CLVII, No. 1, 2012, s. 61-76.

⁴⁴ Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 183. Onlar bu itirazın aynı zamanda biyolojiye ve diğer alanlara da uygulanabileceğini söylerler. **A.e.**, s. 183.

3.1. Felsefi İtirazlar

Düalizme karşı yöneltilen itirazların bir kısmı felsefi türden itirazlardır. Bu çalışmada ele alınan felsefi itirazlar, zihin ile bedenin birbiriyle nasıl etkileşimde bulunabileceğine dayalı olan *nedensel etkileşim probleminden*, bir bedende birden çok zihin olabileceği ihtimalinden hareketle ileri sürülen *çoklu zihinler itirazından*, zihinsel durumların bireylere özgü olması halinde diğer zihinlerin var olup olmadığını veya onların deneyimlerinin tam olarak ne olduğunu bilemeyeceğimize yönelik *diğer zihinler probleminden* ve varlıkların gereksiz yere çoğaltılmaması gerektiğini öğreten “Ockham’ın Usturası” ilkesine istinaden zihinsel entitelerin gereksiz yere dahil edildiğini iddia eden *Ockham’ın Usturası İtirazından* oluşmaktadır.⁴⁵

İtirazlardan biri, sözü edildiği üzere, “nedensel etkileşim problemi” olarak adlandırılan problemdir. Fizikalist yaklaşım, birbirinden tümüyle farklı olan zihin ile bedenin birbiriyle etkileşimde bulunmasını imkansız görmektedir. Ryle “istek-isteme gibi zihinsel bir süreç, nasıl olurda, dilin devinimleri gibi uzaysal devinimlere yol açabilir?” diye sorarken buna işaret etmektedir.⁴⁶ Hemen hemen güncel literatürün büyük çoğunluğunda düalistlerin böyle bir etkileşim sorununa sahip olduğu iddia edilir. Örneğin Blackmore, düalist teorilerin hepsinin benzer bir sorunla karşılaştığını belirtir. Ona göre düalistler, bilinçli olma işini yapmak üzere icat ettikleri ayrı zihnin, bu dünya veya beyin ile nasıl etkileştiğini tatmin edici şekilde açıklayamamaktadırlar.⁴⁷ Benzer şekilde Jaegwon Kim de zihinsel olanın fiziksel bir dünyada nedensel etkilerde bulunmasının nasıl mümkün olabileceği sorusunu dile getirmekte ve zihinsel nedenselliğe dair problemleri tartışmaktadır.⁴⁸

Moreland’a göre bu itirazın kökeninde bir varsayım bulunmaktadır: İki şey (ör. A ile B) arasında nedenselliğin nasıl meydana geldiğini bilmiyorsak ve özellikle bu iki şey birbirinden oldukça farklıysa, o zaman burada bir nedensellik ilişkisi olduğuna (ör. A’nın B’ye neden olduğuna) inanmak akla uygun olmaz. Buna karşın Moreland’a göre

⁴⁵ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 260.

⁴⁶ Ryle, **Zihin Felsefesi**, s. 40.

⁴⁷ Blackmore, **Consciousness: A Very Short Introduction**, s. 43.

⁴⁸ Jaegwon Kim, “The Many Problems of Mental Causation”, **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**, Ed. David J. Chalmers, New York, Oxford University Press, 2002, s. 170-179.

böyle bir varsayım doğru değildir. Bunun en temel nedenlerinden biri, genelde nedenselliğin nasıl meydana geldiğini bilmediğimiz durumlarda, sözü edilen iki şey birbirinden farklı olsa bile, bu iki şey arasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu (ör. A'nın B'ye neden olduğunu) biliyor olmamızdır.⁴⁹ Bunu örneklendirmek üzere Moreland, birbirinden oldukça farklı iki şey arasındaki nedensel etkileşimi bildiğimiz ama bunun nasıl gerçekleştiğini açıklayamadığımız durumlara işaret eder. Örneğin, “manyetik alan bir raptiyeyi hareket ettirebilir; yer çekimi milyonlarca kilometre mesafe uzaklıktaki cisimleri etkileyebilir ve protonlar itici bir güç uygulayabilir.”⁵⁰ Dolayısıyla bir olayın nasıl gerçekleştiğini açıklayamamak iki entite arasında nedensel etkileşimin olmadığını göstermeyecektir. Moreland bu verilen örneklerde manyetik alanın raptiyeden, yer çekiminin kütlelerden farklı bir yapıya sahip olduğunu göstererek nedenin sonuçtan farklı bir doğaya sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Ayrıca bir teistin sahip olduğu varsayımlar açısından düşündüğümüzde (ör. fiziksel olmayan Tanrı'nın fiziksel evreni yaratması ve ona müdahalede bulunabilmesi inancı), böyle bir etkileşim probleminin söz konusu olmayacağı açıktır. Bununla birlikte teist olmayan biri için bile, Tanrı ile maddi evren birbirinden oldukça farklı olmasına karşın, Tanrı'nın var olması durumunda yukarıda söz ettiğimiz teist varsayımlar tasavvur edilemez olmayacaktır.⁵¹ Bir başka deyişle, bir Tanrı'nın var olmadığını kabul etsek bile, Tanrı'nın maddi dünyaya etkide bulunması mantıksal veya metafizik imkansızlık barındırmamaktadır. Dolayısıyla maddi dünyadan oldukça farklı olmasına rağmen insan ruhunun veya zihninin maddi dünyada etkide bulunmasının, söz gelimi oy kullanmak üzere elini kaldırarak özgür iradesini göstermesinin, neden sorunlu görüldüğünü anlamak zordur.⁵²

⁴⁹ Moreland, *The Soul*, s. 90-91.

⁵⁰ *A.e.*, s. 91; Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 243.

⁵¹ Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 243.

⁵² Moreland, *a.g.e.*, s. 91. Montero ve Papineau, zihinsel bir failin fiziksel bir süreç üzerinde nedensel bir etkide bulunamayacağına yönelik *a priori* bir tutarsızlığın bulunmadığını kabul eder; fakat bilimsel araştırmalardan hareketle fiziksel neden sonuç ilişkisindeki nedensel kapalılığa işaret ederek *a posteriori* bir itiraz sunarlar. Bu itiraza göre, “bilim bize fiziksel etkilerin her zaman tümüyle fiziksel nedenler tarafından açıklanabileceğini gösterir, fakat biyolojik ve zihinsel olguların sıklıkla fiziksel etkilerin nedenleri arasında olduğunu biliyoruz; dolayısıyla bu biyolojik ve zihinsel nedenler tümüyle fiziksel olmalıdır.” Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 183-184. Buna karşın bu argümana kısır döngü hatası nedeniyle itiraz edilebilir, çünkü bilimi fiziksel olanın incelenmesi olarak dikkate alırsak, her şeyin fiziksel neden-sonuç ilişkisine dahil olduğunu bilim üzerinden gerekçelendirmek kısır döngü hatası olarak görülebilir.

Son bir nokta olarak Moreland, zihin-beden etkileşimiyle ilgili bir *nasıl* sorusunun sorulmasının gereksiz veya konu dışı olabileceğine dikkat çeker. Şöyle ki A'nın B ile nedensel olarak *nasıl* etkileşimde bulunduğu sorusu, A ile B arasında açıklanabilir bir aracı mekanizma olduğunu varsayar. Söz gelimi, arabanın anahtarını çevirme eyleminin arabayı neden çalıştırdığı sorulabilir, çünkü anahtar ve arabanın motoru arasında aracı bir elektrik sistemi vardır. Buna karşın Moreland, zihin ile beden arasındaki etkileşimin belki, hatta kuvvetle muhtemel, doğrudan ve aracısız olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla aracı bir sistemin olmadığını dikkate aldığımızda, nasıl sorusu da ortadan kalkmaktadır.⁵³ Bazı filozoflara göre zihinsel olanın nedensel etkisi, bu tür bir nedenselliğin imkanı konusunda ne tür eleştiri yöneltirse yöneltilsin varlığı göz ardı edilemeyecek bir durumdur.⁵⁴ Jerry Fodor şöyle der:

Bir şeye uzanmamın nedensel olarak sorumlusunun benim isteğim olduğu, kaşımamın nedensel olarak sorumlusunun kaşınmam olduğu ve sözlerimin nedensel olarak sorumlusunun inanışım olduğu gerçekten doğru değilse... Eğer bunlardan hiçbirisi gerçekten doğru değilse, herhangi bir şey hakkında inandığım neredeyse her şey yanlıştır ve dünyanın sonu gelmiş demektir.⁵⁵

Moreland'ın etkileşim problemine verdiği yanıt yeterli ve tatmin edici görünmektedir. Söz edildiği üzere bu itirazın temelinde kusurlu bir varsayım bulunmaktadır. Bu varsayım birbirinden radikal şekilde farklı olan cevherlerin birbirlerini etkileyemeyeceği düşüncesine dayanır. Ancak bu varsayım nereden kaynaklanıyor? Kuşkusuz bu varsayım metafizik bir temele sahiptir ve fizikalizm veya materyalizmi esas almaktadır. Buna karşın teizmin ihtiva ettiği varsayımlar üzerinden düşündüğümüzde, etkileşim problemi düalistler için bir problem olmaktan çıkar. Teizm perspektifinden bakacak olursak, Tanrı'nın evreni yaratması ve ona müdahalelerde bulunabilmesi muhakkak zihin-beden etkileşiminin mümkün olduğunu gösteren bir gerekçe sunmaktadır.

⁵³ Moreland, *The Soul*, s. 92; Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 244.

⁵⁴ Kim, "The Many Problems of Mental Causation", s. 171.

⁵⁵ Jerry A. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MIT Press, 1990, s. 156.

Düalizme yapılan diğer felsefi itiraz “birçok zihin problemi” olarak adlandırılır. Moreland ve Craig bu problemi şu şekilde dile getirir: “Eğer düalizm doğruysa ve zihin ile beden birbirinden farklıysa, neden bir bedene yalnızca bir zihnin yerleştirilmiş olmasını bekliyoruz? Biriyle tanıştığımızda neden onun tek bir zihne değil de birçok zihne sahip olduğunu düşünmeyelim?”⁵⁶ Bu sorular *birçok zihin problemini* temsil eden sorulardır ve düalizmin birçok zihin ihtimalini ortadan kaldıramaması nedeniyle diğer insanların ne kadar sayıda zihne sahip olduğu konusunda şüphecilğe neden olduğu ve bu nedenle reddedilmesi gerektiği ileri sürülmektedir.

Moreland ve Craig, bu probleme verilebilecek dört yanıtın olduğunu belirtmektedir. İlk olarak, düalizmin bu ihtimale olanak sağladığı söylenebilir; fakat düalizm açısından bunun bir kusur değil, bir üstünlük göstergesi olduğu öne sürülmektedir. İkinci olarak, bu itirazın temelinde bir görüşün belirli bir konuda mantıksal açıdan şüphecilğe açık kapı bırakması halinde o konuda bilgi sahibi olamayacağımız veya bu durumun şüphecilği rasyonelleştirdiği düşüncesi vardır. Fakat bu hatalı bir yaklaşımdır. Mantıksal olarak bir konuda şüpheyi olanaklı kılmak şüphecilği rasyonelleştirmez veya bu alanda bilgi sahibi olmamızı engellemez. Düalizmde birçok zihin ihtimali söz konusu olsa bile, kendi bilincimize ve başkalarının yaşamlarına baktığımızda, tümevarıma dayalı olarak deneyimlerimizde, aksi gösterilmedikçe (ör. birisinin içine kötü ruh/cin girmesi gibi) kişinin bir bedende bir zihninin olduğu ileri sürülmelidir. Üçüncü bir yanıt olarak Aristocu veya Aquinasçı geleneğe işaret edilir. Bu ekollerde savunulan cevher düalizmine göre ruh, bedeni olduğu şey yapan, yani bedene kendi doğasını kazandıran şeydir (ör. bir insanın bedenini insan bedeni yapan sahip olduğu insan ruhudur). Bedene formunu veren ruh olduğundan ötürü, insan bedeni varoluşu için bir ruha bağlıdır. Dolayısıyla beden ile ruh arasındaki bu ilişki, bir bedende tek bir ruhun veya zihnin olması gerektiğini gerekçelendiren bir model sunar. Dördüncü ve son olarak ise, fizikalistlerin zaman boyunca bilincin birliğini açıklamada bir sorunla karşı karşıya oldukları ve çoğunlukla

⁵⁶ Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 260.

zihinsel olaylar üzerine eğilerek cevherin metafiziğiyle ilgili meseleleri es geçtikleri ifade edilmektedir.⁵⁷

Öne sürülen bu dört nokta, birçok zihin ihtimaline karşın neden tek zihin olması gerektiğine ilişkin tatmin edici yanıtlar sunar. Bunlara ek olarak, ikinci yanıtta ifade edildiği gibi aksi gösterilmedikçe *prima facie* olarak tek bedende tek zihnin olduğunu (ve dolayısıyla başka zihinlerin olmadığını) düşünmek çok daha akla uygundur. Ockham'ın Usturası zaten bu konuda bizlere bir ölçüt sunar: Elimizdeki verileri tek zihin ile açıklayabiliyorken nedenleri gereksiz çoğaltmamak adına başka zihinlerin mevcut olduğu ihtimalini elimine etmek oldukça makuldür.

Cevher düalizmine yöneltilen bir başka eleştiri ise “diğer zihinler problemi” olarak adlandırılır ve şu şekilde dile getirilir: Düalizmin doğru olması halinde, zihinsel durumların kişiye özel olup nesnel bir şekilde bilinemez olması söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir durumda diğer insanların zihinsel durumlara sahip olup olmadıklarını asla bilemeyiz.⁵⁸ Ryle, düalist bir görüşün benimsenmesi halinde bedensel süreçlerin birbirine benzemesi gibi zihinsel süreçlerin birbirine benzediğini söyleyemeyeceğimizi, çünkü gözlemle doğrulama imkanına sahip olmadığımızı beyan etmektedir. Dolayısıyla düalist kabullerden hareketle diğer zihinlerin var olduğuna inanmak için hiçbir iyi gerekçeye sahip olmadığımızı iddia etmektedir.⁵⁹ Bu itiraz bağlamında düalizmin iki şekilde diğer zihinler konusunda şüpheciliği ima ettiği öne sürülmektedir: “İlkin diğer zihinlerin var olup olmadıkları, ikinci olarak ise diğer zihinler var olsa bile onların zihinsel durumlarının neye benzediğini bilme konusunda bizi şüphede bırakmaktadır.”⁶⁰ Önümde duran kitabı ben yeşil olarak deneyimlerken bir başkası aynı kitabı yeşil olarak adlandırdığı halde benden farklı (ör. benim kahverengi olarak adlandırdığım) bir deneyime sahip olabilir.

Moreland diğer zihinlere dair bu problemin oldukça abartıldığını düşünmektedir. İlk olarak düalizmin temel iddiasına dikkat çeker: Düalizm, bir kişinin fiziksel özelliklerini (beynini, sinir sistemini ve davranışlarını) inceleyerek mantıksal olarak o kişinin zihinsel durumlarına dair bir çıkarımda bulunamayacağımızı savunur.

⁵⁷ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 260-261.

⁵⁸ Moreland, **The Soul**, s. 92.

⁵⁹ Ryle, **Zihin Felsefesi**, s. 31-32.

⁶⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 92.

Bu durumda iki kişinin fiziksel durumlarının aynı olmasına karşın farklı zihinsel duruma sahip olmaları mantıksal olarak mümkündür. Fakat bu mantıksal imkan diğer zihinlere yönelik bir şüpheciliği gerektirmez. Ancak mantıksal olarak imkansız olan durumların bilinemeyeceği söylenebilir. Öncelikle *prima facie* olarak diğer zihinler hakkında bilgiye sahip olduğumuz söylenebilir. Bununla birlikte birçok durumda (ör. günlük yaşam, bilimsel çalışmalar vs.) kullandığımız “en iyi açıklamaya çıkarım” yoluyla veya birçok zihin probleminde söz ettiğimiz gibi kendi deneyimlerimizden hareketle analogi yoluyla diğer zihinlere ilişkin bilgiye sahip oluruz. Sonuç olarak, diğer zihinler konusunda yanılıyor olmamıza ilişkin mantıksal ihtimal bu konudaki şüpheciliği gerekçelendirmek için yeterli değildir.⁶¹

Düalizme yapılan felsefi itirazlar kısmında inceleyeceğimiz son itiraz *Ockham’ın Usturası itirazı* olarak adlandırılabilir. Bu itiraz, adından anlaşıldığı gibi “Ockham’ın Usturası” olarak adlandırılan ilkedен hareket eder. Paul Churchland bu itirazı şöyle dile getirmektedir:

Bu ilke şöyle ifade edilebilir: “Fenomenleri açıklamada kesinlikle zorunlu olandan hariç varlıkları çoğaltmamak gerekir.” Materyalist yalnızca tek bir tür cevher (fiziksel madde) ve tek bir tür nitelik (fiziksel nitelik) olduğunu varsayarken düalist ise iki tür cevher ve/veya iki tür nitelik olduğunu varsaymaktadır. Ancak materyaliste göre bunun hiçbir açıklayıcı avantajı yoktur.⁶²

Moreland ve Craig’e göre, Ockham’ın Usturası’nın zihin-beden problemine uygulanmasında başlıca iki büyük sorun vardır. Öncelikle Ockham’ın Usturasının doğru anlaşılması ve kullanılması gerekir. Bu ilke, bir fenomene dair açıklamanın yalnızca bu fenomeni açıklamada zorunlu olan unsurları içermesi gerektiğini söyleyen bir sağduyu ilkesi olarak değerlendirilir. Bu anlamda düalizm açısından herhangi bir sorun yoktur. Düalistler de şeylerin gereksiz yere çoğaltılmaması gerektiği konusunda hemfikirdir. Ancak bu ilkenin zihin-beden probleminde düalizm aleyhine kullanılması

⁶¹ Moreland, **a.g.e.**, s. 93.

⁶² Churchland, **Matter and Consciousness**, s. 29.

oldukça sorunludur. Fizikalizmin açıklamada yetersiz kaldığı durumlar nedeniyle, düalistler böyle bir itirazın düalizme karşı *kısır döngü safsatası* olduğunu ileri sürerler. Bununla birlikte Moreland ve Craig, öznel farkındalık (birinci şahıs izahı), zihinsel durumlarına ilişkin kişinin benlik sunumu (ör. kişinin düzeltilemez algısı) gibi fiziksel durumlarla izah edilemeyen durumlara işaret ederek kanıt yükümlülüğünün düalizm karşısında fizikalizm üzerinde olduğunu belirtirler.⁶³

Tüm bu açıklamaların ışığında düalizme yöneltilen felsefi itirazların başarılı olmadıkları görülmektedir. Bu nedenle Moreland ve Craig, “modern fizikalizmin arkasındaki gerçek entelektüel itici gücün bu görüşü destekleyen ve düalizmi çürüten felsefi argümanlar değil, natüralizme ve bilimcilik görüşüne olan kültürel bağlılığın olduğunu” ileri sürmektedirler.⁶⁴

3.2. Bilime Dayalı İtirazlar

Düalizme yöneltilen diğer itirazlar bilime ve bilimden elde edilen bilgilere dayanılarak ileri sürülmektedir. Bu nedenle itirazları “bilime dayalı itirazlar” başlığı altında değerlendirmeyi tercih ettik. Düalizme yöneltilen bu türden itirazlara geçmeden önce, bilimin bilinç ile nasıl bir ilişkisi olduğunu ele almak bu konuda yöneltilen itirazları doğru bir zeminde tartışmamıza yardım edecektir.

Bilimi, Sellars’ın ifadesinde olduğu gibi, dünyayı tarif ederken ve açıklarken her şeyin ölçütü olarak ele almak, bizi bilimcilik ve güçlü fizikalist yaklaşımlarıyla baş başa bırakacaktır. Birçok düşünür, bilimin açıklama gücü konusunda benzer bir yaklaşımı benimsemektedir. Örneğin, zihinsel durumların fiziksel durumlara ontolojik olarak indirgenmesine karşı çıkmasına karşın John Searle de benzer bir yaklaşım sergileyerek “dünyanın tümüyle kuvvet alanlarındaki fiziksel parçacıklardan oluştuğunu” iddia etmektedir.⁶⁵

Böylesi bir görüş yalnızca teist olmayan düşünürlerde değil, teist düşünürlerde de karşımıza çıkar. Örneğin Nancy Murphy, yaşamın nasıl ortaya çıktığı meselesinin bir zamanlar büyük bir gizem olmasına karşın, günümüzde bilim sayesinde bu gizemi

⁶³ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 244-245.

⁶⁴ **A.e.**, s. 261-262.

⁶⁵ Searle, **The Rediscovery of the Mind**, s. xii.

açıklığa kavuşturan çok sayıda bilgiye sahip olduğumuza dikkat çekmektedir. Benzer bir şekilde bilimin sağladığı bol miktarda delil sayesinde eskiden bilince atfedilen birçok unsurun artık fiziksel olarak açıklanabildiğini, dolayısıyla bilinci açıklamak üzere artık ruh veya zihin gibi bir entiteyi varsaymamızın gerekli olmadığını ileri sürmektedir.⁶⁶ Böyle düşünenler açısından düalizm yanlışlanamaz bir yaklaşımdır. Düalist her zaman ruh ile beden (beyin) arasındaki ilişkileri dayanak alabilir ve kendi görüşünü savunabilir. Buna karşın bilimdeki gelişmeler bu yaklaşımın doğruluğuna çok daha az pay bırakacaktır.⁶⁷ Susan Blackmore da benzer bir şekilde, “beyin hakkında daha çok şey öğrendikçe bilincin oynayacağı rol için daha az yer olacaktır” der.⁶⁸ Bu türden söylemlerin arkasında var olan temel anlayış fizikalizmdir. Eğer her şey fiziksel olandan oluşuyorsa, insanın fiziksel varlığından başka bir şey yoktur ve dolayısıyla bilinç maddi dünyaya, yani beynin işleyişine indirgenmektedir.

Moreland’a göre çoğu fizikalist, güçlü fizikalizmi büyük oranda felsefi değerlendirmeler temelinde değil, bilimsel değerlendirmeler temelinde gerekçelendirmeye çalışmaktadır.⁶⁹ Buna karşın Moreland, zihin felsefesindeki birinci ve ikinci dereceden meselelere açıklık getirilmesi halinde, bunların temelde felsefi (ve teolojik) meseleler olduğunun anlaşılacağını ve pozitif bilimlerdeki keşiflerin büyük ölçüde konu dışı olduğunun ortaya çıkacağını öne sürmektedir. Ona göre, zihin felsefesindeki bu söz konusu meseleler büyük çoğunlukla pozitif bilimlerin sağladığı bilgiden bağımsız olduğundan, pozitif bilimlerdeki keşifler güçlü fizikalizm (ve dolayısıyla güçlü natüralizm) için gerçekte bir delil niteliği taşımamaktadır.⁷⁰ Bu noktada Moreland kendi tezini netleştirmeyi ve savunmayı amaçlayarak şunları yapmaktadır: “(1) belirli başlangıç kavramlarını netleştirmek; (2) zihin felsefesi literatüründeki mevcut diyalektiğin temsilcisi olan seçilmiş paradigma durumlarına odaklanarak temel tezini savunmak ve (3) kendi tezine karşı yöneltilecek iki çürütene

⁶⁶ Nancey Murphy, “Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues”, **Whatever Happened to the Soul?**, Ed. Warren S. Brown, Nancey Murphy ve H. Newton Malony, Minneapolis, Fortress Press, 1998, s. 17-18.

⁶⁷ Moreland, “Christianity, Neuroscience and Dualism”, s. 467.

⁶⁸ Susan Blackmore, **Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç**, Çev. Oğuz Akçelik, İstanbul, İKÜ Yayınları, 2018, s. 15.

⁶⁹ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 156.

⁷⁰ **A.e.**, s. 157-158.

yanıt vermek.”⁷¹ Moreland zihin felsefesindeki birinci dereceden soruları şu üç başlık altında ele almaktadır:

- (1) Ontolojik Sorular: Bir zihinsel veya fiziksel nitelik ne ile özdeşdir? Bir zihinsel veya fiziksel olay ne ile özdeşdir? Zihinsel niteliklerin veya olayların sahibi ne ile özdeşdir? Bir insan kişisi nedir? Zihinsel nitelikler, zihinsel olaylarla nasıl ilişkilidir? Aristotelesçi veya Leibnizci anlamda öz olarak adlandırılan şeyler var mıdır? Eğer varsa, bir zihinsel olayın veya insanın özü nedir?
- (2) Epistemolojik Sorular: Kendi zihinlerimiz ve başkalarının zihinleri hakkında nasıl bilgi elde ederiz? Bir kişinin kendi zihninin birinci şahıs bilgisine ve diğer zihinlerin üçüncü şahıs bilgisine dair uygun bir epistemik düzen var mıdır? Birinci şahıs iç gözlemi ne kadar güvenilirdir ve onun doğası nedir? Eğer güvenilirse, birinci şahıs iç gözlemi zihinsel durumlar hakkında bilgi sağlamak üzere sınırlandırılmalı mıdır veya bu başkasının kendi benliği hakkında bilgi içermek üzere genişletilmeli midir?
- (3) Semantik Sorular: Anlam nedir? Dilsel (lengüistik) entite nedir ve bir anlam ile nasıl ilişkilidir? Düşünce, dil kullanımına indirgenebilir mi veya dil kullanımı için zorunlu bir koşul mudur? Sağduyumuza dayanan psikoloji sözlüğümüzdeki terimler anlamlarını nasıl kazanır?⁷²

Bu türden sorular zihin felsefesinde birinci dereceden sorular kategorisinde yer alan ve bilimsel çalışmaya konu olmayan sorulardır. Zihin felsefesindeki ikinci dereceden temel konular ise metodolojik sorularla ilişkili konulardır. Moreland metodolojik soruları şu şekilde dile getirir:

Bir kişi zihin felsefesini oluşturan birinci dereceden meseleleri analiz etmede ve çözümlemede nasıl ilerlemelidir? Bilim ile felsefe arasındaki uygun sıralama nedir? İlk felsefeyi bir kenara bırakıp bir tür felsefi natüralizmi mi benimsemeli ve bu konularla ilişkili olan deneysel açıdan doğruluğu gösterilmiş teorilerimizin çerçevesi içinde mi zihin felsefesi ile ilgilenmeliyiz? Zihin felsefesinde düşünce deneylerinin rolü nedir ve bu

⁷¹ Moreland, **a.g.e.**, s. 158.

⁷² Moreland, “Christianity, Neuroscience and Dualism”, s. 468.

düşünce deneylerini açık ve kesin bir şekilde ifade etmek üzere malzeme üretirken “birinci şahıs bakış açısı” nasıl dikkate alınmaktadır?⁷³

Bilinçle ilgili konuların, esasen sözü edilen birinci dereceden sorularla ilişkili olup bilim yerine felsefenin sahasına dahil olduğu görüşü farklı alanlardan uzmanlar tarafından destek görmektedir. Örneğin Bennett ve Hacker, sinir sistemi hakkındaki deneysel soruların nörobilimin inceleme alanına girdiğini, ama zihnin ve bilincin mahiyetinin ne olduğu, zihin ile beyin arasındaki ilişkinin tabiatı hakkındaki temel meselelerin felsefenin inceleme alanına ait olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁴ John Heil zihin felsefesinde ele alınan soruların nadiren doğrudan deneysel yanıtlarla ilişkili olduğunu belirtmektedir. Ona göre, zihin felsefesindeki geleneksel yaklaşımların sahip olduğumuz güncel gözlemsel verilerle uyumlu bir yorumunu görmek mümkündür. Dolayısıyla bilim deneysel bulguları temsil eden bir çerçeve sunarken, bu bulguları nasıl yorumlamamız gerektiğini söylemez. Bu konuda başvuracağımız kaynak ‘sağduyu’ ve felsefe olacaktır.⁷⁵ Moreland bilincin mahiyetiyle ilişkili konuların bilimsel disiplinlerden bağımsız olduğu tezini savunurken, George Bealer’ın açıklamalarına yer vererek onun öne sürdüğü *Özerklik ve Otorite Savlarına* başvurmaktadır:

Felsefenin Özerkliği

Felsefenin standart kuramsal araçlarla yanıtlanabilen temel soruları arasında yer alan çoğu soru, ilke olarak bilimlere dayanmaksızın felsefi araştırma ve argüman yoluyla yanıtlanabilir.

Felsefenin Otoritesi

Bilim ve felsefe aynı temel felsefi sorulara yanıt veriyor gibi görüldüğünde, çoğu durumda bilimin prensipte bu yanıtlara sağlayabileceği destek, felsefenin prensipte bu yanıtlara sağlayabileceği destek kadar güçlü değildir.

⁷³ Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 159.

⁷⁴ M. R. Bennett ve P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations to Neuroscience*, Oxford, Blackwell, 2003, s. 396-408. Akt. Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 159.

⁷⁵ Heil, *Philosophy of Mind*, s. 18.

Dolayısıyla, bu ikisi arasında bir çatışma olması halinde, çoğu durumda felsefenin otoritesi prensipte daha büyük olabilir.⁷⁶

Bu iki sav, meselede ortaya çıkabilecek olası kafa karışıklıklarını (ör. psikolojik niteliklerin beyine insicamsız bir şekilde atfedilmesi) ortadan kaldırmada önemli bir işleve sahiptir. Moreland bu iki savdan ilkinin –yani Özerklik Savının– daha az tartışmalı ve açıkça doğru olduğunu (en azından zihin felsefesi dışındaki belirli alanlarda) belirtir. Otorite Savına ilişkin olarak ise, bilimin epistemik üstünlüğe sahip olduğunu savunan bilimci yaklaşımın yanlış olduğunu beyan eder. Moreland’a göre “Otorite İlkesinin ihtilaflı doğası, felsefi değerlendirmelerin bilimsel olanlardan çok daha etkili olduğu durumlarda, kişinin ilgili bilimsel görüşe dair genelde anti-realist bir anlayış benimsemesinden, bu anlayışı inşa eden ilgili terimleri işlevsel hale getirmesinden ve tartışmalı alanın felsefi ve bilimsel yönlerinin özerk bir tasvirine başvurma yoluyla epistemik çatışmadan kaçınmasına açık kapı bırakması gerçeğinden kaynaklanmaktadır.”⁷⁷ Bu nedenle Moreland Otorite Savı yerine Özerklik Savının üzerinde durmakta ve bunu zihin felsefesindeki birinci ve ikinci dereceden meselelere uygulamaktadır. Ayrıca daha önce aktarmış olduğumuz cevher düalizmi lehine öne sürülen beş argümanı listeleyerek bu argümanları açıklama, savunma ve eleştirme işinin tabiatının Özerklik Savının önemini vurguladığını ve bunun da dürüst bir okur tarafından açıkça görülebileceğini ifade etmektedir.⁷⁸

Aslında bahsi geçen bu iki sav *ilk felsefe* olarak adlandırılan alana dahil olan konulardır. Bu noktada neden bu savların veya *ilk felsefenin* kabul edilmesi gerektiğine yönelik bir itiraz gündeme gelir.⁷⁹ Moreland böyle bir itirazın temelinde çürütülmesi kolay bir *korkuluk hatasının* olduğunu belirtmektedir. Bu korkuluk tasvirine göre, *ilk*

⁷⁶ George Bealer, “On the Possibility of Philosophical Knowledge”, **Philosophical Perspectives**, C. X, 1996, s. 1.

⁷⁷ Moreland, “Christianity, Neuroscience and Dualism”, s. 469. Moreland, zamana dair öne sürülen teoriler üzerinden buna bir örnek sunmaktadır. Moreland zamanın A ve B teorilerine dikkat çekerek, zamanın B teorisinin bilimsel ve A teorisinin ise felsefi anlamda destek gördüğünü varsaymamızı ister. Bu durumda sözü edilen Otorite Savı karşılanmış gibi görünür; fakat bu iki yaklaşımın birbirinden bağımsız alanlarla ilgili olduğunun ileri sürülmesiyle Özerklik Savı dahil edilebilir. Bu nedenle Otorite Savının karmaşık doğasına işaret eder. Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 160

⁷⁸ Moreland, “Christianity, Neuroscience and Dualism”, s. 470.

⁷⁹ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 160.

felsefenin kabul edilmesi, bilgi konusunda belirli bir kesinlik arayan Kartezyen temelciliğe olan bağlılıktan kaynaklanır.⁸⁰ David Papineau ve Patricia Churchland gibi filozoflar, *ilk felsefenin* reddedilmesini gerekli kılan felsefi natüralizmin bir formunu benimserken bu noktaya dikkat çekerler.⁸¹ Moreland *ilk felsefenin* temelinde, iddia edildiği gibi Kartezyen bir kaygının olmadığını, *ilk felsefeye* yöneltilen bu itirazın günümüz din felsefesi çalışmaları dikkate alındığında açıkça yanlış ve hatta entelektüel açıdan güvenilmez olduğunu ifade eder. Ona göre bunun görülmesi için konuyla ilgili literatürün incelenmesi yeterli olacaktır.⁸² Bununla birlikte, *ilk felsefenin* –özellikle de Özerklik ve Otorite Savlarının– uygulanmasının oldukça basit bir kavrayıştan kaynaklandığı şu şekilde açıklamaktadır:

P ve Q iddialarının doğasını, her birinin lehine ve aleyhine olan argümanlar ve alternatif iddialarla birlikte incelersek ve P'ye ilişkin meselelerin temelde Q'ya ilişkin meselelerin çözülmesiyle ilgili olduğunu ama tam tersinin söz konusu olmadığını keşfedersek, o zaman Q konusunda P otoriterdir. Q'ya ilişkin söz konusu meselelerin P'ye ilişkin söz konusu meselelerle ilgisiz bir tartışma alanında olduğunu keşfedersek, Q konusunda P özerktir.⁸³

Sonuç olarak, yukarıda sıralanan kategorilerdeki soru grupları dikkate alındığında, bilimsel keşiflerin bu sorulara yanıt vermede hiçbir rol oynamadığı açıkça görülmeye başlanmaktadır. Dolayısıyla Özerklik Savı bu noktada önemli bir işleve sahip olup felsefeye hak ettiği konumu geri vermektedir.

Düalizme yöneltilen bilim temelli itirazlara bakıldığında, bunlardan birinin “bilim, cevher düalizmini imkansız kılar” şeklinde dile getirildiği görülmektedir. Bennett ve Hacker, nörobilimin son yüzyıldaki başarıları nedeniyle bu alanda çalışan bilim insanlarında, filozofların zihin konusunda yüzyıllardır uğraştığı soruların bilimsel inceleme yoluyla yanıtlanabileceğine ve bu anlamda felsefenin geri çekilip

⁸⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 160-161.

⁸¹ David Papineau, **Philosophical Naturalism**, Oxford, Blackwell, 1993; Patricia Churchland, **Neurophilosophy**, Cambridge, MIT Press, 1986, s. 265.

⁸² Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 161-162.

⁸³ **A.e.**, s. 162.

yerini bilime bırakması gerektiğine dair bir kanaatin olduğunu dile getirmektedir.⁸⁴ Ian Glynn bilim alanında çalışan birçok meslektaşının felsefeyi önemsiz bulduklarını beyan etmektedir.⁸⁵ Gerald Edelman ve Giulio Tononi de “bilincin bilimsel olarak ele alınabileceğini” iddia etmektedir.⁸⁶ Antonio Damasio ise “2050’ye kadar biyolojik fenomenlere dair sahip olunacak yeterli bilginin geleneksel düalist ayrımların hepsini ortadan kaldırmış olacağını” ileri sürmektedir.⁸⁷

Aslında yukarıda ifade edilen itiraz özünde Özerklik Savını hedef alır. Özerklik Savına yöneltilen iki karşı argüman vardır ve ikisi de Nancey Murphy tarafından dile getirilmiştir. Bunlardan biri, daha önce aktardığımız gibi, “biyolojinin, nörobilimin ve bilişsel bilimlerin, bir zamanlar ruha atfedilen belirli yetilerin fiziksel süreçlere bağlı açıklamalarını sağladığını” iddia etmektedir.⁸⁸ Ona göre, bilimin sağladığı deliller ışığında artık ruh ya da zihin gibi bir entitenin varlığının varsayılmasına gerek yoktur.⁸⁹ Murphy’nin ifadesinden anlaşılabileceği üzere, bilimdeki gelişmeler ruhun varlığını gereksiz kılan detaylı bir açıklama sağlayacağı için Özerklik Savı en azından bu durum dikkate alındığında yanlış olacaktır.

Moreland bu argümana karşı üç yanıt sunar. İlk olarak, Murphy’nin ifadelerindeki hatalı bir varsayıma dikkat çeker: Pek çok cevher düalisti bir cevher olarak benliğe, öncelikli olarak üstün açıklama gücüne sahip teorik bir ön kabul olduğu için değil, daha ziyade insanların doğrudan farkında oldukları bir şey olduğu için inanırlar. Böyle bir düalist anlayış üzerinden düşündüğümüzde, zihinsel durumlar ile fiziksel durumlar arasındaki ilişkiye dair bilginin artması basitçe konu dışı olacaktır. Buna ek olarak, cevher düalizmi konusunda hangi yaklaşımın tercih edilmesi gerektiği de bilimsel inceleme sahasının dışında kalmaktadır.⁹⁰ İkinci olarak, cevher düalizminin en iyi açıklama olarak kabul edildiği durumlarda⁹¹, bunların Murphy’nin

⁸⁴ Bennett ve Hacker, **Philosophical Foundations to Neuroscience**, s. 396-397.

⁸⁵ Ian Glynn, **An Anatomy of Thought**, New York, Oxford University Press, 2003, s. 367.

⁸⁶ Gerald M. Edelman ve Giulio Tononi, **Bilincin Evreni: Maddenin Hayale Dönüşümü**, Çev. Ahmet Subaşı, İstanbul, Küre Yayınları, 2019, s. 19.

⁸⁷ Antonio Damasio, “How the Brain Creates the Mind”, **Scientific American**, C. CCLXXXX, No. 6, 1999, s. 117.

⁸⁸ Murphy, “Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues”, s. 17.

⁸⁹ **A.e.**, s. 18.

⁹⁰ Moreland, “Christianity, Neuroscience and Dualism”, s. 473.

⁹¹ “Bilincin birliği, bedenden ayrı var olmanın ya da beden değişimlerinin olasılığı, fail nedenselliği destekleme üzere en iyi fail görüşü, ‘Ben’ ifadesinin içeriğinin veya bağlamının kullanımından

bahsettiği gibi bilimsel değil felsefi meseleler olduğunu ve işaret edilen olguların bu felsefi argümanlarla ilgili olmadığını öne sürmektedir. Moreland sözü edilen bilimsel olguların ya da diğer benzerlerinin (ör. ayrık beyin fenomenleri) cevher düalizminin belirli versiyonları için birtakım güçlükler çıkarabileceğini, fakat bunların belirleyici olmadığını belirtir. Düalistler bu konuda makul yanıtlar sunar ve her ne olursa olsun bu durumlar yukarıda bahsedilen felsefi meselelerden çok daha az öneme sahiptir.⁹²

Moreland bu konuda son olarak, Murphy'nin iddia ettiğinin aksine, “bir zamanlar ruha atfedilmiş olan belirli yetilerin fiziksel süreçlere olan bağlılığının” bu yetileri ruhtan ziyade beyine atfetmek için yeterli temeller sunmadığını ifade eder. Bunu daha anlaşılır kılmak üzere terim olarak “yeti” ifadesinin kullanımına açıklık getirir. Ona göre, “belirli bir cevherin bir yetisi, bu şey tarafından sahip olunan benzer potansiyellerin veya kapasitelerin doğal bir kümelenmesidir” ve “sesleri duymak için sahip olunan çeşitli kapasitelerin bir kişinin işitsel yetisini oluşturması” buna örnek olarak verilebilir.⁹³ Nitelik düalistlerine göre, çeşitli zihinsel durumlara dair kapasiteler fiziksel değil, zihinsel kapasitelerdir. Dolayısıyla da bu kapasiteler tarafından inşa edilen bu yetilerin de fiziksel değil, zihinsel olduğu söylenebilir.⁹⁴

Murphy gibi bilimin bilinci açıklayacağını düşünen insanların sayısı oldukça fazladır. Buna karşın Moreland gibi bu hakim görüşün aksini düşünenler de mevcuttur. Buna bir örnek olarak Colin McGinn, kendisine nörobilimdeki gelişmelere bakarak hala bir gizemci olup olmadığının sorulmasına, insanların gizemin derinliğini kavrayamadıklarını belirterek şöyle yanıt vermiştir: “Beyin hakkında bildiklerimiz arttıkça, onun bilinç üreten bir araç gibi görülmesi ihtimali daha da azalıyor: Beyin sadece devasa bir biyolojik hücre yığını ve muğlak bir elektriksel aktivitedir; tamamen makinedir ve hayalet yoktur.”⁹⁵ Bennett ve Hacker da felsefe ve bilimin bilinç konusunda ilgilendiği alanların birbirinden bağımsız olduğunu söyler: “Tıpkı felsefenin bilincin nöral temeli hakkındaki bilimsel teorilere hiçbir katkısının olmadığı

sağlanan metafizik imalar” cevher düalistleri tarafından sunulan argümanlardan bazılarıdır. Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 167.

⁹² Moreland, “Christianity, Neuroscience and Dualism”, s. 473-474.

⁹³ A.e., s. 474.

⁹⁴ A.e., s. 474.

⁹⁵ Colin McGinn, “All machine and no ghost”, (Çevrimiçi), <https://www.newstatesman.com/ideas/2012/02/consciousness-mind-brain>, 20 Ağustos 2020.

gibi, nörobilimin de bilinç kavramının açıklığa kavuşturulmasına hiçbir katkısı yoktur.”⁹⁶

Düalizme bilimsel düzlemde yöneltilen diğer bir itirazın evrim teorisiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu itiraz esas olarak “evrim teorisi ile düalizmin birbiriyle uyumlu olmadığı” iddiasına dayanmaktadır. Daha önceden sözü edilen natüralist Büyük Hikaye içerisinde canlı hayatın kökenine dair bir açıklama sağlayan evrim teorisi açısından düşünüldüğünde, Churchland’ın ifadelerinde gördüğümüz gibi, canlıların tümünün salt evrimsel süreç aracılığıyla ortaya çıkması, insana ilişkin tüm özelliklerin salt fiziksel bir sürecin ürünü olması gerektiği ve bu öyküde fiziksel olmayan zihin gibi bir şeye yer ve ihtiyaç olmadığı sonucuna varılmasına neden olur.⁹⁷ Bu itiraza göre, evrim teorisi esasında dışarıdan yapılan zihin veya ruh gibi farklı bir cevhersel eklenti ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Daniel Dennett de Robert Richards’ın **Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior** adlı kitabına yaptığı değerlendirme yazısında benzer bir noktaya işaret ederek şunu söyler: “Richards’ın isabetle vurguladığı gibi, Darwin başlangıçta kendi teorisinin zihnin kökenlerine ve özellikle de türümüzün ahlak anlayışına dair tümüyle natüralist bir açıklama içermesi gerektiğini görmüştü; çünkü insan Darwin’in kuralı için altın bir istisna ise tüm teori reddedilebilir olurdu.”⁹⁸ Buradaki temel itiraz şudur: Hiçbir şeyin yoktan varlığa gelmediği dikkate alındığında, insan salt fiziksel süreçlerin (yani materyalist bir evrimsel sürecin) bir ürünüyse, o zaman tümüyle fiziksel bir varlıktır.⁹⁹ Bu durumda fiziksel olandan oldukça farklı olan ve zihinsel olarak adlandırılan entiteler ya yoktan varlığa gelmişlerdir ya da maddede gizli olarak var olan zihinsel potansiyellerden ortaya çıkmışlardır.

Moreland ve Craig’e göre, düalistler bu itirazın temelde bir tür *kısır döngü safsatası* olduğunu söyleyerek itiraz edeceklerdir. Bu itirazı *modus ponens* olarak bilinen mantıksal formda göstermenin, bunu açık bir şekilde görmemize yardımcı olacağını ifade etmekte ve argümanı şu şekilde dile getirmektedirler: “İnsanlar salt bir

⁹⁶ Bennett ve Hacker, **Philosophical Foundations to Neuroscience**, s. 403. Ayrıca nörobilimin sınırları konusunda bkz. **A.e.**, s. 405-408.

⁹⁷ Paul M. Churchland, **Madde ve Bilinç**, İstanbul, Alfa, 2018, s. 46-47.

⁹⁸ Daniel Dennett, “Review of Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior by Robert J. Richards”, **Philosophy of Science**, C. LVI, No. 3, 1989, s. 541.

⁹⁹ Moreland, **The Soul**, s. 94.

natüralist evrimsel sürecin sonucuysa, fizikalizm doğrudur. İnsanlar salt bir natüralist evrimsel sürecin sonucudur, dolayısıyla fizikalizm doğrudur.”¹⁰⁰ Buna karşın onlar bu argümanı *modus tollens** haline dönüştürebileceğimizi söylemektedirler. Bu durumda argüman şöyle olacaktır: “İnsanlar salt bir natüralist evrimsel sürecin sonucuysa, fizikalizm doğrudur; fakat fizikalizm doğru değildir, dolayısıyla insanlar salt natüralist bir evrimsel sürecin sonucu değildir.”¹⁰¹ Buradan da açıkça görüldüğü üzere, bu evrimsel argüman düalizme karşı doğru varsaydığını kanıtlama (*beg the question*) girişimidir. Eğer düalizm lehine iyi deliller varsa** argümanın *modus tollens* versiyonu kabul edilmelidir.¹⁰² Dolayısıyla evrim teorisinden hareketle öne sürülen böyle bir itirazın da başarılı olmadığı görülmektedir.

Düalizme yöneltilen itirazları incelemekle bu bölümün sonuna gelmiş oluyoruz. Özetle bu bölümde, düalizme ilişkin kavramları açıklığa kavuşturduktan sonra, Moreland’ın açıklamaları üzerinden düalizm lehine öne sürülen felsefi argümanları ele aldık ve düalizme yöneltilen itirazları inceledik. Düalizm lehine öne sürülen argümanlara çeşitli itirazların gelmesi muhtemel olmakla birlikte, bu argümanların Moreland’ın işaret ettiği bağlamda ve kümülatif olarak değerlendirilmesi ve düalizme yöneltilen itirazlara tatmin edici yanıtların verilmesi, hakim paradigmanın aksine düalizmin modası geçmiş bir yaklaşım olmadığını göstermektedir.

Bizim bu bölümdeki amacımız, düalizmin zihin felsefesinde hala canlı bir seçenek olduğunu dile getirmektir. Ayrıca düalizm karşısında fizikalizmin tercih edilmesinin altında yatan motivasyonun, bilimdeki başarılarından güç alan bilimcilik anlayışı ile birlikte çeşitli metafizik kaygılar (ruh korkusu ve kozmik otorite problemi veya ölümden sonra yaşam, Tanrı’nın varlığı gibi teistik imalar) olduğu söylenebilir.¹⁰³ Pek çok filozof ve bilim insanında bilince dair açıklamaları bilimsel inceleme alanına indirgeme eğilimi olmasına karşın, bu açıklamaların bir şekilde

¹⁰⁰ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 244.

* Eğer P ise o zaman Q’dur; Q değildir, dolayısıyla P değildir.

¹⁰¹ Moreland ve Craig, **a.g.e.**, s. 244.

** Tez çalışmasının üçüncü bölümünde bilinç argümanını ele alırken düalizmi destekleyen unsurları daha detaylı tartışacağız.

¹⁰² Moreland, **The Soul**, s. 95.

¹⁰³ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 178-179.

metafizik bir arka planının olduğu, dolayısıyla da Özerklik Savının önemi ve belirleyici etkisi görölmektedir.

Gelinen noktada, hem natüralizmde bilince dair öne sürölen açıklamaların ve çözüm önerilerinin nasıl temellendirildiğini hem de düalizmin felsefi anlamda savunabilir güçlü bir pozisyona sahip olup olmadığını incelemekle, Moreland'ın ortaya koyduğu bilinç argümanını tartışmak üzere iyi bir zemine sahip olduğumuzu düşünüyoruz. Bir sonraki bölümde, bu tez çalışmasının esas konusu olan Moreland'ın öne sürdüğu iki tümdengelsel bilinç argümanını ele alacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MORELAND'IN BİLİNÇ ARGÜMANI VE ARGÜMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bilincin gizemli doğası natüralist filozoflar tarafından da kabul edilen bir durumdur. Colin McGinn, zihin felsefesinde uzun süredir bir çözüm arandığını, fakat tüm çabalara karşın bu problemin çözüme kavuşturulamadığını ve gizemin hala sürdüğünü belirterek şöyle der: “Artık bu gizemi çözüme kavuşturamayacağımızı içtenlikle kabul etmenin zamanının geldiğini düşünüyorum.”¹ Dolayısıyla bazı teist filozoflar sınırlı bilincin natüralist bir yaklaşımla açıklanamazken teizm tarafından açıklanabileceğini ve bunun da teizm lehine bir delil olabileceğini tartışmaktadırlar.”² Moreland, insanlarda ve çeşitli hayvanlarda gözlemlediğimiz “sınırlı bilince” dair sahip olduğumuz en iyi açıklamanın Tanrı inancı olduğunu savunan bir bilinç argümanı formunu ileri sürmektedir. Hatta Tanrı’nın varlığına dair öne sürülen bu argümanın –yani bilinç argümanının– natüralist egemenliğine son vermenin bir yolu olduğunu iddia etmektedir.³

Moreland, bilinç argümanının en iyi açıklamaya çıkarsama, Bayesçi bir olasılık argümanı ve tümdengelsel olarak üç şekilde oluşturulabileceğini söylemektedir. En iyi açıklamaya çıkarımda, açıklanması gereken belirli veriler (indirgenemez zihinsel entitelerin varlığı ya da onların fiziksel entitelerle olan yasa benzeri ilişkisi) ile başlanmakta ve söz konusu verileri açıklayacak güncel seçenekler bir araya getirilmektedir. Genellikle belirli kriterler temelinde (ör. veriyi epistemik olarak rakiplerinden daha olası kılan açıklama gücü, açıklama kapasitesi, daha az ad hoc olması) bunlardan biri eldeki verinin en iyi açıklaması olarak seçilmektedir.⁴ Bu türden bir bilinç argümanına göre, teistik bir metafizikte, bir kişi halihazırda bedensiz bir zihinde, yani Tanrı’da, bilincin ve diğer zihinsel entitelerin bir örneğine sahiptir. Dolayısıyla sınırlı bilincin veya zihinsel entitelerin bu dünyada var olmasının

¹ Colin McGinn, “Can We Solve the Mind-Body Problem?”, **Mind**, C. XCVIII, No. 391, 1989, s. 349.

² Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 283.

³ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 2.

⁴ *En iyi açıklamaya çıkarım* yöntemine dair bir çalışma için bkz. Peter Lipton, **Inference to the Best Explanation**, London, Routledge, 2004.

gerekliliği şaşırtıcı değildir. Buna karşın natüralist bir görüşte, yeterli bir açıklaması bulunmaması nedeniyle zihinsel entitelerin varlığı oldukça tuhaftır. Dolayısıyla teizm bu olgu için en iyi açıklamayı sunmaktadır.⁵

En iyi açıklamaya çıkarım olarak tümevarımsal bir bilinç argümanı, “arka plan inançlarımız tarafından tayin edilmiş canlı seçenekler olarak teizm ve natüralizm dikkate alındığında, teizmin bilinci açıklamada natüralizmden daha iyi bir açıklama sunduğu ve dolayısıyla da bilincin varlığından belirli bir onay aldığı iddiası olarak oluşturulabilir.”⁶ Swinburne iki tür tümevarımsal argüman (C-tümevarımsal ve P-tümevarımsal argüman) arasında bir ayrım yapmaktadır. İlkinde öncüller sonucun olasılığını arttırırken (yani sonucun doğru olmasını doğru olmamasından daha olası kılar), ikincisinde öncüller sonucu olası kılmaktadır.⁷ Moreland, T = teizm, C = bilincin varlığı, N = natüralizm olarak düşündüğümüzde, bilinç argümanının arka plan bilgimiz (*background knowledge*) doğrultusunda Bayesçi bir argüman olarak şu şekilde formüle edilebileceğini söyler:

$$\Pr(T/C) = \frac{\Pr(T) \times \Pr(C/T)}{\Pr(T) \times \Pr(C/T) + \Pr(N) \times \Pr(C/N)}$$

Burada “ $\Pr(T/C)$ ” şeklindeki ifade bilincin var olması durumunda teizmin olasılığı, “ $\Pr(T)$ ” teizmin önsel olasılığı, “ $\Pr(C/T)$ ” teizmin doğruluğunun bilinmesi durumunda bilincin olasılığı, “ $\Pr(N)$ ” natüralizmin önsel olasılığı ve “ $\Pr(C/N)$ ” ise natüralizmin doğruluğunun bilinmesi durumunda bilincin olasılığıdır. Moreland, arka plan bilgimiz doğrultusunda $\Pr(T)$ ’nin önsel olasılığının pek çok natüralistin kabul edeceğinden daha fazla olduğunu belirtmektedir. Ona göre, $\Pr(T)$ ’ye düşük olasılık tayin edilmesinin nedeni son yirmi beş yılda teizm lehine öne sürülen argümanların hakkıyla takdir edilmemesidir. Bununla birlikte $\Pr(C/T)$ ’nin oldukça yüksek bir olasılığa sahip olduğunu, çünkü (1) zihinsel niteliklerin teistik ontolojiyi tesis eden temel varlığın temel özelliği olduğunu ve (2) bu varlığın kişisel olması nedeniyle başkalarıyla anlamlı bir ilişki içinde sevgisini paylaşmak isteyerek bilince sahip başka

⁵ Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 32.

⁶ J. P. Moreland, “The Argument from Consciousness”, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Ed. Paul Copan ve Chad Meister, New York, Routledge, 2013b, s. 434.

⁷ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon, 2004, s. 6.

varlıklar yaratma isteyeceğini ifade etmektedir. Son olarak ise, teistler tarafından $Pr(N) \times Pr(C/N)$ 'nin oldukça düşük bir ihtimal olarak görüldüğünü, çünkü beliren nitelikler olarak zihinsel niteliklerin natüralist ontolojideki altgelimsel temellerindeki entiteler ve süreçlerle ilgili benzerlik taşımadıklarını ve *sui generis* olduklarını savunmaktadır.⁸

Robert Adams⁹ ve Richard Swinburne¹⁰ gibi teistler Tanrı'nın var olduğunu göstermek üzere bilinç argümanının modern farklı versiyonlarını ortaya koymuşlardır. Bu argümanlar yalnızca zihinsel durumların varlığına değil, zihinsel olanın fiziksel olanla ilişkisine de odaklanmaktadır.¹¹

1. Moreland'ın Tümdengelsel Bilinç Argümanları

Sözü edilen iki şekilde de (hem zihin durumların varlığından hem de onların fiziksel durumlarla olan ilişkisinden hareketle) bilinç argümanı tümdengelim yoluyla oluşturulabilir. Tanrı'nın varlığına dair bir delil olarak öne sürdüğü bilinç argümanında * Moreland hem zihinsel durumların varlığından hem de zihinsel olayların fiziksel olaylar ile olan ilişkisinden hareketle iki tümdengelsel argüman formu sunmaktadır. Moreland'ın doğrudan zihinsel entitelerin varlığından hareketle ortaya koyduğu tümdengelsel argüman şu şekilde dile getirilmektedir:

1. Gerçekten fiziksel olmayan zihinsel durumlar vardır.
2. Bu zihinsel durumların varlığı için bir açıklama vardır.
3. Kişisel açıklama doğa bilimsel açıklamadan farklıdır.
4. Zihinsel durumların varlığına dair açıklama ya kişisel bir açıklamadır ya da doğa bilimsel bir açıklamadır.
5. Bu açıklama doğa bilimsel bir açıklama değildir.

⁸ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 32-36.

⁹ Robert Adams, "Flavors, Colors and God", **The Virtue of Faith**, Ed. Robert Adams, Oxford, Oxford University Press, 1987, s. 243-262; Yeniden baskısı için bkz. Robert Adams, "Flavors, Colors and God", **Contemporary Perspectives in Religious Epistemology**, Ed. R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman, New York, Oxford University Press, 1992, s. 225-240.

¹⁰ Swinburne, **The Evolution of the Soul**, s. 174-199; Swinburne, **The Existence of God**, s. 192-212.

¹¹ Moreland, "The Argument from Consciousness", 2013a, s. 120.

* Bu noktadan itibaren Moreland'ın öne sürdüğü tümdengelsel bilinç argümanları, "bilinç argümanı" veya "bilinç argümanları" şeklinde kısaltılacaktır.

6. Dolayısıyla bu açıklama kişisel bir açıklama olmalıdır.
7. Eğer açıklama kişisel ise, o zaman bu teistik bir açıklamadır.
8. Dolayısıyla bu açıklama teistiktir.¹²

Moreland'ın fiziksel ve zihinsel olan arasındaki ilişkiye dayalı tümdengelimsel argümanı ise şu şekilde ifade edilmektedir:

9. Zihinsel olaylar, var olan hakiki gayri-fiziksel zihinsel entitelerdir.
10. Belirli zihinsel olay türleri düzenli olarak belirli fiziksel olay türleri ile ilişkilidirler.
11. Bu ilişkiler (veya korelasyonlar) için bir açıklama vardır.
12. Kişisel açıklama doğa bilimsel açıklamadan farklıdır.
13. Zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki bu ilişkilerin açıklaması ya kişisel bir açıklamadır ya da doğa bilimsel bir açıklamadır.
14. Bu açıklama doğa bilimsel bir açıklama değildir.
15. Dolayısıyla bu açıklama kişisel bir açıklamadır.
16. Eğer açıklama kişisel ise, bu teistik bir açıklamadır.
17. Dolayısıyla bu açıklama teistiktir.¹³

Moreland'ın ortaya koyduğu bu iki argümanın da geçerli olduğu, yani öncülleri temellendirildiğinde bizi sonuç önermesine götürdüğü görülmektedir. Bununla birlikte bu iki argüman da zihinsel entitelerin varlığına dayanmaktadır. Bu nedenle argümanlar açısından anahtar öneme sahip noktalardan birisi, (1) ve (9) numaralı öncüllerin temellendirilebilmesidir. Bununla birlikte zihinsel olay türleri ile fiziksel olay türleri arasında düzenli bir ilişkinin var olması (10 numaralı öncül); zihinsel entitelerin ve zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki ilişkinin bir açıklamasının olması (2 ve 11 numaralı öncüller); açıklama türleri arasındaki ayrım (3 ve 12 numaralı öncüller) ve elimizde yalnızca iki seçeneğin olması (4 ve 13 numaralı öncüller); zihinsel entitelerin ve zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki düzenli ilişkinin açıklamasının doğa bilimsel olmaması (5 ve 14 numaralı öncüller) ve son olarak kişisel açıklamanın teizmi desteklemesi (6 ve 15 numaralı öncüller) bilinç argümanında anahtar öneme sahip

¹² Moreland, **a.g.e.**, s. 120.

¹³ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 37.

diğer öncüllerdir. Dolayısıyla Moreland'ın öne sürdüğü bu iki argümanın gücü bu öncüllerin doğru olmasına bağlıdır. Bu nedenle sırasıyla anahtar öneme sahip bu öncülleri inceleyeceğiz.

1.1. Öncül (1) ve (9): Zihinsel Entitelerin Temellendirilmesi

Her iki argüman da fiziksel olmayan zihinsel entitelerin var olduğunu ileri süren öncüller ile başlamaktadır. Oppy, ateistlerin katı bir fizikalist yaklaşım lehine fiziksel olmayan hakiki zihinsel durumları reddedebileceğini ileri sürmüştür.¹⁴ Örneğin, eleyici materyalizmin günümüz temsilcilerinden Paul Churchland gibi zihin felsefecileri fiziksel olmayan zihinsel entitelerin var olmadığını, bu tür durumların birer yanılsama ve *halk psikolojisinden* ibaret olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Eleyici materyalizme göre, zihinsel durumlara dair kullandığımız kavramlar ve terimler, sağduyuya dayalı psikolojik kavramsal bir çerçeve (halk psikolojisi) tarafından şekillenmekte olup, bilimsel kavram ve terimlere indirgenememektedir. Bu nedenle, bilimsel açıklamada sağduyuya dayalı bu kavramsal çerçeveye ne ihtiyaç ne de yer vardır. Dolayısıyla eleyici materyalistler, zihinsel durumları açıklamak üzere kullandığımız sağduyuya dayalı bu psikolojik kavramsal çerçevenin hatalı olduğunu ve elenmesi gerektiğini iddia ederler.¹⁶ Bu iddiayı da bilim tarihinden bazı örneklerle (ör. filojiston maddesi veya Vulcan gezegeni) başvurarak ve daha önceden varsayılmış bazı kuram ve kavramların yerini daha üstün bir ontolojiye sahip bilimsel açıklamaların aldığına işaret ederek desteklemeye çalışırlar.¹⁷

Eleyici materyalizme çeşitli şekillerde itiraz edilmiştir.¹⁸ Örneğin Searle, halk psikolojisi lehine ortaya konan üç argümanı ele alarak tek tek bunlara itirazını dile

¹⁴ Graham Oppy, **Arguing About Gods**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 396-397.

¹⁵ Churchland, **Matter and Consciousness**.

¹⁶ Westphal, **The Mind-Body Problem**, s. 78.

¹⁷ Churchland, **a.g.e.**, s. 74-77.

¹⁸ Her şeyden önce eleyici materyalizmin kendi kendini çürüten bir anlayışa sahip olduğu ileri sürülmektedir. Şöyle ki “inançlar gibi şeyler yoksa, o zaman bizler eleyici yaklaşımın da doğru olduğuna inanamayız.” Samuel Guttenplan, **A Companion to the Philosophy of Mind**, Cambridge, Blackwell Publishers Inc., 1996, s. 106. Ayrıca bkz. Jim Slagle, “Yes, Eliminative Materialism Is Self-Defeating”, **Philosophical Investigations**, C. XLIII, No. 3, 2020, s. 199-213. Eleyici Materyalizmin bir eleştirisi için bkz. Victor Reppert, “Eliminative Materialism, Cognitive Suicide, and the Begging the Question”, **Metaphilosophy**, C. XXIII, No. 4, 1992, s. 378-392.

getirmektedir.¹⁹ Ayrıca Searle indirgemeci materyalizm ile eleyici materyalizmin vardığı sonuçların oldukça benzer olduğunu söylemektedir. İlkinde zihinsel entiteler, fiziksel olanlara indirgenirken, yani fiziksel entiteler dışında başka hiçbir şeyin olmadığı belirtilirken, ikincisinde zihinsel entitelerin var olmadığı, sadece fiziksel entitelerin olduğu söylenir. Bu noktada ikisinin de yalnızca fiziksel entitelerin var olduğunu söylediği ve görünürdeki farkın ise sadece kullanılan kelimelerden kaynaklı olduğu görülmektedir.²⁰

Antti Revonsuo ise eleyici materyalizmin öne sürdüğü analogileri eleştirmekte ve bilincin, bilimdeki filojiston maddesi ya da Vulcan gezegeni gibi kavramlardan oldukça farklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bilinç, bazı felsefi yaklaşımların ileri sürdüğü gibi “diğer insan davranışlarına dair gözlemlerimizi iyi bir şekilde açıklayabilsin diye ürettiğimiz hipotetik türden bir varlık değil; aksine yaşamımızın her anında doğrudan bize verili olan öznel psikolojik bir gerçekliktir. Bu yüzden bilincin varlığını reddetmek filojistonun varlığını inkar etmek değil; yanmanın kanıtını oluşturan verinin yani ısı, alev ve dumanın inkar edilmesine benzemektedir.”²¹ Revonsuo’ya göre, fizik bilimlerindeki standart görüş açısından yalnızca gözlemlenebilen fenomenler, yani üçüncü şahıs bakış açısı, birer veri olarak ele alındığından, öznel psikolojik gerçekliğimiz, yani birinci şahıs bakış açımız, bu veri sınıfına dahil olmamaktadır. Bu noktada Descartes’a işaret ederek, varlığı her türlü şüpheden uzak olan bilinci elemeye çalışan bir bilim anlayışı varsa, burada esas sorunun bu tür bir bilimsel anlayışta olduğunu, çünkü bilimin görevinin dünyayı inandırıcı bir şekilde betimlemek ve açıklamak olduğunu belirtmektedir.²² Samuel Guttenplan da eleyici materyalizmin önerdiği türden bir çözümün bedelinin çok ağır olduğunu, çünkü kendimize dair olağan anlayışımızın neredeyse tümüyle terk edilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.²³

¹⁹ Searle, **Mind: A Brief Introduction**, s. 78-81.

²⁰ **A.e.**, s. 78-81.

²¹ Revonsuo, **Bilinç: Özelliğin Bilimi**, s. 58.

²² **A.e.**, s. 59.

²³ Guttenplan, **a.g.e.**, s. 106. Jerry Fodor, “eğer sağduyu psikolojisi çökseydi, bu, insanlık tarihinde eşî benzeri görülmemiş büyüklükte bir entelektüel felaket olurdu” derken, eleyici materyalizm görüşünün kabul edilmesinin ortaya koyacağı sonuçların ne kadar radikal olduğunu resmeder. Jerry Fodor, **Psychosemantics**, Cambridge, MIT Press, 1987, xii.

Moreland, eleyici materyalizmin içsel bir çelişkiye sahip olup olmadığını bir kenara koyarsak, bilince dair açıklamanın bilimsel bilginin sahasına girmediğini ileri sürmektedir. Bilincin doğasına ilişkin tartışmalar bilimsel bir zeminden ziyade tümüyle felsefi bir zeminde yapılmaktadır. Bu nedenle eleyici materyalizmin –veya diğer natüralist yaklaşımların– bilimin bilincin doğasına ilişkin gizemi aydınlatacağına dair iddiasını hatalı bulmaktadır.²⁴

Tekrar argümanlara dönecek olursak, her iki argümanın da ilk öncülü fiziksel olmayan zihinsel entitelerin var olduğunu iddia etmektedir. Moreland (1) ve (9) numaralı öncülün “duyular, düşünceler, inançlar, arzular ve istemler gibi bilinçli durumların oldukça makul, sağduyuya dayalı bir anlayışını ifade ettiğini” ileri sürmektedir.²⁵ Ayrıca Moreland zihinsel entitelerin varlığını temellendirmek üzere nitelik düalizmi lehine çeşitli argümanlara yer vermektedir. Bu argümanlara geçmeden önce Moreland’ın dile getirdiği en azından beş tür bilinç durumunun –duyumlar, düşünceler, inançlar, arzular ve iradenin eylemleri– olduğundan söz edebiliriz. Moreland bu beş tür bilinç durumunu şöyle izah etmektedir:

Bir *duyum*, bir acıya veya sese karşı sahip olunan bilinçli farkındalık gibi bir farkındalık veya bilinçlilik durumudur. Bazı duyumlar bir ağaç veya kırmızı rengi gibi benim dışımdaki şeylere dair deneyimlerdir. Diğerleri ise acı ve kaşınma gibi benim içimdeki durumlara ilişkin farkındalıklardır... Bir *düşünce* ise, bir cümlede ifade edilebilen zihinsel bir içeriktir ve yalnızca düşünülürken var olurlar. Bazı düşünceler mantıksal olarak diğer düşünceleri de zorunlu kılar. Örneğin, “tüm köpekler memeli hayvandır” ifadesi “bu köpek bir memeli hayvandır” ifadesini zorunlu kılar... Bazı düşünceler ise diğer düşünceleri zorunlu kılmaz ama onlar için yalnızca delil sağlar. Örneğin, bir davadaki deliller hakkındaki belirli düşünceler bir kişinin suçlu olduğu düşüncesi için temel oluşturur. Düşünceler doğru ve yanlış, mantıklı ya da mantıksız olabilen türde şeylerdir. Bir *inanç* ise, değişen ölçüde kuvvet derecelerine sahip olduğu kabul edilen, şeylerin gerçekte ne olduğuna dair bir kişinin görüşüdür. Bir *arzu*, belirli şeyleri yapmak, deneyimlemek veya onlara

²⁴ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s.156-174.

²⁵ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 120.

sahip olmak ya da onlardan kaçınmak üzere hissedilen belirli bir eğilimdir.

Son olarak *iradenin eylemi* ise, genelde belirli bir amaç doğrultusundaki seçimdir, bir yetki kullanımıdır, eylemde bulunmak için bir gayrettir.²⁶

Moreland düalistlerin bu beş niteliğin/durumun fiziksel olmayan gerçek zihinsel entite örnekleri olduğunu öne sürdüklerini söyler.²⁷ Bu sözü edilen zihinsel durumların fiziksel olmadığını ya da bir başka deyişle beyin durumlarına indirgenemeyeceğini göstermede Alman filozof Leibniz'in "Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği Yasası" olarak bilinen özdeşlik ilkesi kullanılmaktadır. Bu ilkeye göre, herhangi iki entitenin birbiriyle özdeş oldukları ileri sürülüyorsa bu ikisi aslında tek bir şeydir ve bu ikisinden biri için doğru olan bir gerçeğin diğeri için de doğru olması gerekir. Dolayısıyla bu ilke bize özdeşlik konusunda bir kontrol mekanizması sunmaktadır: Özdeş oldukları ileri sürülen iki entiteden birisi için doğru olup diğeri için doğru olmayan tek bir gerçeğin olması halinde, bu ikisinin özdeş olmadıkları görülür. Ayrıca Moreland bu ilke konusunda şunu da ilave etmektedir: Bu iki entiteden biri için doğru olup diğeri için yanlış olma ihtimali olan bir durum söz konusu olursa, yine bu ikisinin özdeş olmadığı söylenmektedir.²⁸

Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için Moreland'ın verdiği örneği uyarlayabiliriz: Farz edelim ki Yeşua Özçelik'in Orhan Özçelik'in en büyük oğlu olup olmadığını bilmek istiyoruz. Bu durumda yukarıda zikredilen özdeşlik yasasına göre, Yeşua Özçelik için doğru olan her şeyin Orhan Özçelik'in en büyük oğlu için de doğru olması gerekecektir. Bu iki kişi arasında keşfedeceğimiz en ufak bir farklılık vasıtasıyla bu ikisinin tek bir kişiye değil, iki ayrı kişiye işaret ettiği sonucuna varırız. Söz gelimi, Yeşua Özçelik'in 1 metre 70 santimetre olup Orhan Özçelik'in en büyük oğlunun 1 metre 80 santimetre olması halinde onların aynı kişi olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte Yeşua Özçelik'in 1 metre 70 santimetre uzunluğunda olmasının muhtemel olması ve Orhan Özçelik'in en büyük oğlunun ise 1 metre 80 santimetre olması

²⁶ Moreland, **The Soul**, s. 77-78. Ayrıca bkz. Moreland ve Rae, **Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics**, s. 158-159.

²⁷ Moreland, "Physicalism, Naturalism and the Nature of Human Persons", s. 228.

²⁸ Garry A. Habermas ve J. P. Moreland, **Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality**, Oregon, Crossway Books, 1998, s. 47.

durumunda, yine bu ikisinin aynı kişi olmadıkları ileri sürülmektedir.²⁹ Moreland zihin-beden problemi bağlamında bu ilkenin önemini kısaca şu şekilde açıklamaktadır:

Fizikalistler zihinsel entitelerin –cevherlerin, niteliklerin, olaylar/durumların– beyin durumları, beynin nitelikleri, açıkça görülen bedensel davranışlar ve davranış eğilimleri gibi fiziksel entiteler ile gerçekten özdeş oldukları iddiasında bulunurlar (ör. acı, canımızın acımasına dair belirli bir zihinsel duyu olmak yerine sadece canımız yandığında “ah” diye bağırma eğilimidir). Eğer fizikalizm doğruysa, beyin ile ilişkili her doğru şey (ve onun nitelikleri, durumları ve eğilimleri) zihnin doğrusu (ve onun nitelikleri, durumları ve eğilimleri) olur.³⁰

Bu durumda *Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği Yasası* bağlamında düşünecek olursak, zihin için doğru (ya da muhtemelen doğru) olup da beyin için doğru olmayan tek bir şey olması durumunda bu ikisinin farklı olduğu, yani düalizmin doğru olduğu gösterilebilir. Bu durumda zihin veya zihinsel nitelikler ve durumlar, beyin veya onun nitelikleri ve durumları ile özdeş değildir. Eğer onlar özdeş değilse, fizikalizm yanlıştır ve düalizmi elde kalan yegâne seçenek olarak ele aldığımızda onun doğru olduğu söylenebilir.³¹ Bu noktada Moreland, zihinsel durumların fiziksel durumların sahip olmadığı en az yedi özelliğinin olduğunu belirterek bu ikisinin farklı şeyler olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu özellikleri şöyle listeleyebiliriz:

- i. Acı gibi zihinsel bir duruma sahip olmaya dair “nasıl bir şeydir” veya ham (*raw*) niteliksel bir his söz konusudur.
- ii. Çoğu zihinsel durumlar, bir nesneye doğru yönlendirilmiş olan yönelimselliğe –hakkındalığa– sahiptir (ör. bir düşüncenin Ay hakkında olması).
- iii. Zihinsel durumlar, bu durumlara sahip olan özneye içkin, özel ve dolaysızdırlar.

²⁹ Moreland, *The Soul*, s. 31-32.

³⁰ *A.e.*, s. 32-33.

³¹ *A.e.*, s. 32-33.

- iv. Zihinsel durumlar, fiziksel durumları tanımlayan önemli niteliklere (ör. mekânsal uzantı, konum) sahip değildir ve genelde fiziksel anlatımla tanımlanamazlar.
- v. Zihinsel durumlar niteliksel olarak basit nitelikler tarafından oluşturulurken (ör. bir acının olması veya kırmızıya dair bir duyum), fiziksel durumlar niceliksel, yapısal özellikler tarafından oluşturulur (ör. bir C-lifi ateşlemesi).³²
- vi. Zihinsel durumlar öznel bir ontoloji gerektirmektedir. Şöyle ki, zihinsel durumlar bu zihinsel durumlara sahip olan birinci şahıs (olarak) hisseden öznelere tarafından zorunlu bir şekilde sahip olunmaktadırlar.³³
- vii. Hürriyetçi özgür eylemler, pasif bir sorumluluğu veya eğilimi değil, etkin bir kuvveti veya yetiyi örneklemektedir.³⁴

Zihinsel durumlar, kişinin birinci şahıs iç gözlem yoluyla sahip olduğu, kendisine özgü, içsel, öznel, özel ve nitelikli hislerle tarif ettiği durumlardır. Moreland'ın iddiası, zihinsel durumların doğasının beyin durumlarından bağımsız olduğu ve zihinsel durumlarla fiziksel durumlar arasında nedensel ilişkiler bulunsa bile bunların fiziksel bir dil vasıtasıyla tarif edilemeyecekleri yönündedir. Zihinsel bir durum olarak acıya dair “nasıl bir şeydir” durumu söz konusudur. Buna karşın, bir cismin belirli bir ağırlıkta olması gibi fiziksel durumlarda böyle bir şey söz konusu değildir.³⁵ Bu noktada zihinsel durumlara ilişkin “nasıl bir şeydir” türünden ham niteliksel duyumlar için öne sürülen “Bilgi Argümanına” değinmek gerekir. Bilgi argümanı çeşitli şekillerde formüle edilmiştir.³⁶ Bu argümanların birinde Frank Jackson “Mary’nin Odası” olarak adlandırılan şu düşünce deneyini sunmaktadır:

Mary zeki bir bilim insanıdır ve bir sebepten ötürü dünyayı siyah-beyaz bir odadan, siyah-beyaz bir televizyon aracılığıyla incelemeye zorlanmıştır. Bu

³² Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 120.

³³ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 205.

³⁴ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 39.

³⁵ Moreland, **The Soul**, s. 79-80.

³⁶ Bkz. Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, 1974, s. 435-450; Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia”, **The Philosophical Quarterly**, C. XXXII, No. 127, 1982, s. 127-136; Saul Kripke, **Naming and Necessity**, Oxford, Wiley-Blackwell, 1981. Bununla birlikte bilgi argümanının kökenleri John Locke’a değin uzanabilir. Bkz. John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, London, Penguin Books, 1997, s. 111.

şekilde o görmenin nörofizyolojisi konusunda uzmanlaşır ve diyelim ki olgunlaşmış bir domatesi veya gökyüzünü gördüğümüzde meydana gelen şey hakkında edinilebilecek tüm fiziksel bilgiyi elde eder ve ‘kırmızı’, ‘mavi’ vb. terimler kullanır. Örneğin, gökyüzünden gelen hangi dalga boyu kombinasyonlarının retinayı uyardığını ve bunun merkezi sinir sistemi aracılığıyla tam olarak nasıl ses tellerinin kasılmasını ve “Gökyüzü mavidir” cümlesini dile getirmesi ile sonuçlanan akciğerlerden havanın dışarı çıkarılışını hazırladığını keşfeder. Peki, Mary siyah-beyaz odasından dışarı bırakılsaydı veya ona renkli bir televizyon verilseydi ne olurdu? Mary (yeni) bir şey öğrenir miydi yoksa öğrenmez miydi?³⁷

Jackson’ın düşünce deneyi bu sorular üzerinde durmakta ve Mary’nin odayı terk ettiğinde ne tür bir bilgi elde ettiği meselesine odaklanmaktadır. Moreland, Mary’nin neyi öğrenmeye başladığını anlamak için benlik sunumu niteliklerinin doğasını ve bilmenin birbirine indirgenmeyen üç yolunu incelemek gerektiğini belirtmektedir.³⁸ Benlik sunumu niteliklerine ilişkin olarak şöyle bir argüman öne sürmektedir:

- (1) Bazı zihinsel durumlar benlik sunumu niteliğine sahiptir.
- (2) Hiçbir fiziksel durum benlik sunumu niteliğine sahip değildir.
- (3) Dolayısıyla, bazı zihinsel durumlar fiziksel değildir.³⁹

Bu kıyas üzerinden de anlaşılacağı gibi, benlik sunumu burada zihinsel olanı fiziksel olandan ayırmak üzere kullanılan bir niteliktir ve argümanın doğru olması halinde düalizme destek sağlayacaktır. Moreland, benlik sunumu niteliğinin mahiyeti konusunda ise Roderick Chisholm’un benlik sunumu analizine başvurmaktadır. Chisholm için “P’nin gerektirdiği her nitelik düşünme niteliği içeriyorsa, P benlik sunumudur” denebilir.⁴⁰ Bu ifadenin anlaşılabilmesi için içerme ve gerektirme

³⁷ Jackson, “Epiphenomenal Qualia”, s. 130.

³⁸ Moreland, **The Soul**, s. 82-83.

³⁹ J. P. Moreland, “The Knowledge Argument Revisited”, **International Philosophical Quarterly**, C. XXXIII, No. 2, Sayı 170, 2003, s. 220.

⁴⁰ Roderick M. Chisholm, **Theory of Knowledge**, New Jersey, Prentice-Hall, 1989, s. 19.

kavramlarının açıklığa kavuşturulması gerekir.⁴¹ Chisholm'un açıklamalarına dayalı olarak Moreland, A niteliğinin B niteliğini içerdiğinin söylenebilmesi için zorunlu olarak A niteliğini örnekleyen her şeyin B niteliğini de örneklemesi gerektiğini söyler. Mavi olmanın renkli olmayı içermesi buna örnek olarak verilebilir. Gereklilik kavramında ise, A niteliğinin B niteliğini gerektirdiğinin söylenebilmesi, zorunlu olarak A'ya atfedilen her şeyin B'ye de atfedilmesi koşuluna, bir başka deyişle bir şeyin A olduğuna inanmanın B olduğuna da inanmayı içermesi durumuna bağlıdır. Örneğin, mavi taksilere inanma niteliğinin mavi olan şeylerin olduğuna inanma niteliğini gerektirdiği söylenebilir.⁴² Moreland benlik sunumu ve bilinç arasındaki ilişkiyi Chisholm'a atf yaparak şöyle açıklamaktadır:

Benlik sunumu nitelikleri, düşünceleri, duyumları ve diğer bilinç durumlarını karakterize etmektedir. Örneğin, kırmızı olarak görünüyör olma niteliği, “görünüyör olma” niteliğini gerektirir ve “görünüyör olma” niteliği de düşünme niteliğini içerir. Chisholm “düşünme” ifadesiyle bilinçli olmakla aynı şeyi kasteder ve benlik sunumu niteliklerinin psikolojik veya Kartezyen nitelikler olduğunu ileri sürer. Ona göre, bir şeyin ancak ve ancak bir benlik sunumu niteliğine sahip ise bilinçli olduğu söylenebilir. Bir kişinin benlik sunumu niteliğine sahip olması gerçeğinden mantıksal olarak bu kişinin bilinçli olduğu sonucuna varılır. Buna karşın bu kişinin bilinç içermeyen herhangi bir niteliğe sahip olmadığı sonucuna varılmaz.⁴³

Moreland açısından buradaki diğer bir önemli nokta, yalnızca zihinsel durumlar aracılığıyla fiziksel dış dünyanın farkında olabilirken, zihinsel durumların farkında olabilmemiz için başka herhangi bir şeyin aracılığına ihtiyaç olmamasıdır. Ona göre böylesi nitelikler, diğer şeyleri bir özneye kendileri vasıtasıyla (aracılı) sunar, ancak kendilerini doğrudan (aracısız) sunmaktadır; çünkü kişi bu niteliklere sahiptir. Bununla birlikte ilgili benlik sunumu niteliğini örneklendirmesine binaen, bir

⁴¹ Bkz. Roderick M. Chisholm, **On Metaphysics**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, s. 143-145; krş. Roderick M. Chisholm, **A Realist Theory of Categories**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 11-21.

⁴² Moreland, “The Knowledge Argument Revisited”, s. 222.

⁴³ A.e., s. 223.

öznenin yöneldiği bir nesnenin belirli bir özelliğe sahip olduğuna *prima facie* gerekçelendirmeye dayalı olarak inandığı vurgulanmaktadır.⁴⁴ Bunu somutlaştırmak adına Moreland bir örnek sunar: Kırmızı bir elmaya baktığımızı farz edelim. Kırmızı duyumumuz aracılığıyla bu elmanın yüzey renginin farkına varırken, kırmızı duyumumuzun farkına başka bir duyumumuz aracılığıyla varmayız. Kırmızı duyumumuz, bu duyuma sahip olmamız nedeniyle elmanın yüzeyini bize sunar, fakat bu duyum bir başka aracıya gerek duymadan kendisini doğrudan bize sunmaktadır. Dolayısıyla kırmızı duyumumuz aracılığıyla kırmızıyı görür ve bu duyuma sahip olmamız nedeniyle doğrudan bu duyumun kendisinin farkına varırız. Burada tanıma yoluyla bilgi elde eder ve elmanın yüzeyinin kırmızı olduğuna inanmada *prima facie* gerekçelendirmeye sahip oluruz.⁴⁵ Moreland benlik sunumuna ilişkin şu örneği vermektedir:

Işığın turuncu kavanoz üzerinden Smith'e kırmızı görünecek şekilde geldiğini farz edin. Eğer Smith “kavanoz kırmızıdır” derse, onun açıklaması kavanoz hakkında olup yanlıştır. Eğer “kavanoz bana kırmızı görünüyor” derse, söylediği şey doğru olur; çünkü kendi duyumunun bir tasvirini bize bildirmektedir... Smith'in açıklamaları, “görünüyor” ifadesinin fenomenolojik bir kullanımı olarak adlandırılan şeyi kullanır. İnsanlar “bana öyle görünüyor” veya “bana... gibi geliyor” ifadelerini fenomenolojik olarak kullandıklarında, bunları kendi benlik sunumu niteliklerine ilişkin kendi tasvirlerini, yani onlarda meydana gelen özel, doğrudan erişebildikleri zihinsel durumları bildirmek için kullanırlar.⁴⁶

Bu noktada Moreland benlik sunumu niteliği kavramını sözü edilen bilgi argümanına uygun bir şekilde uygulayabilmek adına bilginin birbirine indirgenmeyen üç farklı formunu gözden geçirmek gerektiğini söylemektedir: (1) Tanıma yoluyla bilgi, (2) önermesel veya olguya ilişkin bilgi ve (3) nasıl'ın bilgisi.⁴⁷ Tanıma yoluyla bilgi, “bir şeyle, bir yerle, bir insanla ilgili olan ve onunla tanışmaya, ona ilişkin

⁴⁴ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 40.

⁴⁵ Moreland, “The Knowledge Argument Revisited”, s. 223.

⁴⁶ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 41.

⁴⁷ Moreland, **The Soul**, s. 83.

doğrudan bir tecrübeye bağlı olan bilgidir.”⁴⁸ Bu bilgi, doğrudan bir şeyin farkında olduğumuzda sahip olduğumuz bilgidir. Örneğin, önümüzde duran bir elmaya baktığımızda bir elma kavramına veya dilde elma sözcüğünün nasıl kullanıldığına bakmaksızın onu tanıma yoluyla bilmeye başlarız. Benzer şekilde bir bebek, ilişkili bir kavrama ya da elmanın dil bilgisel olarak kullanım becerisine sahip olmadan da bir elmayı görebilir.⁴⁹ Önermesel veya olguya ilişkin bilgi ise, “dış dünyadaki nesne, olgu ve öznelere, doğrudan tanışıklığa değil de, onlarla ilgili tanım, betimleme ve doğru önermelere dayanan bilgisidir.”⁵⁰ Böyle bir bilgi, olguların bilgisi olarak da adlandırılır. Bunun iki türünden söz edilebilir: (a) olguların bilgisi (b) *a priori* gerçeklerin bilgisi.⁵¹ Nasılın bilgisi veya beceri bilgisi ise, “belli bir beceri ve yetenek gerektiren bir iş, eylem ya da prosedürün ‘nasıl yapıldığını’ bilmektir.”⁵² Bilgisayarın nasıl kullanılabileceğinin bilinmesi, belirli bir enstrümanın nasıl çalınabileceğinin bilinmesi, bir yemeğin nasıl yapılabileceğinin bilinmesi nasılın bilgisine birer örnektir.

Moreland’a göre bilgi argümanı, “bilen bir özne olarak Mary’ye ilişkin bir birinci şahıs içselci (*internalist*) perspektif tasvir ettiğinden, argümanı savunanlar genellikle tanıma yoluyla edinilen bilginin önermesel bilgi için epistemik bir temel oluşturduğunu ve bunun da dolayısıyla gerçek anlamda nasılın bilgisine (ör. beceri) sahip olmak için epistemik bir temel sağladığını ileri sürecektir.”⁵³ Yeniden elma örneğini kullanacak olursak, elmayı gördüğümüz için onun hangi renk olduğunu biliriz ve bu bilgi sayesinde ne yapabileceğimize dair beceriye sahip oluruz.⁵⁴ Şimdi bu bilgi türlerini Mary’nin durumuna uyguladığımızda, “Mary’nin kırmızı olarak görünüyor olmanın benlik sunumu zihinsel niteliğine sahip olmaya başladığı (Mary bir kırmızılık duyumu deneyim eder)” görülmektedir.⁵⁵ Moreland, Mary’nin odayı terk ettikten sonra altı yeni tür bilgiyi elde ettiğini ileri sürmektedir. Burada bir sıralama söz konusudur. Mary öncelikle tanıma yoluyla bilgiye, bunun temelinde önermesel bilgiye

⁴⁸ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 1999, s. 128.

⁴⁹ Moreland, “The Knowledge Argument Revisited”, s. 225.

⁵⁰ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 1999, s. 128.

⁵¹ H. H. Price, **Belief**, London, George Allen & Unwin, 1969, s. 47-49.

⁵² Ferit Uslu, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, **Epistemoloji: Temel Metinler**, Ed. Hasan Yücel Başdemir, Ankara, Hititkitap Yayınevi, 2011, s. 23.

⁵³ Moreland, “The Knowledge Argument Revisited”, s. 225.

⁵⁴ **A.e.**, s. 225.

⁵⁵ Moreland, **The Soul**, s. 83.

ve bunun temelinde de belirli bir beceriye, yani nasıl'ın bilgisine sahip olur.⁵⁶ Moreland'a göre bu sıralamayı takip ettiğimizde Mary öncelikle şu bilgilere sahip olmaktadır:

Mary tanıma yoluyla kırmızının ne olduğunun bilgisine sahip olur. Sonrasında daha fazla düşünme ve deneyim aracılığıyla tanıma yoluyla elde ettiği bu bilgiye dayanarak “(1) zorunlu olarak kırmızı bir renktir; (2) zorunlu olarak bir şey aynı anda tamamen kırmızı ve tamamen yeşil olamaz ve (3) zorunlu olarak kırmızı sarıdan daha koyudur” şeklindeki önermesel ifadeleri bilir. O ayrıca bu önermesel bilgi temelinde, nesneleri renklerine göre kıyaslamayı ve sınıflandırmayı ve göze daha güzel ya da doğal gelmesi açısından renk örüntülerini nasıl düzenleyeceğini öğrenir. İkincil niteliklerin⁵⁷ realist bir düalist yorumunu varsayarak, bu sıralanan üç tür bilginin kendisi zihinsel olguların bilgisi değildir; fakat düalistler onların yalnızca ilgili benlik sunumu niteliğini örneklendiren zihinsel durumlar aracılığıyla elde edilebilen bilgi formları olduğunu ileri sürebilir.⁵⁸

Moreland, Mary'nin bunlara ek olarak kendi kırmızı duyumu hakkında bilgi kazandığını ifade etmektedir. Mary hayatında ilk defa bir kırmızı duyumuna sahip olmanın farkındadır ve farklı derece ve durumlarda (ör. bulanık olma) kırmızı duyumunun farkına varabilir. Mary'nin tanıma yoluyla sahip olduğu bu bilgiye dayalı olarak kendi duyumları hakkında önermesel bilgiye de sahip olduğu söylenmektedir. Örneğin, mor rengin herhangi bir koku duyumundan ziyade sarı duyumuna daha çok benzediğini bilmektedir. Bununla birlikte önermesel bilgiye dayalı olarak kendi duyumları hakkında beceriye, yani nasılın bilgisine sahip olmaktadır. Söz gelimi, öğrendiklerini hafızasına geri çağırabilme, zihninde şeyleri yeniden hayal edebilme gibi becerileri kazanmaktadır. Buna karşın renk görüşü kazanmadan önce Mary'nin bu bilgilerin hiçbirine sahip olmadığı görülmektedir.⁵⁹

⁵⁶ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 42.

⁵⁷ İkincil nitelikler, renkler, sesler, tatlar, kokular, dokunuşlardır ve onların realist bir görüşü bu dünyadaki nesnelerin bu özelliklere sahip olduğunu işaret etmektedir; dolayısıyla etrafında kimsenin olmadığı ormandaki bir ağaç düştüğünde aslında hiçbir ses yoktur! Moreland, **The Soul**, s. 84.

⁵⁸ Moreland, “The Knowledge Argument Revisited”, s. 226.

⁵⁹ **A.e.**, s. 226-227.

Bilgi argümanına fizikalist cenahtan farklı yanıtlar öne sürülmüştür.⁶⁰ Fizikalist David Papineau ve Paul Churchland bu argümana yönelik olarak fizikalist karşılığın önde gelen farklı örneklerini sunmuşlardır.⁶¹ Moreland sözü edilen fizikalist yaklaşımlarda, Mary'nin renkli görme deneyimi yaşadığında yeni bir gerçeğe dair bir bilgi değil, bu deneyimi yaşamadan önce halihazırda sahip olduğu gerçeklere erişmenin yeni yollarını veya becerilerini kazandığının ileri sürüldüğünü ifade etmektedir. Böylesi bir yaklaşımda, Mary odayı terk etmeden veya renkli görme deneyimi yaşamadan önce fiziksel tüm gerçeklerin bilgisine sahiptir ve buna belirli bir rengi deneyimlenin nasıl bir şey olduğu da dahildir. Buna karşın renkli görme deneyimi yaşadıktan sonra kırmızılığı *tahayyül etmede* veya hafızasındaki kırmızı deneyimini *yeniden oluşturmada* birinci şahıs becerisi kazanmaktadır. Dolayısıyla fizikalistler bilinen gerçeklerin ikililiğini değil, ama bilgi türlerinin ikililiğini kabul ederler.⁶²

Moreland üç nedenden ötürü böyle bir yaklaşımın yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. İlk olarak, Mary'nin yeni bir gerçeğe dair bilgi elde etmek yerine halihazırda bildiği şeyi bilmenin yeni bir yolunu elde ettiğine ilişkin ileri sürülen iddianın doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre, yukarıda söz etmiş olduğu Mary'nin daha önce sahip olmayıp elde ettiği bilgiler bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir. İkinci olarak, bu türden fizikalist yanıtların niteliklere dair “kaba taneli” (*coarse-grained*) bir teoriyi varsaydığını söylemektedir. Bu teoriye göre iki nitelik, onlar birbirlerini olumsal veya zorunlu olarak birlikte örneklendirebilmesi halinde özdeşdir. Bu varsayım, bilgi argümanında sözü edilen niteliğin fiziksel teoride kullanılan bir nitelikle özdeşleştirmesine olanak vermektedir. Bu teori özünde, zihinsel bir nitelik (ör. kırmızı görünüyör olma) ile belirli bir beyin durumu birlikte meydana geliyorsa onların gerçekte aynı nitelik olduğunu ileri sürmektedir.⁶³ Ancak Moreland özdeşlik ilişkisinin, *neden-sonuç*, *eşzamanlı gerçekleşme* ve *ayrılmazlık* ile karıştırıldığını belirtmektedir. Örneğin eşzamanlılık ilişkisini ele alalım. Üçgen olma

⁶⁰ Bilgi argümanının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Yujin Nagasawa, “Knowledge Argument”, **The Oxford Companion to Consciousness**, Ed. Tim Bayne, Axel Cleeremans ve Patrick Wilken, New York, Oxford University Press, 2009, s. 395-397. Bilgi argümanına yöneltlen fizikalist itirazları argümana dair yapacağımız değerlendirme kısmında daha detaylıca inceleyeceğiz.

⁶¹ Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 106-111; Churchland, **Matter and Consciousness**, s. 56-58.

⁶² Churchland, **Matter and Consciousness**, s. 56-58; Moreland, **The Soul**, s. 85.

⁶³ Moreland, **a.g.e.**, s. 85-86.

niteliği ile üç kenarlı olma niteliği zorunlu olarak birlikte örneklendirilmektedir. Buna karşın onlar farklı niteliklerdir. Benzer şekilde “ince-taneli” (*fine-grained*) bir teori bağlamında düşünüldüğünde, zihin-beden özdeşliğine dair bu varsayım hatalıdır.⁶⁴ Üçüncü olarak Moreland, Churchland ve Papineau’nun Mary’nin sahip olduğu nasıl’ın bilgisini tanımlarken açık bir şekilde düalist birtakım kavramlar (*pre-linguistik* temsil, imge, birinci şahıs içebakış veya iç gözlem vb.) kullandıklarına işaret etmektedir. Görünen o ki bu düalist kavramlar fizikalist yanıtların temel besin kaynağı durumundadır ve bu düalist kavramları açıklamadan çıkaracak olursanız öne sürülen fizikalist yanıtlar mantıksız olmaya başlamaktadır.⁶⁵

Zihinsel niteliklerin fiziksel olmadıklarını göstermede kullanılan diğer unsur yönelimselliktir. Zihinsel entitelerin bir tür yönelimselliğe sahip olduğu ifade edilmektedir. Searle her zaman olmamakla birlikte, bilinçli durumların yönelimselliğe sahip olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Priest, zihinsel fenomenlerin yönelimsel olduklarını veya yönelimsellik sergilediklerini söylemektedir.⁶⁷ Üçgen şeklinde olma özelliği olmaksızın hiçbir üçgenin olmadığı gibi yönelimsellik olmaksızın zihinlerin de olmayacağı iddia edilmektedir.⁶⁸ Moreland (ii) numaralı önerme konusunda zihinsel durumların yönelimselliğe sahip olduklarını belirtmektedir. Yönelimselliğin Latince kökeni olan *intention* ifadesi, bir şeye doğru bir uzamaya veya genişlemeye işaret etmektedir. Aristo terminolojisinde *intentio*, düşüncenin aktüalitesi veya eylemi; zihnin görürken, hayal ederken, çıkarımda bulunurken, inanırken ve bilirken nesnesine doğru eylemsel uzanımıdır.⁶⁹

⁶⁴ Moreland ve Rae, **Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics**, s. 58. Edward Feser da Mary’nin elde ettiği iki önermesel bilginin kaba-taneli (*coarse-grained*), yani kabaca bir analizin yapıldığı, bir teoride özdeş olmakla birlikte ince-taneli (*fine-grained*), yani daha detaylı bir analizin yapıldığı, bir düzlemde yalnızca kavramsal olarak farklı olduklarına dair itiraza şu örneği vererek yanıt verir: “5+7=12” ve “1444’ün karekökü 38’dir” *coarse-grained* açıdan aynı önermedir, yani bu matematiksel önermelerin zorunlu olarak doğru olmasıyla her iki önerme de tüm mümkün dünyalarda aynı doğruluk değerine sahiptir. Buna karşın bu iki önermenin yalnızca iki farklı *fine-grained* önerme olmadığı, iki farklı gerçek olduğu açıktır. Dolayısıyla önermelerin ayırt edilmesine dair *fine-grained* bir stratejiye başvurarak bilgi argümanına karşılık vermek zordur. Kendi öznel deneyimlerimiz ve fiziksel olgular hakkındaki gerçekler oldukça farklı görünmektedir. Edward Feser, **Philosophy of Mind**, Oxford, Oneworld, 2006, s. 100-102.

⁶⁵ Moreland, **The Soul**, s. 86.

⁶⁶ Searle, **Freedom and Neurobiology**, s. 5.

⁶⁷ Priest, **Theories of Mind**, s. 194.

⁶⁸ Dallas Willard ve Brandon Rickabaugh, “Intentionality Contra Physicalism: On the Mind’s Independence from the Body”, **Philosophia Christi**, C. XX, No. 2, 2018, s. 502.

⁶⁹ **A.e.**, s. 501.

Yönelimsellik, çeşitli zihinsel durumların “hakkındalığı” olarak tarif edilen şeydir. Moreland hiçbir fiziksel durumun yönelimselliğe sahip olmadığını belirtmektedir.⁷⁰ Franz Brentano da varlıktaki yönelimselliğin zihinsel fenomenlerin salt karakteristiği olduğunu ve hiçbir fiziksel fenomenin böylesi herhangi bir şey sergilemediğini söylemektedir.⁷¹ Dolayısıyla bu da (en azından) bazı zihinsel durumların fiziksel olmadığını göstermekte ve argümanın birinci öncülüne destek vermektedir.⁷² Bununla birlikte bazı filozoflar yönelimselliğin bu hakkındalık özelliğinin bilincin ne gerekli ne de yeterli şartı olduğu kanaatindedirler.⁷³ John Searle bilinç durumlarının sürekli bir içeriğe sahip olduğunu, yani bilincinde olunan bir şey olduğunu söylerken, aynı zamanda bu bilincinde olunan şeyin her zaman yönelimselliğin hakkında olduğu şey olmadığını belirtmektedir.⁷⁴ Moreland yönelimsellik ile ilgili şu noktalara dikkat çekmektedir:

- Bir kişi iç gözlemsel olarak kendi bilinçli durumlarına dikkatini verdiğinde, bu bilinç durumlarıyla ilişkili hiçbir duyu verisi bulunmamaktadır (ör. bir düşünce kırmızı değildir); fiziksel durumlarda ve onların ilişkilerinde ise böyle değildir (belirli bir durumda beynin bir bölgesi gri rengini alabilir).
- Yönelimsellik bir terim olarak kullanılabileceği nesnenin türü bakımından tümüyle sınırsızdır. Buna karşın, fiziksel ilişkiler yalnızca nesnelerin dar bir aralığı için elde edilir (ör. manyetik alan yalnızca belirli şeyleri çekebilir).
- Zihinsel bir edimi kavramak için bir kişi, öz farkındalığın iç gözlemsel bir edimine dahil olmalıdır. Fakat böylesi bir iç gözlem fiziksel bir ilişkiyi kavramayı gerektirmez.
- Olağan fiziksel ilişkiler için (ör. x, y’nin solundadır), x ve y bu ilişki içinde bulunup bulunmamalarına aldırmaksızın tayin edilebilir nesnelerdir (eğer bir çalışma masası bir lambanın solunda ise, bu iki nesne birbirleriyle aynı konumsal ilişkiye sahip olmayacak şekilde düzenlenebilir ve yine de bu iki

⁷⁰ Moreland, **The Soul**, s. 86-87.

⁷¹ Franz Brentano, **Psychology from an Empirical Standpoint**, London, Routledge, 2015, s. 93.

⁷² Willard ve Rickabaugh yönelimselliğin metafizik doğasının fizikalizme karşı güçlü bir delil oluşturduğunu ileri sürmektedirler. Willard ve Rickabaugh, **a.g.e.**, s. 499. Yönelimselliğe dair bir argüman için bkz. Lorraine J. Keller, “The Argument from Intentionality (or Aboutness): Propositions Supernaturalized”, **Two Dozen (or so) Arguments for God**, Ed. Jerry L. Walls ve Trent Dougherty, New York, Oxford University Press, 2018, s. 11-28.

⁷³ Jerome A. Shaffer, **Zihin Felsefesi**, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 44.

⁷⁴ Searle, **The Rediscovery of the Mind**, s. 84.

nesne hala var olmaya devam edecektir); fakat bu yönelimsel içerikler için böyle değildir (ör. tek ve aynı inanç bir kurbağa hakkında olup sonrasında bir ev hakkında olamaz –inanç ne ise odur, en azından kısmen bu inancın ne hakkında olduğuna binaen).

- Olağan fiziksel ilişkiler yönünden, bu ilişkinin elde edilebilmesi için bu ilişkilere neden olan şeylerin her birinin var olması gerekir (ör. x ve y öncelikle var olmalıdır ki biri diğerine göre konumlandırılabilir). Fakat yönelimsellik, var olmayan şeyler hakkında olabilir (ör. biri Zeus hakkında düşünebilir).⁷⁵

Moreland insanların devamlı olarak, Husserl'in bir tamamlama yapısı olarak adlandırdığı şeyi sergileyen bir dizi zihinsel durumlar tecrübe ettiklerini söylemektedir. Her gün deneyimlediğimiz bu zihinsel durumlarda, öncelikle zihnimizde bir kavram oluşturur ve sonrasında zihnimizde oluşturduğumuz bu kavram ile yöneldiğimiz nesnenin gerçekteki durumu arasında nasıl bir eşleşme olduğunu anlamak üzere bir dizi deneyim yaşarız.⁷⁶ Örneğin, arabanızda almanız gereken bir bilgisayarınız olduğu fikrini oluşturur ve sonrasında evde televizyon seyretmek veya kitap okumak yerine anahtarınızı alır, ayakkabılarınızı giyer, arabaya doğru yürür ve arabanın bagajını açarsınız. Moreland'a göre bu türden zihinsel durumları her gün yaşarız. Ona göre tamamlama yapıları hakkındaki önemli olan nokta şudur: "Bir kişi basitçe birinci şahıs perspektifinden kendisinin başlangıç (müphem) kavramını kavrayabilir (Husserl bunu *boş bir yönelim* olarak adlandırır); yönelinen nesnenin ne olduğunu idrak edebilir (belki müphem şekilde); başlangıç kavramının doğru veya yanlış olduğunun anlaşılmasına yardım edecek bir dizi deneyimsel aşamayı çıkarsayabilir ve nihayetinde bu kavramla nesneyi kıyaslayabilir."⁷⁷

Moreland, tamamlama yapılarının ve onların çoğunlukla sebep oldukları bilişsel başarıların, yönelimselliğe dair sunulan açıklama her ne olursa olsun, "(1) kavramsal anlamların özünün birinci şahıs perspektifinden kavranabilir olmasını; (2) kavramsal anlamların yönelimselliğinin ve bu kavramların işaret ettiği nesnelerinin doğasının bir birinci şahıs perspektifinden kavranabilir olmasını ve (3) söz edilen

⁷⁵ Moreland, **The Soul**, s. 87-88. Ayrıca bkz. Moreland ve Rae, **Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics**, s. 164-165.

⁷⁶ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 44.

⁷⁷ **A.e.**, s. 44.

zihinsel olay dizisi boyunca aynı kalan, Ben olarak ifade ettiğimiz şeyin yöneldiği nesnenin kendisini tanıma yoluyla bilene kadar zihnindeki (bir miktar boş olan) ilk kavramın içeriğinin giderek dolmasını tecrübe edebilmesini gerektirdiğini” belirtmektedir.⁷⁸ Moreland’a göre, çoğu güçlü fizikalist açıklama yönelimselliğe ilişkin bu becerileri hedef almaktadır. Örneğin, bazı işlevselci yaklaşımlarda belli zihinsel durumlar bütünsel olarak bireyin tüm psikolojisi bağlamında belirlenir. Moreland bu türden bir yaklaşımda, “bireyin belirli bir zamanda düşünüyor olduğu kavramın nasıl bilinebileceğinin veya onun yönelimsel özelliklerinin nasıl kavranabileceğinin oldukça anlaşılmasız olduğunu” ileri sürerek önemli bir güçlüğe dikkat çekmektedir. Aynı zamanda benzer zorlukların inançları işlevsel olarak tanımlama çabalarında da yaşandığını söyleyerek tamamlama yapılarının doğasının yönelimsellik konusunda bir kriter sağladığını, bu kriteri de yalnızca nitelik düalizminin yerine getirebildiğini ileri sürmektedir.⁷⁹

Düalizmi desteklemek üzere başvurulanan yönelimsellik özelliğine ilişkin öne sürülen alternatif açıklamalardan biri –yukarıda söz edildiği gibi– işlevselcilik yaklaşımından gelmektedir. İşlevselcilik, davranışçılığın ve özdeşlik teorisinin zorlukları nedeniyle ortaya çıkan ve fizikalizm ile davranışçılığın en iyi özelliklerini birleştirdiği düşünülen bir yaklaşımdır.⁸⁰ Bu zihin teorisi, bir zihinsel durumda olmanın işlevsel bir durumda olmak olduğunu söyler. İşlevsel bir durum, sahip olduğu nedensel ilişkiler sayesinde ayırt edilebilen bir durumdur.⁸¹ Hilary Putnam ve David Lewis gibi işlevselciler “zihinsel durumların kuşkusuz fiziksel durumlar olduklarını, fakat fiziksel yapılarından dolayı değil nedensel ilişkilerinden ötürü ‘zihinsel’ olarak tanımlandıklarını belirtmektedir.”⁸² Dolayısıyla zihinsel durumlar işlevsel türdendir. Moreland’ın ifadesiyle bu yaklaşımda acı, “belirli içsel niteliğe –yani acı vericiliğe– sahip bir durum olarak değil, bir organizmanın sergilediği bir işlev olarak” görülmektedir ve bunu dikkate aldığımızda “tamamen cansız bir bilgisayarın, doğru

⁷⁸ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 44.

⁷⁹ **A.e.**, s. 44.

⁸⁰ Searle, **The Mystery of Consciousness**, s. 139.

⁸¹ Priest, **Theories of Mind**, s. 133.

⁸² Searle, **a.g.e.**, s. 139.

girdiler verildiğinde uygun çıktılar ürettiyorsa, bilinçli olduğu (ör. düşünceye sahip olduğu veya acı çektiği)” söylenebilir.⁸³

Günümüzdeki “Yapay Zeka” yaklaşımları buna işaret etmektedir. Hem yapay zeka disiplini hem de işlevselci yaklaşım, zihnin yalnızca bir bilgisayar programı olduğu fikrinde birleşmektedir.⁸⁴ Çok sık başvurulmuş örnek “Turing Makineleri” olarak adlandırılan yazılımlardır. Bir Turing makinesi, “girdi ve çıktı bilgisi için sahip olunan araçlardan ve bu bilginin içsel prosesi için gerekli olan içsel bir mekanizmadan oluşan basit bir bilgisayardır.”⁸⁵ Westphal, Turing makineleri konusunda şöyle der:

Bir Turing makinesi özü itibarıyla bir bilgisayardır ve sayısal ya da işlevsel durumlara sahip olarak hesaplama yapar ki bunlar fiziksel durumlar değildir. Bu durumlar, öncelikle, tamamıyla farklı şekilde betimlenmektedir ve eğer onların bir şeyden meydana getirildiği söylenebilirse, bu sayısal durumların maddeden değil ama bir tür işlevsellikten meydana geldiği söylenmektedir. İki Turing makinesi tesadüfen aynı fiziksel durumda olabilirlerken farklı çıktılar üretebilirler. Bu nedenle belirli bir zaman içinde fiziksel olarak birbirine özdeş olan sayısal durumlar aynı durumlar olmayabilir. Dolayısıyla eğer zihinsel durumlar işlevselciliğin önerdiği gibi sayısal durumlarsa onlar organizmanın fiziksel durumları değildir.⁸⁶

Düalistlerin böylesi bir sava, nedensel/işlevsel ilişkilerin yönelimsellik ile aynı şey olmadığını gösteren düşünce deneyleri sunarak karşılık verdikleri görülmektedir.⁸⁷ Bu düşünce deneylerinin birini –kendisi düalist bir görüşe sahip olmasa da zihinsel entitelerin fiziksel olandan farklı olduğunu savunan– John Searle sunmaktadır. Literatürde “Çin Odası Argümanı” olarak adlandırılan bu düşünce deneyi şu şekildedir:

⁸³ Moreland, **The Soul**, s. 88.

⁸⁴ Searle, **The Rediscovery of the Mind**, s. 44.

⁸⁵ Priest, **a.g.e.**, s. 139.

⁸⁶ Westphal, **The Mind-Body Problem**, s. 67-68.

⁸⁷ Moreland, **The Soul**, s. 88.

Çince anlamayan bir kişinin, Çincedeki sorulara yanıt vermesi için bir bilgisayar programı ve birçok Çince sembol ile bir odada kilitlendiğini hayal edelim. Bu sistemin girdisi soru biçimindeki Çince sembollerden ve bu sistemin çıktısı ise sorulara cevaplar şeklindeki Çince sembollerden oluşmaktadır. Programın oldukça başarılı olduğunu öyle ki sorulara verilen yanıtların anadili Çince olan bir konuşmacının yanıtlarından ayırt edilemez olduğunu farz edebiliriz. Fakat yine de ne içerideki bu kişi ne de bu sistemin diğer herhangi bir parçası gerçekten Çince anlamamaktadır; ve bu programlanan bilgisayar da bu sistemin sahip olmadığı hiçbir şeye sahip olmadığı için, bilgisayar olması bakımından, Çinceyi anlamamaktadır. Bu program salt biçimsel ve sözdizimsel olduğundan ve zihinler de, zihinsel ve anlama dair (semantik) içeriklere sahip olduklarından, salt bilgisayar programlarıyla bir zihin üretme çabaları zihnin en temel özelliklerini dışarıda bırakmaktadır.⁸⁸

Searle bu argümanı önermesel olarak şu şekilde dile getirmektedir:

- Programlar tümüyle sözdizimseldir.
- Zihinler bir semantiğe (anlam) sahiptir.
- Sözdizim semantik ile ne aynı şeydir ne de onun için kendi başına yeterlidir.
- Dolayısıyla, programlar zihin değildir.⁸⁹

Moreland bilgisayarların Çin odasına benzetildiği bu düşünce deneyinde, onların zihinsel işlemleri taklit edebilmelerine karşın gerçek anlamda onları örneklendiremediklerini söyleyerek bu düşünce deneyine dair şu açıklamayı yapmaktadır:

Çin Odası Argümanı, yönelimselliğin zihinsel yaşamlarımızda üstlendiği rolü tasvir etmede zihinsel niteliklere ve durumlara dair işlevselci açıklamaların başarısız olduğunu resmeder. Beklenen tüm girdi ve çıktılar yerini alabilmesine karşın, işlevselcilik anlamı ya da kavrayışı (ör. Çince

⁸⁸ Searle, *The Rediscovery of the Mind*, s. 45.

⁸⁹ Searle, *The Mystery of Consciousness*, s. 11-12.

karakterlerin anlamını kavramayı) açıklamamaktadır. Bunlar indirgenemez şekilde (fiziksel değil) zihinsel niteliklerdir.⁹⁰

John Polkinghorne da benzer bir noktaya dikkat çekerek “Çin odasında ‘anlayış’ bulunabilir olsaydı; sizde (bilgisayarda) değil de, o büyük kitapta (programda) olacaktı. Daha açık anlatmamız gerekirse, anlayış odanın dışında, yani kitabı derleyendedir (programcı)” der.⁹¹ Bu aslında bilgisayar modellemelerine dair analogilere dayanan işlevselci anlayışın ihmal ettiği bir başka önemli noktayı gözler önüne sermektedir: programcının rolü. Giuseppe Del Re bu noktaya işaret ederek “Ben’in kendisini bir programcı olarak değil de bir süper-program olarak tasavvur etmek güçtür” demektedir.⁹² Sonuç olarak, indirgemeci yaklaşımların aksine yönelimsellik olgusunun açık bir şekilde zihinsel durumlara işaret ettiği görülmektedir.⁹³

Zihinsel niteliklerin fiziksel niteliklerden farklı olması konusunda Moreland (iii) numaralı meseleye de açıklık getirmektedir. Fizikalistler tarafından zihinsel durumların doğrudan ve özel erişim, birinci şahıs ifadeler (ör. “Ben” ifadesi gibi) ve amaca dair yönelimsel içerikler içermek gibi belirli epistemik özellikler sergilemesine yönelik çeşitli karşı argümanlar ortaya konmaktadır. Moreland’a göre onların zihinsel durumların bu özelliklerine dayanan argümanları çürütme girişimlerinin temelinde, (1) epistemik modalitenin metafizik modaliteden farklı olmakla birlikte metafizik modalite için iyi bir rehber olmadığı ve (2) öne sürülen argümanların bilinebilecek iki şeyin aksine sadece aynı (fiziksel) şeyi bilmenin iki yolu olduğunu gösterdiği

⁹⁰ Moreland, **The Soul**, s. 89.

⁹¹ John Polkinghorne, **Bilimin Ötesi**, Çev. Ersan Devrim, İstanbul, Evrim Yayınevi, 2001, s. 92.

⁹² Giuseppe Del Re (Ed.), **Brain Research and the Mind-Body Problem**, Pontifical Academy of Science, 1992, s. 26. Akt. Polkinghorne, **a.g.e.**, s. 92.

⁹³ Buna ek olarak, Angus Menuge yönelimselliğimizin bir ilk yönelimselliğin sonucu olduğunu iddia etmiştir ve bunu desteklemek üzere şu argümanı ileri sürmüştür:

1. Eğer bir şeyin bir amacı varsa, o zaman o tasarlanmıştır.
2. Yönelimsellik davranışlara rehberlik etme gayesidir.
3. Dolayısıyla yönelimsellik tasarlanmıştır (1 ve 2’den).
4. Fakat açık bir şekilde yönelimselliğimiz kendi tasarılarımızı aktarmamıza olanak sağlasa da bizler tarafından tasarlanmamıştır.
5. Bu nedenle yönelimselliğimiz ilk tasarımın sonucudur. (3 ve 4)
6. Fakat... eğer bir şey tasarlandıysa, o zaman bu yönelimselliğin ürünüdür.
7. Dolayısıyla yönelimselliğimiz ilk yönelimselliğin ürünüdür.

Agnus Menuge, **Agents under Fire: Materialism and the Rationality of Science**, s. 82. Akt. Victor Reppert, **The Argument from Reason**, s. 374.

düşüncesi vardır.⁹⁴ Moreland bu yanıtların “oldukça küçümseyici olduğunu ve (iii) numaralı açıklama tarafından tasvir edilen bu epistemik fenomenlerle ilişkili olan argümanların aslında epistemik değil, ontolojik argümanlar olduğunu kavramada başarısız olduklarını” beyan etmektedir.⁹⁵ Moreland bu argümanların yalnızca zihinsel ve fiziksel durumların bilinmesine ilişkin farklı yolların olmasına değil; zihinsel durumların sözü edilen epistemik özelliklerini ortaya çıkarmakla işe başlayarak, güçlü fizikalizmin doğru olması halinde bu özelliklerin hiçbirisinin bu dünyada bulunamayacağına işaret ettiğini ifade etmektedir. Bir başka deyişle bu argümanların fiziksel olanı tanımlayan unsurların ne olduğunu açıkladığını ve zihinsel durumların fiziksel olması halinde yalnızca böylesi özellikleri sergileyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla zihinsel entitelerin, fiziksel entitelere has olan böylesi özellikler sergilememesi nedeniyle onların fiziksel olmadığı sonucuna varmaktadır.⁹⁶

Moreland (vii) numaralı durum için ise hürriyetçi özgür iradeye ilişkin cevher düalizmi lehine şu argümanı ortaya koymaktadır:

- (1) Fiziksel bir nesneysem (ör. bir beyin veya beden), özgür iradem olamaz.
- (2) Fakat benim özgür iradem vardır.
- (3) Dolayısıyla ben fiziksel bir nesne değilim.
- (4) Ben ya fiziksel bir nesneyim ya da bir ruhum.
- (5) Dolayısıyla ben bir ruhum.⁹⁷

Argümandaki (1) ve (2) numaralı öncüller doğru bir şekilde gerekçelendirilebilirse, bu bizi cevher düalizminin savunduğu türden zihinsel bir cevhere, yani teolojik bir dil kullanacak olursak ruha götürecektir. Argümanın (1) numaralı öncülünü ele alacak olursak, öncelikle *özgür irade* ifadesi ile ne anlaşılması gerektiğini netleştirmek gerekmektedir. Çünkü özgür irade meselesi söz konusu

⁹⁴ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 45.

⁹⁵ **A.e.**, s. 45. Paul ve Patricia Churchland tarafından özdeşlik kuramı karşıtı bir argüman olarak betimlenen bir argümanı değerlendirirken John Searle fenomenal bilinç bağlamında benzer bir noktaya temas eder. Searle, **Bilincin Gizemi**, s. 34-35.

⁹⁶ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 45.

⁹⁷ Moreland, **The Soul**, s. 128.

olduğunda farklı yaklaşımların var olduğu görülmektedir. Özellikle evrenin tümüyle determinist olduğu iddiası temelinde iki yaklaşım öne çıkar: “Bağdaşmacılık” ve “Bağdaşmazcılık”. İsimlerinden de anlaşılacağı üzere, Bağdaşmacı görüş determinizm ile özgür iradenin uyumlu olduğunu, Bağdaşmazcı görüş ise determinizm ile özgür iradenin uyumlu olmadığını ileri sürmektedir.

Moreland özgür terimini kullandığında hürriyetçi özgürlüğü (*liberterian freewill*) kastettiğini söyler. Bu görüşe göre, insan tam anlamıyla bir şeyi yapmayı veya yapmamayı seçebilir. Dolayısıyla seçimlerimiz bize bağlıdır ve bizler kendi eylemlerimizin nihai kaynağı olan bir fail olarak hareket ederiz.⁹⁸ Diğer bir ifadeyle hürriyetçi özgür irade anlayışına göre bir kişi, “ancak ve ancak eylemi kendi kontrolü dışındaki güçler tarafından –doğrudan ya da dolaylı olarak– belirlenmemiş olması halinde özgür bir şekilde eylemde bulunur; kişi bir şeyi yapma ya da ondan kaçınmada özgür olmalıdır; kişinin seçimi ‘spontanedir’ ve bu seçim yalnızca fail tarafından oluşturulur.”⁹⁹ William Hasker de hürriyetçi görüşün, bağdaşmacı (compatibilist) görüşün aksine, kişinin yapmayı en çok arzuladığı şeyi yapabilmesinin bir fiilin özgür olması için yeterli olmadığını savunduğunu söyler ve bu özgür irade anlayışına dair şu açıklamayı yapar:

Kişi, haricî kısıtlama ve zorlamaya maruz kalmamış olabilir; fakat bununla birlikte o, arzularının ve ayrıca nihaî olarak o arzularının nasılsa öyle olmalarını tayin eden her ne ise, o şeyin kontrolü altındadır. O kişinin gerçekten özgür olması için, onun ya söz konusu eylemi icra etmesi veya ondan kaçınmasının gerçekten mümkün olması gerekir; birini veya diğerini yapmak, tamamıyla onun gücü dahilinde olmalıdır.¹⁰⁰

Bu açıklamaya ek olarak Moreland bu görüşte, bireyin belirli bir eylemi gerçekleştirmek adına sebeplere sahip olabileceğini, fakat bireyin hareketine (kısmen veya tamamen) neden olan şeyin bu sebepler değil bireyin kendisi olduğunu

⁹⁸ Moreland, *The Soul*, s. 128.

⁹⁹ Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 404-405.

¹⁰⁰ William Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, Çev. Fehrullah Terkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No. 1, 2012, s.185.

belirtmektedir. Ona göre, sözü edilen sebepler eylemi gerçekleştirmek üzere sahip olunan teleolojik amaçlar veya gayelerdir. Söz gelimi, bir kişi susadığı veya acıktığı için mutfağa gidip kendine bir bardak su aldığı veya bir sandviç yaptığı, sahip olduğu susuzluğunu veya açlığını giderme arzusu onun özgür bir şekilde hareket ettiği amacı gösterir.¹⁰¹

Moreland'a göre fizikalizm doğruysa insan özgür olamaz, çünkü fizikalizmin determinizmi gerektirdiği görülmektedir.¹⁰² Moreland determinizmin özgür irade ile uyumlu olmadığını söyleyen bağdaşmazcılık yaklaşımını benimsemekte ve özgür irade üzerinden cevher düalizminin doğru olması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır.* Ona göre insanın sadece fiziksel bir varlık olması durumunda özgürce seçim yapabilecek hiçbir yetisi olamaz, çünkü salt fiziksel sistemler (en azından çoğu) determinist bir yapı izlemektedirler.¹⁰³ Pierre-Simon Laplace'ın bahsettiği gibi sınırsız hesaplama gücüne ve zamanın belirli bir anındaki tüm parçacıkların eğilimlerinin bilinen tüm bilgisine sahip olan bir varlığın tüm evrenin geleceğini öngörmek (ve aynı kesinlikte geçmişte ne olduğunu açıklayabilmek) için Newton'un denklemlerini kullanılabilir.¹⁰⁴ Bu, hareket yasalarını ve başlangıç koşullarını bildiğimiz bir sistemde bir basketbolcunun atış attığında topun nasıl bir yol izleyeceğini bilmemize benzetmektedir.

Eğer evrendeki her şeyin determinist bir yapı sergilediği görünüyorsa, buradan hareketle meydana gelen her şeyin kaçınılmaz olması gerektiği ve her şey kaçınılmaz ise de tüm edimlerinin önceden belirlenmiş olması gerekeceği için böyle bir durumda özgür iradeye hiç yer kalmadığı ileri sürülmektedir.¹⁰⁵ Bu aslında bahsi geçtiği gibi bağdaşmazcılık (incompatibilism) olarak adlandırılan görüşün savunduğu şeydir. Bağdaşmazcılık lehine öne sürülen en önemli argümanlardan biri Peter van Inwagen tarafından ortaya konmaktadır. “Sonuç Argümanı” olarak adlandırılan bu argüman şu

¹⁰¹ Moreland, *The Soul*, s. 128.

¹⁰² Moreland, *Scaling the Secular City*, s. 89. Determinizmin kendi kendini çürüten bir görüş olup olmadığı konusunda kısa bir tartışma için bkz. Patricia Smith Churchland, “Is Determinism Self-refuting?”, *Mind*, C. XC, No. 357, 1981, s. 99-101; Karl Popper, “Is Determinism Self-Refuting?”, *Mind*, C. XCII, No. 365, 1983, s. 103-104.

* Moreland için bağdaşmacı özgür irade tanımı gerçek anlamda bir özgürlüğü ihtiva etmemektedir.

¹⁰³ Moreland, *The Soul*, s. 129.

¹⁰⁴ John Polkinghorne, *Quantum Theory: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2002, s. 1.

¹⁰⁵ Blackmore, *Consciousness: A Very Short Introduction*, s. 84.

şekilde dile getirilir: “Eğer determinizm doğruysa, davranışlarımız uzak geçmişteki olayların ve doğa yasalarının sonucudur; fakat ne doğmadan önce meydana gelen şeyler ne de doğa yasaları bize bağlıdır; dolayısıyla bu şeylerin sonuçları (şimdiki davranışlarımız da dahil olmak üzere) bize bağlı değildir.”¹⁰⁶

Tüm bu açıklamaların ışığında özgür irade konusunda bağdaşmazcı görüşün sağlam bir temele sahip olup güçlü bir görüş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte gelinen noktada determinizm ile ne ifade edildiğinin de açıkça ortaya konması gerekir, çünkü determinizmin kendi içinde farklı türleri bulunmaktadır. Donald Mackay’a göre determinizm en azından iki farklı anlamda kullanılabilir:

İlk olarak, tüm fiziksel olayların fiziksel nedenleri olduğunu bildiren ve bilimsel yöntemin varsayımlarından biri olan öğretinin adıdır. Bu şekliyle son derece masum bir anlamı vardır. Bu öğreti yanlış olabilir; ama doğru olsa dahi, kendi başına insanların özgürlüğünü ve maneviyatını destekleyen ya da karşı olan bir anlam taşımaz. İkinci olarak ise, gelecekte gerçekleşecek olayların kaçınılmaz olduğunu, bizim gerçek anlamda seçeneklerimizin olmadığını, sahip olduğumuz özgürlük duygumuzun bir aldanmadan ibaret olduğunu ve sorumluluklarımızın maneviyatçıların hayallerinin bir ürünü olduğunu bildiren bir felsefi inançtır.¹⁰⁷

Mackay bu anlam karışıklığını önlemek için ilkinin “bilimsel determinizm” ikincisini ise “manevi determinizm” olarak adlandırır. Bu ayrım önemlidir, çünkü kendisinin de belirttiği gibi zaman zaman bilimsel determinizmi sarsacak durumlar olduğunda bunun özgür iradeye kapı açtığı söylenir. Bu konuda kullanılan örneklerden biri Kuantum Mekaniğinden gelir ve Werner Heisenberg’in adı ile anılan ünlü “Belirsizlik İlkesi”dir. Bu ilkeye göre, “konum ve hızın ikisinin mükemmel bilgisine

¹⁰⁶ Peter Van Inwagen, **An Essay on Free Will**, Oxford, Clarendon Press, 1983, s. 56. Peter van Inwagen bu argümanın iyi olduğunu söylemekle birlikte üstünkörü olduğunu söyler. Argümandaki kısa tanımlamaları detaylandırmak üzere bu argümanı üç farklı şekilde dile getirerek tartışmaktadır. Van Inwagen, **a.g.e.**, s. 55-105. Van Inwagen’ın ortaya koyduğu bu argümana yapılan bir itiraz için bkz. John Martin Fischer ve Garrett Pendergraft, “Does the Consequence Argument Beg the Question?”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition** C. CLXVI, No. 3, 2013, s. 575-595.

¹⁰⁷ Donald M. Mackay, **İnsan Makine Midir?**, Çev. Harutyun Parlak, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2010, s. 14.

eş zamanlı olarak sahip olmak imkansızdır.”¹⁰⁸ Dolayısıyla bir parçacığın aynı anda hem konumu hem de hızı kesin bir şekilde bilinemez.¹⁰⁹ Paul Davies, “bir beynin ilkesel olarak bile olsa kendi gelecek durumunu hesaplayıp hesaplayamayacağına dair bir problemin” olduğunu belirtmektedir. Dahası bir süper-bilim insanı tarafından gelecekte ne yapacağınız tam bir kesinlikle hesaplanabilseydi bile bunun özgür iradeyi mantıksal olarak ihtimal dışı bırakmadığını öne sürmektedir. Bunun nedeni olarak da *gözlemci etkisi* olarak adlandırılan duruma işaret etmektedir.¹¹⁰

Ancak hesaplamalardaki bu belirsizlik, Mackay’ın belirttiği gibi, manevi determinizmi ortadan kaldırmaz veya geçersiz kılmaz. Ona göre, böyle bir açıklama “yetersiz ve yanıltıcı” bir açıklamadır; çünkü saatlerin zamanı oldukça iyi göstermesi, suyun kaynaması gibi birçok fiziksel olgunun varlığını güvenilir bir şekilde devam ettirdiği herkesçe bilinmekte ve kabul edilmektedir.¹¹¹ Bu nedenle Mackay bu belirsizlik ilkesi üzerinden özgür iradeyi savunmaya çalışanlar için şunu söyler:

Fizik modellerindeki belirsizliği, özgürlük fikrini savunmak ve mekanik düşünceye karşı çıkmak için kullanmaya çalışanlar, insan boyutundaki cisimler için bu belirsizlik ilkesinin pratikte hiçbir etkisinin olmadığını bilmelidirler. Bir halatı oluşturan ince liflerden birisinin kopmasının halatın sağlamlığına etkisi nasıl yoksa, insan boyutundaki cisimler için belirsizlik ilkesinin etkisi de aynı anlamda yoktur. Ayrıca, her ne kadar günümüz fizikçilerinin çoğu atom düzeyindeki olaylar için ‘belirsizlik’ sözcüğünü kullanıyorlarsa da, bu ilkenin bizim –tarafımızdan– belirlenemez olmaktan öte bir şey olmadığını düşünen ve genele yayılmasını reddeden, büyük Einstein dahil, birçok fizikçi olmuştur. Öyleyse, mekanik düşünceye karşı

¹⁰⁸ Polkinghorne, **Quantum Theory: A Very Short Introduction**, s. 33.

¹⁰⁹ Bu konuda elbette Heisenberg belirsizlik ilkesinin nasıl yorumlandığı da önem kazanmaktadır. John Polkinghorne yazısında şöyle söylemektedir: Niels Bohr ile ilişkisinden ötürü genel olarak Kopenhag yorumu olarak adlandırılan yaklaşım, kuantum fiziğinin tabiatı gereği belirlenemez olarak ele almaktadır. Bununla birlikte deneysel olarak eşit derecede yeterliliğe sahip olan David Bohm sayesinde geliştirilmiş olan bir başka yorum daha vardır. Bu yaklaşım deterministtir ve buradaki belirsizlik belirli etkenlere (“gizli değişkenlere”) dair kaçınılmaz bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu iki yaklaşımda Heisenberg belirsizlik ilkesini içermektedir. Ancak Bohr için bu ontolojik belirsizliğin bir ifadesiyken Bohm için bu bilgi eksikliğine ilişkin epistemolojik bir ilkedir. John Polkinghorne, “Religion and Science”, **Philosophy of Religion**, Ed. Paul Copan ve Chad Meister, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, s. 31.

¹¹⁰ Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik**, Çev. Barış Gönülşen, İstanbul, Alfa Bilim, 2014, s. 181.

¹¹¹ Mackay, **a.g.e.**, s. 16.

çıkma ve dünyada özgürlük olduğu görüşünü savunmak amacıyla fiziksel modellerin temelinde belirsizlik olduğu fikrini vurgulamak akıllıca olmaz.¹¹²

Benzer şekilde Moreland da iki nedenden ötürü kuantum belirsizliğinin konu dışı olduğunu söyler. Bunlardan ilki, kuantum belirsizliğinin en iyi yorumunun ontolojik olmak yerine epistemolojik olabileceğine işaret eder. İkinci neden olarak, kuantum belirsizliği gerçekse, bu durumda meydana gelen olaylar hala önceki koşullar tarafından belirlenmiş olan ihtimallere sahip olduğundan ve fail neden görüşünde böyle bir duruma yer olmadığından ötürü, bu görüş fail neden ile tutarsız olacaktır.¹¹³

Örneğin, bir robot programladığınızı düşünün. Robot için kullandığınız yazılımda her bir A durumu için zorunlu olarak B durumunun oluşturulması yerine (böyle bir determinist yaklaşım yerine) rastgele sonuçlar üreten bir yazılım kullanmış olun. Böyle bir sistemde robotun özgür iradeye sahip olduğundan söz edebilir miyiz? Bu durumda belirli bir davranışı epistemik açıdan önceden kesin bir şekilde bilmek imkansız olsa da davranışın önceden belirli bir yazılımla programlandığı açıktır. Dolayısıyla davranışın nedeni failin kendisi değildir. Moreland'ın işaret ettiği gibi fiziksel dünyada ruh gibi zihinsel bir cevher yoksa, ortaya konan ürünler veya çıktılar açısından epistemik olarak önceden bilinebilir veya bilinemez ontolojik olarak bir belirlenme söz konusudur. Burada inisiyatif kişinin kendisinde değildir.

John Searle'ün de işaret ettiği gibi, kuantum mekaniği bir tür indeterminizm içerir; fakat bu indeterminizm özgür irade sorununun çözülmesine pek de yardımcı olamaz. Bunun nedeni “indeterminizmin evrenin temel yapılarına rastlantısallığı getirmesi ve bizim bazı hareketlerimizin özgürce meydana geldiği hipotezinin bazı hareketlerimizin rastgele meydana geldiği hipotezi ile pek de aynı olmamasıdır.”¹¹⁴ Sam Harris'in ifade ettiği gibi, determinizm durumunda irademiz önceki nedenler tarafından belirlenir ve bizler onun sonuçlarından sorumlu olamayız; indeterminizm durumunda ise davranışlarımız tesadüfi bir şekilde ortaya çıkar ve yine biz onun sonuçlarından sorumlu olamayız.¹¹⁵

¹¹² Mackay, **a.g.e.**, s. 16.

¹¹³ Moreland, **The Soul**, s. 152, bkz. 9 numaralı dipnot.

¹¹⁴ Searle, **Freedom and Neurobiology**, s. 44-45.

¹¹⁵ Sam Harris, **Free Will**, New York, Free Press, 2012, s. 5.

Bu da bizi kuşkusuz özgür irade konusunun en çarpıcı şekilde ön plana çıktığı konu olan ahlaki yükümlülükler meselesine, yani hürriyetçi özgür irade lehine yukarıda sunulan argümanın (2) numaralı öncülüne getirmektedir. Özgür iradenin var olduğunu savunanlar genel olarak ahlaki yükümlülüklerimize ve ceza kavramına işaret ederler. Baker ve Goetz bu sorunu şu şekilde dile getirir: “Bizler ne önceden belirlenmiş ne de rastgele olmayan, öyle ki bizlerin haklı bir şekilde ahlaki açıdan sorumlu tutulabildiği, özgür olarak verilmiş kararlardan kaynaklanan şekilde nasıl hareket edebiliriz (ya da en azından hareket ettiğimizi düşünebiliriz)?”¹¹⁶

Moreland determinizmin doğru olması halinde ahlaki yükümlülüklerin ve sorumlulukların pek bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmektedir. Bunun nedeni, ahlaki yükümlülüklerin doğası gereği özgür iradenin var olmasını gerektirmesidir.¹¹⁷ Eğer ben sadece maddeden oluşuyorsam, eylemlerim özgür seçimimin bir sonucu olamaz. Onlar ancak doğa bilimlerindeki yasalar ve sınır koşulları tarafından belirlenmektedir. Moreland bunu betimlemek üzere mermi örneğini vermektedir. Bir merminin konumu, Newton’un yasaları ile bu merminin başlangıç konumu ve hızının biliniyor olması durumunda hesaplanabilmektedir. Bunu insanın eylemleri bağlamında düşündüğümüzde ahlaki yükümlülüğü ve sorumluluğu anlamlı bir şekilde ele almak pek mümkün gözükmemektedir. Başka bir ihtimal söz konusu olmaksızın bir şeyi zorunlu olarak yaptığımız söyleniyorsa, bu durumda ahlaki sorumluluktan bahsetmek anlamsız olacaktır. Eğer fizikalizm doğruysa, bir kişi davranışlarını veya eylemlerini seçmek üzere herhangi bir hakiki yetiye sahip olamaz.¹¹⁸ Moreland bir kişinin ahlaki bir yükümlülüğe sahip olmasının, kişinin davranışları üzerinde seçim yapabilme –yani bir şeyi seçme ya da seçmeme– kapasitesine sahip olabilmesini gerektirdiğini belirtmektedir. Aksi takdirde ortaya çıkan sonucun gerçekleşmesi zorunlu olur. Kimse havaya fırlattığı bir taşı yere düştüğü için kınamaz veya cezalandırmaz, çünkü taşın tümüyle fizik yasalarına tâbi olduğunu bilmektedir. Bu noktada Moreland’a göre fizikalizm, özgürlük, ahlaki yükümlülük/sorumluluk ve ceza kavramlarına ilişkin sağduyu anlayışımızın radikal bir revizyonunu gerektirmektedir.

¹¹⁶ Mark C. Baker ve Stewart Goetz, **A Soul Hypothesis**, London, Continuum, 2011, s. 9.

¹¹⁷ Moreland, **The Soul**, s. 129.

¹¹⁸ Moreland, **Scaling the Secular City**, s. 89-90.

Bu durumda sahip olduğumuz, bahsi geçen sağduyu kavramlarımız doğruysa, fizikalizmin yanlış olduğu görülmektedir.¹¹⁹

Moreland ayrıca özgür eylemlerin doğasını tahlil ettiğimizde onların teleolojik olduklarının görüldüğünü ifade etmektedir. Bu nedenle eğer fizikalizm (veya salt nitelik düalizmi) doğruysa, hakiki bir teleolojik eylemden ve dolayısıyla da hürriyetçi anlamda özgür eylemlerden söz edilemeyeceğini söylemektedir.¹²⁰ Kemal Batak bunu natüralizm üzerinden ele alarak şu açıklamayı yapmaktadır:

Hürriyetçiliğe (libertarianism) göre seçim, bir failin amacı bakımından teleolojik olarak açıklanan “belirsiz” zihinsel fiildir. Teleolojik seçim amaca dayanır. Kısaca, natüralizmin hem teleolojiyi hem de hürriyetçi özgürlüğü ya eleyerek ya da indirgeyerek reddettiğini söyleyebiliriz. Altını çizerek vurgulamalıyız ki eğer hürriyetçi özgürlüğe sahipsek, natüralizm yanlıştır. O halde teizm ile hürriyetçi özgürlüğün akraba görüşler olduğunu söyleyebiliriz.¹²¹

Katı natüralizm doğası gereği bilinçli, zihinsel ve psikolojik olan her şeyi dışarıda bırakmaktadır. Dolayısıyla bu görüş hem amaçlar için teleolojik açıklayıcılığı dışarıda bırakmakta hem de önceden belirlenmemiş özgür seçimler yapan failerin olduğu görüşünü reddetmektedir.¹²² Natüralist filozoflar da bu noktaya işaret ederler. Örneğin, Daniel Dennett, “eğer determinizm doğruysa –ki öyle görünüyor– bizler için hiçbir hareket alanı kalmamaktadır ve yapabileceğimiz hiçbir iş yoktur” der.¹²³ Buna karşın katı natüralist bir görüşte bilimcilik yaklaşımı savunulmakla birlikte, genelde kendimizi hürriyetçi bir özgür iradeye sahip olarak düşündüğümüz kabul edilirken, böyle bir özgürlüğe sahip olduğumuzu düşünmemizin nedeninin halk psikolojisi olduğu ileri sürülmektedir.¹²⁴ Bir başka deyişle, gerçekte hürriyetçi bir özgür iradeye sahip olmasak da öyleymişiz gibi hissediyoruz ve bu da kullandığımız dile yansıyor.

¹¹⁹ Moreland, **The Soul**, s. 129.

¹²⁰ **A.e.**, s. 129.

¹²¹ Batak, **Natüralizm Çıkmazı**, s. 122

¹²² Goetz ve Taliaferro, **Natüralizm**, s. 16.

¹²³ Daniel C. Dennett, **Elbow Room**, Oxford, Clarendon Press, 1984, s. 13.

¹²⁴ Goetz ve Taliaferro, **a.g.e.**, s. 16-17.

Francis Crick’e göre insan, beyinde olup bitenleri bilmediğinden ötürü kendisinde özgür irade varmış gibi düşünür ama sonuçta bir makinedir.¹²⁵ Crick “Şaşırtıcı Hipotez” olarak adlandırdığı hipotezi şöyle açıklar:

Şaşırtıcı hipotez şudur ki ‘Sen’, senin sevinçlerin, kederlerin, hatıraların, tutkuların, kişisel kimliğine dair anlayışın ve özgür iraden gerçekte geniş bir sinir hücresi topluluğunun ve onların ilişkili moleküllerinin davranışından başka bir şey değildir. Lewis Carroll’ın Alice’i bunu şu şekilde dile getirebilirdi: “nöron yığımindan başka bir şey değilsin.”¹²⁶

İnsanın, beyinde olup bitenleri bilmemesi nedeniyle kendisinde özgür irade varmış gibi düşündüğüne ilişkin görüş Susan Blackmore’un açıklamalarında da karşımıza çıkmaktadır. Blackmore şöyle der:

Bilim, eylemler planlandığında ve gerçekleştiğinde ve karar vermiş olma hissi ortaya çıktığında duyuşsal bilgi gelmesiyle birlikte hangi nöronların aktif olduğunu ortaya koyabilir. Yine de hareketlere karar verirken prefrontal kortekste veya başka bir yerde nöronlar ateşlendiği hissini vermez. Beni istediğim şekilde tepki vermekte özgür kılan başka bir şey -benliğim, bilincim, “ben”- varmış gibi hissettirir.¹²⁷

Halk psikolojisi açıklamasını savunan Dennett ve Blackmore gibi düşünürler için ‘özgür irade’ bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Ancak böyle bir görüş insan hayatına tutarlı bir şekilde uygulanamaz. İnsan tutarlı bir şekilde yaşayabilmek için hürriyetçi özgür iradenin var olduğunu varsaymaktadır. Searle’ün dediği gibi “bu özgür irade deneyimi ikna edicidir ve onun yanılsama olduğunu düşünenler bile uygulamada onun yanılsama olduğu varsayımı ile hareket edemeyeceğimizi görürler. Aksine özgürlük varsayımıyla hareket etmemiz gerekir.”¹²⁸ Bunu açıkça hayatın her

¹²⁵ Francis Crick, **The Astonishing Hypothesis**, New York, Macmillan Publishing Company, 1994, s. 266.

¹²⁶ A.e., s. 3.

¹²⁷ Blackmore, **Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç**, s. 100.

¹²⁸ Searle, **Freedom and Neurobiology**, s. 43.

alanında özellikle de yukarıda sözünü ettiğimiz ahlaki yükümlülükler ve hukuk sisteminin üzerine kurulu olduğu özgür irade anlayışında görebiliyoruz. Searle özgür irade varsayımını hayatın her alanında uyguladığımızı göstermek üzere şu örneği verir: Bir restoranda olduğunuzu ve sipariş vermek üzere et türleri arasında bir seçim yapmanız gerektiğini düşünün. Böyle bir durumda özgür iradenizi kullanmayı reddedemezsiniz. Bunun basit bir nedeni vardır. Özgür iradenin kullanılmasının reddedilmesinin kendisi ancak onun özgür iradenin bir kullanımı olarak düşünülmesi halinde gerçek bir reddetme eylemi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla garsona “Bakın, ben bir deterministim, sadece bekleyeceğim ve ne sipariş edeceğimi göreceğim” denilmesi, ancak bu ifade özgür iradenin bir kullanımı olarak dikkate alındığı zaman gerçek bir geri çevirme davranışı olarak anlamlı olabilir.¹²⁹

Moreland hürriyetçi özgür irade anlayışını desteklemek üzere bir düşünce deneyi sunar: Bir bilim insanının, siz uykuya dalmış ve rüyalar görmeye başlamışken odanıza girdiğini, beyninize bir takım elektrotlar yerleştirdiğini, odayı terk edip caddenin karşı tarafında elektronik bir sistem kurduğunu ve bu sistem aracılığıyla hazırladığı bilgisayar yazılımına belirli sözcükleri girmek suretiyle sizde olmasını arzu ettiği herhangi bir zihinsel durumu -duyu, inanç, düşünce, arzu- meydana getirebildiğini farz edelim. Ayrıca bu zihinsel durumu oluşturmakla sizin karşı koyamayacağınız şekilde bedeninizin ne yapması gerektiğini de belirlediğini düşünelim. Ertesi gün uyanıyor ve kahvaltı sofranız için ekmek almak üzere fırına gidiyorsunuz. Fırıncıya ekmeğin ücretini ödemek üzereyken bu esrarengiz bilim insanının, kötü bir niyetle, fırıncının suratına vurmanıza neden olacak bir arzuya sahip olmanız için gerekli sözcükleri bilgisayar programına giriyor ve bu arzu da kaçınılmaz bir şekilde sağ kolunuzu kaldırmanıza ve fırıncının suratına tokat atmanıza neden oluyor.¹³⁰ Konu bağlamında bu düşünce deneyinde sormamız gereken esas soru veya sorular şudur: Bu eylemin esas faili kimdir? Gerçekte bu davranıştan sorumlu olan kimdir? Moreland’a göre yanıtın ‘siz’ olmadığı kesindir. Buradaki esas sorumlu fail, sizin aracılığınızla fırıncıya tokat atan bilim insanının kendisidir. Moreland açısından bunun nedeni, kolunuzun hareket ettirme davranışınızın kontrolünüz dışındaki

¹²⁹ Searle, **a.g.e.**, s. 43.

¹³⁰ Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 405.

etkenler tarafından belirlenmiş olmasıdır. Bir davranış veya eylem yalnızca belirlenmemiş olup doğal bir şekilde bir A kişisi tarafından meydana getiriliyorsa ve bu davranışı veya eylemi husule getirmekten kaçınılabileceği bir durum olması halinde, bu A kişinin eylemi olacaktır.¹³¹ Aslında tam da bu konuda yapılmış olan bir deney mevcuttur. Wilder Penfield yaptığı deneyde, epilepsi hastası olan deneklerinin motor kortekslerine bağladığı elektrolar aracılığıyla ellerini hareket ettirmelerine neden olur; bununla birlikte onlar bu hareketi kendilerinin yapmadığını, Penfield'ın buna neden olduğunu belirtirler.¹³² Bunlara ek olarak Moreland özgür iradenin bilimsel natüralizm ile uyumsuz olduğunu gösteren nedenler arasından birini şu şekilde sunar:

Natüralist ontolojideki tüm tikel şeyler ve onların davranışları yasa benzeridir ve böylece doğa yasaları tarafından kapsanmaktadır. Onların tümü natüralist Büyük Hikaye'de bahsettiğimiz iki tür -artzamanlı ve eşzamanlı-determinizme tabidir. Artzamanlı determinizme ilişkin olarak, bir *t* zamanında fiziksel koşullar bu nesneyi ve çevresini içeren diğer bir olayı ya belirlemek ya da ihtimallerini saptamak için yeterlidir. Eşzamanlı determinizme ilişkin ise, herhangi bir *t* zamanında nesnenin durumları ve hareketleri bu nesnenin ve çevresinin mikro-fiziksel durumları tarafından ya belirlenir ya da onların ihtimalleri tayin edilir. Bu ikinci tür determinizm aşağıdan yukarıdır.¹³³

Moreland böyle bir yapıda özgür eylemlerin mümkün olmadığına işaret ederken, özgür bir eylemin “nedensiz nedenin, belirlenmemiş bir failin, bir ilk hareket ettirici tarafından uygulanan etkin gücün kullanımını içerdiğini, buna karşın natüralist

¹³¹ Moreland, **a.g.e.**, s. 405. Nitekim Benjamin Libet'in meşhur deneyinde, deneklerin hareketinin bilinçli karardan daha önce oluşturulduğu sonucuna varılmış olsa da deneklerin bu kararı veto etme hakkının olması nedeniyle özgür seçime sahip olduklarını da belirtmiştir. Benjamin Libet v.d., “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act”, **Brain**, C. CVI, No. 3, 1983, s. 642.

¹³² Wilder Penfield, **The Mystery of the Mind**, New Jersey, Princeton University Press, 1975, s. 76. Donald Mackay susama ve bazı görsel deneyimler gibi bazı uyaranlar kullanıldığında bu davranışların denekler tarafından kabul gördüklerine işaret ederek meselenin bir bütün olarak ele alındığında karmaşık olduğunu söyler. Donald M. Mackay, **The Open Mind and Other Essays**, Ed. Malvin Tinker, London, Inter-Varsity Press, 1988, s. 47. Akt. Rodney D. Holder, **İnsan Sadece Atom ve Molekül Mü?**, Çev. Lara Özharar, İstanbul Yeni Yaşam Yayınları, 2009, s. 143.

¹³³ Moreland, “Arguments About Human Persons”, s. 406.

bir ontolojideki tüm olayların pasif oluşumlar olduğunu” ileri sürmektedir.¹³⁴ Bu pasif oluşumlar, tıpkı bir istekanın çarpması sonucu bir bilardo topunun hareket etmesi ve diğer toplara çarparak hareketi sürdürmesinde olduğu gibi, hareket halindeki hareket ettiricilerin örneklerini sunar. Bunun aksine özgür eylemin gerçekleşebilmesi için failin kendisinin değişimi veya hareketi başlatabilmesi gerekir. Oysa Moreland’ın söz ettiği natüralist sistemde böyle bir faile yer olmadığı görülür ve bu nedenle “etkin güce sahip hareket etmeyen hareket ettirici özü gereği doğal değildir.”¹³⁵

Moreland’a göre özgür irade konusunda nitelik düalistleri de benzer bir sorun ile karşı karşıyadır. Moreland nitelik düalistleri açısından insan eylemlerini ele almanın iki yolu olduğunu belirtmektedir. İlk seçenek epifenomenalizmdir. Epifenomenalizme göre, tıpkı ateşin dumana neden olması gibi madde (yani beyin) belirli bir karmaşıklığa ulaştığında zihinsel durumlara neden olur. Buradaki önemli nokta madde zihinsel durumlara neden olurken, zihinsel durumların nedensel açıdan hiçbir etkilerinin olmamasıdır. Dolayısıyla nedensellik tek yönlüdür. Yukarıdaki ateş ve duman örneği üzerinden betimlenecek olursa, dumanın ateşe neden olmaması gibi zihinsel durumlar da herhangi bir fiziksel duruma neden olmazlar. Bu nedenle zihinsel olan herhangi bir fiziksel duruma sebep olmadığı için epifenomenalizmin de yukarıda fizikalizm için sözü edilen güçlülere sahip olduğu görülür. Nitelik düalistlerinin insan eylemlerini ele almasının ikinci yolu ise “olay-olay neden sonuç ilişkisi” olarak adlandırılan şeydir. Moreland bu tür bir nedenselliği anlamak için bir bardağı kıran bir tuğlayı düşünmemizi önerir. Bu durumda neden tuğlanın (bu bir cevherdir) kendisi değil fakat olayın kendisidir. Bir başka deyişle olayın nedeni, belirli bir durumdaki – hareket halindeki– tuğlanın varlığıdır ve bu olay (hareket halindeki tuğlanın varlığı) önceki olaylar tarafından neden olunmaktadır. Bu nedensellik zinciri böyle devam etmektedir. Bu tür bir nedensellikte etki veya sonuç ise bir başka olay olmaktadır. Bu örnek özelinde ise belirli bir durumdaki – yani kırılmış haldeki– bardaktır. Dolayısıyla bir olay (yani tuğlanın hareket etmesi) diğer bir olaya (yani bardağın kırılmasına) neden olmuştur. Bununla birlikte Moreland bu tür bir nedensellik ilişkisinde, ne zaman bir olay bir başka olaya neden olsa, bu iki olayı birbirleriyle bağlantılı kılan bazı

¹³⁴ Moreland, **a.g.e.**, s. 406.

¹³⁵ **A.e.**, s. 406.

deterministlik veya olasılıkçı bir takım doğa yasalarının olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla belirli bir olay, doğa yasalarıyla birlikte, kendisinden sonraki olayın meydana gelme ihtimallerini belirlemek için yeterli görünmektedir.¹³⁶

Diğer taraftan Moreland'a göre fail edim özgür irade konusunda yeterli bir hürriyetçi açıklamaya sahip olmanın önemli bir parçasıdır. Bu konuda sıkça kullandığı klasik bir örneğe, bir kişinin kolunu hareket ettirmesine başvurmaktadır. Bir kişi, bir cevher olarak kolunu kaldırdığında etkin güçlerini kendiliğinden kullanmaktadır. Bu durumda kişi ayrı bir cevher olarak sahip olduğu ruhu (veya zihinsel yapısı) vasıtasıyla bu etkin güçlerini kullanıp özgür bir şekilde hareket etmektedir. Moreland, failin aynı zamanda hedefler ve planlar oluşturmak, teleolojik olarak hareket etmek (hedefi doğrultusunda), düşünebilme yetisi, bilinçli farkındalık, etkin özgürlük gücü vb. gibi nitelilerle karakterize edilebileceğini söylemektedir. Ona göre, böylesi bir fail maddi olmayan bir cevherdir. Bu nedenle Moreland hürriyetçi özgürlüğün fizikalizm veya salt nitelik düalizmi ile değil, fail edimini ihtiva eden bir cevher düalizmi ile en iyi şekilde açıklanabileceği sonucuna varmaktadır.¹³⁷ Moreland için olay-olay nedenselliğinin herhangi bir fail nedeni, nedensellik ilişkisine katkıda bulunup müdahil olan bir faili ihtiva edemiyor oluşu, onun determinist bir yaklaşım olduğunu göstermektedir. Böylesi bir yaklaşımda kişinin sahip olduğu tüm zihinsel durumlara (ör. arzu etme, irade etme gibi) kişinin kontrolü dışında gerçekleşen süreçler neden olmaktadır.¹³⁸ Robert Kane de fail nedenselliğinin bir tür cevher düalizmi gerektirdiğine veya böyle bir görüşle en iyi şekilde açıklanabileceğine dair şöyle bir açıklamada bulunur:

Özgür irade meselesini ele almada belki en popüler geleneksel hürriyetçi strateji Descartes'in yaptığı gibi zihin ile beden arasında bir tür düalizmin olduğunu varsaymaktır. Çoğu sıradan kişi kadar çoğu filozof da belirlenmemiş özgür edimlerini anlamlı kılmanın yegane yolunun fiziksel

¹³⁶ Moreland, *The Soul*, s. 129-130.

¹³⁷ *A.e.*, s. 130.

¹³⁸ *A.e.*, s. 130.

dünyada zihinsel fenomenlerin bir tür müdahalesini varsaymanın gerektiğine inanırlar.¹³⁹

Sonuç olarak hem fizikalizmin hem de nitelik düalizminin hürriyetçi özgür iradeyi reddettiği veya böyle bir özgür irade anlayışı ile uyumlu olmadığı görülmektedir. Thomas Nagel de natüralizmi ve bilimsel bakış açısını dikkate aldığımızda, her ne kadar hürriyetçi özgür iradeye sahip olduğumuzu düşünsek de yine de ona sahip olamayacağımızı söylemektedir.¹⁴⁰ Hürriyetçi özgür irade, ahlaki sorumluluk ve ceza dikkate alındığında bu ikisinin (fizikalizm ve nitelik düalizmi) yanlış olduğu görülmektedir. Ahlaki yetiler, sorumluluk ve ceza hakkındaki sağduyu düşüncemiz aşıkardır. Bunların doğru olduğu kabulüyle bir başkasına yaklaşıyoruz veya etkileşim kuruyoruz. Buna karşın eğer fizikalizm ve salt nitelik düalizmi doğruysa, özgür irademize, ahlaki sorumluluğumuza ve cezalandırma sistemimize ilişkin sağduyu anlayışımızı terk etmemiz gerekir. Çünkü özgür irade ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla özgür iradenin cevher düalizmi türünden bir bilinç anlayışıyla yakın ilişkisi olduğu görülür. İnsanın özgürce seçim yapmasını aslında fiziksel sisteme bağlı olmayan zihinsel bir cevher sağlayabilmektedir. Böyle bir cevher, ister determinist isterse olasılıkçı olsun herhangi bir fizik etkileşiminin kısıtlamasından muaf olmakta ve böylelikle özgür bir seçim yapmayı olanaklı kılmaktadır.¹⁴¹

¹³⁹ Robert Kane, **The Significance of Free Will**, New York, Oxford University Press, 1996, s. 118. Kane'in kendisi cevher düalizmine ihtiyaç duymaksızın hürriyetçi indeterminizmin belirli bir versiyonunu geliştirmektedir. Buna karşın Stewart Goetz hürriyetçi özgürlüğe ilişkin fail olmayan nedensel açıklamaların bile cevher düalizmini gerektirdiğini savunmaktadır. Stewart Goetz, "Naturalism and Libertarian Agency", **Naturalism: A Critical Analysis**, Ed. William Lane Craig ve J. P. Moreland, London, Routledge, 2000, s. 156-186. Goetz'in gerekçesinin temelinde, muhakemelerin indirgenemez şekilde teleolojik gayeler olarak işlev gördüğü ve bunun maddi bir fail ile tutarsız olduğu iddiası vardır.

¹⁴⁰ Thomas Nagel, **The View From Nowhere**, New York, Oxford University Press, 1986, s. 110-137.

¹⁴¹ Bu düşünce cevher düalistleri dışında pek kabul görmez. Örneğin, Susan Blackmore cevher düalizmini reddettiği için böylesi bir yaklaşımı sihirle eş anlamlı tutar: "Bilinç özerk iradeyi mümkün kılan bir güç olarak düşünülürse bu sihirle eş anlamlı olmaktadır, çünkü nedensel olarak kapalı bir dünyada bu imkansız bir girişimdir/müdahaledir. Dolayısıyla özgür iradeye sahip olduğumuz yönündeki hislerimiz bir yanılsamadır." Blackmore, **Consciousness**, s. 85. Blackmore'un böylesi bir anlayışı sihir olarak görmesinin nedeni olgu dünyasından öte natüralist dünya görüşüne bağlılıktır. Natüralist görüşe dair böyle bir bağlılığınız yoksa ve bir Tanrı'ya inanıyorsanız, durumun Blackmore'un resmettiği gibi imkansız olmayacağı açıktır. Bunun en temeli nedeni Tanrı'nın kendisinin gayri maddi bir varlık olarak evrene müdahil olabilmesinin, zihinsel bir entite olan sınırlı insan bilincinin de özgür seçimleri gerçekleştirebilmesine temel oluşturmasıdır.

Zihinsel entitelerin varlığını temellendirmek üzere sunulan gerekçeleri incelemenin ardından, argümanın bir diğer önemli öncülü olan açıklama türleri arasındaki farklılığın üzerinde duracağız.

1.2. Öncül (3) ve (12): Doğa Bilimsel ve Kişisel Açıklama Ayrımı

Bilinç argümanındaki (3) ve (12) numaralı öncüller, doğa bilimlerinde kullanılan açıklamanın kişisel açıklamadan farklı olmasına dayanmaktadır. Moreland bu açıklamanın, yasa benzeri açıklamaları kapsayan olay-nedensellik türünden bir açıklama olduğunu ve böyle bir açıklamada bazı olayların (*explanandum**), bu olaylara dair doğru bir tümevarımsal veya tümdengelimsel argümanın sunulmasıyla açıklandığını söylemektedir. Ona göre böyle bir argüman kendi açıklayıcı önermesinde (*explanans*) iki özellik barındırır: “(evrensel veya istatistiksel) bir doğa yasası ve nedenselliğe ilişkin başlangıç koşulları.”¹⁴² Böylesi açıklamalar, nedensel yasaların nasıl çalıştığını gösteren fiziksel bir model aracılığıyla (ör. Newton’un Hareket Yasaları) yapılır. Kişisel açıklama ise, maksatlı biçimde gerçekleştirilen bir olguya işaret etmekte ve kendisinde “failin gayesi ve bu olgu durumunu meydana getirmek üzere uyguladığı güç ile ilgili kavramları barındırmaktadır.”¹⁴³ Moreland bunu şöyle izah eder:

P kişisi tarafından kasıtlı olarak meydana getirilen temel bir R sonucunun kişisel bir açıklaması (R’nin bu meydana getirilmesi temel bir A eylemidir), P kişinin niyetine (I) ve P kişinin R sonucunu meydana getirmek üzere uyguladığı temel güce (B) atıfta bulunmaktadır. P kişisi, (I) niyeti ve (B) gücü, R sonucunun kişisel bir açıklamasını sağlamaktadır. Fail P kişisi, R sonucunu indirgenemez şekilde teleolojik bir hedef olarak (I) niyetini gerçekleştirmek amacıyla B gücünü uygulayarak meydana getirmiştir.¹⁴⁴

* Açıklanmaya muhtaç olan, açıklanan şey.

¹⁴² Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 206-207.

¹⁴³ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 121.

¹⁴⁴ J. P. Moreland, “Oppy on the Argument from Consciousness”, **Faith and Philosophy**, C. XXIX, No. 1, 2012, s. 72.

Moreland'ın sözü edilen ayrıma dikkat çekerken açıklamalarından destek aldığı Richard Swinburne ise olayların iki tür açıklamasının, nesnelerin olaylara neden olmasının iki farklı yolunun olduğunu söylemektedir. Bu iki tür açıklama “cansız nedensellik” ve “maksatlı nedensellik” şeklinde dile getirilir. Bu iki açıklama türünün içeriğinin anlaşılması adına Swinburne'ün kullandığı bir örneği ele alabiliriz: Bir dinamit belirli bir patlamaya neden olduğunda, onun sahip olduğu nitelikler arasında bunu gerçekleştirme gücünün olması ve belirli koşullar altında –yani belirli sıcaklık ve basınçta– ateşlendiğinde bu gücü harekete geçirme eğiliminin olması nedeniyle bunu gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bu koşullar altında, başka bir ihtimal bulunmaksızın dinamitin bir patlamaya neden olması gerektiği söylenebilir. Bunun bu şekilde meydana gelmesinde amaca yönelik hiçbir durum söz konusu değildir. Buna karşın bunu bir kişinin gerçekleştirmesi halinde (1) bunu yapmaya gücünün olduğu, (2) bunun bir patlamaya neden olacağına dair inanca sahip olduğu ve (3) patlamaya neden olmasının bir amacı olduğu görülür. Burada iki tür açıklamadan söz edilmektedir. İlk durum, güç ve eğilim açısından “cansız açıklama” için bir örnektir. İkincisi ise güçler, inançlar ve amaçlar açısından maksatlıdır ve Swinburne bunu “kişisel açıklama” olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla farklı fenomenler iki farklı şekilde açıklanmaktadır: “bazı olaylar kişiler (ve hayvanlar, ayrıca maksatlı bir şekilde davrananlar) tarafından maksatlı bir şekilde meydana getirilirken, bazı olaylar cansız şeyler tarafından meydana getirilmektedir.”¹⁴⁵

Görüldüğü üzere (3) ve (12) numaralı öncüller için temel gerekçelendirme faile ilişkin hürriyetçi teoriler ile olay nedensel teoriler arasındaki farka dayanmaktadır. Bu gerekçelendirmeye yöneltilen itirazlardan biri J. L. Mackie'den gelmektedir. Mackie, Swinburne'ün açıklamaları üzerinden kişisel açıklamaya yönelik bazı itirazlarda bulunur. Bu itirazlardan biri, kişisel açıklamanın da özünde olay nedensel açıklamanın bir alt sınıfı olduğu iddiasına dayanmaktadır. Dolayısıyla kişisel açıklama nedensel açıklamanın bir rakibi veya alternatifi değildir.¹⁴⁶ Mackie, ilahi eylemin Tanrı tarafından bir niyetin doğrudan yerine getirilmesini veya gerçekleştirilmesini ihtiva ettiğini belirtir. Buna karşın insan eyleminde ise bir niyet aracısız bir şekilde değil,

¹⁴⁵ Richard Swinburne, **Is There a God**, New York, Oxford University Press, 2010, s. 20.

¹⁴⁶ J. L. Mackie, **The Miracle of Theism**, Oxford, Clarendon Press, 1982, s. 130.

aracılı bir şekilde (yani fiziksel bir sistem vasıtasıyla) gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Mackie, niyetlerin dolaylı olarak gerçekleştirildiği insanın amaçlı eylemleriyle, iddia edildiği üzere niyetlerin doğrudan gerçekleştirildiği Tanrı'nın eylemleri arasında bir benzerliğin olmadığını tartışmaktadır.¹⁴⁷ Bu farklılığın iddia edilen ilahi eylemi ve onunla ilişkili kişisel açıklama türünü önsel olarak ihtimal dışı bırakan bir gizem içerdiğini ileri sürmektedir. Bu noktadan hareketle de söz konusu öncüllerin hatalı olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁸

Moreland bu itirazın belirli nedenlerden ötürü başarılı olmadığını ileri sürer. Mackie'nin yaklaşımındaki ilk problem, kişisel açıklamanın olay nedenselliğinin bir alt sınıfı olarak kategorize edilmesindedir. Moreland'a göre hürriyetçi bir fail ve bununla ilişkili kişisel bir açıklama yerine olay nedensel bir açıklamanın tercih edilmesinin neden gerekli olduğu pek açık değildir ve eğer hürriyetçi fail doğruysa, Mackie bu öncüllerle ilgili iddiasında hatalıdır. İkinci bir problem kavramsal boyuttadır. Moreland insan edimlerinin bir açıklaması olarak olay nedensel bir açıklamanın kabul edilmesi halinde bile, argümandaki (3) ve (12) numaralı öncülleri gerekçelendirmek veya savunmak üzere yalnızca kişisel açıklama ve hürriyetçi bir fail kavramına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla böyle bir kavrama sahip olunması durumunda, insan edimlerinin hürriyetçi bir fail niteliğine sahip olup olmadığından bağımsız olarak belirli koşullar altında böyle bir açıklama biçimi kullanılabilir olmaktadır. Bu koşulların mahiyetinin ne olduğunun ise (5), (11) ve (14) numaralı öncüller ile yakından ilişkili olduğu söylenmektedir.¹⁴⁹

Buna karşın hatırlanacağı üzere Mackie ayrıca (3) ve (12) numaralı öncüllerin doğru olması durumunda, bunun teistik açıklamayı önsel olarak ihtimal dışı kılacağı eleştirisinde bulunmuştu. Moreland bu itiraza olan yanıtında, John Bishop'un açıklamaları üzerinden günümüzde olay nedensellik içinde yer alan bir fail edimin zorunlu ve yeterli koşullarını belirtmek üzere çeşitli çalışmaların olduğunu belirtmektedir. Buna karşın Bishop'un kendisinin, fail kavramına dair sağduyumuzun olay nedensellikten farklı olup ona indirgenemeyeceğini ve gerçekte bu kavramın

¹⁴⁷ J. P. Moreland, "Searle's Biological Naturalism and the Argument from Consciousness", **Faith and Philosophy**, C. XV, No. 1, 1998, s. 71.

¹⁴⁸ Mackie, **a.g.e.**, s. 130; Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 46.

¹⁴⁹ Moreland, **a.g.e.**, s. 46.

hürriyetçi olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.¹⁵⁰ John Searle de fiziksel gerçeklik anlayışımızın tam anlamıyla bir özgürlüğe izin vermediğini söylemesine karşın, özgürlüğe dair sağduyumuzun radikal bir özgür irade anlayışı olduğunu söylemektedir.¹⁵¹ Bishop, hürriyetçi fail fikrinin gücü ve yaygınlığı nedeniyle ispat yükümlülüğünün olay nedensel bir eylem teorisini savunan kişiler üzerinde olduğunu söyler. Moreland ise, Bishop'un da kabul ettiği gibi, bu tür bir nedensellik görüşünün yalnızca salt fizikselliğe dayalı olan natüralist bir dünya için geçerli olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım üzerinden bir gerekçelendirme sunulmasının bilinç argümanına karşı bir *kısır döngü safsatası* olacağını ileri sürer, çünkü bu yaklaşım natüralizmi *a priori* olarak varsaymaktadır. Moreland ayrıca, açık, güçlü ve *prima facie* gerekçelendirilen hürriyetçi fail görüşüne sahip olmamız durumunda, Mackie'nin önsel olasılığa dair itirazının da oldukça abartılı olduğunu ifade etmektedir.¹⁵²

Eğer argümandaki (1) ve (9) numaralı öncüller için yapılan gerekçelendirmeler başarılı ise, zihinsel durumların gayri fiziksel olduğunu kabul edebiliriz. Bu durumda insan fiillerine dair nedensel bir eylem teorisinin sunduğu açıklamanın, belirli fiziksel durumlar ve onların ilişkili olduğu zihinsel olaylar arasındaki nedensel bir ilişkiden başka bir şey olmadığı görülmektedir.¹⁵³ Moreland, bilinç argümanındaki (10) ve (11) numaralı öncüllerin, sözü edilen bu ilişkilerin açıklanmaya muhtaç olduğunu ve bir açıklamasının olması gerektiğini gösterdiğini, çünkü nedensel bir eylem teorisinin kendisini oluşturan unsurlar olan bu ilişkilerin kökeni, doğası ve düzenli olması gibi noktalara ışık tutmadığını belirtir. Ayrıca *ilahi bir eylem teorisi kullanılmadıkça* böyle bir teorinin söz konusu unsurları açıklamada yetersiz kalacağını ileri sürmektedir.¹⁵⁴ Moreland'a göre burada önemli olan noktalardan biri, hürriyetçi bir fail ve kişisel açıklama konusunda net bir kavrama sahip olmaktır ve Searle'ün de kabul ettiği gibi,

¹⁵⁰ John Bishop, **Natural Agency**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, s. 58, 72, 69, 95–96, 103-4, 110-11, 114, 126-27, 140-41, 144. Bishop ayrıca eğer bu açıklama faile dair natüralist bir teorisinin parçası olan kısıtlamaları yerine getirecekse o zaman faile dair nedensel bir analizin zihinsel olana ilişkin fizikalist bir görüşe gereksinim duyduğunu da kabul etmektedir. **A.e.**, s. 8, 43, 103. Akt. Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 71.

¹⁵¹ John R. Searle, **Akıllar, Beyinler ve Bilim**, Çev. Kemal Bek, İstanbul, Say Yayınları, 1996, s. 143.

¹⁵² Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 46-47.

¹⁵³ **A.e.**, s. 47.

¹⁵⁴ **A.e.**, s. 47.

bunlara dair anlaşılır bir kavrama sahip olduğumuzda, bir teistin bu tür bir açıklamayı kullanamayacak olmasının hiçbir iyi nedeni yoktur.¹⁵⁵

Kişisel açıklamaya bir diğer itiraz eleyici materyalizm üzerinden gelmektedir. Buna göre eğer eleyici materyalizm doğruysa, kişisel açıklamalar aslında gerçek açıklamalar değildir. Graham Oppy, kişisel ve bilimsel açıklamanın doğası konusunda oldukça geniş bir literatür olduğunu söyleyerek Swinburne'ün kişisel açıklamaya dair ifadelerine şöyle itiraz etmektedir:

Rakip görüşler arasında, (i) uygun biçimde temel bir anlamda kişisel açıklamaların hiç de gerçek açıklamalar olmadığını söyleyen eleyici görüş ve (ii) kişisel açıklamaların mükemmel şekilde bilimsel açıklama modelleri içerisinde yer aldığını söyleyen indirgemeci görüş vardır. Bildiğim kadarıyla Swinburne (i) numaralı görüş hakkında hiçbir şey söylemez. Buna karşın şunu söylemek önemlidir ki kişisel açıklama hakiki bir açıklama değil yalnızca görünürde bir açıklama ise, Swinburne'ün kendi açıklamasında teizm gerçek anlamda açıklayıcı bir teori olmayacaktır.¹⁵⁶

Bilinç argümanında zihinsel entitelerin var olduğunu ifade eden (1) ve (9) numaralı öncülü tartışırken eleyici materyalizm hakkında konuşmuş ve eleyici materyalizme yöneltilen haklı eleştirilerden kısaca bahsetmiştik. Buna ek olarak Moreland, eleyici materyalizm görüşünün oldukça tartışmalı olup fizikalist filozoflar arasında bile çok fazla kabul gören bir görüş olmadığını ifade etmektedir.¹⁵⁷ Ayrıca zihinsel durumların doğası ve varlığına dair bilginizin, onların benlik sunumu doğası doğrultusunda ve doğrudan farkındalık sayesinde olduğunu tartışmaktadır.¹⁵⁸ Oppy'nin iddiasının lehine eleyici materyalizmin sınırlı bilinçli varlıklar konusunda doğru olduğunu (insan eylemlerine dair fiziksel, olay nedensel bir eylem teorisini) kabul etsek bile, daha önce Mackie'ye verdiği yanıtta olduğu gibi, Moreland (3) ve (12) numaralı öncüllere dair bir savunmanın yalnızca hürriyetçi bir faile ve kişisel

¹⁵⁵ Moreland, "Searle's Biological Naturalism and the Argument from Consciousness", s. 72.

¹⁵⁶ Oppy, **Arguing about Gods**, 386.

¹⁵⁷ Moreland, "Oppy on the Argument from Consciousness", s. 72.

¹⁵⁸ Moreland, "The Knowledge Argument Revisited", s. 219-228.

açıklamaya ilişkin bir konsepte gereksinim duyduğunu ve çoğu teistin Tanrı'yı hürriyetçi bir fail olarak ele aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla insanların böyle failler olup olmadığı veya böyle zihinsel niteliklere sahip olup olmadığı konu dışı olur. Tekrar hatırlamak gerekir ki böylesi net bir kişisel açıklama kavramına sahipsek, insan eylemleri bu kavrama dahil olmasa bile, söz edildiği gibi doğru koşullar altında kullanabileceğimiz bir açıklama formunun var olduğu ileri sürülebilmektedir.¹⁵⁹

1.3. Öncül (4) ve (13): Üçüncü Bir Alternatifin İmkânı

Bilinç argümanındaki (4) ve (13) numaralı öncüller konusunda yukarıdaki kişisel açıklamanın doğa bilimsel açıklamadan farklı olduğunu tartıştık, fakat bu konuda bir sorunun daha olduğu gözükmemektedir: Bu iki açıklama türünden başka bir açıklama söz konusu olabilir mi? Oppy, bilinç argümanının ikinci versiyonunda geçen (13) numaralı öncüle ilişkin olarak, zihinsel durumlar ile fiziksel durumlar arasındaki ilişkilere dair açıklamanın ya bilimsel ya da kişisel olmak üzere iki seçenekten biri olması gerektiğine itiraz eder. Oppy, zihinsel niteliklerin fiziksel niteliklerle ilişkisinin metafizik olarak zorunlu olmakla birlikte bu durumun mevcut bilişsel yetilerimizce anlaşılmaz olduğunu öne süren natüralist teorilerin var olduğunu düşünmektedir. Bu teorileri de çoğu teistin Tanrı anlayışına (Tanrı'nın varlığının zorunlu olmakla birlikte bu durumun mevcut bilişsel yetilerimizce anlaşılmaz olmasına) benzetmektedir. Ona göre böyle teorilerde, metafizik olarak zorunlu olan “bu ilişkiler için bir açıklama söz konusudur, fakat bu açıklama açıkça ne bilimsel bir açıklamadır ne de kişisel bir açıklamadır.”¹⁶⁰

Moreland, spesifik olarak bir teoriye referans verilmemesine karşın, Oppy'nin aklındaki en iyi temsil eden yaklaşımın Timothy O'Connor'ın sunduğu türden bir görüş olduğunu düşünmektedir.¹⁶¹ Moreland, O'Connor'ın görüşünün özetle iki yönü olduğunu söyler:

¹⁵⁹ Moreland, “Oppy on the Argument from Consciousness”, s. 73.

¹⁶⁰ Oppy, “Critical Notice of J. P. Moreland's Consciousness and the Existence of God”, s. 198.

¹⁶¹ J. P. Moreland, “Oppy On the Argument from Consciousness: A Rejoinder”, **European Journal for Philosophy of Religion**, C. III, No. 1, 2011, s. 220.

İlk olarak, niteliklerin nedensel güçleri bu niteliklerin temel yönleridir ve dolayısıyla mutlak, metafiziksel bir zorunluluğa sahip niteliklere aittirler. Bir niteliğin nedensel potansiyelleri bu niteliğin kimliğini oluşturan şeyin bir parçasıdır. Bu anlamda, doğru koşullarda altgelimsel (*subvenient*) bir nitelik beliren bir niteliği zorunlu kılmaktadır. Bilinci oluşturan temel nitelikler bu anlamda belirimcidir. İkinci olarak, O'Connor'a göre beliren bir nitelik, kendisinin ortaya çıkmasına neden olan temel niteliklerle olumsal olarak ilişkili olduğu şekilde tasvir edilirse, bu şeylerin böyle olmasını sağlayan Tanrı'nın olumsal seçimine ve onların böyle olmaya devam etmesini sağlayan Tanrı'nın devamlı niyetine başvurmaksızın, bu bağlantının kendisi ya da onun devamlılığı için hiçbir açıklama olmayacaktır.¹⁶²

Moreland, Oppy'nin söz konusu itirazına iki şekilde yanıt verilebileceğini söylemektedir. İlk olarak, etken bir nedensel açıklama ile belirimin ontolojik bir tahlilinin birbirine karıştırıldığını ve bu ontolojik tahlilin etken nedenselliğe dair açıklamaya duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmadığını öne sürmektedir. Moreland'a göre, O'Connor'un dile getirdiği türden zorunlu bir açıklamanın kabul edilmesi halinde bile, ortaya çıkabilecek alternatif fiziksel durumların yerine belirimci zihinsel niteliklerin nedensel temellerinin neden var olduklarına dair hala bir açıklamaya sahip olmadığımız söylenebilir. Bu durumda yeniden sözü edilen iki seçeneğe işaret edilerek, bu gerçeğin açıklamasının iki rakip görüşten (doğal bilimsel bir açıklama veya kişisel bir açıklama) biri olacağı tartışılabilir. Diğer bir deyişle belirimci entitelere ilişkin sunulan zorunluluk açıklamasının, belirimci bir niteliğin kendisinin altgelimsel temeli nedeniyle neden zorunlu kılındığını açıklarken, belirimci bir niteliği zorunlu bir şekilde ortaya çıkaran bu temelin kendisinin neden var olduğunu açıklamasız bırakacağı gösterilir. Dolayısıyla zorunluluk anlatımı kendi başına bilimsel ve kişisel açıklama arasındaki etken nedensel açıklama ikilemini bir kenara bırakmayı gerekçelendirmemektedir.¹⁶³

İkinci bir yanıt olarak, Oppy'nin iddiasının aksine Moreland zihinsel ve fiziksel nitelikler arasındaki bağın olumsal olduğunu ve metafizik olarak zorunlu

¹⁶² Moreland, *a.g.e.*, s. 220. Ayrıca bkz. Timothy O'Connor, *Persons and Causes*, s. 70-71, 115-123.

¹⁶³ Moreland, *a.g.e.*, s. 220-221.

olmadığını söylemektedir. Bu açıklamasını temellendirmek üzere de natüralist Jaegwon Kim'in açıklamalarına başvurmaktadır.¹⁶⁴ Moreland'a göre Kim, "kesin olmasa da epistemik olarak düalizme önsel bir bağlılığı olmayan, geniş bir şekilde paylaşılan, akla yatkın, sağduyu sezgilerine dayalı olarak belirimci zorunluluk görüşüne karşı çok güçlü bir neden öne sürülebileceğini" düşünmektedir.¹⁶⁵ Buna karşın, belirimci zorunluluğun lehine olan salt değerlendirmelerin kısır döngü safatasıyla itham edilebileceğini, çünkü bu değerlendirmelerin fizikalizme önsel bir bağlılığa dayanıyor gibi görüldüğünü söylemektedir.¹⁶⁶

Moreland'a göre mevcut fikri ortam dikkate alındığında natüralizm ve teizmin eldeki mevcut seçenekler olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Colin McGinn'in görüşü ve panpsişizm yaklaşımları alternatif seçenekler olarak sunulmaktadır. Örneğin, David Chalmers¹⁶⁷ ve Thomas Nagel¹⁶⁸ gibi filozoflar panpsişizmi savunmaktadır. Graham Oppy de Swinburne'e yanıt olarak Chalmers'ın yaklaşımını ileri sürmekte ve teizme karşı panpsişizmin doğal bir açıklama sunabileceğini ifade etmektedir.¹⁶⁹ Ayrıca Nagel, panpsişizmin zihinsel olanı açıklamak için zorunlu olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁷⁰ Panpsişizm evrendeki (fiziksel) her şeyde (her bir molekülde, atomda ve temel parçacıkta) aynı zamanda bilinçli veya zihinsel bir unsurun bulunduğunu söyleyen görüştür. Zihinsel ile fiziksel olan, biri olmadan diğlerinin var olmadığı madalyonun iki yüzü gibidir. Panpsişizmde, fiziksel ve zihinsel özellikler tüm fiziksel entitelerde her zaman birlikte bulunurlar.¹⁷¹ Bu görüşte, her bir madde cüzü kendi bilincine veya bilinç durumuna sahip olduğundan beyin de bilinçlidir, çünkü o da sadece bu parçaların bir toplamıdır. Bilinç doğada yayılmış durumdadır ve bu nedenle belirli durumlarda onun ortaya çıkması veya belirmesi özel bir açıklama gerektiren bir şey değildir.¹⁷² Panpsişizmin türlerinden bahsederken de değineceğimiz gibi, bu görüşün ciddi sorunları olduğu dile getirilmektedir. Başlangıç veya ilk zihinsel entitenin ne olduğunu açıklamak ya da benliği karakterize ettiği

¹⁶⁴ Jaegwon Kim, **Philosophy of Mind**, Boulder, Westview Press, 2006, s. 229-233.

¹⁶⁵ Moreland, **a.g.e.**, s. 221.

¹⁶⁶ Kim, **a.g.e.**, 2011, s. 310.

¹⁶⁷ Chalmers, **The Conscious Mind**.

¹⁶⁸ Thomas Nagel, **The View From Nowhere**, New York, Oxford University Press, 1986.

¹⁶⁹ Oppy, **Arguing About Gods**, s. 399.

¹⁷⁰ Nagel, **a.g.e.**, s. 49-53.

¹⁷¹ Revonsuo, **Consciousness: The Science of Subjectivity**, s. 35.

¹⁷² Moreland, "The Argument from Consciousness", 2003, s. 216.

görülen bir tür birliğin, çeşitli nedensel ve uzay-zamansal ilişkilerde birlikte duran salt bir parçalar sisteminden nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamak bu sorunlara örnek olarak verilmektedir.¹⁷³

Moreland panpsişizmin iki türünden (güçlü versiyon ve zayıf versiyon) söz etmektedir.¹⁷⁴ Güçlü versiyona göre, tüm maddi dünya, insanlar ve belirli hayvanlar (ör. kedi ve köpek) gibi organizmaların sahip olduğu şekilde kendisinde bilinç durumuna sahiptir. Zayıf versiyona göre ise sıradan madde, kendisi bilinçli olmaksızın doğru koşullar altında bilinçli zihinsel durumlar meydana getiren “proto-zihinsel” olarak adlandırılan durumda parçalanmış, indirgenmiş bir şekilde bilince sahiptir.¹⁷⁵ Moreland’a göre güçlü versiyon oldukça ihtimal dışıdır. Bunun bir sebebi, sıradan maddenin bilince sahip olduğuna ilişkin hiçbir kanıtın veya delilin bulunmamasıdır. Bu versiyonun bundan başka da sorunları vardır. Moreland haklı olarak şu soruları dile getirmektedir: “Tüm madde bilinçli ise, neden sadece maddenin belirli konfigürasyonları mevcut olduğunda özel bir şekilde belirlemektedir? Bilinçli insan, bir anlamda sadece ufak bilinç kırıntılarının kombinasyonu ise, bilincin birliğini nasıl izah edebiliriz ya da kişi neden kendisini oluşturan kombinasyonlardan önceki halinde bu madde kırıntılarının bilinçli kariyerinin hiçbir hatırasına sahip değildir?” Moreland güçlü panpsişizm açısından bu soruların yanıtızsız kaldığını söyler.¹⁷⁶

Peki, zayıf versiyon konusunda neler söylenebilir? Öncelikle bu görüşün de kendi içinde çok ciddi problemlerinin olduğunun yaygın bir şekilde kabul edildiği öne sürülmektedir. Bu sorunlar arasında yukarıda sözü edilen “başlangıç veya ilk zihinsel entitenin ne olduğunun açıklanması; benliği karakterize ettiği görülen birlik türünün, çeşitli nedensel ve uzay-zamansal ilişkilerde birlikte duran salt bir parçalar sisteminden nasıl ortaya çıkabildiğinin açıklanması; bilinç ve belirli fiziksel koşullar arasındaki bağlantının tümüyle olumsuz olduğu görüldüğünde, bu fiziksel koşulların neden düzenli bir şekilde bilincin gerçekleştirilmesiyle ilişkili olduğunun açıklanması”

¹⁷³ Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 73.

¹⁷⁴ Panpsişizmin farklı bağlamlarda tanımlanan farklı türleri vardır. Bkz. Philip Goff, William Seager ve Sean Allen-Hermanson, “Panpsychism”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 2020, (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/panpsychism/>, 12 Ocak 2021.

¹⁷⁵ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 216.

¹⁷⁶ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013b, s. 442.

gibi güçlükler vardır.¹⁷⁷ Dahası panpsişizmin diğer konularda teizmden daha az makul olduğu ileri sürülmektedir. Bu iddia için sunulan gerekçelendirme dikkate alındığında, bilinç meselesi öncesinde teizmin, panpsişizmin aksine çok sayıda pozitif epistemik gerekçeye sahip olduğu ve her şeyin eşit olduğu göz önünde bulundurulduğunda bilinci açıklamak üzere panpsişizme başvurma pek avantajlı olmadığı söylenebilir.¹⁷⁸ Moreland bu konuda son olarak panpsişizmin, “açıklanması gereken bilinç fenomenine dair bir açıklama değil, yalnızca bir etiket olduğunu” söylemektedir.¹⁷⁹ Geoffrey Madell bu düşüncüyü onaylayarak şöyle söylemektedir: “panpsişizm zihinsel niteliklerin nasıl ve neden fiziksel olan ile uyumlu olduğu konusunda herhangi bir açıklamaya sahip değildir.”¹⁸⁰

Colin McGinn, zihin-beden problemine dair önerilen çözümlerin iki modelden birini kabul etme eğiliminde olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilkinin “yapısal” olarak adlandırmaktadır. Bu model, bilincin nasıl ortaya çıkabileceğini açıklayan fiziksel entitenin (yani beynin veya bedenin) bazı doğal niteliklerini belirtmeye çalışmaktadır. Diğer modelin de bilincin açıklanmasının doğal olanın yapabileceği bir iş olamayacağını, bunun yerine doğaüstü bir entiteye veya ilahi bir müdahaleye başvurmamız gerektiğini ileri sürdüğünü söylemektedir. McGinn bu iki modeli de problemin kendisi kadar ekstrem bulmaktadır. Onun benimsediği yaklaşım yapısal olmamakla birlikte natüralist bir yaklaşımdır. Beyinde neyin bilinçten sorumlu olduğunu asla belirleyemeyeceğimizi, buna karşın bu her neyse onun mucizevi olmadığını düşündüğünü belirtmektedir.¹⁸¹

McGinn, önce Hume ardından Locke’un zihin ve algılar üzerine açıklamalarına yer verdikten sonra kendi düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Örneğin Locke’un, algılarımızın maddeye dair fikirlerimiz hakkında belirleyici olduğunu ve düşüncelerimizin bu doğrultuda keskin bir şekilde sınırlandırıldığını düşündüğünü ve buradan hareketle de maddeye dair hakiki bilimin ebediyen bizim ötemizde kaldığı sonucuna vardığını aktarmaktadır. Ancak bunun doğanın bilenemez olmasına değil,

¹⁷⁷ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013b, s. 442.

¹⁷⁸ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 129.

¹⁷⁹ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 216.

¹⁸⁰ Geoffrey Madell, **Mind and Materialism**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, s. 3.

¹⁸¹ Colin McGinn, “Can we solve the mind-body problem?”, **Philosophy of Mind: A Guide and Anthology**, Ed. John Heil, New York, Oxford University Press, 2004, s. 782.

bilişsel sınırlarımızın olmasına işaret ettiğini belirtmektedir. McGinn, Locke'un görüşünden öğrenebileceğimiz önemli bir noktanın olduğunu ifade etmektedir. Bu da "bilişsel yetilerimizin karşımıza çıkan her problemi çözmek için uygun olmadığı" fikridir.¹⁸² McGinn bu doğrultuda "bilişsel kapalılık" fikrini ileri sürmektedir.¹⁸³ Bu iddiaya göre, bir köpeğin cebir veya piyasa ekonomisini anlayamayacak olması gibi dünyanın bazı yönleri çeşitli bilişsel sistemlere kapalıdır. Bunlar geçici olmayan, devamlı ve inkar edilemez noksanlıklardır.¹⁸⁴ McGinn insan zihninin ampirist ilkelere bağlı olmasa da bazı ilkelere riayet etmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre insan için bilişsel açıklığın tümüyle güvence altına alındığı söylenemez ve bu zaten beklenmemelidir. Buna karşın bir şeyin bizlerce bilinemez olması o şeyin özünde mucizevi olduğunu göstermez. Bu nedenle Alâeddin'in cininin lambadan çıkması gibi bilincin de beyinden mucizevi bir şekilde ortaya çıktığını düşünmemek gerektiğini belirtmektedir.¹⁸⁵

McGinn, "gizemcilik" olarak formüle ettiği güçlü belirimci bir materyalist yaklaşım benimsemektedir. Zayıf belirimci materyalist görüş uzun vadede bilinci açıklamada bilimin kapasiteleri konusunda optimist bir yaklaşım sergileyerek meseleye dair bilişsel nörobilimdeki deneysel çalışmaları teşvik ederken, güçlü belirimci materyalist görüş bilincin biyolojik bir açıklamasına dair yapılan çalışmaları ümitsiz bulup beyhude olarak görmektedir. Gizemcilik yaklaşımı ise, bilincin fiziksel evrenin doğal bir fenomeni olduğu fikri ile bilince dair hiçbir açıklamanın insan tarafından asla bilinemeyeceği (kaçınılmaz insan noksanlığı ya da bilişsel kapalılık argümanı) fikrini bir araya getirmektedir.¹⁸⁶ Moreland, McGinn'in çözümünü şu şekilde açıklamaktadır:

Mevcut (ve hatta gelecekteki ideal) fizik tarafından tasvir edildiği şekliyle zihin ve madde arasındaki radikal farklılık dikkate alındığında, geniş ölçüde kabul edilen natüralist ontoloji ve epistemoloji içinde kalan hiçbir çözüm

¹⁸² McGinn, **a.g.e.**, s. 784.

¹⁸³ **A.e.**, s. 782.

¹⁸⁴ Uriah Kriegel, "Mysterianism", **The Oxford Companion to Consciousness**, Ed. Tim Bayne, Axel Cleeremans ve Patrick Wilken, Oxford, Oxford University Press, 2009, s. 461.

¹⁸⁵ McGinn, **a.g.e.**, s. 784.

¹⁸⁶ Revonsuo, **Consciousness: The Science of Subjectivity**, s. 31.

yoktur. Darwinci açıklamalar evvela bilincin neden ortaya çıktığını açıklayamadığı için aynı şekilde başarısızdır. İhtiyaç duyulan şey zihnin kökenine ilişkin radikal bir şekilde farklı bir çözüm türüdür ki bunda bir kişi iki koşulu karşılamalıdır: Bu natüralist bir çözüm olmalıdır ve bilincin ortaya çıkışını ve onun madde ile olan düzenli ilişkisini imkan dâhilindeki olgular olarak değil, zorunlu olgular olarak dile getirmelidir.¹⁸⁷

McGinn beyin durumlarının bilinçli durumlara neden olduğunu apaçık şekilde bildiğimizi ve bu nedensel bağlantı noktalarının zorunlu türden ilişkiler aracılığıyla ilerlediğini vurgulamaktadır.¹⁸⁸ Moreland bu tür bir yaklaşımda, probleme yeterli bir yanıt sunulabilmesi için karşılanması gereken üç tür koşulun olduğunu, daha spesifik olarak ise bu problemi çözebilecek üç tür bilinmeyen doğal niteliğin olması gerektiğini ifade etmektedir: “Bir beyin içinde bir araya geldiklerinde bilincin üretiminde rol oynayan bazı genel maddi nitelikler (dolayısıyla bütün maddeler bilincin temelini oluşturma noktasında potansiyele sahiptirler); doğru koşullar altında bu genel nitelikleri ortaya çıkaran, McGinn’in C* olarak adlandırdığı bazı doğal beyin nitelikleri; ve tıpkı beynin kendisinde bilincin ortaya çıkmasına olanak sağlayan gizli bir bilinmeyen yapıya sahip olmasının gerekmesi gibi, bilincin de kendisinin beyin içerisine yerleştirilmesine olanak sağlayan gizli bir bilinmeyen yapıya sahip olmasının gerekli olması.”¹⁸⁹

McGinn bilincin kökeninin en iyi şekilde teistik olarak açıklanabilen bir gizem olarak ele alınma ayartısının bu nitelikler konusunda bilgisiz olmamızdan kaynaklandığını, buna karşın C* ve maddenin genel nitelikleri dikkate alındığında, zihin ve madde arasındaki bilinmeyen bağlantının olağan olduğunu ve bilincin belirmesini zorunlu kıldığını ileri sürmektedir. Evrimsel süreç insanlara bu nitelikleri bilmesini olanaklı kılan yetileri vermediğinden, ilkesel olarak onlar kavrayışımızın ötesinde kalmaktadır. Dolayısıyla McGinn’e göre, bu niteliklerin doğası konusunda sonsuza dek agnostik kalsak da, onlar var olmalıdır ve diğer bütün çözümler başarısız olduğundan natüralist bir zihin açıklamasının var olması gerekmektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 127.

¹⁸⁸ McGinn, “Can we solve the mind-body problem?”, 2004, s. 785.

¹⁸⁹ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 329-330.

¹⁹⁰ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013b, s. 440.

McGinn madde ve zihni birbirine bağlayan bu bilinemez, fakat yine de olağan olan niteliklerin iki ilave tasvirini daha sunmaktadır. Moreland bunları şöyle dile getirmektedir:

(i) onlar duyular ile algılanabilir değildir ve (ii) madde uzamsal olduğu ve zihin olmadığı için onlar ya bir anlamda ön-uzamsal ya da bizim yetilerimizce bilinmeyen bir şekilde uzamsaldır. Böylece bu bilinemeyen nitelikler, olağan uzay kavramımız tarafından karara bağlanmış olarak hem maddenin olağan uzamsal özellikleri hem de bilincin uzamsal olmayan özellikleri için en azından bu imkanı ihtiva etmektedir.

Özetle, madde-zihin bağlantısı, insan evriminden kaynaklı olarak sahip olduğumuz bilişsel sınırlarımız nedeniyle bilinemez bir gizemdir ve bu bağlantı oldukça olağan olduğundan zihnin kökeni konusunda şaşırmamalı ve hiçbir teistik açıklama aranması gerekir.¹⁹¹

McGinn altı nedenden ötürü bilinç argümanının kötü bir argüman olduğunu düşünürken, Moreland bu nedenleri tek tek ele alarak yanıt vermektedir.¹⁹² Bununla birlikte Moreland'a göre, en azından üç nedenden ötürü McGinn'in yaklaşımının başarısız olması gerektiğine hüküm verilebilir. İlk olarak şu soruların yanıtlanması gerektiğini söylemektedir:

Madde ve zihni birbirine bağlayan nitelikler hakkındaki agnostisizm dikkate alındığında, nasıl oluyor da McGinn kendinden oldukça emin bir şekilde onların bazı özelliklerini ileri sürebiliyor? Nasıl oluyor da bu agnostik tavır içerisinde McGinn bu niteliklerin algılanamaz, ön-uzamsal ya da bilinemez bir şekilde uzamsal olduğunu biliyor? McGinn bu niteliklerin bazılarının bütün maddelerin temelini oluşturduğunu nasıl biliyor veya onların gerçekliğine dair ne tür olası bir doğrulama sunuyor?¹⁹³

¹⁹¹ Moreland, "The Argument from Consciousness", 2003, s. 215.

¹⁹² McGinn'in nedenlerinin bir incelemesi ve Moreland'ın yanıtları için bkz. Moreland, "The Argument from Consciousness", 2009, s. 329-340.

¹⁹³ Moreland, "The Argument from Consciousness", 2013a, s. 128.

Moreland' göre, McGinn'in önerdiği tek şey, bilinç konusunda natüralist bir çözümün var olması gerektiği fikridir. Öne sürülen tüm normal natüralist çözümlerin ya bilinci elemine ettiği ya da bu problemi çözmede başarısız olduğu görülmektedir. McGinn'in natüralist bir açıklamanın var olduğuna dair varsayımını bilinç argümanını göz önüne alarak düşündüğümüzde, Moreland bu iddiaların kısır döngü hatası olacağını ileri sürmekte ve McGinn'in takındığı agnostik tavrın, natüralizmin arkasına saklanıp teistik bir açıklamadan kaçınmanın uygun bir yolu olarak benimsendiğini ifade etmektedir.¹⁹⁴ İkinci olarak, McGinn'in savunduğu çözümün natüralizmin bir versiyonu olup olmadığının şüpheli olduğunu öne sürmektedir. Natüralist ontolojideki diğer entitelerin aksine, McGinn'in bağlantı nitelikleri –daha önceden belirtilen hiyerarşik modelde olduğu gibi– ne natüralist epistemolojinin kullanılmasıyla bilinebilir ne de natüralist ontolojinin geri kalanı ile ilgili bir benzerliğe sahiptir. Bu nedenle bu nitelikleri “natüralist” olarak adlandırmak anlamlı gözükmemektedir. Bu noktada Moreland'a göre, McGinn'in açıklamaları birer spekülasyondan öteye geçmeyip natüralist açıklamaların yetersizliği açısından da ad hoc izlenimi vermektedir ve aslında bilinç argümanı dikkate alındığında, McGinn'in çözümü natüralizmin ad hoc bir düzeltmesidir. Bununla birlikte Moreland, McGinn'in çözümünün esasında “natüralizmden ziyade panpsişizmin agnostik bir formuna daha yakın olduğunu” iddia etmektedir.¹⁹⁵ Üçüncü ve son olarak, McGinn'in açıklamalarında birbirinden oldukça farklı olan zihinsel ve fiziksel entiteler yerine birbirinden oldukça farklı iki yönü olan bilinemez nitelikleri kabul etmemiz teklif edilerek, bilinç problemi çözüme kavuşturulmak yerine sadece başka bir yere taşınmaktadır ve ayrıca sözü edilen bu bağlantı niteliklerinin birbirinden oldukça farklı yönlerinin “aracısız görüldüğü kadar olumsal olarak da ilişkili oldukları” görülmektedir. Ancak Moreland'a göre, “meseleyi her ikisine sahip olan bilinemeyen üçüncü bir aracının iki yönü olarak başka bir yere taşımak bu olumsallığı ortadan kaldırmaz.”¹⁹⁶

Sonuç olarak argümanda öne sürülen seçeneklerin dışında başka bir üçüncü seçeneğin olmadığı görülmektedir. Bu da bizleri bu iki seçenektan hangisinin bilinci

¹⁹⁴ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 215.

¹⁹⁵ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013b, s. 440.

¹⁹⁶ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 216.

açıklamada başarılı olduğu sorusuna getirmektedir. Moreland'ın sonraki hamlesi ise bilincin hiçbir doğa bilimsel açıklamasının olmadığını ileri sürmektir.

1.4. Öncül (5) ve (14): Doğa Bilimsel Açıklamanın Yokluğu

Moreland'ın sunduğu bilinç argümanlarındaki (5) ve (14) numaralı öncüllerin savunulmasında ileri sürülen iddia şudur: zihinsel durumların ve onların fiziksel durumlar ile ilişkisinin hiçbir doğa bilimsel açıklaması yoktur. Argümanın önceki öncüllerinde belirtildiği üzere hem zihinsel entitelerin varlığı hem de onların fiziksel entitelerle olan düzenli ilişkisi açıklanmaya muhtaç bir fenomendir. Bu durumda (1) önceki öncüllerde tartıştığımız gibi bu açıklama için mevcut yalnızca iki seçenek olduğu; (2) bu fenomene ilişkin herhangi bir doğa bilimsel açıklamanın söz konusu olmadığı ve (3) kişisel açıklamanın her daim başvurulacak bir açıklama biçimi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bilincin kökeni ve açıklaması konusunda var olan bilmece çözölmüş olacaktır.¹⁹⁷ Dolayısıyla zihinsel entitelere dair doğa bilimsel bir açıklamanın yokluğu bilinç argümanı için kritik bir öneme sahiptir.

Argümandaki (5) numaralı öncülü gerekçelendirmeye başlamanın en iyi yolu bilimsel açıklamanın doğasına ilişkin bazı tanımlamaları yapmak olacaktır. Öncelikle doğal ifadesinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir, çünkü Moreland'a göre doğal ifadesinin iki farklı anlamı söz konusudur. Bunlardan ilki “düzenli veya normal (olağan)” anlamına gelir. Bu anlamda “zihinsel durumlar doğaldır” ifadesiyle basitçe zihinsel durumların fiziksel durumlarla düzenli bir ilişkiye sahip olduğu veya olağan bir şekilde (muhtemelen yasa benzeri bir şekilde) meydana geldikleri kastedilmektedir. İkinci tanımlama veya kullanımı açısından ise, “doğal” ifadesi şaşırtıcı veya anlaşılabilir olmayan, alışıldık olan, kabul gören ve tuhaf olmayan anlamına gelir. Bu anlamıyla zihinsel durumların doğal olması, natüralist bir perspektiften yaratılmış hikayesini (yani Büyük Hikaye) ve natüralist ontolojinin geri kalanını dikkate aldığımızda, zihinsel durumların natüralist hikaye ve ontolojiyle uyumlu olduğu, şaşırtıcı ve anlaşılabilir olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla argümandaki öncüllerde kullanılan doğal bilimsel açıklama ifadesindeki doğal terimi bu kelimenin yukarıdaki

¹⁹⁷ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 121.

sözü edilen ilk anlamında değil, ikinci anlamında kullanılmaktadır.¹⁹⁸ Bu öncüle yapılan itirazların bir kısmı “doğal” sözcüğünün bu farklı anlamlarının birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.¹⁹⁹ *Doğal* sözcüğü ile bilinç argümanında ne kastedildiğini açıklığa kavuşturduktan sonra doğa bilimsel ifadenin ikinci kısmı olan *bilim* sözcüğüne odaklanmak faydalı olacaktır.**

Moreland’a göre, bilimsel olsun ya da olmasın teori kabulünde önemli bir etken, belirli bir görüşün karşısında rakip bir görüşün mevcut olup olmamasıdır. O böyle bir rakip görüşün olmaması halinde söz konusu görüşe mani olmamak adına belirli bir fenomeni, açıklanma ihtiyacı olmayıp yalnızca bir betimlemesinin verilmesi yeterli olan bir temel olarak kabul etmek gibi epistemik faaliyetlerin yeterli sayıldığını, uygun bir rakip görüşün mevcut olması halinde ise aynı epistemik faaliyetlerin yeterliliğinin köklü bir şekilde değişebildiğini belirtmektedir.²⁰⁰

Moreland bilimsel teori kabulünde üç temel meselenin olduğunu söylemektedir: *temelsellik*, *doğallık* ve *epistemik değerler*. Bunlara ayrıca *ontolojik basitlik* meselesi de eklenebilir. *Temelsellik*, bazı fenomenlerin ontolojik açıdan temel olarak ele alıp alınmamasına karar vermeyi içermektedir. Ontolojik açıdan temel olarak ele alınan fenomenler için bir açıklama gerekli değilken, sadece bir betimlemesinin yapılması yeterlidir. Bir başka deyişle, temelsellik meselesinde bir fenomenin daha temel bir fenomen açısından açıklanıp açıklanamayacağına karar verilmektedir. Dolayısıyla bir görüşe göre temel olan şey bir başka görüş için temel olmayabilir.²⁰¹ Bu noktada temelselliğin iki farklı türü olan *ontolojik temelsellik* ile *teori öncesi temelsellik* arasında bir ayırım yapılmaktadır. Teori öncesi temelsellikte, bir entitenin doğasının teori öncesi betimlemesi düşünsel olarak yapılırken, amaç bu entiteyi daha temel bir unsura indirgemek değil, onun kökenini veya davranışını açıklamaktır. Moreland temel varlığın bir özelliği olması nedeniyle bilincin teizm için ontolojik olarak temel olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte sınırlı bilincin,

¹⁹⁸ Moreland, “Oppy on the Argument from Consciousness”, s. 76.

¹⁹⁹ Örneğin Moreland’a göre, Graham Oppy doğal sözcüğünü yukarıda sunulan ilk anlamıyla ele alarak bilinç argümanında sözü edilen öncüle itiraz etmektedir. *A.e.*, s. 76.

** Doğal ifadesinin ikinci anlamı hem epistemik hem de ontolojik olmak üzere iki bileşene sahiptir. Moreland’ın devamında söz ettiği teori kabulü kısmında bu iki bileşeni daha detaylı bir şekilde ele alacağız.

²⁰⁰ Moreland, “Oppy On the Argument from Consciousness: A Rejoinder”, s. 223.

²⁰¹ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 294.

“sınırlı olması” sebebiyle ortaya çıkışının açıklama gerektiren bir durum olduğunu ve teizmin bu açıklama için Tanrı’daki bilinç gibi kendi ontolojisinin açıklayıcı kaynaklarına başvurma hakkına ve avantajına sahip olduğunu belirtmektedir.²⁰² Moreland natüralistlerin bilinci teori öncesi temelsellik anlamında ele alabilmesine karşın, bilincin natüralizmde ontolojik olarak temel olmadığını ifade etmektedir: “Natüralizme göre bilinç, beliren, ikincil ve üstgelimsel bir şeydir ve bu nedenle hem bilincin içsel doğası hem de sınırlı olması (Büyük Hikâye neden alternatif yolların aksine bilince neden olmuştur?) bir açıklama gerektirmektedir.”²⁰³

Diğer bir önemli mesele, genel bir teori bağlamında kabul edilen bir entitenin *doğallığı* meselesidir. Doğallık konusu şöyle ifade edilmektedir:

Özelliklerin, niteliklerin, ilişkilerin teorideki diğer entitelerle uyumlu olması– yani bu teori için doğal olması– gerekir. (Bir T teorisinde) bir e entitesinin (belirli bir şey, süreç, nitelik veya ilişki) doğal olabilmesi için ya bu T teorisinin merkezinde yer alan bir entite olması veya T içinde kendi kategorisindeki temel entitelerle ilgili bir benzerlik taşıması gerekir. Bu koşulların sağlanması halinde sözü edilen (e) entitesinin (T) teorisi için doğal olduğu söylenir.²⁰⁴

Bu konudaki diğer bir önemli nokta da bir teorideki bir entitenin kendi kategorisinde (ör. cevher ise cevher kategorisinde, nitelik ise nitelik kategorisinde) diğer entitelerle ilgili bir benzerlik taşıması gerektiğinin vurgulanmasıdır. Söz gelimi A ve B gibi rakip teoriler söz konusu olduğunda, sözü edilen entitenin (e) hangi teori (ör. bu B olsun) içindeki entitelerle ilgili bir benzerlik taşıyorsa orada doğal olduğu söylenebilir. Bu durumda diğer teoride (yani A teorisinde) bu entitenin (e) varsayılması bir *ad hoc* –ve bir kısır döngü safsatası– olacaktır.²⁰⁵ Rakip teorileri değerlendirmede kullanılan bu ilke bir entitenin ad hoc ve kısır döngü safsatası olup olmadığını göstermede yeterli bir koşul sağlamaktadır. Bilinç meselesi özelinde düşündüğümüzde, bilinç

²⁰² Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 29.

²⁰³ *A.e.*, s. 29.

²⁰⁴ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 294.

²⁰⁵ *A.e.*, s. 294-295.

natüralizmin aksine teizm görüşünde doğal ise, o zaman natüralizmi savunanların, “natüralistlerin yapması gereken şey, bilinci açıklamak yerine onu betimlemek ve onu natüralizmdeki diğer fenomenler ile ilişkilendirmektir” şeklindeki iddiayı gerekçelendirmeleri zor olacaktır.²⁰⁶ Moreland ayrıca doğallık ve temelsellik arasındaki bir ilişkiden söz edilebileceğini ifade eder. Ona göre doğallık, bir e fenomeni S teorisinde daha temel şekilde açıklanabilen bir fenomen olarak ele alındığında, e fenomenini temel olarak resmeden R teorisini kabul etmenin göreceli üstünlüğüne karar vermenin bir aracını sağlayabilir.²⁰⁷ Moreland bunu şöyle açıklamaktadır: Bir fenomen belirli bir teoride (A teorisi) doğal ve diğerinde (B teorisi) doğal değilse, B teorisini benimseyenlerin bu fenomenin B teorisinde temel olduğunu ve bu fenomeni açıklamak yerine onun bir betimlemesini sunup teorideki diğer entitelerle ilişkilendirmenin yeterli olduğunu savunması oldukça zordur. Bununla birlikte B teorisini benimseyenlerin öne sürdüğü böyle bir iddia, A teorisinin söz konusu olan fenomeni açıklaması durumunda daha da sorunlu olmaktadır.²⁰⁸

Oppy kimyasal belirimlerle bilincin beliriimi arasında bir karşılaştırma yaparak “bilincin maddeden beliriminin suyun niteliklerinin oksijen ve hidrojenin niteliklerinden beliriminden daha şaşırtıcı ve gizemli olduğunu söylemenin oldukça zor olduğunu, en azından kimyanın neden ‘*sui generis*, basit, doğası itibarıyla karakterize edilebilen ve [fiziğe] göre yeni olmadığına’ dair daha fazla açıklama yapılması gerektiğini” belirtmektedir.²⁰⁹ Buradan hareketle bilincin, daha önceden söz edildiği üzere maddeden beliriminin *sui generis* kabul edilerek natüralizm için temel olarak ele alınabileceğine işaret edilmektedir.

Moreland, Oppy’nin kimyasal belirime dair karşılaştırmasının birkaç nedenden ötürü sorunlu olduğunu öne sürmektedir. İlk olarak, böyle bir kimyasal belirim örneğinin var olduğu konusuna oldukça şüpheli bakmaktadır. Moreland’a göre, tüm kimyasal nitelikler ya mikro-fizik seviyesindeki özelliklerin ilave toplamıdır ya da yapı bakımından mikro-fiziğe bağlı olan başka bir şeydir. İkinci olarak, kimyasal olarak beliren niteliklerin olduğunu varsaysak bile, bu niteliklerin doğaları gereği

²⁰⁶ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 29-30.

²⁰⁷ Moreland, “Oppy On the Argument from Consciousness: A Rejoinder”, s. 223-224.

²⁰⁸ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2009, s. 295.

²⁰⁹ Oppy, “Critical Notice of J. P. Moreland’s *Consciousness and the Existence of God*”, s. 201.

kendi altgelimsel temelleri göz önüne alındığında tümüyle yeni, öngörülemez ve nedeni anlaşılamaz (açıklanamaz) olduğunu ve kendi temelleri tarafından zorunlu kılındıkları iddiasını desteklemek için hiçbir dayanağın olmadığını söylemektedir. Ayrıca deneyimlerimiz temelinde, bunun beklenebileceğinin iddia edilmesi karşısında, böyle bir gerekçenin herhangi bir zorunluluğu tesis edemeyeceğini belirtmekte ve yaygın, sağduyuya dayalı sezgiler temelinde beliren nitelikler ve onların altgelimsel temelleri arasındaki nedenselliğin olumsal olduğunu düşünmede bir dayanağa sahip olduğumuzu ifade etmektedir.²¹⁰

İddia edildiği üzere kimyasal bir belirim örneği olmamasından ötürü bu durum ikincil nitelikler üzerinden düşünülebilir. Moreland ikincil nitelikleri zihinden bağımsız, indirgenemez, beliren nitelikler olarak ele almaktadır. İkincil niteliklerin ters yüz olmasının sağlandığı düşünce deneyleri üretebileceğimizi ve bu nedenle de böylesi durumların metafiziksel olarak mümkün olduğuna inanma noktasında *prima facie* bir gerekçeye sahip olduğumuzu söylemektedir. Bu bağlamda O'Connor'ın açıklamaları doğrultusunda beliren nitelikler ve onların temelleri arasındaki ilişkinin zorunlu olmaması durumunda beliren niteliklerin Tanrı'ya (ve teistik bir argümana) dair bir dayanak oluşturduğu görülmektedir. Son olarak Moreland, Oppy'nin meydan okumasına karşı, beliren kimyasal niteliklerin değil bilinçli niteliklerin teistik bir paradigmada temel olmasından ötürü, bilince ilişkin niteliklerin –iddia edilen beliren kimyasal niteliklerin olmadığı şekilde– teizm için temel teşkil ettiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla bilincin kendisi temel olarak ele alındığı için bilincin kökenine dair bir açıklamaya da gerek yoktur.²¹¹

Üçüncü olarak, *epistemik değerlerden* söz edilmektedir. Moreland'ın ifadesiyle bir epistemik değer, “bir teori tarafından sahip olunması durumunda bu teoriye bir derece rasyonel gerekçelendirme bahşeden, normatif bir niteliktir.”²¹² Bu noktada “teorilerin basit, betimleyici olarak doğru, doğrulama açısından başarılı, yeni araştırmalara rehberlik etmede verimli olması, içsel ve dışsal kavramsal problemleri çözmede yeterli olması ve belirli açıklama türlerini kullanması veya belirli metodolojik kuralları takip edip etmemesi” epistemik değerlere örnek olarak

²¹⁰ Moreland, “Oppy On the Argument from Consciousness: A Rejoinder”, s. 222.

²¹¹ A.e., s. 222-224.

²¹² Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 30.

verilmektedir.²¹³ Moreland'a göre bilimsel teorilerin değerlendirmesine yönelik çalışmalarda ele alınan problemler, rakip görüşler tarafından farklı şekillerde çözüme kavuşturulabilir. Bunun sebebi açıklığa kavuşturulması istenen fenomenin betimlenmesindeki farklılıklardır. Buna ilaveten epistemik değerlerin göreceli üstünlüklerine dair rakip görüşlerin farklı değerlendirmelerinin söz konusu olduğunu ve belirli bir epistemik değer doğası, anlamı, uygulanması ve önemi konusunda bu görüşlerin farklı düşüncelere sahip olabileceklerini ifade etmekte ve buna dair şu örneği vermektedir: "A ve B rakip teorileri düşünüldüğünde, A teorisi B'den daha basitse, fakat betimleme açısından B teorisi de A'dan daha doğruysa, A teorisini savunanlar için A'nın B teorisine üstün olduğuna hüküm vermede gerekçe olarak A teorisinin basitliğini kullanması uygun olmayabilir ve dahası bu bir kısır döngü safsatası olabilir."²¹⁴ Moreland ayrıca rakip görüşlerin nadiren kıyaslanabilir olduğunu düşündüğünü de ifadelerine eklemektedir.

Bu konuda *Ontolojik basitlik* ise ele alacağımız son meseledir. Diğerlerinin arasında, güçlü fizikalistler indirgenemez, elemine edilemez zihinsel niteliklerden kaçınmakta ve ontolojik basitliğin kendilerinden yana olduğunu iddia etmektedirler.²¹⁵ Jaegwon Kim'in, güçlü fizikalizmin lehine olan tek olumlu izanın metafiziksel bir izan olduğunu ve bunun da kısır döngü safsatası olarak itham edilebileceğini söylemesi dikkate değer bir tespittir.²¹⁶ Nitelik düalistleri ontolojik basitlik konusunda güçlü fizikalist yaklaşımının iddiasına, ontolojik basitliğe bu şekilde başvurma birinci şahıs perspektifinden tarif edilen kesin gerçekler gibi gerçekleri reddetme ve elemine etme pahasına yapıldığını söyleyerek karşılık vermektedir.²¹⁷ Bir başka deyişle güçlü fizikalist yaklaşımı, birinci şahıs perspektifine dair somut gerçekleri göz ardı ederek böyle bir iddiayı ileri sürmektedir.

Graham Oppy, birbirine rakip olan teorilerin göreceli üstünlüklerini düşündüğümüzde, basitlik, temelsellik, doğallık ve verilere uyumun uygunluğu gibi noktaları dikkate almak konusunda Moreland ile hem fikir olduğunu belirtmektedir. Hem fikir olduğu diğer bazı konular şunlardır: "(1) Daha basit teoriler daha karmaşık

²¹³ Moreland, "The Argument from Consciousness", 2009, s. 295.

²¹⁴ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 31.

²¹⁵ **A.e.**, s. 31.

²¹⁶ Kim, **Philosophy of Mind**, 2011, s. 310.

²¹⁷ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 31.

olanlardan daha iyidir; (2) daha az ontolojik, ideolojik ve açıklayıcı ilkeliklere sahip teoriler daha çok olanlardan daha iyidir; (3) daha az ad hoc kabuller içeren teoriler daha çok ad hoc kabuller içeren teorilerden daha iyidir ve (4) verilere uyumun uygunluğuna sahip teoriler verilere uyumun uygunluğuna sahip olmayanlardan daha iyidir.”²¹⁸

Ayrıca Oppy aranılan bu kuramsal vasıfları hesaba katarak rakip olan teorilerin göreceli üstünlüklerini değerlendirmenin kolay olmadığı noktasında Moreland’a katılmaktadır: “iki teori bu dört boyutun (ya da daha fazlası) hepsinde farklıysa, bu iki teoriden hangisinin daha iyi olduğu sorusuna verilebilecek net bir yanıt bulunmamaktadır.”²¹⁹ Buna karşın Oppy, kuramsal üstünlüğe ilişkin bir unsur ihtiva eden bir teorinin kuramsal olarak daha avantajlı olabileceğine dair kabulü reddederek Moreland’dan ayrılmaktadır. Oppy’e göre iki rakip görüş yukarıda sözü edilen meselelerin bazılarında farklılaşıp (ör. verilerle uygun uyumluluk veya ontolojik basitlik) diğerlerinde eşit (ör. temelsellik ve doğallık gibi) ise, bu durumda farklılığın olduğu meseleler arasında en iyi dengeyi sağlayan teorinin daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi elimizde A ve B olmak üzere iki rakip görüşün olduğunu düşünelim. Bu iki rakip görüşün sözü edilen konularda neredeyse birbiri ile aynı olduğunu, fakat bunlardan B görüşünün A’ya göre daha çok ad hoc bulundurduğunu farz edelim. Bu durumda açıklamasında daha az ad hoc bulunduran A görüşünün daha iyi bir açıklamaya sahip olduğu söylenebilir. Hatta Oppy’e göre, belirli bir fenomeni açıklamada A bir ad hoc ihtiva ederken B herhangi bir ad hoc ihtiva etmese bile, genel olarak bakıldığında A’nın B’den daha az ad hoc ihtiva etmesi nedeniyle daha iyi bir açıklamaya sahip olduğu ileri sürülebilir. Oppy son olarak, Moreland’ın sıkça altını çizerek dile getirdiği kısır döngü safsatası hakkındaki değerlendirmelerin bu tür muhakemelerde tamamen konu dışı olduğunu belirtmektedir. Bu açıklamalarının neticesinde Oppy natüralistlerin, dünyaya dair sahip oldukları ontolojik teorinin basit olması gerektiğini varsaymak zorunda olmadıklarını, bunun yerine bu ontolojik teorinin tüm kuramsal üstünlükler arasında en iyi dengeyi sağlayan yaklaşım olduğunun varsayılmasının gerekli olduğunu belirtmektedir.²²⁰ Görüldüğü üzere, sözü

²¹⁸ Oppy, “Consciousness, Theism and Naturalism”, s. 134.

²¹⁹ A.e., s. 134.

²²⁰ A.e., s. 134-135.

edilen kuramsal üstünlüklerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda tam bir fikir birliği yoktur. Dolayısıyla bu konuda yapılan herhangi bir değerlendirmeye, karşı tarafın farklı bir açıdan itiraz edebileceği düşünülebilir.²²¹ Bu nedenle sözü geçen kuramsal üstünlükleri ve bu konudaki ihtilaflı durumu aklımızda tutarak daha somut bir noktaya, bilince dair herhangi bir doğa bilimsel açıklamanın var olmadığına dair Moreland'ın öne sürdüğü gerekçelere bakabiliriz.

Moreland (5) ve (14) numaralı öncüllerin gerekçelendirilmesi noktasında genel olarak zihinsel durumların (veya onların fiziksel durumlarla olan düzenli ilişkisinin) varlığını açıklayabilen hiçbir natüralist açıklama olmadığı konusunda en azından beş neden sunulabileceğini söylemektedir: (1) doğanın tekdüzeliği, (2) zihin-beden ilişkisinin olumsuzluğu, (3) epifenomenalizm ve nedensel kapalılık, (4) evrimsel açıklamaların yetersizliği ve (5) bilinci açıklamada “belirme” veya “zuhur etme” etiketini kullanmanın yetersizliği.²²²

Moreland bilince dair herhangi bir doğa bilimsel açıklama bulunmadığını göstermek üzere ilk olarak *doğanın tekdüzeliğine* başvurmaktadır. Bilincin beliriminden önceki durumda evrenin birbirleriyle ilişkili kuvvet alanlarında duran parçacıkların/dalgaların kümelenmesinden başka bir şey ihtiva etmediğini, doğa yasaları doğrultusunda mikro parçacıkların artan ölçüde karmaşık yapılara doğru evrilmiş olduğunun anlatıldığını belirtmektedir. Maddenin mahiyetini salt mekanik ve fiziksel bir şey olarak ele alan natüralist tasvirlerde bilincin belirimi bir tür *ex nihilo*, yani yokluktan varlığa gelme durumuna benzerdir. Moreland genel olarak fizikokimyasal reaksiyonların beyinde meydana gelen hadiseler olduğunu ve beynin de fiziksel terimlerle tarif edilebilen hücrelerden oluşmakla organizmanın diğer parçalarına benzediğini belirterek, “benzer nedenlerin nasıl olur da tamamen farklı sonuçlar üretebileceğine” dair bir problemle karşı karşıya olduğumuzu söylemektedir. Bu anlamda Moreland, zihnin veya bilincin beynin bir ürünü olmadığını ve onun canlı dünyada ortaya çıkışının tamamen öngörülemez ve açıklanamaz olduğunu ileri sürmektedir. Bilincin herhangi bir şekilde mekânsal olarak tarif edilememesi de

²²¹ Örneğin Oppy, bağılıklar konusunda bir değerlendirmede bulunurken, birbiriyle bağlantılı olan bağılıkların ayrı bir şekilde düşünülmesine itiraz eder. Ona göre, her bir teorin bağlı olduğu temel bileşenler vardır ve diğer bağılıklar bu temel unsurlardan türetilir. Oppy, *a.g.e.*, s. 136.

²²² Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 121.

benzer bir zorluğu göstermektedir. Dolayısıyla bilinç, mekânsal olarak tarif edilen doğal dünyadaki fiziksel süreçler içerisinde bir süreksizliğe işaret etmesi nedeniyle natüralist bir açıklama için açıklanamaz bir zorluk oluşturmaktadır.²²³

Bilince dair doğa bilimsel açıklama açısından ikinci bir zorluk *zihin-beden ilişkisinin olumsal olmasına* dayanmaktadır. Zihinsel ve fiziksel durumlar arasındaki ilişkinin olumsallığı *zombi dünyaları* (yaratıkların bizim gibi hareket ettiği fakat bilinçli yaşamın bulunmadığı bizimkine benzer olan dünyalar)²²⁴ ve *ters yüz edilmiş qualia dünyalar*²²⁵ gibi çeşitli düşünce deneyleri aracılığıyla temellendirilmeye çalışılmaktadır. Moreland’a göre hiçbir bilgi “neden kaşını yerine acı, düşünceler ya da aşk duygusu belirli beyin durumları ile ilişkilendirilir?” sorusunu yanıtlamaya yardım etmemektedir.²²⁶ Natüralist nedensel açıklamaların bir tür zorunluluk gerektirdiği dikkate alındığında hem zihinsel durumlara hem de onların fiziksel durumlarla düzenli ilişkisine dair hiçbir natüralist açıklamanın bulunmadığı ortaya konulabilir. Bir başka deyişle, zihin-beden ilişkilerinin düzenliliği olumsal gerçekler olduğundan natüralist bir bakış açısından açıklanamaz durumdadır. Moreland, daha önceden sözü edildiği gibi, zihinsel durumların natüralist ontolojide yer alan diğer entitelerle karşılaştırıldığında tamamen eşsiz olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda, zihinsel durumların ve ilgili oldukları beyin durumlarıyla düzenli ilişkisinin doğal bir gerçek olduğunu söylemenin bir tür kısır döngü veya *ispat edilecek olanı delil yerine alma* hatası olacağını savunmaktadır.²²⁷

Üçüncü olarak, *epifenomenalizm ve nedensel kapalılık* üzerinden (5) ve (14) numaralı öncüllerin bir gerekçelendirmesi yapılmaktadır. Moreland tüm natüralistlerin

²²³ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 208.

²²⁴ David Chalmers fizikalizme karşı zombi argümanı öne sürmüştür. Bu argümanda Chalmers kendisinin bir zombi ikizinin olduğunu düşünmenizi ister. Bu yaratığın fiziksel olarak tümüyle kendisi ile özdeş olduğunu ama bilinçli deneyimden tümüyle yoksun olduğunu varsayalım. Bu düşünce deneyinden hareketle Chalmers zihnin fiziksel olan ile özdeş olmadığını savunmaktadır. David J. Chalmers. **The Conscious Mind**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 94-99. Graham Oppy böyle bir epistemik tasavvurun ontolojik olarak oldukça ihtimal dışı olduğunu söyleyerek bu argümana itiraz etmektedir. Ona göre, gerçek olasılığına dair en iyi teoride *qualia* içermemesi dışında tümüyle yaşadığımız dünya gibi olabilen bir dünyayı düşünmek gerçek anlamda olası değildir. Oppy, “Consciousness, Theism and Naturalism”, s. 132-133.

²²⁵ İnsanların duyularının aynı fiziksel koşullarda farklı olduğu dünyalar. Örneğin, insanların kırmızı nesneleri diğerlerinden ayırt ettiği ve bunlara işaret ederken kırmızı ifadesini kullandığı ama bunu kırmızı nesnelere bakarken mavi duyumuna ve mavi nesnelere bakarken kırmızı duyumuna sahip olma temelinde yaptığı durumlar. Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 122.

²²⁶ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013b, s. 435-436.

²²⁷ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 208.

evreni kapalı bir sistem olarak gördüklerini ve evrende gözlemlenen şeylerin ister fiziksel olsun isterse kendi varlıkları için fiziksel olana bağlı olsun tüm entiteleri gerektirdiğine inandıklarını belirtmektedir.²²⁸ Burada fiziksel olanın nedensel kapalılığına²²⁹ bir bağlılık söz konusudur. Bunun temel sebebi, nedensel kapalılığı reddetmenin aynı zamanda hiçbir natüralistin reddedemeyeceği bir durum olan, tüm fenomenlerin eksiksiz bir fiziksel teorisinin mevcut olduğunun reddedilmesi anlamına da gelmesidir. Bu nedenle böyle bir sistemde, zihinsel fenomenlerin fiziksel olmaması halinde geriye yalnızca tek bir seçenek kalır: Epifenomenalizm.²³⁰ Ancak Moreland bu görüşün yanlış olduğunu ve dolayısıyla zihinsel fenomenlerin doğa bilimsel bir açıklamasının yapılamayacağını öne sürer; çünkü zihinsel durumların fiziksel durumlara neden olması reddedilemez görünmektedir.²³¹ Buradan hareketle de fiziksel olmayan zihinsel entitelerin kabulünün natüralizmin bir reddi olarak değerlendirilebileceğini savunur; çünkü natüralizmin belirli bir türü epifenomenalizmi ima ediyor ve bu görüşün de yanlış olduğu gösteriliyorsa, bu durumda natüralizmin sözü edilen türünün yanlış olduğu sonucuna varılacaktır.²³²

Moreland diğer bir gerekçe olarak *evrimsel açıklamanın yetersizliğine* dikkat çekmektedir. Graham Oppy'nin, bilinç için yeterli bir evrimsel açıklamanın mümkün olduğuna dair iddiası²³³ karşısında Moreland, böyle bir savın evrimsel açıklamanın

²²⁸ Moreland, "The Argument from Consciousness", 2003, s. 208.

²²⁹ Nedensel kapalılık ilkesine göre bir kişi, bir nedene sahip olan herhangi bir fiziksel olayın nedensel öncülünü takip ettiğinde, bu fiziksel düzeyi asla terk etmeyecektir. Fiziksel etkiler yalnızca fiziksel nedenlere sahiptirler. Moreland, "The Argument from Consciousness", 2013a, s. 122. Bununla birlikte Moreland, "nedensel kapalılığın ve onunla ilişkili yukarı/aşağı nedenselliğin tartışmalı olduğunu" belirterek tüm natüralistlerin bu konuda hem fikir olmadıklarını ifade eder. Ancak natüralistlerin bu ikisinden kaçınmalarının zor olduğunu ileri sürer. Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 13; Moreland, "The Argument from Consciousness", 2009, s. 288.

²³⁰ Moreland, "The Argument from Consciousness", 2013a, s. 122.

²³¹ Buna ek olarak epifenomenalizmin sahip olduğu başka birçok zorluk vardır. Örneğin, evrimsel süreçte hiçbir katkısı bulunmayan bir şeyin nasıl varlığını sürdürdüğü büyük bir sorundur. Karl Popper epifenomenalizm yaklaşımının Darwinci görüş ile uyumsuz olduğuna dikkat çeker. Karl R. Popper ve John C. Eccles, **The Self and its Brain**, London, Springer International, 1985, s. 74. Bununla birlikte John Searle ise biyolojik açıdan kalıtsal olan her özelliğin organizmaya bir tür ayıklanma avantajı sağlamasının gerekli olduğu düşüncesini reddetmektedir. John R. Searle, **Zihnin Yeniden Keşfi**, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014, s. 141-142. Ayrıca epifenomenalizm fizikalist bir çerçevede ele alınacaksa, fiziksel olandan oldukça farklı olan zihinsel entitelerin nasıl fiziksel olandan ortaya çıktığı, zihinsel olan fiziksel olanı etkileyemiyorsa nasıl oluyor da tam tersi yönde, yani fiziksel olanın zihinsel olanı etkileyebilmesinin mümkün olduğu da bu görüşün sahip olduğu diğer zorluklardır. Westphal, **The Mind-Body Problem**, s. 44-48.

²³² Moreland, "The Argument from Consciousness", 2013b, s. 436.

²³³ Oppy, **Arguing About Gods**, s. 396.

doğasının ve sınırlarının yeterli ölçüde anlaşılmamasından kaynaklandığını söyler.²³⁴ Daha önce Büyük Hikayede bahsettiği üzere Moreland, natüralistlerin ilkesel olarak tüm organizmaların ve onun cüzlerinin nasıl ortaya çıktığını açıklamak üzere başvurulmuş evrimsel açıklamaya sıkı sıkıya bağlı olduklarını, buna karşın bu organizmaların evrim söz konusu edildiği kadarıyla birer kara kutu olduklarını ifade etmektedir.²³⁵ Ona göre, evrimsel süreçte bir organizmanın “belirli girdileri aldığı anda mücadele etme, kaçma, üreme ve beslenme gereksinimi doğrultusunda doğru davranışsal çıktılar üretmesi halinde hayatta kalacağının” söylenmesi, bu bağlamda organizmanın kendi içindeki süreçleri konu dışı bırakmaktadır.²³⁶ Böyle bir sistemde söz konusu içsel süreçler ancak belirli bir davranışsal çıktının ortaya çıkması halinde önem kazanır; çünkü hayatta kalma konusunda önemli olan bu çıktıya neden olan şeyin mahiyeti değil, çıktının bizatihi kendisidir. Üstelik “organizmaların bilinçli olarak gerçekleştirebildiği şeyleri *bilinçsiz olarak da gerçekleştirilebileceği*” hesaba katıldığında, durum daha problemli olmaya başlamaktadır.²³⁷ Bu sebeplerden ötürü bilincin ve zihinsel nedenselliğin evrimsel süreçte ne tür bir etkisinin olduğu bir muammadır. Evrimsel açıklama üzerinden yapılabilecek son bir itirazı Moreland şöyle dile getirmektedir: “Evrimsel süreç, özünde tümüyle fiziksel parçaların yeniden düzenlenmesini gerektirir ve bunun nasıl olur da tümüyle farklı (bilinç) bir şeye sebep olabileceğini görmek zordur.”²³⁸ Dolayısıyla Moreland zihinsel durumları ve onların fiziksel durumlarla düzenli ilişkisini evrimsel açıklamanın sınırlarının dışında görmektedir.

Moreland natüralist açıklamalarda *kullanılan “belirim”* (veya “*zuhur etme*”) *etiketinin yetersizliğine* işaret ederek bilimsel açıklamanın yokluğuna dair son bir gerekçe ortaya koymaktadır. Ona göre, zihinsel nitelikleri sadece beliren nitelikler olarak etiketlemek konuya bir çözüm sunmaktan ziyade yalnızca problemi adlandırma girişimidir. Ayrıca zihinsel nitelikler, Searle’ün belirttiği *katılık* veya *sıvılık* gibi bir nitelik olmaktan ziyade daha çok normatif (ör. ahlaki) niteliklerin ortaya çıkışına benzetilmektedir. Moreland bu bağlamda Mackie’nin açıklamalarına müracaat eder.

²³⁴ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 122-123.

²³⁵ A.e., s. 123.

²³⁶ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 141.

²³⁷ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013b, s. 436.

²³⁸ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 123.

Mackie, ahlaki niteliklerin ortaya çıkışının (bilinç argümanına benzer şekilde) Tanrı'nın varlığına dair bir delil sağladığını kabul etmektedir.²³⁹ Dolayısıyla Moreland teizm dikkate alındığında, bir natüralistin basitçe ahlaki niteliklerin ortaya çıkışının temel bir natüralist gerçek olduğunu söylemesinin kendi dünya görüşüyle uyumlu olmayıp teizmle uyumlu olan bir durumun varsayılmasından ötürü bir tür ad hoc veya kısır döngü safsatası olması gibi, bilinç konusunda da benzer açıklamaya başvurmasının aynı eleştiriye maruz kalacağını ileri sürmektedir.²⁴⁰ Öne sürdüğü bu beş mesele aracılığıyla Moreland zihinsel entitelerin doğa bilimsel bir açıklamasının bulunmadığını savunmaktadır.

Moreland'ın dile getirdiği bu gerekçelere çeşitli şekillerde itiraz edilmiştir. Bu itirazlardan biri Daniel Lim tarafından ikinci (zihin-beden ilişkisinin olumsuzluğu) ve üçüncü (epifenomenalizm ve nedensel kapalılık) gerekçelere karşı yapılmaktadır. Ona göre, Moreland'ın zihinsel durumların türleri ile fiziksel durumlar arasındaki düzenli ilişki için kullandığı “tamamen olumsal görünmektedir” ifadesi iki kısımdan oluşmaktadır. Sözü edilen “tamamen” ifadesiyle epistemolojik ve “olumsal” ifadesiyle de metafizik bir iddia ortaya konmaktadır. Buradaki “tamamen” ifadesi epistemolojik bir ifadedir, çünkü yukarıda Moreland'ın ifadesine göre “beyin durumlarına dair hiçbir bilgi bu soruyu yanıtlamaya yardım etmeyecektir.” İkinci kısım olan “olumsal” ifadesi ise metafizik bir imkana işaret eder.²⁴¹ Lim için bu iddialar önemlidir, çünkü Moreland'ın argümanı bu iddialara yaslanmaktadır. Şöyle ki, bilinç argümanındaki kişisel açıklamaya yer açmak için fiziksel olan ile zihinsel olan arasındaki korelasyon zorunlu değil olumsal olmalıdır. Aksi takdirde kişisel açıklamaya yer kalmayacaktır. Başka bir ifadeyle, olumsuzluk kişisel açıklamayı gerekli kılıyor gibi görünmektedir. Ayrıca yukarıda sunulan gerekçeler arasında Moreland'ın, nedensel kapalılığın natüralist bir düalist yaklaşım konusunda yalnızca epifenomenalizme yer bıraktığını, fakat bu görüşün açıkça yanlış olduğunu savunduğunu aktarmıştık. Lim'in karşı savı

²³⁹ Mackie, **The Miracle of Theism**, s. 115. Thomas Scharl, Hegel'in açıklamalarına dayalı olarak, ahlaki niteliklerle ilişkili bir bilinç argümanı örneği de sunmaktadır. Bkz. Thomas Scharl, “The Argument from Consciousness and Divine Consciousness”, **European Journal for the Philosophy of Religion**, C. V, No. 1, 2013, s. 167-171.

²⁴⁰ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 123.

²⁴¹ Daniel Lim, “Zombies, Epiphenomenalism, and Personal Explanation: A Tension in Moreland's Argument from Consciousness”, **European Journal for Philosophy of Religion**, C. III, No. 2, 2011, s. 440.

da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ona göre, epifenomenlizmin reddedilmesi olumsuzluk iddiasıyla garip durmaktadır, çünkü olumsuzluk durumu epifenomenalizmi şart koşmaktadır.²⁴² Bunu temellendirmek üzere Moreland'ın da sözünü ettiği Chalmers'ın ikiz zombi örneğini kullanarak şöyle bir ikilem ortaya koymaktadır:

- A. Moreland Olumsuzluk durumunu ya kabul etmeli ya da reddetmelidir.
- B. Olumsuzluğu kabul ederse, epifenomenalizmi kabul etmelidir.
- C. Olumsuzluğu reddederse, ayrıca kişisel açıklamayı da reddetmelidir.²⁴³

Bu karşı sava göre Moreland'ın epifenomenalizmi benimsiyor olması gerekir, aksi takdirde kişisel açıklama ihtimali ortadan kalkıyor görünmektedir. Moreland buna çeşitli şekillerde yanıt vermektedir. Öncelikle olumsuzluk konusunda bir ayrıma giderek bilinç argümanı savunucularının “Olumsuzluğa” değil “olumsallığa” ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, buradaki büyük harfle başlayan *Olumsuzluk* ifadesi zihinsel olanın fiziksel olandan belirmesine işaret ederken, küçük harfle başlayan *olumsallık* ifadesi zihinsel olanın kendisidir. Bir başka deyişle, zihinsel durumlar metafizik bir zorunlulukla fiziksel olandan ortaya çıkmış olsa bile, bilinç argümanını savunan kişi alternatiflerinin yerine zihinsel olanı ortaya çıkaran bu beyin durumlarının neden var olduğunu sorabilir. Dolayısıyla fiziksel ile zihinsel olan arasında metafizik bir zorunluluk ilişkisinin olmasının bilinç argümanı için herhangi bir tehdit oluşturmadığı ileri sürülmektedir.²⁴⁴

Buna karşın Moreland, fiziksel ile zihinsel olan arasında metafizik bir zorunluluk ilişkisi olmadığını savunduğu için bu iddiaya da yanıt vermektedir. Metafizik açıdan bu ilişkinin olumsal olduğuna dair verdiği ilk yanıt epistemolojik olup “halk ontolojisine” veya doğa yasalarının mahiyeti konusundaki alternatif görüşlere dayanmaktadır. Moreland'a göre, tarih boyunca insanlar ölüm sonrası deneyimler, tersinmiş *qualia* durumları ve zombi varlıkların mümkün olması gibi konularda hiçbir düşünsel sorun yaşamamış olmakla birlikte epifenomenalizmi de kabul etmemişlerdir; fakat bu farklı tasavvur örneklerindeki niteliklerin özdeşlik

²⁴² Lim, **a.g.e.**, s. 442-445.

²⁴³ **A.e.**, s. 446.

²⁴⁴ J. P. Moreland, “God and the Argument from Consciousness: A Response to Lim”, **European Journal for the Philosophy of Religion**, C. IV, No. 1, 2012, s. 247.

koşullarının nasıl olduğu veya doğa yasalarının nasıl anlaşılması gerektiği gibi soyut konularda aynı durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bir epistemik ihtilaf söz konusu olabilir. Moreland bu farklılığı dikkate aldığımızda, herhangi bir yanıt sunmadan Olumsuzluğu kabul edip epifenomenalizmi reddedebileceğimizi söylemektedir. Bununla birlikte Lim'in iddiası (C4: Olumsuzluk epifenomenalizmi zorunlu kılar) doğa yasalarının mahiyeti konusunda benimsenen belirli bir görüşe (Eğilimsel Özcülük) dayanmaktadır. Oysa doğa yasalarının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda alternatif görüşler²⁴⁵ mevcuttur ve bu görüşlerin halk ontolojisinin sezgilerini muhafaza etmesi sayesinde Lim'in öne sürdüğü iddia reddedilebilir.²⁴⁶

Moreland ikinci yanıtında, Lim'in epifenomenalizmden kaçınılabilmesi için gerçek dünyanın zombi dünyasından farklı olması gerektiği düşüncesinde hatalı olduğunu söylemektedir. Bunun nedeni Lim'in zorunlu olmayan doğa yasalarının Kategorici (*Categoricalist*) bir tasvirini tek çıkış yolu olarak görmesidir. Hâlbuki bilinç argümanını savunanlar için Kategoricilik görüşünü reddeden, Eğilimsel Özcülüğün (*Dispositional Essentialism*) ılımlı bir formunu benimseyip (C4)'ü çürüten kaynakları sağlayan bir alternatif söz konusudur. Moreland bu noktada Lim'in Güçlü Eğilimsel Özcülük (*Strong Dispositional Essentialism* ya da SDE) yaklaşımına alternatif olarak Ilımlı Eğilimsel Özcülük (*Mitigated Dispositional Essentialism*) yaklaşımından bahsetmekte ve bu görüşün de Olumsuzluğu muhafaza ederken epifenomenalizmin reddedilmesine imkan sağladığını ifade etmektedir.²⁴⁷

Zihinsel entitelerin varlığına ve fiziksel olan ile ilişkisine dair açıklamanın natüralist bir açıklama olmayacağına dair sunduğu bu beş nedenin yanı sıra Moreland alternatif yaklaşımları ele alıp onların yetersizliğini de göstermeye çalışarak (5) ve (14) numaralı öncülleri güçlendirmeye çalışmaktadır.²⁴⁸ Daha önce Panpsişizmi ve McGinn'in savunduğu gizemci natüralist yaklaşımı kısaca ele almıştık. Bu tez

²⁴⁵ Humecu "Düzenlilik Görüşü" veya Armstrong'un öne sürdüğü "Nomolojik Zorunluluk Görüşü". Kısa bir analiz için bkz. Ömer Fatih Tekin, "Different Views of Laws of Nature", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, C. VII, No. 1, 2017, s. 43-63.

²⁴⁶ Moreland, "God and the Argument from Consciousness: A Response to Lim", s. 248-249.

²⁴⁷ **A.e.**, s. 249-250.

²⁴⁸ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 53-155.

çalışmamız kapsamında yer kısıtlaması nedeniyle Moreland'ın ele aldığı diğer yaklaşımlardan yalnızca Searle'ün "biyolojik natüralizm" görüşüne yer vereceğiz.*

Searle, hem düalizmi hem de maddeciliği ve monizmi tümüyle aynı nedenlerden dolayı reddettiğini söylemektedir. Ona göre, zihin felsefesindeki temel problem sahip olunan terminolojik mirastan ve çözümün sadece bu iki yaklaşımdan birinde olduğuna dair inançtan kaynaklanmaktadır.²⁴⁹ Bu nedenle zihin felsefesinde bu ikisine alternatif olarak "biyolojik natüralizm"²⁵⁰ olarak adlandırdığı yaklaşımı öne sürmüştür. Buna yaklaşıma göre beyin, bilinçli zihinsel durumlar gibi belirli zihinsel fenomenlere neden olur ve bu bilinçli durumlar basitçe beynin daha yüksek seviye özellikleridir.²⁵¹ Bilinç, yalnızca beynin olağan, yani fiziksel bir özeliğidir ve bu itibarla yalnızca doğal dünyanın olağan bir özelliğidir.²⁵² Searle kendi görüşünü şu şekilde özetlemektedir:

Beyin de diğerleri gibi bir organ, organik bir makinedir. Bilinç, beyindeki alt-düzen nöronal süreçlerden kaynaklanır ve bizzat beynin bir özelliğidir. Belirli nöronal etkilerden beliren bir özellik olması sebebiyle onu, beynin "beliren niteliği" olarak düşünebiliriz. Bir sistemin beliren niteliği, o sistemin öğelerinin davranışları üzerinden nedensel olarak açıklanabilir; fakat o, ne tek başına herhangi bir öğeye aittir ne de basitçe bu öğelere ait özelliklerin bir toplamıdır. Suyun sıvılığı buna iyi bir örnektir: H₂O molekülleri sıvılığı açıklasa da, moleküller tek başına sıvı değildir.²⁵³

* Bunun sebebi Searle'ün zihin felsefesindeki pozisyonunun diğerlerinden farklılaşması ve kendine özgü bir yeri olmasıdır.

²⁴⁹ Searle, **Zihnin Yeniden Keşfi**, s. 49.

²⁵⁰ Searle neden bu ifadeyi kullandığını şu şekilde açıklamaktadır: "Natüralizm'dir, çünkü bu görüşe göre, zihin doğanın bir parçasıdır; 'biyolojik'tir, çünkü zihinsel görüngünün varlığını açıklama tarzı biyolojiktir ve bu anlamda da örneğin bilgisayar vari, davranışsal, toplumsal ya da dilsel açıklamalara zıttır." John R. Searle, **Zihin, Dil ve Toplum**, Çev. Alaattin Tural, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 65.

²⁵¹ Searle, **The Rediscovery of the Mind**, s. 14.

²⁵² **A.e.**, s. xii, 13-19, 25-28, 85-93.

²⁵³ Searle, **Bilincin Gizemi**, s. 26.

Searle sıklıkla kendi görüşünün bir tür düalizm (yani nitelik düalizmi) olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.²⁵⁴ Bunun nedeni (1) düalistlerin tüm Kartezyen metafiziği kabul etmelerinin gerekmesi ve (2) düalistlerin ‘bir şey ya fizikseldir ya da zihinseldir’ şeklinde öne sürdüğü iddianın hatalı bir ikilem olması ve bir şeyin hem fiziksel hem de zihinsel olabileceğini düşünmesidir.²⁵⁵ Moreland bu açıklamayı yetersiz bulmaktadır. Bunun nedenlerinden biri, nitelik düalizminin benimseyen birinin Kartezyen düalizmi tümüyle kabul etmesi gerektiği düşüncesinin mantıksız olmasıdır. Örneğin, Thomas Aquinas bir tür nitelik (ve cevher) düalisti olmasına karşın açık bir şekilde Kartezyen öğeleri benimsemez. Ayrıca Richard Swinburne²⁵⁶ de Descartes’in tüm metafizik şemasını kabul etmeksizin Kartezyen nitelik ve cevher düalizmini savunmaktadır. Bununla birlikte Searle, fiziksel olanı zihinsel olandan ayırırken dikotomist (ikici) bir sözlük kullanan bir görüşe sahiptir. Bu nedenle bir düalizmi bir başkası ile yer değiştirmektedir.²⁵⁷

Ancak Searle’ün kendi görüşünü nitelik düalizminden ayırtmasının köklü bir sebebi olduğu görülmektedir: “Nitelik düalistleri için zihinsel nitelikler ile fiziksel nitelikler birbirinden o kadar farklıdır ki bunlardan birinin doğal süreçler yoluyla diğerinden belirlimi tasavvur edilemezdir.”²⁵⁸ Oysaki biyolojik natüralizm görüşünde zihinsel olan fiziksel olanın bir özelliğidir. Bilinç, sıvılığın moleküler sistemlerin bir niteliği olması gibi, beynin zihinsel –ve bu nedenle fiziksel– bir niteliğidir.²⁵⁹

Moreland için Searle’ün kendi görüşünü nitelik düalizmden ayırmaya yönelik bu girişimi “birkaç gelişmemiş örnekle birleştirilmiş iddiadan” başka bir şey değildir. Bu örneklerin beliren zihinsel durumlarla ilgili iyi analogiler olduğu düşünülür.²⁶⁰ Ancak Moreland verilen örneklerdeki durumların natüralist epistemolojide ve ontolojide kolay bir şekilde konumlandırabilmelerine karşın bilincin böyle olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu analogilerin bilinç konusunda kullanışlı ve işe yarar olmadığı söylenmektedir. Bu analogileri düşündüğümüzde ve atomların, moleküllerin,

²⁵⁴ Bkz. John Searle, **Philosophy in a New Century: Selected Essays**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 152-160. Karşı sav için bkz. Edward Feser, “Why Searle Is a Property Dualist”, (Çevrimiçi), <http://www.edwardfeser.com/unpublishedpapers/searle.html>, 18 Nisan 2021.

²⁵⁵ Searle, **Zihnin Yeniden Keşfi**, s. 29-31.

²⁵⁶ Krş. Richard Swinburne, **The Evolution of the Soul**, Oxford, Clarendon Press, 1997.

²⁵⁷ Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 77.

²⁵⁸ A.e., s. 77.

²⁵⁹ Searle, **Zihnin Yeniden Keşfi**, s. 31-32.

²⁶⁰ Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 78.

kafes yapılarının ve bunun gibi şeylerin geniş ölçüde kabul edilen bir fizikalist tasvirini dikkate aldığımızda, bunlar ile makro nesnelerin katılığı veya akışkanlığı gibi durumlar arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu görülürken, fiziksel bir durum ile zihinsel bir durum arasında hiçbir açık zorunlu ilişki yoktur. Moreland bahsi geçen tersinmiş *qualia* dünyaları, zombi dünyalar gibi tasavvur örnekleri kullanıldığında, belirli zihinsel durumlar (ör. kırmızı olarak görmek) ile onların ilgili olduğu fiziksel durumlar (belirli bir beyin durumu) arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığının görüldüğünü ifade etmektedir. Özetle, “katılığı natüralist bir çerçevede konumlandırmak kolaydır; ama aynı şey bilinç için söylenemez.”²⁶¹

Ayrıca Moreland açısından bu iddia, bilinç argümanı dikkate alındığında bir kısır döngü safsatası durumunda olup natüralizmin terk edilmesi anlamına gelmektedir. Moreland en azından üç nedenden ötürü Searle’ün görüşünün epifenomenalist olduğunu ileri sürmektedir. İlk olarak, Jaegwon Kim’in “bir fizikalistin, fiziksel etki alanının nedensel olarak kapalı olduğu ilkesinin bir biçimini kabul etmesi gerektiğini, yani eğer fiziksel bir fenomen nedensel olarak açıklanabilirse, bu açıklamanın fiziksel etki alanı içerisinde kalan bir açıklama olması gerektiğini” ifade ettiği sözüne²⁶² ve akabinde herhangi bir natüralistin katı bir fizikalist olması ve belirimci (üstgelimsel) bir yaklaşım benimsememesi gerektiği, çünkü belirimci bir yaklaşımın zihinsel olana dair sorunlu bir epifenomenal görüşü ima ettiği iddiasına işaret ederek Searle’ün görüşünün bu çerçevede epifenomenalist olduğunu ileri sürmektedir. İkinci olarak, Searle’ün iki tür belirimci özellik arasında ayırım yaptığından söz eder. İlk türden özellikler, mikro-seviye entiteler tarafından neden olunur ve bağımsız nedensellik sergilemezler. İkinci türden özellikler ise, yine mikro-seviye entiteler tarafından neden olunur ve var olduklarında bağımsız nedensellik sergileme yeterliliğine sahip olurlar. Searle ikinci türden nedenselliği reddeder, çünkü bu tür özelliklerin nedensel geçişliliği ihlal ettiğini düşünmektedir. Searle’ün bilinçli durumları birinci türden beliren özellikler olarak ele alması, bu durumların nasıl nedensel bir etkiye sahip olabileceklerini görmeyi zorlaştırmaktadır.

²⁶¹ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 213.

²⁶² Jaegwon Kim, “**Mental Causation and Two Conceptions of Mental Properties**”, yayınlanmamış olarak şurada sunulmuştur: American Philosophical Association Eastern Division Meeting, Atlanta, Georgia, December 27-30, 1993, s. 21. Akt. Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 77.

Üçüncü bir neden olarak, Searle'ün zihinsel durumların nedensel olarak indirgenebilir olduğunu düşünmesi gösterilmektedir: Nedensel indirgemedi, belirmiş olmakla birlikte nedensel olarak indirgenen bir entitenin varlığı ve “kuvveleri” indirgeyici temel entitelerin nedensel kuvveleri tarafından açıklandığından, bu görüşün nedensel indirgemeyi benimseyip de epifenomenalizmden kaçınmasının oldukça güç olduğu ifade edilmektedir. Moreland bu üç gerekçeden dolayı Searle'ün biyolojik natüralizminin bir tür epifenomenalist nitelik düalizmi olduğunu düşünmektedir.²⁶³

Dolayısıyla Moreland yanıtlanması gereken bir soruyu gündeme getirmektedir: Searle neden kendi yaklaşımının bilimsel natüralizmin bir reddi olmayıp zihinsel olan için dini kavramlara kapıyı kapattığını düşünmektedir? Moreland bu soruya Searle'ün üç aşamada yanıt verdiğini ifade etmektedir. İlk aşamada, öncelikle natüralistler için sorunlu olarak görülmeyen belirme örneklerini (katılık, akışkanlık, sindirim özellikleri) aktarmakta ve bunların ışığında bilincin ortaya çıkışının bu örneklerdeki durumlara benzediğini dile getirerek bilincin de bu şekilde ortaya çıktığını söylemenin natüralistler için herhangi bir sorun teşkil etmediğini belirtmektedir.²⁶⁴ İkinci aşamada, bilincin natüralistler için neden bir sorun teşkil etmediğine dair iki neden sunar:

- (i) Bilinci resmetmeyi veya hayal etmeyi denemeyi bıraktığımız takdirde, bilincin belirmesi bir problem değildir. (ii) Standart durumlarda (ör. ısı, renk), ontolojik bir indirgeme (ör. belirli bir rengi dalga boyu ile tanımlamak) nedensel bir indirgemeye (ör. belirli bir rengin bir dalga boyu tarafından neden olduğunu iddia etmeye) dayanmaz, çünkü pragmatik ilgilerimiz görüntüde değil gerçekliktedir.²⁶⁵

Sözü edilen durumlarda ısı ve rengin görünümü gerçeklikten ayırt edilebilir. Görünüm bilinçte konumlandırılırken gerçeklik objektif dünyada bırakılabilir ve fenomen kendi nedenleri açısından tanımlanabilir. Bilinç söz konusu olduğunda, bizler görünümle

²⁶³ Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 78.

²⁶⁴ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 125.

²⁶⁵ A.e., s. 125.

ilgilendiğimizden bilincin indirgenemezliği bazı derin metafizik problemlerden değil pragmatik düşüncelerden kaynaklanmaktadır.²⁶⁶

Üçüncü aşamada Searle, bilincin beliriminin yeterli bir bilimsel açıklamasının, zihinsel ve fiziksel durumlar arasındaki “detaylı, yasa benzeri bir korelasyonlar kümesini” içerdiğini ileri sürmektedir. Onun bu iddiasına yönelik gerekçelendirmesinin bir kısmı, olguların belirli durumlarda neden meydana geldiğini açıklama noktasında bilimdeki bazı açıklamaların bir tür zorunluluk sergilememesine dayanmaktadır. Searle buna bir örnek olarak ters kare yasasından söz eder. Bu yasa yer çekiminin açıklayıcı bir anlatımı olmakla birlikte cisimlerin neden gravitasyonel çekime sahip olmaları gerektiğini göstermemektedir.²⁶⁷ Bu noktada Searle, salt korelasyonların bilimsel açıklama anlamına gelmediğini söyleyen Thomas Nagel tarafından ileri sürülen bir argümanı reddetmektedir. Bilinç argümanı açısından Nagel’in bu argümanının, (5) ve (14) numaralı öncülleri desteklediği ve Searle’ün bilimsel açıklama olarak saydığı korelasyonları reddettiği söylenebilir. Nagel’a göre belirim durumlarında (ör. katılık ve akışkanlık gibi) bilimsel açıklama sadece meydana gelen şeyleri anlatmaz, belirli koşullar altında belirim durumlarının (katılık veya akışkanlık gibi) neden meydana geldiğini de açıklar ve bu fiziksel açıdan bir nedensel zorunluluk sunar.²⁶⁸

Searle ise, sözünü ettiği korelasyonların yeterli bir bilimsel açıklama olduğunu ve bazı bilimsel açıklamaların Nagel’in ileri sürdüğü gibi bir tür nedensel zorunluluk sergilemediğini düşünmektedir. Buna karşın Moreland açısından Searle’ün açıklaması Nagel’in düşüncesi karşısında bir kısır döngü safsatası durumundadır; çünkü ters kare yasası, şeylerin neden meydana geldiğinin bir açıklamasını değil yalnızca bir betimlemesini sunmaktadır. Newton’un kendisi de bu ayrımı yaparak, bu yasayı yer çekiminin nasıl çalıştığının bir betimlemesi olarak görmüş ve bir açıklama sunmak üzere ise, Tanrı’nın Ruhu’nun etkinliğine başvurmuştur. Dolayısıyla Searle’ün görüşü ters kare yasası gibi örneklerle başvurularak savunulamaz, aksine bu örnekler onun aleyhinedir.²⁶⁹

²⁶⁶ Moreland, **a.g.e.**, s. 125-126.

²⁶⁷ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 213.

²⁶⁸ Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 79.

²⁶⁹ **A.e.**, s. 79-80.

Moreland'a göre, bilinç argümanında fiziksel olan ile zihinsel olan arasındaki ilişkilerin taahhüt ediliyor olması ve neden sorusuna bir yanıtın bulunmasından ötürü, Searle'ün sunduğu çözüm gerçek anlamda rakip bir yanıt olmak yerine bu ilişkilerin yalnızca temel, yalın gerçekler olduğu iddiasıdır. Bu iddianın iki zorluğu bulunmaktadır. İlk olarak, zihinsel entiteler ve nitelikler, bilinç argümanı dikkate alındığında, teizmde doğal olup teizmdeki entiteler, nitelikler ve ilişkilerle, ilgili bir benzerlik taşırlarken (ör. Tanrı'nın ruh olarak maddeyi yaratması ve nedensel olarak onunla etkileşimde olması), natüralizm dikkate alındığında doğal olmadıklarından ötürü Searle'ün iddiası bir *ad hoc* ve kısır döngü safsatası olmaktadır.²⁷⁰ Terence Horgan'ın söylediği gibi, “materyalizm, natüralizm ya da fizikalizm olarak adlandırılmayı hak eden herhangi bir metafizik çerçevede, beliriveren olgular *sui generis* olmak yerine açıklanabilir olmalıdırlar.”²⁷¹

İkinci olarak Moreland, Swinburne'ün açıklamalarına başvurarak zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki korelasyonların ya tesadüfi bir genelleme ya da gerçek bir yasa olduğunu belirtmektedir. Swinburne gerçek bir yasanın olup olmadığını ayırt etmek üzere üç unsura dikkat çeker: (1) basitlik, (2) geniş açıklama gücü ve (3) arka plan/geçmiş bilgisi ile uyumlu olma. Açıklama gücü açısından böyle bir yasanın zihin-beden korelasyonlarındaki tüm nedensel bağlantıları açıklaması istenir, fakat bu o kadar karmaşıktır ki zihin-beden ilişkisinin tam bir açıklaması oldukça ihtimal dışı görünmektedir. Bundan dolayı Swinburne üçüncü unsuru hatırlatarak, “görelî daha basit birkaç yasayı içeren bir teoriden türetililebilmeleri açısından nedensel bağlantıların bir açıklamasına ihtiyacımız olduğunu” söylemektedir.²⁷² Moreland burada “uyumlu olan” ifadesiyle Swinburne'ün hem bu korelasyonların bir parçası olduğu daha geniş bir teorinin hem de arka plan bilgisinin ışığında ilişkilendirilen korelasyonların ve entitelerin doğallık derecesini kastettiğini belirtmektedir. Searle'ün de kabul ettiği gibi zihinsel fenomenler, diğer normal fenomenler tarafından sahip

²⁷⁰ Moreland, **a.g.e.**, s. 80.

²⁷¹ Terence Horgan, “Nonreductive Materialism and the Explanatory Autonomy of Psychology”, **Naturalism**, Ed. Steven J. Wagner ve Richard Warner, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993, s. 313-314.

²⁷² Swinburne, **The Existence of God**, s. 29-30, 203-204; Ayrıca bkz. Swinburne, **Is There a God**, s. 24.

olunmayan bir özelliğe, yani öznelliğe sahiptirler. Bu da zihinsel fenomenleri natüralist dünya görüşünde gayri tabii yapmaktadır.²⁷³

Moreland'a göre diğer bir yanıt olarak Searle, bazı bilimsel açıklamaların zorunlu olduğunun düşünülmesinin, ilgili oldukları fenomenlerin daha farklı şekilde tasavvur edilemeyeceğinin kabul edilmesinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla farklı dönemlerde yaşayan kişilerin belirim durumlarına ilişkin yaptıkları değerlendirmelerin nedensel zorunluluk açısından değişebileceğine dikkat çekerek, belirli zihin-beden korelasyonlarının nedensel olarak olumsal olduğuna dair inancımızın beynimiz konusundaki bilgisizliğimizden kaynaklanıyor olabileceğini söylemektedir. Moreland bu yanıtı da başarılı bulmaz, çünkü Searle'ün vardığı sonuca açıklamalarından hareketle nasıl ulaştığı muğlaktır.²⁷⁴ Moreland bu yanıtta tasavvur edilebilirliğe ilişkin bir ima olduğunu görerek şu açıklamayı yapar:

Nedensel zorunluluğu sınamak adına tasavvur edilebilirliğin bir kriter olarak kullanımında hata yapılması, nedensel zorunluluğun sınanmasında tasavvur edilebilirliğin asla iyi bir kriter olamayacağı anlamına gelmez. İlkesel olarak, yalnızca durum bazında bir inceleme onun kullanımının uygunluğuna karar verebilir.²⁷⁵

Buradaki önemli nokta zihinsel ve fiziksel entiteler söz konusu olduğunda, zihinsel olanın fiziksel olandan oldukça farklı olması nedeniyle hem onların arasında tasavvur edilebilir hiçbir açık zorunluluğun bulunamayacağı hem de zihinsel entitelerin natüralist bir ontolojide doğal olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna ulaşılır. Bunun sebebi de iddia edildiği gibi zihinsel ve fiziksel durumlar hakkında yeterince bilgi sahibi olmamamız değil, aksine bu konuda sahip olduğumuz bilgidir. Bir başka deyişle, zihinsel ve fiziksel olana dair sahip olduğumuz anlayış nedeniyle bu korelasyonun zorunlu olmadığını düşünürüz.²⁷⁶

²⁷³ Moreland, "Searle's Biological Naturalism and the Argument from Consciousness", s. 80-81.

²⁷⁴ Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 60.

²⁷⁵ Moreland, "Searle's Biological Naturalism and the Argument from Consciousness", s. 81.

²⁷⁶ A.e., s. 81.

Searle bu noktada son bir itiraz daha yapmakta ve olumsuzluğun herhangi bir şey değiştirmeyeceğini ileri sürmektedir. Su ve akışkanlık durumunda bu ikisi arasındaki nedensel zorunluluğu kolayca resmedebiliyorken, bilinç konusunda benzer bir zorunlu nedenselliği tasavvur etmede başarısız olmamızın nedeni bilinci resmedemiyor olmamızdır. Fakat bu böyle bir zorunluluğun var olmadığını göstermez.²⁷⁷ Moreland bu konuda da Searle'ün yanıldığını düşünmektedir. Natürallizm açısından buradaki problem, bilinci resmetme girişimi veya indirgeme pragmatikleri değil ontolojiktir. Bunun daha net görülmesi için şu soruları gündeme getirmektedir: Belirlemci özelliklerinden yoksun olan salt fiziksel entitelerin yalnızca yeniden düzenlenmesiyle nasıl ikincil nitelikler veya bilinç elde edilmeye başlanmaktadır? Benzer şekilde, varlıkları dikkate alındığında, salt fiziksel durumlarla düzenli olarak ilişkili olan ikincil nitelikler veya bilinçli durumlar neden belirlemci özelliklerden yoksundurlar?²⁷⁸ Bu sorular meselenin ontolojik olduğuna işaret etmekte ve bunu epistemolojik değil ontolojik bir problem olarak ele alırsak, biyolojik natürallizm beraberinde –bilinç argümanında da ifade edildiği gibi– zihinsel olan için dini kavram ve açıklamalardan söz edilmesine yol açmaktadır.²⁷⁹

Son olarak Moreland, bilincin beliriminin katılık, akışkanlık gibi durumlara benzetilmesine üç şekilde yanıt vermektedir. İlk olarak, daha önce bahsettiğimiz gibi, bunun iyi bir analogi olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü sözü edilen örneklerin, “katılar için göreceli sıkıştırılmış, durağan, düzenli yapılarda ya da sıvılar için daha akışkansız ve daha az kompakt bir tertipte yerleşmiş olan parçacıkların grup davranışlarından başka bir şey olmadığı” gözükmemektedir. Dolayısıyla katılık ve akışkanlık gibi durumların, “fiziksel bir teoride betimlendikleri gibi, maddi parçacık grupları ile nasıl ilişkili olduklarını kolayca anlayabildiğimiz için onların belirimi konusunda hiçbir sorun bulunmamaktadır.”²⁸⁰ İkinci olarak, Searle nesnel nedenlerle ilgilendiğimizden ötürü ısıyı onun nedenlerine indirgiyorken, zihinsel durumlarda öznel olan ile ilgilendiğimizden ötürü aynı şeyi bilinçli durumlara uygulamadığımızı söylüyordu. Moreland ise ısı, renk, akışkanlık, katılık gibi durumları belirli

²⁷⁷ Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 61.

²⁷⁸ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 213-214.

²⁷⁹ Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 62.

²⁸⁰ Moreland, “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, s. 84.

durumlardaki deneyimimiz olan *qualia* ile özdeş olarak ele alırsak, zihinsel durumların belirimi hakkında benzer bir ontolojik muammanın ortaya çıktığını söyleyerek şu soruyu sormaktadır: “ısı nasıl olur da artan atomik dalgalanmanın bir sonucu olarak fiziksel bir yapıda belirebilir?” Bu sorudan kaçınmanın yolu Lockçu ikincil nitelikleri kabul etmektir. Ancak burada benzer bir durum ve tartışma vardır, çünkü ikincil nitelikler bilince atfedilmektedir. Dolayısıyla Moreland’a göre Searle’ün verdiği örnekler halihazırda zihinsel durumlarla ilişkili olduğundan, bunların bilincin ortaya çıkışından daha doğal durumlar olarak görülmeleri problemlidir.²⁸¹

Son olarak, bu noktalarda hatalı olunsa bile üçüncü bir yanıtın verilebileceğini dile getirir. Ona göre, en azından iki özellik nedeniyle bilinç ile diğer verilen örnekler arasında benzerlik kurulamayacağı söylenebilir. Bunlardan ilki, zihinsel durumların eşsiz olup dünyadaki diğer tüm entitelerden oldukça farklı olmasıdır. Öyle ki zihinsel durumların fiziksel durumlardan nasıl ortaya çıkabildiğini anlamak normal olarak görülen durumlardan çok daha zordur. İkincisi, teizmde ve natüralizmde katılık veya akışkanlık gibi belirim durumlarının eşit derecede doğal ve olası olduğunda hem fikir olsaydık bile, zihinsel durumların natüralizm karşısında teizmde oldukça doğal ve daha olası olduğu söylenebilir. Moreland bu iddiasını da daha önceden Mackie’nin ahlaki niteliklerin natüralizmde doğal olmamasına karşın teizmde doğal olmasına ilişkin yaptığı değerlendirme üzerinden desteklemektedir. Sonuç olarak Moreland, bilinç argümanının Searle’ün görüşüne önemli bir rakip olduğunu ve onun biyolojik natüralizminin epistemik konumunu değiştirdiğini ileri sürmektedir.²⁸²

Tüm bu açıklamalar doğrultusunda alternatif yaklaşımların yetersizliğinin gösterilebilmesinin bilinç argümanı için –özellikle de argümanda yer alan zihinsel durumlara dair açıklamanın doğa bilimsel olmadığını iddia eden öncül açısından– kilit öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eğer natüralist açıklama ihtimali elenirse, açıklamanın kişisel, yani teistik bir açıklama olması gerektiği temellendirilmiş olur. Buna karşın bu çıkarıma yapılan en azından bir itirazın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mevzubahis kişisel açıklamanın mahiyetinin ne olduğunu tartışan diğer öncüllere geçmeden önce şimdi bu itirazı ele alacağız.

²⁸¹ Moreland, **a.g.e.**, s. 85.

²⁸² **A.e.**, s. 86-87.

1.5. Öncül (6) ve (15): “Boşlukların Tanrısı” Eleştirisi

Bilinç argümanının (5) ve (14) numaralı öncüllerine –ve dolayısıyla da (6) ve (15) numaralı öncüllere– yapılan bu önemli itiraz bilgisizlikten argüman çıkarma (Lat. *argumentum ad ignorantiam*) veya bir tür boşlukların tanrısı argümanı iddiasına dayanmaktadır.²⁸³ Daniel Lim, Moreland’ın savunduğu bilinç argümanının temelde bir tür “boşlukların Tanrısı argümanı” olduğunu düşünmekte ve bu argümanın fiziksel olmayan zihinsel durumlara ilişkin bilimsel bilgimizde var olan hipotetik bir boşluğa dayandığını ileri sürmektedir.²⁸⁴

Boşlukların Tanrısı olarak adlandırılan bu etiket, modern olmayan tasarım argümanı tartışmalarında kullanılmaya başlanmıştır. Oxford İngilizce Sözlüğünde bu ifadeye en erken atıf 1894 yılındandır.²⁸⁵ Henry Drummond şöyle der: “Tanrı ile dolduracakları boşluklar bulmak üzere durmaksızın Doğayı ve Bilim kitaplarını araştıran saygın zihinler vardır. Sanki Tanrı boşluklarda yaşamış gibi?”²⁸⁶ Boşlukların Tanrısı fikri, bir ilah ya da Tanrı’dan söz edilmesinin düşünsel tembelliğin bir delili olduğunu öne sürmektedir: “Bilimsel olarak bir şeyler açıklayamayız ve bu nedenle cehaletimizi örtmek için Tanrı fikrini takdim ederiz.”²⁸⁷ Boşlukların tanrısı argümanı aslında diğer teorilerin açıklama boşluklarına dayalı olarak ileri sürülen argüman şeklidir.²⁸⁸

Böylesi boşlukları ilahi müdahaleler için bir delil olarak ele almanın hatalı olduğu ifade edilmektedir. Bunun nedeni bu durumun doğanın nasıl çalıştığına dair bilgisizliğimizi doğaüstü müdahale için bir delil olarak ele almasıdır. Dolayısıyla “boşlukların Tanrısı”, *argumentum ad ignorantiam* safsatasının, yani bilgisizliğe

²⁸³ Lim, “Zombies, Epiphenomenalism, and Personal Explanation: A Tension in Moreland’s Argument from Consciousness”, s. 439-450. Ayrıca Hristiyan ilahiyatçılar arasında da bu eleştiriyi yapanlar olmuştur. Bkz. N. T. Wright, “Mind, Spirit, Soul and Body: All for One and One for All Reflections on Paul’s Anthropology in his Complex Contexts”, şurada sunulmuştur: the Society of Christian Philosophers Regional Meeting, Fordham University, 18 Mart 2011, (Çevrimiçi), <https://ntwrightpage.com/2016/07/12/mind-spirit-soul-and-body/>, 16 Eylül 2020.

²⁸⁴ Lim, *a.g.e.*, s. 440.

²⁸⁵ Gregory E. Ganssle, ““God of Gaps” Arguments”, *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, Ed. J. B. Stump ve Alan G. Padgett, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2012. s. 130.

²⁸⁶ Henry Drummond, *The Ascent of Man*, New York, Cambridge University Press, 2009, s. 426.

²⁸⁷ John C. Lennox, *God’s Undertaker: Has Science Buried God?*, Oxford, Lion, 2007, s. 46.

²⁸⁸ *A Dictionary of Philosophy of Religion*, Ed. Charles Taliaferro ve Elsa J. Marty, London, Continuum, 2010, s. 99.

başvurmanın bir örneğidir ve kendisinden söz edilen metinlerde bir argüman olarak aşağıdaki iki türden biri olarak ifade edilebilir²⁸⁹:

- (a) *P*'nin yanlış olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur (ya da *p*'nin yanlış olduğunu kanıtlamamışsınızdır). Dolayısıyla *p* doğrudur.
- (b) *P*'nin doğru olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur (ya da *p*'nin doğru olduğunu kanıtlamamışsınızdır). Dolayısıyla *p* yanlıştır.

Bu itiraza verilen yanıtlara geçmeden önce boşlukların Tanrısı etiketiyle sunulan bilgisizliğe başvurma safsatasına dayalı itirazın gücünü ve kullanımı kontrol etmek gerekmektedir. Robert Larmer, *ex silento* yani sessizliğe başvurma argümanlarının sıklıkla tarihsel araştırmalarda kullanıldığını, psikoloji disiplinde denekler tarafından yapılan “bilgi eksikliğine” dayalı çıkarımların makul olduğunun kabul edildiğini ve doğal bilimlerin “negatif delil” kavramını kullandığını belirtmektedir. Ona göre, bilgisizliğe başvurmaya dayalı akıl yürütme formlarının ilişkisinin netleştirilmesi gerekmektedir; çünkü bilgisizliğe başvurma olarak alıntılanan örnekler sıklıkla argümanların gerçekte nasıl vuku bulduklarının bir karikatürü olmaktadır.²⁹⁰ Larmer bu konuda şu örneği sunmaktadır:

Eğer oğlum banyoda bir Danua cinsi bir köpek olduğunu söylerse ve ben de banyoya gidip baktığımda böyle bir köpeğin olduğuna dair hiçbir delil bulamazsam, banyoda Danua cinsi bir köpeğin olduğunun hatalı olduğu sonucuna varırım. Onun var olduğuna dair delil eksikliğim, banyoda Danua cinsi bir köpeğin olmadığına ilişkin iyi bir delil olmaktadır. Öyle ki banyoda Danua cinsi bir köpek yoktur, çünkü Danua cinsi bir köpek orada olsaydı, onun orada var olduğuna dair pozitif delillerin olması gerektiğini bilirim.²⁹¹

Hem Larmer'in çeşitli disiplinlerden sunduğu durumlar hem de verdiği bu örnek üzerinden de anlaşılabilirceği üzere bilgisizliğe başvurma itirazı hatalı bir

²⁸⁹ Robert Larmer, “Is There Anything Wrong with “God of the Gaps” Reasoning?”, **International Journal for Philosophy of Religion**, C. LII, No: 3, 2002, s. 129-130.

²⁹⁰ **A.e.**, s. 130.

²⁹¹ **A.e.**, s. 131.

şekilde birçok örneğe uygulanabilir gibi görünmektedir. Bu nedenle hatalı bir ilişkilendirme kurmamak adına bilgisizliğe başvurma safsatasının ve uygulandığı örneklerin iyice analiz edilmesi gerekmektedir. Boşlukların Tanrısı argümanı²⁹² konusunda söylenebilecek daha çok şey olmakla birlikte, Larmer'dan yapılabilecek son bir alıntı bu itirazın bilinç argümanına uygulanması konusunda önemli bir bilgi vermektedir:

Bu analizi “boşlukların Tanrısı” itirazına uyguladığımızda, doğaya dair bilimsel anlayışımızdaki boşluklara doğanın işleyişindeki doğaüstü müdahalenin delili olarak başvuran kişilere, bunu yalnızca ve basitçe doğal nedenlerin nasıl işlediğine ilişkin bilgisizliğimiz temelinde mi yoksa bundan ziyade doğal nedenlerin nasıl işlediğine ilişkin varsayılan pozitif bilgimiz temelinde mi yaptıklarını sorabiliriz. Yanıt ilk açıklamaysa, böylesi boşluklara ilahi müdahalenin bir delili olarak başvuranlar bilgisizliğe başvurma (*argumentum ad ignorantiam*) safsatasından suçludur. Buna karşın yanıt ikinci açıklamaysa, bir kişinin onları mantık hatasıyla itham etmesi oldukça zordur.²⁹³

Boşlukların Tanrısı argümanı eleştirisini genel anlamda teizm –ya da teistik bilimsel model– açısından ele aldığımızda (bilinç argümanıya da ilişkili olarak), Craig ve Moreland tarafından ifade edilen birkaç noktaya dikkat çekmek önemlidir. Öncelikle teizmde, Tanrı tüm evrenin nihai açıklaması olarak karşımıza çıkar. Tanrı tüm evrenin varlığını sürdürmesini sağlar ve onu yönetir. Ayrıca Tanrı'ya bilgisizliğimizi örtmek üzere değil, yalnızca iyi teolojik ve felsefi nedenler sunulduğunda başvurulmaktadır. Ayrıca natüralist bilimsel açıklamalardaki boşluklar giderek küçülse de bu hiçbir boşluğun olmadığı anlamına gelmemektedir. Birçok boşluğun natüralist terimlerle açıklanabilir olması nedeniyle her şeyin doğal bir açıklaması olduğunu varsaymak doğru varsaydığını kanıtlama (*beg the question*) girişimidir. Tanrı'nın doğrudan birincil neden olarak gerçekleştirdiği mucizeler buna

²⁹² Daha fazla bilgi için bkz. Ganssle, **a.g.e.**, s. 130-139; Larmer, **a.g.e.**, s. 129-142; Adams, “Flavors, Colors, and the God”, 1992, s. 231-237.

²⁹³ Larmer, **a.g.e.**, s. 131-132.

örnek olarak gösterilebilir. Tanımı gereği bunlar az sayıda olacaklardır.²⁹⁴ Buna ek olarak, bir şeyin doğal bir açıklaması olduğu için başka bir açıklamanın bulunmadığını varsaymak da bir tür kategori hatası olacaktır. Tanrı'nın genel olarak ikincil nedenler aracılığıyla evrende etkin olduğu söylenebilir.²⁹⁵ Bu genel değerlendirmenin ardından şimdi boşlukların Tanrısı eleştirisini ruhun (veya bilincin) varlığı ve bilinç argümanı özelinde değerlendirebiliriz.

Ruhun (ya da bilincin) varlığına uygulanması söz konusu olduğunda, Goetz ve Taliaferro bu itirazın temelsiz olduğunu ve Platon-Descartes çizgisinde olan kişilerin (buna Butler ve Reid de dahildir) ruhun varlığına, kendi birinci şahıs bakış açısı farkındalıklarının temelinde inandıklarını belirtmektedir. Onların fiziksel dünyada olup bitenlerle ilgili olarak çeşitli deneyimleri açıklamada başarısız olduktan sonra ruhun varlığına inanmaya başladıkları fikrine ilişkin en ufak bir delil bile yoktur.²⁹⁶

Boşlukların Tanrısı argümanının bilinç argümanına uygulanması söz konusunda olduğunda ise, Moreland da bu eleştirinin basitçe hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Bu türden bir argümanı, bazı fenomenlerin bilimsel bir açıklamasının ilkesel olarak mümkün olmasına karşın henüz ortaya konulmamış olması durumunda, açıklayıcı boşluğa rakip bir teistik açıklamanın önerilmesi olarak tarif etmektedir. Buna karşın bilinç argümanının (5) ve (13) numaralı öncüllerini savunurken Moreland bilimsel bir açıklama imkanına ilkesel olarak yukarıda listelenen en az beş itirazı (doğanın tekdüzeliği, zihin-beden ilişkisinin olumsuzluğu, epifenomenalizm ve nedensel kapalılık, beliriverme veya zuhur etme etiketini kullanmanın yetersizliği, evrimsel açıklamanın yetersizliği) sunmaktadır. Ortaya konan bu itirazlar –başarılı olsun ya da olmasın– zihinsel entitelerin varlığı konusunda bilimsel açıklamaya bir sınır koymaya çalışırlar. Bir başka deyişle bu itirazlar zihinsel entitelerin bilimin açıklama sahasının dışında kaldığını göstermeyi amaçlamaktadırlar. Bu nedenle Lim

²⁹⁴ Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 363.

²⁹⁵ Katolik âlim Etienne Gilson bir işçi ve bir alet modelini kullanmaktadır. Ona göre, Tanrı'nın ellerinde, yaratıklar bir işçinin ellerindeki bir alet gibidir. Bir kişi baltanın ağacı kestiğini ya da baltayı kullanan kişinin ağacı kestiğini söyleyebilir. Bu iki açıklamada aynı sonucu doğurmaktadır. Ian Barbour, *Bilim ve Din*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012, s. 210-211. Boşlukların Tanrısı itirazı konusunda bkz. Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 363-364.

²⁹⁶ Stewart Goetz ve Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, s. 155.

hatalı bir şekilde bu argümanın bir tür boşlukların Tanrısı argümanı olduğunu ileri sürmüştür.²⁹⁷

Dolayısıyla, boşlukların Tanrısı argümanı bilimsel araştırma sahası kapsamında bulunan bir konu hakkındaki epistemolojik boşluğu Tanrı ile doldurmaya çalışırken, bilinç argümanında ortaya konan sav bu meselenin bilimin açıklama kapsamının dışında kaldığına yöneliktir.²⁹⁸ Sonuç olarak, bu eleştirinin başarılı olmadığı ve bilinç argümanına herhangi bir şekilde zarar vermediği görülmektedir. Bu nedenle doğa bilimsel açıklamanın yokluğunda bilincin veya zihinsel durumların kişisel bir açıklaması olması gerektiği neticesine varılmaktadır.

1.6. Öncül (7) ve (16): Kişisel Açıklamadan Tanrı'ya

Zihinsel durumlar ve onların fiziksel durumlar ile olan düzenli ilişkisine dair açıklamanın doğa bilimsel değil kişisel bir açıklaması olması bizi başka bir soruya götürmektedir: Eğer bilincin açıklaması kişisel ise, bu kişisel açıklama hakkında ne söylenebilir?

Moreland'a göre öncülleri takip ettiğimizde zihinsel olanın veya onun fiziksel olan ile ilişkisinin kişisel bir açıklaması olması gerektiğini söyleyen (6) ve (15) numaralı öncüller bizi doğrudan teizmdeki Tanrı'ya götürecektir. Bu durumda (7) ve (16) numaralı öncüllerin doğru olduğu uygun bir şekilde tartışmasız görünmektedir.²⁹⁹ Elbette bu noktada teizmin geniş tanımı nedeniyle Tanrı ile kastedilenin kim ya da kimler olduğu şeklinde Humecu bir argüman ileri sürülebilir. Michael Martin bu türden bir itiraz yapar. Ona göre, zihinsel durumlar ile beyin durumları arasındaki

²⁹⁷ Moreland, "God and the Argument from Consciousness: A Response to Lim", s. 247.

²⁹⁸ Brandon Rickabaugh'a göre, aslında bu "yalnızca cevher düalistlerine özgü bir iddia değildir; Fizikalizmin indirgemeci olmayan versiyonları içerisinde de fiziksel olmayan zihinsel nitelikler ile fiziksel nitelikler ve cevherler arasında bir ayrım yapılmaktadır." Brandon Rickabaugh, "Responding to N. T. Wright's Rejection of the Soul", **Heythrop Journal**, LIX, 2018, s. 203. Örneğin, Owen Flanagan'ın "yeni gizemciler" olarak adlandırdığı bir grup filozof natüralizmin doğru olması gerektiğini, fakat bunun nasıl doğru olabileceğini asla anlayamayacağımızı iddia etmiştir. Owen Flanagan, **The Science of the Mind**, Cambridge, MIT Press, 1991, s. 313. Cevher düalistleri ise, buna alternatif olarak, "bilincin, materyalizmin kaynaklarıyla tamamen açıklanamayacak olmasına karşın, fiziksel olmayan, birleşik, cevhersel bir ruh ile açıklanabileceği" yönünde bir çıkarım yapmaktadırlar. Rickabaugh, **a.g.e.**, s. 203.

²⁹⁹ Buna karşı bir itiraz için bkz. Oppy, **Arguing About Gods**, s. 400-401.

ilişkilerin varlığı monoteist bir Tanrı anlayışı ile açıklanabildiği kadar sınırlı bir tanrı veya sayısız sınırlı tanrı anlayışıyla da açıklanabilir. Buradan hareketle şu çıkarımı yapar: “Dolayısıyla bilinç argümanı, her şeye kadir, mutlak iyi, her şeyi bilen bir varlık için eşsiz bir destek sağlamamaktadır.”³⁰⁰ Ancak Moreland bu meselelerin natüralistler açısından pek de avantaj sağlamayan teizm içindeki problemler olduğunu belirtir. Bu sebepten ötürü eğer sınırlı bilinç için sunulan açıklama doğaüstü ise, natüralizmin teizmin neye işaret ettiğine bakılmaksızın yanlış olduğunu görülür.³⁰¹

Bununla birlikte Moreland tanrıların sayısı konusunda politeizm karşısında monoteizm lehine ekonomi ilkesini hatırlatarak, tek bir Tanrı’nın yeterli olması halinde çok sayıda Tanrı’nın varsayılmasının gereksiz olduğunu belirtir. Dolayısıyla buradan hareketle kişisel açıklamanın monoteist bir Tanrı anlayışı olması gerektiğini gerekçelendirir. Bu Tanrı’nın kim olduğu konusunda ise, Tanrı’nın varlığı lehine öne sürülen argümanların bir anlamda mütevazi olduğunu ve monoteizmdeki Tanrı anlayışını (her şeye kadir, her şeyi bilen, mutlak iyi, her yerde bulunan vb.) tamamen gerekçelendirme gayelerinin olmadığını belirtir. Örneğin, tasarım argümanı Tanrı’nın Nedeni Olmayan Neden olduğuna veya her şeyi bilme sıfatına delil sunmak üzere ortaya konmamıştır. Ancak bu argümanların kümülatif olarak bir araya getirilmesiyle monoteist Tanrı anlayışı temellendirilebilir. Bu açıklamasına ilave olarak, bu argümanlar aracılığıyla gerekçelendirilen Tanrı anlayışının hiçbir şekilde Yahudi-Hristiyan geleneğindeki teizm anlayışı ile çelişmeyeceğini vurgulamaktadır.³⁰²

Sonuç olarak, Moreland’ın ortaya koyduğu bilinç argümanlarında, zihinsel durumların varlığından hareketle ortaya koyduğu tümdengelim argümanın ilk beş öncülünün ve zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki ilişkiye dayalı tümdengelim argümanı argümanının ilk altı öncülünün kilit öneme sahip olduğu söylenebilir ve bu öncüller gerekçelendirildikleri takdirde bizi sınırlı bilinçten bilinçli ve sonsuz bir varlık olan teizmin Tanrısına doğru kişisel bir açıklamaya doğru götürdüğü görülmektedir. Bu bölümde son olarak, Moreland’ın savunduğu bilinç argümanlarının kısa bir değerlendirmesini yapacağım.

³⁰⁰ Michael Martin, **Atheism: A Philosophical Justification**, Philadelphia, Temple University Press, 1990, s. 220.

³⁰¹ Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2013a, s. 121.

³⁰² Moreland, “The Argument from Consciousness”, 2003, s. 218-219, bkz. 11 numaralı dipnot.

2. Moreland'ın Bilinç Argümanlarının Değerlendirilmesi

Natüralizm ve fizikalizm, aslında zorunlu olmamakla birlikte ateizme –veya bir başka ifadeyle teizm karşıtı– bir temel sunar. Natüralizmin bu yönü birçok felsefeci tarafından dile getirilmektedir. Daha önce Graham Oppy'de bunun bir örneğini görmüştük. Evan Fales, benzer şekilde, natüralizm ve fizikalizmin “ateizmin doğal müttefikleri” olduğunu ve “ateizmin kendine doğal bir ortam bulduğu felsefi bir çerçeveye sunduğunu” belirtmektedir.³⁰³ Ben Page de “ateizm” ile natüralizmi kastettiğini ifade ederken, teizm ile natüralizmin karşılıklı olarak birbirlerini dışlayıcı olduklarını iddia etmektedir.³⁰⁴ Tezimizin ilk bölümünde tartıştığımız üzere, natüralizm, fizikalizm ve bilimcilik arasında organik bir ilişki olduğu görülmektedir. Thomas Clark'ın açıklamalarında buna açık ve net bir şekilde işaret edilmektedir. Clark, gerçeklik konusunda bilimi esas aldığımızda, doğal ve doğaüstü gibi bir ayrımın söz konusu olmadığını ve yalnızca doğal dünyanın var olduğunu söyleyerek şunu iddia eder: “Tanrı’ya inançsızlık, natüralizm olarak bilinen dünya görüşü için temel olan, ‘doğa, var olan her şeydir’ şeklindeki rasyonel olarak savunulabilir iddianın bir sonucudur.”³⁰⁵ Dolayısıyla bilinç argümanını değerlendirirken natüralist açıklamaya dair bu ayrıntıyı akılda tutmak önemlidir.

Moreland'ın takdim ettiği bilinç argümanları başarılı mıdır? Bir argümanın başarılı olarak adlandırabilmesi için en azından iki önemli kriterin yerine getirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bunlardan biri geçerli olması, diğeri de sağlam olmasıdır. Bir argümanın geçerliliği mantıksal yapısının doğru olmasına bağlıdır. Bilinç argümanının geçerli olup olmadığını değerlendirirken şu soruyu sormamız gerekir: Argümanın öncüllerinden hareket edildiğinde sonuç önermesine ulaşabiliyor mu? Bir başka deyişle, sonuç önermesi öncüllerden hareketle çıkarılabilmekte midir? Bilinç argümanının öncüllerini takip ettiğimizde sonuç önermesinin bu öncüllerden hareketle elde edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu argümanın geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

³⁰³ Evan Fales, “Naturalism and Physicalism”, **The Cambridge Companion to Atheism**, Ed. Michael Martin, New York, Cambridge University Press, 2007, s. 118.

³⁰⁴ Ben Page, “Arguing to Theism from Consciousness”, **Faith and Philosophy**, C. XXXVII, No. 3, 2020, s. 337.

³⁰⁵ Thomas W. Clark, “Too Good to be True, Too Obscure to Explain: The Cognitive Shortcomings of Belief in God”, **50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists**, Ed. Russell Blackford ve Udo Schüklenk, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, s. 57

Diğer bir başarı kriteri ise argümanın sağlamlığıdır. Bir argümanın sağlam olması öncüllerinin doğruluğu ile ilişkilidir. Dolayısıyla sağlamlık konusunda da şunu sormamız gerekir: Bilinç argümanında bize sunulan öncüller doğru mudur? Bu öncüller gerçeği yansıtmakta mıdır?³⁰⁶ Bu noktada özellikle bilinç argümanı açısından anahtar öneme sahip öncüller üzerine konuşmak gerekir.

Bunlardan biri, fiziksel olmayan zihinsel durumların var olduğunu öne süren öncüllerdir. Bunu gerekçelendirmenin en azından iki yolu olabilir. Bunlardan biri, fizikalizmin kendi içinde tutarlı olmayan bir görüş olduğunu göstermeye çalışmaktır, ki ilk bölümde Moreland buna vurgu yapmaktadır. İkinci olarak ise, metafizik bir yaklaşım olarak fizikalizmin yanlış olduğunun, yani fiziksel olmayan zihinsel durumların var olduğunun gösterilmesiyle zihinsel entitelerin varlığı gerekçelendirilebilir. Moreland, Leibniz'in "Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği" ilkesinden hareketle zihinsel durumların, fiziksel durumların sahip olmadığı en az yedi özelliğinden bahsetmekte ve bunları da gerekçelendirmek üzere çeşitli argümanlara başvurmaktadır. Bunlardan biri, "Bilgi Argümanı" olarak adlandırılan argümandır. Nagasawa, birçok filozofun bilgi argümanının geçerliliğini onaylamasına karşın, argümanın sağlamlığı konusunda bir fikir ayrılığının söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bazı filozoflar bu argümanın sağlam olduğunu kabul edip düalizmi desteklerken, bazıları ise bu argümanı başarılı bulmayarak reddederler. Bununla birlikte bu argümanı reddedenler arasında, argümanda hatalı veya yanlış olan şeyin ne olduğu konusunda görüş birliği olmadığını da beyan etmektedir.³⁰⁷

Bilgi argümanının iki kısımdan oluştuğu ifade edilmektedir. Bunlardan biri, Stoljar ve Nagasawa tarafından "bilgi sezgisi" (*knowledge intuition*) olarak adlandırılan³⁰⁸, fiziksel bilginin fenomenal bilgi için yeterli olmadığı iddiasıdır. Argümanın diğer kısmında ise, bu bilgi sezgisinin fizikalizmin yanlış olmasını

³⁰⁶ Alec Fisher, **The Logic of Real Arguments**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 24-26.

³⁰⁷ Yujin Nagasawa, "Knowledge Argument", **The Oxford Companion to Consciousness**, Ed. Tim Bayne, Axel Cleeremans ve Patrick Wilken, Oxford, Oxford University Press, 2009, s. 395.

³⁰⁸ Daniel Stoljar ve Yujin Nagasawa, "Introduction", **There's Something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument**, Ed. Peter Ludlow, Daniel Stoljar ve Yujin Nagasawa, Cambridge, MIT Press, 2004, s. 1-36.

gerektirdiği ileri sürülmektedir.³⁰⁹ Alter, sözü edilen bilgi sezgisinin üç iddiaya ayrıldığını söylemektedir:

1. *Eksiksiz-bilgi iddiası*: odadan ayrılmadan önce Mary fiziksel olana dair her şeyi bilmektedir.
2. *Öğrenme iddiası*: Mary odadan ayrıldığında yeni bir şey öğrenmektedir.
3. *Çıkarsama yapılamayacağı iddiası*: eğer 1 ve 2 doğruysa, odayı terk ettiğinde Mary'nin öğrendiği şey, sahip olduğu eksiksiz fiziksel gerçekten *a priori* olarak (deneysel araştırma olmaksızın yalnızca akıl yoluyla) çıkarılamazdır.³¹⁰

Dolayısıyla bilgi argümanına yapılan itirazlar da bu üç iddiayı hedef almaktadır. Alter, fizikalist yanıtları üç kategoriye ayırmaktadır: (1) bilgi sezgisini reddetmekle epistemik boşluğu reddeden yanıtlar; (2) fizikalizmin yanlış olduğuna dair çıkarımları reddetmekle metafizik boşluğu reddeden yanıtlar ve (3) Jackson'ın akıl yürütmesinde bir sorun olduğuna işaret eden yanıtlar.³¹¹

Moreland'ın, bu fizikalist yanıtlardan özellikle birine (2 numaralı yanıt) odaklanıp karşılık verdiği görülmektedir. Moreland'a göre, Mary'nin odadan ayrıldıktan sonra yeni bir bilgi elde etmesine karşın yeni bir gerçek elde etmediğini iddia etmek makul değildir. Moreland, odadan ayrıldıktan sonra Mary'nin üç tür yeni bilgi elde ettiğini iddia etmekle hem doğrudan *yetenek hipotezine* hem de dolaylı olarak bu kategorideki diğer itirazlara yanıt sunmuştur. Moreland'ın açıklamalarına ek olarak, argüman hakkında destekleyici birkaç noktaya dikkat çekebiliriz. Öncelikle, literatürde yetenek hipotezine birçok itirazın yöneltildiği görülmektedir.³¹² Alter,

³⁰⁹ Torin Alter, "The Knowledge Argument", **The Blackwell Companion to Consciousness**, Ed. Max Velmans ve Susan Schneider, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s. 397.

³¹⁰ A.e., s. 397.

³¹¹ A.e., s. 399.

³¹² Bazıları için bkz. Robert Van Gulick, "Understanding the Phenomenal Mind: Are All Just Armadillos? Part I: Phenomenal Knowledge and Explanatory Gaps", **The Nature of Consciousness: Philosophical Debates**, Ed. Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere, Massachusetts, MIT Press, 1997, s. 560; Torin Alter, "A Limited Defense of the Knowledge Argument", **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, C. XC, No. 1, 1998, s. 35-56; Earl Conee, "Phenomenal Knowledge", **Australasian Journal of Philosophy**, C. LXXII, No. 2, 1994, s. 136-150.

yetenek hipotezinin bir deneyimin neye benzediğini bilmenin zorunlu bir koşulu olarak bu hipotezde tanımlanan durumlara (ör. hayal etme, hatırlama gibi) sahip olmayı gerektirdiğine işaret ettiğini ve bunun da mantıksız görüldüğünü ileri sürmektedir. Yetenek hipotezinde tanımlanan durumlara sahip olmayan biri de –Mary gibi– kırmızı görme deneyimi yaşayabilir. Dolayısıyla Mary’nin kazandığı yeni bilgi *nasılın bilgisine* indirgenemez gözükmektedir.³¹³ Sonuç olarak, *yetenek hipotezi* bilgi argümanını yanlışlamada başarısız olmaktadır.

Bilgi argümanına yapılan bir başka itiraz *tanışıklık hipotezi* olarak adlandırılır. Bu görüşe göre, Mary’nin elde ettiği bilgi ne *olgusal* bilgidir ne de *nasılın* bilgisidir. Earl Conee’ye göre, Mary odadan ayrıldıktan sonra tanışıklığa dayalı olarak veya tanıma yoluyla bilgi edinir. Bu ise önermesel bir bilgi değildir.³¹⁴ Richard Fumerton bu konuda Conee ile hem fikir olmasına karşın, tanışıklığın bir bilgi türü olmaktan ziyade bir bilgi kaynağı olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, tanışıklık yoluyla elde ettiğimiz bilgiler (tıpkı tasvire dayalı bilgiler gibi) önermesel olmayıp söz konusu inancımıza dair sahip olduğumuz gerekçelendirmenin mahiyeti vasıtasıyla ayırt edilirler.³¹⁵ Bir başka deyişle, önermesel bilginin elde edilmesinde bilgi kaynağı olarak işlev görürler. Bu da esasen Moreland’ın yanıtında işaret edilen durumdur. Moreland, Mary’nin odadan ayrıldıktan sonra kazandığı yeni bilgilerden söz ederken, bu bilgilere sahip olmasını sağlayan tanışıklığa dayalı bilgi kaynağına da değinmektedir. Edward Feser, Mary’nin odadan ayrıldıktan sonra ifade ettiği “kırmızı böyle görünüyor” önermesindeki gerçeği siyah-beyaz odadayken bilmediğine dikkat çekmektedir. Bu önermede geçen “böyle” ifadesi, Mary’nin doğrudan sahip olduğu renk duyumuna işaret etmektedir.³¹⁶ Dolayısıyla bu fizikalist itiraz da sonuçsuz kalmaktadır.

Bu noktada bilgi argümanına karşı geliştirilen diğer bir önemli strateji ise, Mary’nin odadan ayrıldıktan sonra önermesel olarak da yeni bir şey öğrendiği, fakat bunun Mary siyah-beyaz odadayken bilmediği bir gerçek olmadığı şeklindedir. Bu itiraza göre, Mary odadan ayrıldıktan sonra halihazırda sahip olduğu eski önermesel

³¹³ Alter, **a.g.e.**, s. 37-38.

³¹⁴ Conee, **a.g.e.**, s. 136-150.

³¹⁵ Richard Fumerton, **Knowledge, Thought, and the Case for Dualism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s. 162.

³¹⁶ Feser, **Philosophy of Mind**, s. 99.

bilgiyi yeni bir biçimde elde etmiştir.³¹⁷ Bunu somutlaştırmak üzere çeşitli örneklerle yer verilmektedir. Söz gelimi, akşam yıldızı ve sabah yıldızı ilk bakışta farklı şeylere işaret ediyormuş gibi gözükseler de aslında her ikisi de aynı gerçeğe, yani Venüs gezegenine atıfta bulunurlar. Alter'in belirttiği gibi, bu yaklaşım da “sezgisel akla yatkınlık açısından diğerlerinden daha başarılı değildir.”³¹⁸ Bu iddia, öğrenilen şeyin aynı şey olduğunu söyler. Buna karşın, daha önce Moreland'ın açıklamalarında gördüğümüz üzere, Leibniz'in *Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği Yasası*'na başvurulduğunda, sözü edilen iki durum arasında var olabilecek niteliksel bir farklılığın bu itirazı geçersiz kılacağı söylenebilir. Nitekim Moreland meseleyi *coarse-grained* düzlemde ele almanın hatalı olduğuna dikkat çekmiştir. Benzer şekilde Feser da *fine-grained* düzlemde yalnızca kavramsal olarak farklı oldukları öne sürülen iki durumun daha detaylı incelendiğinde aslında iki farklı gerçek olduğuna işaret etmiştir. Fiziksel olanı “üçüncü şahıs bakış açısından nesnel (bilimsel) olarak incelenebilen” şeklinde ele aldığımızda, birinci şahıs bakış açısından sahip olduğumuz öznel durum bu tarifi dışında kalmış olacaktır.³¹⁹ Tekrar ifade edecek olursak bilgi argümanına verilen bu yanıtta, odadan ayrıldıktan sonra Mary'nin kırmızıyı görme deneyimi aracılığıyla elde ettiği olgusal bilgiyi odadan ayrılmadan önce de bilebilmesinin mümkün olduğu iddia edilmektedir. Ancak bu iddia şüphelidir, çünkü kırmızıyı görme deneyimi fenomenal bir görünüme (buna G diyelim) sahiptir ve kişinin bilişsel kullanımında bu (G) olmadıkça kişinin bu olguyu bilebilmesi mümkün görünmemektedir.³²⁰

³¹⁷ Nagasawa, **a.g.e.**, s. 396.

³¹⁸ Alter, “A Limited Defense of the Knowledge Argument”, s. 42.

³¹⁹ Swinburne zihinsel olanı fiziksel olandan ayırt etmede imtiyazlı erişim kavramını kullanmaktadır. Ona göre zihinsel olaylar kişinin doğrudan kendi tecrübesi aracılığıyla bildiği ve yalnızca kendisinin erişebileceği durumlarken, fiziksel olaylar herkese açık olan, kimsenin diğerine göre ayrıcalıklı bir erişime sahip olmadığı durumlardır. Swinburne, **Is There a God**, s. 63-83. Ayrıca bkz. Richard Swinburne, **Are We Bodies or Souls**, Oxford, Oxford University Press, 2019. Martina Fürst de fiziksel bilgi ile fenomenal bilgi arasında ayırım yaparken fenomenal bilginin nesnesinin bilinçli bir durumun içkin, öznel, fenomenal bir niteliği olduğunu söylerken, fiziksel bilgi için yeterli olan nesnel bir bakış açısının herhangi bir betimsel formunun bizlere fenomenal bilgiyi vermeyeceğini ileri sürer. Ona göre fiziksel ve fenomenal konseptler farklı niteliklerle ilişkilidir, çünkü fiziksel olgulara indirgenemeyen deneyimsel olgular vardır. Bir başka deyişle, fiziksel bir konseptin göndergesi harici bir nesnenin belirli bir fiziksel niteliğidir; fenomenal konseptin göndergesi ise bilinçli bir zihinsel durumun bir niteliğidir. Buradan hareketle bu ikisinin farklı olgulara işaret ettiğine dair ontolojik bir çıkarımda bulunur. Martina Fürst, “Qualia and Phenomenal Concepts as Basis of the Knowledge Argument”, **Acta Analytica**, C. XIX, No. 32, 2004, s. 143-152.

³²⁰ Alter, “A Limited Defense of the Knowledge Argument”, s. 43. Fenomenal konsept stratejisi olarak da adlandırılan bu yaklaşımın bir değerlendirmesi için bkz. Martina Fürst, “What Mary's Aboutness

Bilgi argümanı konusunda Jeff Foss ve Daniel Dennett gibi filozoflar ise daha radikal bir yaklaşım göstererek bilgi sezgisinin sorunlu olduğunu ve dolayısıyla Mary'nin odayı terk ettikten sonra yeni bir şeyler öğrendiğini düşünmenin hatalı olacağını ileri sürmektedirler.³²¹ Buradaki temel itiraz, fizikalizmin nasıl ele alındığı ile ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre, fizikalizm ciddi bir şekilde dikkate alındığında, Mary'nin odayı terk ettiğinde gerçekte yeni bir şey öğrenmediği sonucuna varılabilir; çünkü Mary'in öğrendiği düşünülen şey aslında Mary odadayken sahip olduğu bilgiden *a priori* olarak çıkarılabilmektedir.³²² Ancak Mary'nin odadan ayrılmadan önce sahip olduğu bilgilerden hareketle kırmızıyı görmenin nasıl bir şey olduğunu bilmesi oldukça inanılmaz görünmektedir. Bunu biraz daha somutlaştırmak adına doğuştan ağrıya karşı duyarsız olma (CIP*) rahatsızlığına sahip birini düşünelim. Bu kişi, ağrının fiziksel doğasına dair tüm fiziksel bilgiyi öğrenmiş olsun. Fakat bu bilgilerden “ağrıyı hissetmenin nasıl bir şey olduğunu” elde edebileceğini düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Açıkçası ağrı duyumuna dair fiziksel bilgiye sahip olmakla, ağrıyı hissetmenin fenomenal deneyimine sahip olmanın oldukça farklı ve birbirine indirgenemez olduğunu biliriz.

Terence Horgan ise, sadece belirli bir eğitim alarak bütün fiziksel gerçeklerin bilindiğini varsaymanın bir kısır döngü hatası olduğunu dile getirerek yukarıda sözü edilen (3) numaralı fizikalist yanıtı başvurmaktadır.³²³ Tufan Kıymaz, bu itiraza verdiği yanıtta, iddia edildiği gibi bir tür kısır döngü hatası olmadığını; çünkü “eksiksiz

Is About”, **Acta Analytica**, C. XXVI, No. 1, 2011, s. 63-74; Patrick Kuehner Lewtas, “What New Wave Materialists Can't Say”, **The Philosophical Forum**, C. XLV, No. 2, 2014, s. 115-132; Tufan Kıymaz, “**Phenomenal Knowledge of Physical Facts: What Mary Didn't Know About Physicalism**”, Basılmamış Doktora Tezi, Indiana University, Philosophy Department, Indiana, 2017, s. 29-36; Murat Arıcı, “**Physicalism and the Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond to the Problem of Phenomenal Subjecthood?**”, Basılmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe, Ankara, 2011, s. 62-65. Ayrıca bilgi argümanının en can alıcı kısımlarından biri, fenomenal bilginin öznel bakış açısidir. Moreland bunun zihinsel olanı fiziksel olandan ayırt edici bir nitelik olduğunu savunur. Bilgi sezgisine yapılan diğer bir itirazın buradan hareketle, öznelci fizikalistlerden geldiği görülmektedir. Bu konuda bir inceleme için bkz. Kıymaz, “Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument”, s. 199-211.

³²¹ Jeff Foss, “On the logic of what is like to be a conscious subject”, **Australasian Journal of Philosophy**, C. VXXVII, No. 2, 1989, s. 205-220; Daniel C. Dennett, **Consciousness Explained**, Boston, Little Brown and Co., 1991.

³²² Nagasawa, **a.g.e.**, s. 396.

* Congenital Insensitivity to Pain.

³²³ Terence Horgan, “Jackson on Physical Information and Qualia”, **Philosophical Quarterly**, C. XXXII, No. 135, 1984, s. 147-152.

fiziksel bilginin fenomenal bilgiyi içermediği iddiasının sadece varsayılmadığını, fakat öğrenme iddiası ile de desteklendiğini” söylemektedir.³²⁴

Bilgi argümanı konusunda ele alabileceğimiz son bir itiraz ise, argümanda işaret edilen epistemik boşluktan metafizik veya ontolojik bir sonuca varılıp varılamayacağı ile ilişkilidir. Kıymaz, argümanın bu problemten kaçınabilecek şekilde yeniden formüle edilebileceğini söylemekte ve Nida-Rümelin’in savunduğu argüman formunu³²⁵ buna örnek olarak göstermektedir. Bilgi argümanının bu versiyonuna göre, Mary’nin odadan ayrılmadan önce tüm fiziksel gerçeklere değil, tüm fiziksel bilgiye sahip olduğu belirtilmekte ve buradan hareketle Mary’nin tüm fiziksel gerçekleri de bildiği temellendirilmeye çalışılmaktadır.³²⁶

Sonuç olarak, Moreland’ın açıklamaları ve ek olarak sunduğumuz bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, bilgi argümanı aracılığıyla zihinsel niteliklerin var olduğu savunulabilir görünmektedir. Bununla birlikte Moreland’ın, bilgi argümanını ele alırken Chisholm’un benlik sunumuna dair açıklamaları üzerinden fizikalizme karşı kullandığı argümanı da hatırlamak önemlidir. Çünkü zihinsel olanın fiziksel olandan farkını daha açık bir şekilde görmemize yardımcı olmaktadır.

Zihinsel durumlar için sunulan bir diğer ayırt edici özellik yönelimseliktir. Yönelimsellik konusundaki argümana, fiziksel olan bazı şeylerin veya fiziksel fenomenlerin de yönelimsellik sergilediği iddia edilerek yanıt verilmiştir. Örneğin Priest, birçok fiziksel olayın nesnelere yönelik olduğunu söylemekte ve bazı örnekler

³²⁴ Tufan Kıymaz, “A Priori Physicalism and the Knowledge Argument”, **Teorema**, C. XXXIX, No. 2, 2020, s. 91. Tüm fiziksel bilginin ölçülemeyecek derecede devasa olması nedeniyle Mary’nin siyah-beyaz odada nasıl tüm fiziksel bilgiye sahip olabileceğine kuşkuyla bakanlar için Jackson’ın argümanının bunu gerektirmediğini, Mary’nin renkli görmeye (hatta dar kapsamda kırmızı görmeye) dair bilinebilecek tüm fiziksel bilgiye sahip olduğunu düşünmenin oldukça makul olduğu söylenerek yanıt verilebilir. **A.e.**, s. 92.

³²⁵ Martine Nida-Rümelin ve Donnchadh O’Conaill, “Qualia: **The Knowledge Argument**”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 2019, Kış Edisyonu, (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qualia-knowledge>, 22 Kasım 2020.

³²⁶ Tufan Kıymaz, **a.g.e.**, s. 90. Moreland’ın açıklamalarından hareket ettiğimizde, benzer bir yöntemle başvurulduğu söylenebilir. İlk bölümde natüralist ontolojinin inşasında natüralist epistemik tutumun bir temel oluşturduğunu ve natüralist ontolojiyi gerekçelendirdiğini söylemiştik. Burada da benzer şekilde ontolojik boşluk, epistemik boşluk üzerinden gerekçelendirilebilir. Dolayısıyla sahip olduğumuz epistemik boşluğun en iyi açıklamasının ontolojik bir boşluk olduğu söylenebilir. Ayrıca Thomas Scharl ise, Kimble ve O’Connor’ın fenomenal konseptler ile fiziksel-işlevsel konseptler arasındaki farklılığa dair yaptıkları açıklamalara işaret ederek, bu iki konseptin tek ve aynı niteliği tesis etmeleri gerektiğini düşünmenin zor olduğunu belirtir. Bu nedenle ona göre, nitelik düalizmi epistemolojik bir meseleye daha makul bir ontolojik yanıt sunuyor görünmektedir. Scharl, “The Argument from Consciousness and Divine Consciousness”, s. 165.

sunmaktadır. Söz gelimi birçok biyolojik mekanizma işlevseldir, yani amaca yöneliktir. Bitkiler gün ışığı doğrultusunda bir hareket ve yönelim sergilerler.³²⁷

Eğer yönelimsellik böyle bir anlamda ele alınsaydı robotların da yönelimsellik sergilediklerini söyleyebilirdik. Buna karşın, Moreland'ın söz ettiği yönelimsellik anlayışı bu verilen örneklerden farklıdır. Moreland yönelimselliği *zihnin hakkındalığı* olarak tarif ederken, bu *hakkındalığı* ise zihinsel durumların içsel, eğilimsel olmayan, indirgenemez özelliği olarak tanımlamaktadır. Bir kişinin belirli bir resmin güzel olduğuna dair düşüncesi bu resim hakkında olup hiçbir şekilde fiziksel olana indirgenemezdir. Hakkındalık kavramı fiziksel dünyayı açıklarken kullandığımız dil ile tanımlanabilen bir şey değildir. Bu nedenle yönelimselliğin fiziksel bir nitelik olmadığı anlaşılmaktadır.³²⁸ Oysa Priest'in söz ettiği örnekler baktığımızda, bunların eğilimsel oldukları ve fiziksel açıklamaya indirgenebildikleri görülmektedir. Bitkilerin ışığa doğru yönelmeleri veya hareket etmeleri doğa yasaları çerçevesinde gerçekleşen ve fiziksel olarak açıklanabilen durumlardır.

Hatırlanacağı gibi çalışmamız içerisinde yönelimsellik konusunda işlevselcilerin sunduğu yanıtı tartışırken Searle'ün buna Çin Odası düşünce deneyi ile itiraz ettiğini görmüş, Turing makinelerinin semantik, yani anlambilimsel, içeriklere sahip olmadığını ve bu nedenle de zihinsel durumlara sahip olamayacağını ileri sürdüğünü aktarmıştık. Bu dikkate alındığında, yönelimselliğin kilit noktalarından birinin semantik içerikler olduğu ve Priest'in verdiği örneklerin bu hususta da yetersiz kaldıkları ortaya çıkmaktadır.

Searle'ün yönelimsellik konusunda yaptığı ayırım bu konunun daha net olarak anlaşılmasını sağlamaktadır. Searle yönelimselliği “içsel yönelimsellik”, “türetilmiş yönelimsellik” ve “miş gibi yönelimsellik” olmak üzere üçe ayırmakta ve bu ayırımların ortadan kaldırılması halinde evrende her şeyin yönelimsel olduğu anlamına geleceğini söylemektedir. Evrendeki herhangi bir cisim doğa yasaları nedeniyle belirli bir hareket sergilemektedir. Dolayısıyla bu düzenli hareketler, bu şeylerin belirli bir görevi yerine getirmeye çalışıyormuş, belirli bir durumu arzuluyormuş gibi gözükmesine neden olmaktadır. Ancak bunlar içsel yönelimselliğe değil, “miş gibi

³²⁷ Priest, *Theories of the Mind*, s. 196.

³²⁸ Moreland ve Craig, *a.g.e.*, s. 237.

yönelimselliğe” işaret etmektedir. Searle’e göre bu iki tür yönelimsellik arasındaki farkı reddetmek saçmadır, çünkü bu durumda evrendeki her şey zihinsel olur.³²⁹ Netice itibarıyla, yönelimselliğin de zihinsel entitelerin varlığına dair güçlü bir delil oluşturduğu görülmektedir.

Bu noktada üzerine konuşulabilecek son bir konu ise, özgür iradenin doğası ve ahlaki yükümlülükler meselesidir. Bu konuda Moreland’ın sunduğu açıklamaların tutarlı ve sağlam olduğu görülmektedir. Daha önce tartışıldığı üzere, fiziksel dünyadaki determinist olmayan (*indeterminist*) sistemler üzerinden özgür iradeye yer açma çalışması beyhude bir çabadır. Montero ve Papineau da evrenin nedensel kapalılığına işaret ederek, bazı fiziksel etkilerin belirlenmemiş olmasının nedensel kapalılıktan şüphe etmek için bir neden sunmayacağını ve bu indeterminist süreçlerin de tümüyle önceki fiziksel durumlar tarafından belirlendiğini belirtmektedirler.³³⁰ Bununla birlikte, Searle ve Nagel’in işaret ettiği gibi, hürriyetçi özgür iradeye sahip olduğumuza dair çok güçlü bir sezgimizin olması kendi başına *prima facie* bir gerekçe oluşturmaktadır.

Son dönemlerde, sahip olduğumuz bu sezgiye karşı bir “çürüten” olarak özgür iradenin mahiyetine dair yapılan deneylerin kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle bu tür deneylerin ne anlama geldiğini ve nasıl yorumlanması gerektiğini ele almak hürriyetçi özgür irade meselesi açısından oldukça önemlidir. Bu konuda en çok atıf alan çalışmalardan biri kuşkusuz “Libet Deneyi” olarak adlandırılan Benjamin Libet ve diğerlerinin yapmış olduğu çalışmadır.³³¹ Bu deneyde beyin süreçlerinin zamanlaması incelenmiş ve hareketi sağlayan bilinçli iradenin* motor hareketinden 200 milisaniye önce geldiği gözlenmiştir. Bu deneyde hürriyetçi özgür irade konusunda dikkat çekici olan kısım, bu bilinçli iradenin beyinde meydana gelen bir

³²⁹ Searle, **Zihnin Yeniden Keşfi**, s. 108-113.

³³⁰ Montero ve Papineau, “Naturalism and Physicalism”, s. 192.

³³¹ Benjamin Libet v.d., “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act”, **Brain**, C. CVI, No. 3, 1983, s. 623-642. Bu deneyin zeminini hazırlayan önemli keşif 1960’lı yıllara uzanır. Bu çalışmada motor korteks üzerinde kafatasında ölçülen elektriksel potansiyelde insanların özgür iradeli bir hareket yapmadan belirli bir süre önce yavaş bir artışın meydana geldiği gözlemlenmiş ve bu, elektriksel değişim hazırlık potansiyeli (RP: Readiness Potential) olarak adlandırılmıştır. Hans H. Kornhuber ve Lüder Deecke, “Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale”, **Pflüger’s Archiv**, C. CCLXXXIV, No. 1, 1965, s. 1-17.

* Libet deneyleri bağlamında özgür iradeyi bilinçli irade olarak adlandıracağız.

elektrik aktivitesi yükselişi olan ve hareketi önceleyen hazırlık potansiyelinden 350-400 milisaniye kadar daha sonra meydana geldiğinin keşfedilmesidir.³³² Bu sonuçlar, nöropsikolojik dizide geç ortaya çıkmasından ötürü bilinçli iradenin hareketin esas kaynağı olamayacağı şeklinde yorumlanmıştır.³³³ Libet'in buluşları, John-Dylan Haynes ve Daniel Wegner tarafından yapılan ek buluşlar ile birlikte, bazı teorisyenlerin bilinçli iradenin bir yanılsama olduğu ve nasıl davranış sergileyeceğimiz konusunda hiçbir nedensel rol oynamadığı sonucuna varmalarına neden olmuştur.³³⁴ Dolayısıyla fizikalist çevrelerce Libet ve benzeri deneylere atıfta bulunarak aslında hürriyetçi özgür irade diye bir şeyin olmadığı gösterilmeye çalışılmaktadır.³³⁵

Buna karşın, Libet ve benzeri deneylerden bilinçli iradenin olmadığı sonucuna varmak oldukça güçtür. Öncelikle bu deneyin nasıl yorumlanması gerektiği oldukça tartışmalıdır. Bu konuda çalışan uzmanlar arasında hürriyetçi özgür iradenin olmadığı yönündeki çıkarımı sorunlu bulan ve bu iddiayı reddedenler vardır.³³⁶ Öncelikle Libet'in kendisi bile, içten gelen istemli eylemlerin bilinçli olmayan süreçler tarafından başlatıldığını öne sürdüğü halde, bilinçli kontrolün etkin olduğu en azından iki tür durumun olduğunu kabul etmektedir. Bunlardan biri, deneklerin kararı veto etme gücüdür.³³⁷ Libet'in dile getirdiği bu durum Robert Kane tarafından da destek bulmuştur.³³⁸

Peter Clarke'a göre Libet deneyine yapılan çeşitli eleştirilen çoğu, farkındalık zamanının belirlenmesi, "Hazırlık Potansiyelinin" yorumlanması ve felsefî yorumların zorluklarına odaklanmaktadır. Hazırlık potansiyelinin belirgin bir şekilde farkındalık

³³² Libet v.d., **a.g.e.**, s. 623-642.

³³³ Örnek olarak bkz. Benjamin Libet, "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", **Behavioral and Brain Science**, C. VIII, 1985, s. 529-566; Benjamin Libet, "Do We Have Free Will?", **Journal of Consciousness Studies**, C. VI, 1999, s. 47-57.

³³⁴ Gregg D. Caruso, "Consciousness, Free Will and Moral Responsibility", **The Routledge Handbook of Consciousness**, Ed. Rocco J. Gennaro, New York, Routledge, 2018, s. 83.

³³⁵ Susan Blackmore, Sam Harris ve daha birçok düşünür Libet Deneyine işaret ederek yanılsama görüşünü savunmaya çalışırlar. Bkz. Blackmore, **Consciousness: A Very Short Introduction**.

³³⁶ Tim Bayne, "Libet and the Case for Free Will Skepticism", **Free Will and Modern Science**, Ed. Richard Swinburne, Oxford, Oxford University Press, 2011; Marcel Brass, Ariel Furstenberg ve Alfred R. Mele, "Why neuroscience does not disprove free will", **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, C. CII, 2019, s. 251-263.

³³⁷ Libet v.d., "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act", s. 641.

³³⁸ Robert Kane, **The Significance of Free Will**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 232.

zamanından önce başladığı iddiası Libet'in çalışmasının merkezinde bulunur. Buna karşın olayın ardından öznel anımsamanın kullanımına itiraz edilmektedir, çünkü bunun güvenilir olmadığına dair delil söz konusudur.³³⁹ Örneğin, Alfred Mele bu deneyi kendisi yapmış ve farkındalık zamanını tespit etmenin zor olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁰ Bununla birlikte Caruso hangi bilinçli fenomenlerin hangi nöral olaylara tekabül ettiğini söylemenin doğrudan bir yolu olmadığını dile getirmektedir: “Libet çalışmaları özelinde, hazırlık potansiyelinin neye tekabül ettiğini –örneğin bunun niyet oluşumu mu yoksa karar mı ya da yalnızca bir tür dürtü mü olduğunu– belirlemek zordur.”³⁴¹ Alfred Mele de, eylemden belirli bir süre önce ortaya çıkan *hazırlık potansiyelinin* eylemin nedeni olarak yorumlanması gerekmediğini ileri sürmektedir: “Söz konusu hazırlık potansiyeli, basit bir şekilde eylemi gerçekleştirme niyetinin oluşmaya başlamasına işaret ediyor olabilir. Bu yoruma göre hazırlık potansiyeli, daha doğru bir şekilde harekete geçme ‘dürtüsü’ veya harekete geçmeye hazırlık olarak karakterize edilebilir.”³⁴² Dolayısıyla Clarke’ın söylediği gibi, farkındalık zamanının tayin edilmesi ve hazırlık potansiyelinin yorumlanması Libet deneyi ve benzerlerinin karşılaştığı önemli güçlüklerdir. Bunlara ek olarak felsefi güçlükler de söz konusudur. Bunlardan biri, bu tür deneyler için “özgür irade” ifadesinin kullanımının çok iddialı olmasıdır. Özgür iradenin tartışıldığı durumlarda ilk olarak farklı seçenekler arasında tercih yapmaktan söz edildiği anlaşılmaktadır. Daha önce çalışmamız içinde tartışıldığı üzere bu tercihlerin ahlaki bir yönü de vardır. Dolayısıyla mevzu bahis tercihler daha dikkatli bir düşünsel süreci gerektirmektedir. Ancak Libet deneyinde herhangi bir ahlaki seçim söz konusu değildir. Daha ilginç olanı ise, bu deneyde hareketi yapıp yapmayacaklarına değil, yalnızca hareketi ne zaman gerçekleştireceklerine karar vermeleri istenmesidir.³⁴³

Libet deneyindeki diğer bir önemli felsefi meseleyi Stewart Goetz dile getirmektedir. Goetz “eylemlerin nedenler/amaçlar doğrultusunda icra edildiğini ve

³³⁹ Peter G. H. Clarke, “The Libet Experiment and its implications for Conscious Will”, **Faraday Papers**, No. 17, s. 3.

³⁴⁰ Alfred R. Mele, **Effective Intentions: The Power of Conscious Will**, Oxford, Oxford University Press, 2009.

³⁴¹ Caruso, “Consciousness, Free Will and Moral Responsibility”, s. 84.

³⁴² Alfred R. Mele, **a.g.e.** Akt. Caruso, **a.g.e.**, s. 84. Daha güncel bir değerlendirme için bkz. Marcel Brass, Ariel Furstenberg ve Alfred R. Mele, “Why neuroscience does not disprove free will”, **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, C. CII, 2019, s. 251-263.

³⁴³ Clarke, **a.g.e.**, s. 4.

bir neden doğrultusunda hareket etmenin de nedensel değil teleolojik bir kavram olduğunu” belirtmektedir.³⁴⁴ Benjamin Libet ise deneyini gerçekleştirirken belirli varsayımlara dayanmaktadır. Bunlardan biri, Clarke’ın ifade ettiği gibi, hazırlık potansiyelinin hareketi sağlayan nöral bir kararı yansıttığını varsaymaktadır.³⁴⁵

Bir başka varsayım ise deneklerin ifadelerinin doğruluğuna olan inançtır, çünkü deney deneklerinin ifadelerine başvurmaktadır. Dolayısıyla Goetz haklı şekilde şu soruyu gündeme getirmektedir: “denekler yalan söyleme konusunda özgür müdür?”³⁴⁶ Bu soru ise meseleyi önemli bir noktaya taşımaktadır. Goetz’e göre yalan, gerçek olmayan bir şeyi bildirmekten daha fazlasıdır; bir kişiyi başka bir şeye yönlendirmek amacıyla şeyleri olduğundan farklı göstermeyi seçmektir. Ancak bir kişi yalan söylemede özgür ise, gerçeği söylemede de özgür olduğu ileri sürülebilir. Goetz’e göre Libet, deneklerin bilinçli olarak parmaklarını hareket ettirmeye karar verdikleri zamanla ilgili gerçeği kendisine özgürce söylemeyi seçtiklerini varsaymaktadır. Bu varsayım, kendi bilinçli kararlarının doğru zamanını bildirmek üzere deneklerin amaca dayalı olan gönüllü seçimlerinin, onların bildirimlerinin esas nedeni olduğu fikrine dayanmaktadır. Goetz, buna verilebilecek muhtemel iki itirazı ele alıp bunlara karşılık vermekle birlikte, bu deneyle ilgili bir başka zorluğa da dikkat çekmektedir. Libet’in deneklerinden bildirmelerini istediği şey tam olarak açık ve net değildir. Libet, deneklerin ifadelerini onların dürtü, istek, arzu, niyet, karar ve seçim olarak bildirdikleri şeyler arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin tarif etmektedir. Buna karşın, bu terimler farklı kavramlara tekabül eder ve bu da deneyin nasıl yorumlanması gerektiğine etki eden önemli bir unsurdur.³⁴⁷

Sonuç olarak, bu açıklamalar doğrultusunda, Libet ve benzeri deneyleri esas alarak hürriyetçi özgür iradenin var olmadığını öne süren itirazın başarılı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hem hürriyetçi özgür iradeye yöneltlen itirazların sonuçsuz kalmasına hem de hürriyetçi özgür iradeyi destekleyen delillere dayalı olarak hürriyetçi özgür irade –ve ona bağlı olarak fiziksel olmayan zihinsel entitelerin varlığı– kuvvetli bir biçimde temellendirilmektedir. Bu da bizi argümandaki diğer

³⁴⁴ Stewart Goetz, “Is Sam Harris Right About Free Will?: A Book Review”, (Çevrimiçi) <https://cct.biola.edu/sam-harris-free-will-book-review/>, 6 Eylül 2020.

³⁴⁵ Clarke, **a.g.e.**, s. 3.

³⁴⁶ Goetz, **a.g.e.**

³⁴⁷ **A.e.**

öncüllere, yani zihinsel entitelerin veya zihinsel durumların fiziksel durumlarla olan düzenli ilişkisinin açıklamasının ne olduğu meselesine getirmektedir.

Moreland elimizde mevcut iki seçeneğin olduğunu söylemektedir. Bu noktada ileri sürülen itirazlardan biri kişisel açıklamanın gerçek bir alternatif olmadığı yönündedir. Kişisel açıklamaya yapılan itirazlar Moreland tarafından başarılı biçimde yanıtlanmaktadır. Yukarıda hürriyetçi özgür iradeyi savunmak üzere kullanılan argümanın ve yapılan açıklamaların güçlü olduğundan ve zihinsel entitelerin varlığını temellendirmede önemli bir faktör olduğundan söz etmiştik. Dolayısıyla bu argüman ve açıklamalar aynı zamanda kişisel açıklamanın mevcudiyetini de temellendirecektir. Buna karşın Moreland'ın Bishop'a referans vererek dile getirdiği gibi, insanda böyle bir özgür irade yetisi bulunmasaydı bile, bilinç argümanında kullanılan kişisel açıklama için yeterli olan hürriyetçi özgür irade kavramı teizmdeki Tanrı anlayışı ile karşılanmış olurdu.

Argümana yöneltilen diğer bir itiraz, argümanda sözü edilen seçeneklerin hatalı bir ikilem olduğu iddiasına dayanmaktadır. Ancak bu iki seçeneğe alternatif üretme çabaları, özünde bizleri yeniden bu iki seçenekten birisini tercih etmeye yönlendirmektedir. Moreland, *panpsişizmi* ve McGinn'in *agnostik natüralizmini* (4) ve (13) numaralı öncüller ile ilişkili olarak ele aldığından, biz de bu görüşleri mevzubahis öncüller bağlamında değerlendirdik.³⁴⁸ Bu noktada McGinn'in çözümü, Moreland'ın dile getirdiği gibi, natüralizmin varsayılması veya natüralizme bağlılığı – ve aracı nitelikler, nesnel uzay gibi ihtiva ettiği çeşitli ad hoc düzeltmeler– nedeniyle bilinç argümanı karşısında bir kısır döngü hatası olmaktadır.³⁴⁹ Alternatif olarak

³⁴⁸ Bu iki görüş, doğa bilimsel ve kişisel açıklamaya bir alternatif olarak öne sürülebilir. Bir yönüyle bu iki görüş bilince dair çözümün doğada bulunduğunu söyleyerek natüralist bir pozisyon alırlar. Diğer yönden ise, Moreland'ın belirttiği gibi, bu görüşlerin natüralist ontoloji içinde konumlandırılmalarını zorlaştıran güçlükleri vardır. Moreland, panpsişizm gibi bir görüşün benimsenmesinin natüralizmin terk edilmesi gerektiği anlamına geldiğini ifade etmektedir. Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 36. Yine Moreland'a göre, McGinn'in yaklaşımı natüralizmden ziyade panpsişizmin agnostik bir formuna daha yakındır. Moreland, **a.g.e.**, s. 110. Erhan Demircioğlu bu konuda dikkate değer bir noktaya değinir ve Kartezyen düalizmin natüralist bir yaklaşım olarak görülmemesinin nedeni olarak cevherlerden birinin uzamsal olmayan niteliğe sahip olmasını göstermektedir. Bu tanımlamaya göre, uzamsal olmayan bir niteliği savunan herhangi bir görüşün benzer şekilde natüralist olarak adlandırılmaması gerekir. Erhan Demircioğlu, "Against McGinn's Mysterianism", **Kilikya Felsefe Dergisi**, No. 1, 2016, s. 8.

³⁴⁹ Moreland, "The Argument from Consciousness", 2009, s. 337. McGinn'in agnostik natüralizminin bir eleştirisi için bkz. **A.e.**, s. 336-339; Moreland, **Consciousness and the Existence of God**, s. 95-113. Sena Işıkgil, "A Study On McGinn's Mysterianism", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe, Ankara, 2016, s. 57-61.

sunulan bir diğer görüş olan panpsişizm konusunda ise, Moreland'ın dile getirdiği sorular bu görüşün çözüm sunmaktan ziyade daha çok açıklama ihtiyacı doğurduğunu göstermektedir. Benzer şekilde Philip Goff, panpsişizmin ya zor problemi çözmek adına gerekli (fizikalist) donanıma sahip olmadığını ya da bunu sağlamak üzere mikro deneyimlerin gizli yönleri, ekstra doğa yasaları, bilinmeyen fenomenal bağlayıcı ilişkiler gibi çeşitli unsurları farz ettiğini belirtmiştir. Bunlardan biri de mikro deneyimsel niteliklerin bir araya gelerek makro deneyime, yani bilince dönüştüğünün varsayılmasıdır.³⁵⁰ Literatürde “kombinasyon problemi” olarak adlandırılan bu problemin, panpsişizmin yüzleştiği en ciddi güçlüklerden biri olduğu ifade edilmektedir. Bu problem şudur: “mikro deneyimlere sahip ‘küçük’ bilinçli öznel deneyimlerin bir araya gelerek kendi deneyimlerine sahip ‘büyük’ bir bilinçli öznel deneyim oluşturması oldukça güçtür” ve panpsişizm görüşünü benimseyenler arasında da kabul gördüğü üzere günümüzde kombinasyon problemine tümüyle yeterli bir çözüm sunulamamıştır.³⁵¹ Söz edildiği gibi panpsişizmde açıklanmaya muhtaç pek çok kabul vardır. Örneğin, panpsişist maddenin mahiyeti de açıklanmaya muhtaçtır. Bu konuda bir açıklama sunulmadan onu temel olarak kabul etmenin, bilinç argümanı karşısında bir tür kısır döngü hatası olacağı ileri sürülebilir. Genel olarak konuşacak olursak, Goff'un dediği gibi, “ne panpsişizm ne de panprotopsişizm o-bilincinin* varlığına dair tümüyle net bir açıklama sunamamaktadır, en azından şimdiye kadar.”³⁵² Dolayısıyla panpsişizmin de bilinç argümanı karşısında başarısız olduğu görülmektedir.³⁵³ Eleyici materyalizmin de, daha önce tartıştığımız üzere, bilinç

³⁵⁰ Philip Goff, “Why Panpsychism doesn’t Help Us Explain Consciousness”, *Dialectica*, C. VXIII, No. 3, 2009, s. 310.

³⁵¹ Goff, Seager ve Allen-Hermanson, “Panpsychism”. Bu problemi çözüme kavuşturmanın bir yolu güçlü belirimci bir yaklaşıma başvurmaktır, buna karşın Page’in söylediği gibi, “bazı panpsişistler buna karşı çıkacaktır, çünkü onların panpsişizmi kısmen belirimci fenomenlerin yarattığı güçlüklerden kaçınmak üzere postula edilmiştir.” Page, “Arguing to Theism from Consciousness”, s. 352-353. Bununla birlikte panpsişizmi belirimci türden ele aldığımızda, açıklama ihtiyacı ortadan kalkmamaktadır. Heil’in dediği gibi, “bilinci belirimci olarak tanımlamak, gizeme yalnızca bir etiket eklemekten ibaret gibi görünür.” John Heil, *Zihin Felsefesi*, Çev. Seda Akbıyık ve Merve Bilgili, İstanbul, Küre Yayınları, 2020, s. 264.

* Burada geçen “o-bilinci”, Goff’un insan ve hayvan bilincini ifade etmek üzere kullandığı bir kısaltmadır.

³⁵² Philip Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, New York, Oxford University Press, 2017, s. 187.

³⁵³ Ben Page bilince dair teorileri üçe (materyalist, düalist ve panpsişist) ayırarak, her biri için ateizm (veya tez çalışmamız bağlamında natüralizm diyebiliriz) karşısında teizmin doğru olma ihtimalini tartışmaktadır. Page, panpsişizm konusunda natüralizm ve teizmi göz önünde bulundurduğumuzda, panpsişizmin teizmde daha olası olacağını ileri sürmektedir. Page, *a.g.e.*, s. 336-362.

konusunda oldukça ciddi problemlere sahip, yetersiz bir görüş olması nedeniyle üçüncü bir alternatif olarak ileri sürülmesi sorunludur. Bu sebeplerden ötürü mevcut iki seçeneğin –doğa bilimsel açıklama ve kişisel açıklama– olduğunu kabul etmek makul gözükmektedir.

Argümanların (5) ve (14) numaralı öncüllerinde savunulan doğa bilimsel açıklamanın yokluğu, argümanlardaki en kritik iddialardan bir diğeridir. Moreland böyle bir açıklamanın olmadığını göstermek üzere öncelikle doğa bilimsel açıklamayla ne kastettiğini izah ederek iyi bir temel oluşturmaktadır. Devamında ise iki şekilde konuya yaklaşmaktadır. İlk olarak, bilinç veya zihinsel entiteler hakkında doğa bilimsel bir açıklamanın elde edilmesinin güçlüğüne dair en azından beş neden sunmaktadır. Moreland'ın vurguladığı gibi, zihinsel entiteler natüralist ontolojide doğal görünmüyorsa, doğanın tekdüzeliği temelinde onları açıklamak oldukça zor olacaktır.

Zihinsel durumların belirli fiziksel durumlarla ilişkili olmasına karşın, bunun nedensel bir zorunluluk ilişkisinde gösterilememesi bu ilişkinin zorunlu değil olumsal olduğuna işaret etmektedir. Moreland'ın bahsettiği gibi, zorunlu bir ilişki tesis edebilseydik bile, bu zorunlu ilişkinin varlığının kendisinin olumsal olması halinde zihin-beden ilişkisinin olumsallığı bir anlamıyla yeniden temellendirilebilir olurdu. Moreland bununla birlikte olumsallık konusunda, tasavvur edilebilme üzerine kurulu düşünce deneylerine (ters qualia, zombi dünyalar vb.) başvurmaktadır. Bu konuda en sık yapılan eleştiri, bu tür tasavvurların metafizik imkanı güvence altına almadığı şeklindedir. Tasavvur edebilme argümanlarında ortaya atılan bir fikirde ilkin kavramsal olarak bir tutarsızlık olup olmadığı incelenmektedir. Örneğin, kare çember ifadesi mantıksal bir imkansızlığa işaret etmektedir; çünkü kavramsal olarak bakıldığında kare ve çember birbirini dışlayan tanımlara sahiptir. Bununla birlikte Moreland'ın verdiği örneklerle baktığımızda (ters qualia veya zombi dünyalar), bunların mantıksal olarak herhangi bir tutarsızlığa sahip olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu tür düşünce deneyleri mantıksal açıdan mümkündür. Bununla birlikte *metafizik zorunluluk* olarak adlandırılan *a posteriori* zorunluluklar vardır ve bu zorunlulukların bilgisine *a priori* olarak ulaşamayız. Söz gelişi suyun H₂O olması gibi. Dolayısıyla başlangıçta *a priori* olarak mümkün gözükken bir şey *a posteriori* olarak imkansız görülebilmektedir. Moreland'ın aktardığı düşünce deneylerine yöneltilen

eleştiri de tam bu noktadan yola çıkar. Örneğin bu eleştiriye göre, zombi fikrinde mantıksal olmasa da metafizik bir imkansızlık vardır. Ancak zombi fikrinde metafizik bir imkansızlığın var olabilmesi için zombi dünyasının hiçbir mümkün dünyada söz konusu olamayacağını gösteren bir zorunluluk ilişkisine ihtiyaç duyulur. Lakin yukarıda belirttiğimiz gibi böyle bir bilgiye sahip değiliz. Bu nedenle zombi fikrinin metafizik imkansızlık içerdiğini söylemek –en azından şimdilik– zordur.* Dolayısıyla zombi fikrinin (veya ters qualia gibi diğer fikirlerin) imkan dahilinde olması, –en azından– zihin-beden ilişkisinin olumsal olduğunu gerekçelendirmede önemli bir işleve sahip olacaktır.³⁵⁴

Evrenimizin nedensel olarak kapalı olduğu düşünüldüğünde, zihinsel entitelere imkan tanıyan tek yaklaşım epifenomenalizm gibi görünmektedir; fakat daha önce tartışıldığı gibi epifenomenalizm bu konuda pek makul bir görüş değildir. Ayrıca evrimsel süreci de bu nedensel kapalılık görüşü ile birlikte dikkate aldığımızda, zihinsel fenomenler oldukça şaşırtıcı ve beklenmedik görünmektedir. Bu noktada “belirme” etiketini kullanmak, daha önce tartışıldığı gibi, yalnızca açıklama ihtiyacını bir adım ötelemekte ve gerçek bir açıklama sağlayamamaktadır.

Moreland aynı zamanda literatürde bilinç argümanına rakip olan önde gelen görüşleri inceleyerek yetersiz olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Çalışmamızda McGinn’in yaklaşımı ve panpsişizmin dışında Searle’ün biyolojik natüralizmine yer vermiştik. Searle’ün biyolojik natüralizmi konusunda birkaç noktaya değinmekte fayda vardır. İlk olarak, Searle’ün kendi görüşünün nitelik düalizminden farklı olduğuna dair sunduğu nedenler pek tatmin edici gözükmemektedir. İkincisi, Searle çeşitli analogilere müracaat ederek kendi görüşünün epifenomenalist olmadığını söylemesine karşın, analogilerde sunulan örneklerin ontolojik olarak indirgenebilir ve natüralist ontolojide kolaylıkla konumlandırılabilir olması, fakat bilincin ise ontolojik olarak indirgenemediğinin söylenmesi nedeniyle Searle’ün biyolojik natüralizm görüşünün epifenomenalizm eleştirisinden kurtulamadığı görülmektedir.

* Daha önce Moreland’ın Kim’e atıf yaparak ifade ettiği gibi, “geniş bir şekilde paylaşılan, akla yatkın, sağduyu sezgilerine dayalı olarak belirimci zorunluluk görüşüne karşı güçlü bir neden öne sürülebilir.” Bu noktada kanıt yükümlülüğünün metafizik zorunluluğu savunan kişilerde olduğu söylenebilir.

³⁵⁴ Philip Goff, kitabında tasavvur edilen şeye dair tam bir anlayışa sahip olunması durumunda, metafizik imkanın aslında mantıksal imkan olduğunu tartışmaktadır. Goff, **Consciousness and Fundamental Reality**.

Üçüncü olarak, her ne kadar Searle kendi görüşünü “biyolojik natüralizm” adıyla natüralist bir görüş olarak ele alsada, zihinsel entitelerin natüralist bir ontolojide nasıl konumlandırılabilceğini göstermede başarısız olmaktadır. Searle, biyolojik natüralizm görüşünde, bilincin beynimiz tarafından üretilen bir durum olması nedeniyle biyolojik bir olgu olduğunu ve bunun da verdiği örneklerdeki belirimci durumlara benzediğini iddia etmektedir. Buna karşın, Revonsuo’nun da belirttiği gibi, “özel psikolojik gerçekliğimizdeki fenomenal deneyimlerin beynin nesnel biyolojik gerçekliğindeki fiziksel veya nöral niteliklerden oldukça farklı olduğu görülmektedir” ve zihinsel ile fiziksel olan arasındaki ilişkiye dair yapılacak bir açıklamanın gerçekçi bir açıklama olarak dikkate alınabilmesi için, “nesnel beyin aktivitesi ile özel deneyim arasındaki bağlantının su moleküllerinin davranışı bakımından akışkanlığın açıklanmasında olduğu gibi aynı derecede açık ve anlaşılır bir şekilde kurulması gerekmektedir.”³⁵⁵ Revonsuo, açıklamasında, bunun ancak yasa benzeri bir zorunluluk ile sağlanabileceğini ifade etmekte ve Moreland ile hem fikir olarak özel deneyim ile belirli nöronal aktivite arasındaki bağlantının tamamen rastgele olup herhangi bir açıklaması yokmuş gibi göründüğünü ileri sürmektedir.³⁵⁶

Dolayısıyla Searle’ün biyolojik natüralizm görüşü, açıklayıcılık anlamında çeşitli sorunlara sahip olması ve zihinsel ile fiziksel olan arasındaki ilişkileri olumsal olmalarına rağmen varsayması nedeniyle, Moreland’ın belirttiği gibi, başarılı bir açıklama olmak yerine bilinç argümanı dikkate alındığında, sıkça duyduğumuz üzere, bir *ad hoc* düzeltme veya kısır döngü hatası olarak değerlendirilebilir. Rakip görüşlere ilişkin Moreland’ın çalışmalarında yaptığı tahliller güçlü ve etkilidir. Bununla birlikte rakip görüşlerden gelecek karşı itirazların da yeniden incelenmesi gerekecektir. Ancak bu haliyle argümanın başarılı bir şekilde savunulmasında yeterli gözükmemektedir.

Bilince dair doğa bilimsel açıklamanın yokluğundan kişisel bir açıklamaya geçilmesine yapılan dikkate değer bir itiraz vardır. Literatürde “boşlukların Tanrısı” olarak adlandırılan bu itirazla, henüz doğa bilimsel bir açıklamaya sahip olmayışımızın bizi böyle bir açıklamanın olmadığı –veya kişisel bir açıklamanın var olduğu– sonucuna ulaştırmayacağı ileri sürülmektedir. Elbette bu itirazın başarılı olup

³⁵⁵ Revonsuo, *Consciousness: The Science of Subjectivity*, s. 40.

³⁵⁶ A.e., s. 40.

olmadığını tartışmadan önce ortaya çıkış sebebinin de analiz edilmesi gerekir. Boşlukların Tanrısı argümanı türünden bir itirazın temelinde farklı nedenler olduğu görülebilir. Bunlardan birisi, Robert Adams'ın dile getirdiği gibi, doğadaki fenomenleri açıklamada modern bilimin gösterdiği başarıdır. Bu başarı çoğu kişiyi (ör. Nancy Murphy), evrene dair bilimizdeki mevcut –bilimsel açıklamasına sahip olmadığımız– boşlukların ilkesel olarak (ve muhtemelen) devam eden bilimsel gelişmelerle birlikte doldurulacağını düşünmeye sevk etmektedir. Böyle bir düşünceye sahip olan kişiler, bilimin açıklayamayacağı şeylerin olduğu iddiasına dayanan teistik argümanlara önyargılı yaklaşmaktadırlar.³⁵⁷

Diğer bir önemli etken ise, önceki duruma dayalı olarak yapılan natüralizm ya da bilimcilik varsayımdır. Bilimcilik, daha önce bahsettiğimiz gibi, özünde bilimsel bilginin açıklayıcı gücüne işaret etmekte ve onu bilgi elde etmenin yegane yolu olarak görmektedir. Bu yaklaşımın güçlü versiyonu “bilim açıklanabilecek her şeyi açıklar” tezini savunmaktadır. Dolayısıyla da “bilincin bir açıklaması varsa, bu kesinlikle bilimsel bilginin içerisinde aranmalıdır” çıkarımına neden olmaktadır. Bu nedenle de doğaüstü bir açıklamaya başvurmak bir tür *argumentum ad ignorantiam* durumu gibi görülecektir. Bu durumda öncelikle böyle bir ithamın doğruluğunu ve bir tür kısır döngü safsatası olup olmadığını tahlil etmek önemlidir. Larmer'in açıklamalarında gördüğümüz gibi argümanın hangi düzlemde ilerlediğinin, yani bilgisizliğimizden mi yoksa bilimizden mi kaynaklandığının doğru şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Moreland halihazırda zaten argümanın böyle bir boşluktan ilerlemediğini ifade etmektedir. Ona göre bilinç argümanı, doğal sistem içerisinde bilincin yeterli bir açıklamasının mümkün olmadığını düşünmek için birçok neden olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden bilince dair açıklamanın doğa bilimsel olmadığı sonucuna sadece mevcut açıklamaların yetersizliğinden değil, bunun yanında bilincin açıklamasının doğa bilimsel olmadığını gösteren delillerden hareketle de varmaktadır.* Bu açıklamaların ışığında, bilinç argümanın bir tür “boşlukların Tanrısı”

³⁵⁷ Adams, “Flavors, Colors and God”, 1992, s. 231-232.

* Elbette, herhangi bir olayın bilimsel bir açıklamasının olmasının başka bir açıklamayı dışarıda bırakmadığının da altının çizilmesi önemlidir. Öyle ki (13) numaralı öncülü ele aldığımızda, zihinsel olayların belirli fiziksel olaylar ile ilişkisinin doğa bilimsel bir açıklaması olsaydı bile, bu durum ruhu ya da kişisel açıklamayı ortadan kaldırmazdı. Daha önce sözünü ettiğimiz üzere, Tanrı'nın ikincil nedenler aracılığıyla evrende etkin olması gibi, ruhun veya zihinsel olanın fiziksel süreçler aracılığıyla çalışıyor olduğu söylenebilir –ki bu cevher düalistler arasında kabul gören bir durumdur.

argümanı veya bilgisizlikten hareket eden bir argüman olmadığı ve bu sebeple yapılan itirazın başarısız olduğu görülmektedir.

Son olarak, “bahsedilen bu kişisel açıklamadan Tanrı’ya gidebilir miyiz?” sorusunu sormamız gerekmektedir. Kişisel açıklamaya dair yaptığımız açıklamaları dikkate aldığımızda bu soruya olumlu yanıt verebiliriz. Elbette “bu Tanrı’nın kim olduğu” sorusu daha farklı bir sorudur ve Moreland’ın vurguladığı gibi teizmin kendi iç meselesidir. Bu nedenle teizm içindeki bu mesele bilinç argümanı açısından herhangi bir güçlük oluşturmaz. Bu kısa değerlendirmenin sonucu olarak, Moreland’ın ortaya koyduğu tümdengelim argümanlarının geçerli ve sağlam olduğu ve teizm için önemli bir delil teşkil ettiği emin bir şekilde söylenebilmektedir.

Moreland’ın öne sürdüğü tümdengelimsel bilinç argümanı konusunda son bir genel değerlendirme olarak şunları söyleyebiliriz: Moreland’ın sunduğu iki argüman, temelde, fiziksel olmayan zihinsel durumların veya onların fiziksel durumlarla olan düzenli ilişkisin var olduğu, bunun bir açıklama gerektirdiği ve bu açıklamanın da doğa bilimsel değil kişisel bir açıklama olduğu savları üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu argümanların başarısı bu iddiaların doğruluğuna bağlıdır. Bu da beraberinde, söz konusu öncüllerin (ve elbette çalışmamızda ele aldığımız diğer öncüllerin) gerekçelendirilmesini gerekli kılan belirgin bir kanıt yükümlülüğü getirmektedir.

Argümanlar fiziksel olmayan zihinsel durumların var olduğunu söyleyen öncülle başlamakta, dolayısıyla düalizmi temel almaktadır. Bu nedenle argümanın başarılı bir şekilde savunulabilmesi için öncelikle düalizmin doğru (veya fizikalizmin yanlış) olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle, Thomas Schartl’ın söylediği gibi, bu öncül yalnızca materyalizm ile fiziksel olmayan zihinsel durumlar arasında teistik açıklamaya yer açan bir açıklayıcı boşluk olması halinde kabul edilebilir görünmektedir. Fakat fiziksel olmayan zihinsel durumların var olmadığı gösterilirse tüm argüman başarısız olacaktır.³⁵⁸

Schartl, argümanın başlangıç öncüllerinin ne olacağına karar vermenin sonuç öncülüne ulaşmada önemli bir işleve sahip olduğuna dikkat çekerek, başlangıç öncüllerinin daha farklı olduğu – iki kilit önermeye sahip– bir bilinç argümanı örneği sunmaktadır. Argümanın alt savı olarak, bilinç argümanının daha ikna edici bir

³⁵⁸ Schartl, “The Argument from Consciousness and Divine Consciousness”, s. 158.

versiyonunun fenomenal bilinç yerine ahlaki değerler veya nitelikler ya da birinci şahıs bakış açısının ontolojik imaları gibi bilincin “üst düzey” bileşenlerinden hareket etmesi gerektiğini iddia eder. Buradaki koşul şudur: Eğer bilinç belirli bir (X) niteliğine sahipse, bilinç argümanı başarılı olabilir. Bu argümanın temel savı, bilincin sahip olduğu belirli bir (X) niteliğinin natüralist bir açıklamanın yetersiz kalmasına neden olacağı yönündedir.³⁵⁹

Bununla birlikte, daha önce vurguladığımız gibi, Moreland’ın bilinç argümanlarının bir diğer zaruri dayanağı doğa bilimsel açıklamanın yokluğudur. Dolayısıyla fenomenal bilince dair salt natüralist bir açıklama sunulması halinde argümanlar ciddi bir biçimde başarısız olma tehlikesi ile karşı karşıyadır.³⁶⁰ Kimble ve O’Connor, bilinç argümanının bu iki noktada başarısız olması halinde bile, argümanın bir çeşit *tasarım argümanı*, yani *hassas ayar argümanı* olarak tesis edilebileceğini ifade ederler. Onlara göre, bilince dair salt bir natüralist açıklamaya sahip olsak bile, diğer bir deyişle beyin ile ilişkili durum türlerini fenomenal durum türlerine bağlayan temel, genel yasaların olduğunu kabul etsek dahi, diğer tüm olasılıkların arasından bilincin ortaya çıkmasını sağlayan bu yasaların veya koşulların kendisi bir açıklamaya ihtiyaç duyar ve bu açıklamanın teizmde daha olası ve beklendik olduğu ileri sürülebilir.³⁶¹ Ancak bu durumda bilinç argümanının klasik formunda sahip olduğu gücünü, üstünlüğünü ve etkileyici niteliğini kaybedeceği ve yalnızca ilgi çekici bir delil haline indirgeneceği söylenebilir.³⁶²

Ben Page de yukarıda belirtilen kanıt yükümlülüklerini taşımayan farklı tür bir bilinç argümanı ortaya koymaktadır. Onun sunduğu argüman, belirli bir zihin felsefesi yaklaşımından bağımsızdır ve natüralist bir açıklamanın olup olmamasından öte bu açıklamanın teizm karşısındaki ihtimalini dikkate almaktadır.³⁶³ Onun argümanı, Moreland’ın argümanı ile kıyaslandığında, daha az kanıt yükümlülüğüne sahip olması sebebiyle daha tercih edilebilir bir bilinç argümanı formu sunmaktadır. Page’in öne

³⁵⁹ Schartl, **a.g.e.**, s. 158-160.

³⁶⁰ Kevin Kimble ve Timothy O’Connor, “The Argument from Consciousness Revisited”, **Oxford Studies in Philosophy of Religion: Volume 3**, Ed. Jonathan L. Kvanvig, New York, Oxford University Press, 2011, s. 110-141; Schartl, **a.g.e.**, s. 158.

³⁶¹ Kimble ve O’Connor, **a.g.e.**, s. 136-138.

³⁶² Schartl, **a.g.e.**, s. 159, 165. Schartl, bu durumdan kaçınabilmek için olası üç çözüm önerilebileceğini ifade eder. Bkz. **A.e.**, 166-171.

³⁶³ Page, **a.g.e.**, s. 336-362.

sürdüğü argümanın avantajı, belirli bir yaklaşıma (materyalizm, düalizm veya panpsişizm) adanmışlığı olmadan teizmi temellendirmesi ve natüralist açıklamalar karşısında teizmin çok daha olası ve makul bir zemin sunduğunu savunmasıdır.

Sonuç olarak, Moreland'ın öne sürdüğü bilinç argümanlarının geçerli ve sağlam olduğu görünmekle birlikte dikkate değer bir kanıt yükümlülüğü taşıdığı söylenebilir. Bu bakımdan bilinç argümanının çeşitli karşıt (fizikalist veya natüralist) argümanlar tarafından çürütölme tehlikesine karşı, örnek gösterilen diğer argüman formlarında olduğu gibi, daha farklı şekillerde formüle edilebileceği görülmektedir. Sözü edilen bu argümanlar, Moreland'ın savunduğu bilinç argümanının sahip olduğu kanıt yükümlülüğünden ve bunun beraberinde getirdiği muhtemel güçlüklerden muaf olacağından, daha avantajlı ve tercih edilebilir görünmektedirler. Yine de Moreland'ın öne sürdüğü tümdengelsel bilinç argümanları savunulabilir, sağlam argümanlar olduğu sürece Tanrı'nın varlığını için daha güçlü bir delil sağladıkları ifade edilebilir.

SONUÇ

Bu çalışmada, evrende gözlemlediğimiz bilinç olgusundan hareket eden ve teizmi desteklemek üzere kullanılan bilinç argümanını, felsefecimiz Moreland'ın ortaya koyduğu iki bilinç argümanı bağlamında değerlendirdik. Tezimizde vurguladığımız üzere, bilince dair yapılan açıklamalarda temelde iki rakip görüş olduğu ifade edilmektedir. Bu rakip görüşlerden biri natüralizmdir. Bu nedenle çalışmamızın ilk kısmında, bilince dair natüralist bir açıklamanın nasıl tesis edildiğini tahlil etmek üzere, Moreland'ın açıklamalarını takip ederek natüralizmi temel bileşenleri üzerinden ele aldık. Bilincin natüralist bir açıklamasının yapılabilmesi için, natüralist ontoloji içerisinde konumlandırılması gerektiğini ve bunun başarılabilmesi için de öncelikle natüralist ontolojideki entitelerin tanımlanması ve epistemik olarak nasıl bilinebileceklerinin belirlenmesi gerektiğini vurguladık. Buradan hareketle, Moreland'ın açıklamaları doğrultusunda natüralist bir açıklamanın oluşum sürecinde hiyerarşik bir yapı olduğuna ve bu yapının temelinde ise epistemik bir tutum olduğuna işaret etmeye çalıştık. Bu hiyerarşik yapıda, natüralist epistemik tutumun natüralist etiyolojiyi ve sonrasında bu ikisinin birlikte natüralist ontolojiyi temellendirdiği görülmektedir. Zihin felsefesi alanındaki çalışmalara bakıldığında, zihinsel durumlara ait açıklamaların esas olarak bilim yoluyla elde edilebileceğine yönelik hakim düşüncenin kaynağının da natüralist ontolojinin yaslandığı bu epistemik tutum, yani bir tür “bilimcilik” anlayışı olduğunu düşünüyoruz. Buna karşın çalışmamızda bilimcilik görüşünün iki versiyonunun da sorunlu olduğunu gördük. Bununla beraber bilincin, tezimizde sıkça vurguladığımız *sui generis* yönü nedeniyle, natüralist ontolojide konumlandırılması da önemli ölçüde sorunludur. Buradan şu iki önemli neticeyi çıkarabiliriz: (1) natüralist yaklaşımların çok güçlü bir metafizik dayanağı vardır ve (2) zihinsel entitelerin bu hiyerarşik düzende natüralist ontolojide konumlandırılmasında yaşanan güçlük bilinç argümanı açısından önemli bir işleve sahiptir.

Tezimizde ele aldığımız bilinç argümanlarının, fiziksel olmayan zihinsel durumların var olduğunu savunarak düalist bir pozisyon alması, argümanların başarısının düalizmin başarısı ile doğrudan ilişkili ve doğru orantılı olduğunu

göstermektedir. Bu noktada düalizmin tetkik edilmesine, yani hem düalizme yöneltilen eleştirilere yeterli yanıtların verilmesine hem de düalizm lehine (veya fizikalizm aleyhine) öne sürülebilecek güçlü argümanlara ihtiyaç vardır.

Tezimizin ikinci kısmında yaptığımız değerlendirmede, zihin felsefesi literatüründe düalizme yöneltilen ciddi itirazların olmasına karşın, ele aldığımız itirazların Moreland tarafından başarılı bir biçimde yanıtlandığını tespit ettik. Bu itirazların bir kısmının bilimsel, bir kısmının ise felsefi dayanaklara sahip olması nedeniyle onları bu iki ana başlık altında inceledik.

Moreland, bilimin cevher düalizmini imkansız kılacağı yönündeki itirazı felsefenin özerkliği ve otoritesi savlarına başvurarak yanıtlar ve bilince dair esas soruların felsefi olması nedeniyle bilimsel bilginin konu dışı olduğunu ileri sürer. Evrim teorisine dayandırılan itirazın ise, *modus tollens* haline dönüştürülebileceğini ve böylece bir tür kısır döngü hatası olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Bu yanıtlar neticesinde çalışmamızda hem bilimin cevher düalizmini imkansız kılacağı yönündeki iddianın hem de evrim teorisinden hareketle getirilen itirazın başarısız olduğu sonucuna vardık. Felsefi İtirazlar kısmında ise, etkileşim probleminin *a priori* olarak güçlü olmadığını, bununla birlikte *a posteriori* olarak dile getirilen itirazın da belirli varsayımlara dayandığını vurguladık. Ockham'ın Usturası itirazı da, daha önce tartıştığımız üzere, fiziksel olanın açıklamada yetersiz kalması sebebiyle zihinsel entitelerin öne sürülmesinin gereksiz değil zaruri olduğu şeklinde yanıtlanabileceğini gördük. Ayrıca ikinci bölümde düalizmi desteklemek üzere tanıttığımız beş argümanın, düalizmin sanıldığından daha güçlü bir felsefi dayanağa sahip olduğunu gösterdiğini ifade ettik. Bu açıklamaların neticesinde, düalizmin günümüz zihin felsefesinde hala canlı bir seçenek olduğunu ileri sürdük.

Çalışmamızın son kısmında, tezimizin esas konusu olan, Moreland'ın öne sürdüğü iki tümdengelimsel bilinç argümanını ele alıp bu argümanların başarılı olup olmadıklarını, yani Tanrı'nın varlığına dair bir delil niteliği taşıyıp taşımadıklarını tartıştık. Bu bilinç argümanlarının tümdengelimsel formda oluşturulmasının önemli bir yönü, argümanın geçerli ve sağlam olması halinde bizi kesin olarak sonuç öncülüne ulaştırmasıdır. Bu nedenle argümanları bu iki husus açısından inceledik.

İlk olarak, Moreland'ın sunduğu iki bilinç argümanının da geçerli olduğunu, yani öncüllerden hareket ettiğimizde bizi sonuca ulaştırdığını tespit ettik. Bu iki

argümanın sağlamlığı ise öncüllerinin doğruluğuna bağlı olduğundan, argümanların öncüllerini ayrıntılı bir şekilde tahlil ettik. Argümanlardaki öncüllere baktığımızda, zihinsel durumların var olduğunu, zihinsel durumların ve onların fiziksel durumlarla düzenli ilişkisinin bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu, bu açıklama için yalnızca iki seçeneğin (doğa bilimsel ve kişisel açıklama) var olduğunu ve doğa bilimsel açıklamanın olmadığını iddia eden öncüllerin, argümanın başarısı bakımından kritik öneme sahip olduğu görülmektedir. Kanaatimizce argümanın en temel iki iddiası, fiziksel olmayan zihinsel durumların var olduğunu ileri sürerek düalizmi savunuyor olması ve bilincin doğa bilimsel açıklamasının olmadığını ileri sürerek de natüralist bir açıklamasının bulunmadığını söylemesidir.

Bu argümanların fiziksel olmayan zihinsel durumların var olduğunu ileri sürmesi, bizi düalizm lehine (veya fizikalizm aleyhine) ortaya konan argümanlara sevk etmektedir. Moreland, zihinsel durumların varlığını, zihinsel ile fiziksel arasındaki farklılıklara işaret ederek temellendirmekte ve buna ilişkin en az yedi madde sıralayarak fizikalizmin yetersiz bir görüş olduğunu iddia etmektedir. Çalışmamızda yer kısıtlaması sebebiyle bu yedi maddeden sadece bilgi argümanı, yönelimsellik ve özgür irade konularına detaylıca değindik.

Bilgi argümanı konusundaki tartışmalarda “epistemik bir boşluğun” varlığı büyük çoğunlukla kabul edilmektedir. Esas tartışmalı kısım, bu epistemik boşluğun bizi “ontolojik boşluğa” götürüp götürmediğidir. Mevcut fizikalist yaklaşımlar arasında bilgi argümanına yöneltilmiş güçlü itirazlar (ör. fenomenal konsept stratejisi) var olmakla birlikte, bu epistemik boşluğun en makul açıklamasının ontolojik boşluk olduğunu düşünüyoruz. Bunun en temel sebebi, birinci şahıs ontolojisinin üçüncü şahıs ontolojisine indirgenememesidir. Yönelimsellik konusunda benzer şekilde, fenomenal bilincin fiziksel olana indirgenemeyen zihinsel bir yönelimi ihtiva etmesi de düalizmi destekleyen diğer bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hürriyetçi özgür iradenin ise, salt nitelik düalizminden öte cevher düalizmini gerektirdiği anlaşılmaktadır.

Buradan ulaştığımız sonuca göre, fenomenal deneyimin öznel nitelikleri (*qualia*), yönelimsellik, birinci şahıs açıklamalar, hürriyetçi özgür irade gibi zihinsel olanı fiziksel olandan ayıran unsurlar fiziksel açıklamanın ötesinde bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Moreland’ın açıklamaları temelinde yaptığımız

değerlendirmede, sözü edilen unsurların fiziksel olmayan ve fiziksele indirgenemeyen özelliklere sahip olması nedeniyle, fizikalizmin yetersiz kaldığı ve zihinsel durumlara dair sunulan argümanların başarılı olduğu sonucuna vardık.

Moreland'ın teori kabulünde önemli olan faktörlere değinmesi, çalışmalarının dikkate değer bir yönüdür. Tezimizde tartıştığımız üzere teizm dikkate alındığında, bilincin natüralist bir çerçevede “temel” olarak kabul edilmesi güçtür. Dolayısıyla zihinsel durumlar veya onların fiziksel durumlar ile düzenli ilişkisi bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bilinç argümanı, bu açıklamanın ya kişisel ya da doğa bilimsel olması gerektiğini iddia eder. Bu bağlamda çalışmamızda ortaya çıkan sonuçlardan biri, kişisel açıklamayı doğa bilimsel açıklama formuna dönüştürme ya da bunların ötesinde üçüncü bir seçenek oluşturma çabasının sonuçsuz kaldığıdır. Üçüncü bir seçenek ileri sürmenin ya yetersiz bir hamle olmasından ya da meseleyi sadece bir adım daha ertelemesinden ötürü başarısız bir öneri olacağı kanısındayız. En nihayetinde varacağımız nokta, Moreland'ın söz ettiği gibi, bu iki seçenekten, yani ya kişisel ya da doğa bilimsel açıklamadan biri olacaktır.

Çalışmamızda ulaştığımız önemli sonuçlardan biri de bilince dair başarılı hiçbir doğa bilimsel açıklamanın olmamasıdır. Moreland, bir taraftan zihinsel durumların hiçbir doğa bilimsel açıklamasının olmadığına dair en azından beş neden sunarak, diğer taraftan da literatürdeki natüralist açıklamaları tahlil edip yetersizliklerini göstermeye çalışarak, zihinsel entitelere veya zihinsel durumların fiziksel durumlarla düzenli ilişkisine dair hiçbir doğa bilimsel açıklamanın olmadığı iddiasını gerekçelendirmektedir. Bu noktada zihinsel durumların doğa bilimsel açıklamasının olmadığını göstermek üzere Moreland'ın sunduğu beş nedenin, argümana karşı yöneltilen “boşlukların Tanrısı” itirazını da bertaraf ettiği kanısındayız.

Bu çalışma içerisinde, bilinç argümanına alternatif olan yaklaşımlardan yalnızca üçüne yer verip bunları Moreland'ın açıklamaları üzerinden ele aldık ve bu yaklaşımların çeşitli sorunlar ihtiva ettiğini tespit ettik: McGinn'in bilişsel kapalılık fikrinden yola çıkarak gizemi öne sürmesi ve natüralizmi varsayması nedeniyle, onun yaklaşımının bilinç argümanına karşı alternatif olarak sunulması sorunludur. Benzer problem Searle'ün biyolojik natüralizminde de bulunmaktadır. Zihinsel durumların ve onların fiziksel durumlarla ilişkisinin teizmde temel olduğunu göz önünde

bulundurduğumuzda, Searle'ün yaklaşımı bilinç argümanı karşısında bir kısır döngü hatası ithamı ile karşı karşıya kalmaktadır. Bunun yanı sıra biyolojik natüralizm görüşünün epifenomenalizm eleştirilerinden kurtulamadığı görülmektedir. Son olarak, genel hatlarıyla düşündüğümüzde, hem McGinn'in gizemci yaklaşımının hem de Searle'ün biyolojik natüralizminin bilinç konusunda bizlere gerçek bir açıklama sunmadığı neticesine vardık. Panpsişizm söz konusu olduğunda ise, Moreland'ın işaret ettiği gibi, böyle bir görüşün öncelikle natüralizm ile uzlaştırılabilir olup olmadığı hususunda bir soru işareti vardır. Panpsişizmde zihnin doğal dünyanın indirgenemez temel bir parçası olarak ele alınması, bilincin bu görüşte “temel” olarak kabul edilebileceği düşüncesine olanak tanımaktadır. Ancak panpsişist maddenin neden var olduğu sorusunun yanıtsız kalmasının bu iddiaya önemli bir güçlük oluşturduğunu düşünüyoruz. Aynı zamanda bu görüşün çok sayıda varsayım ve ontolojik taahhüttü ihtiva etmesinin söz konusu olduğunu ve teizmin sahip olduğu gerekçelendirme üstünlüğü dikkate alındığında bu görüşe kıyasla çok daha imtiyazlı bir konuma sahip olduğunu gördük. Bu sebeplerden ötürü panpsişizmin de bilinç argümanı karşısında başarısız ve yetersiz olduğuna kanaat getirdik. Sonuç itibarıyla, zihinsel durumlara veya onların fiziksel durumlarla düzenli ilişkisine dair açıklamanın doğa bilimsel olmadığına yönelik gerekçeler ve (bilinç argümanı karşısında) alternatif görüşlerdeki yetersizlikler ışığında, bilince dair başarılı hiçbir doğa bilimsel açıklamanın bulunmadığı görülmektedir.

Bunun doğal bir sonucu olarak zihinsel entitelerin kişisel bir açıklaması olması gerektiği anlaşılmakta ve bu kişisel açıklama da bizi kişisel bir Tanrı'ya ulaştırmaktadır. Bu bağlamda argümana yapılan Humecu itirazda dile getirilen “hangi Tanrı?” sorusunun, teizmin kendi içindeki bir mesele olduğunu ve dolayısıyla böyle bir itirazın argüman açısından konu dışı olacağını ifade ettik. Tanrı'yı bilinç sahibi kişisel bir varlık olarak kabul eden her bir görüş için bilinç argümanının bir delil olarak kullanılabileceği açıktır.

Moreland'ın öncüllere yönelik olarak yaptığı gerekçelendirmeleri ve argümana yöneltilecek çeşitli eleştirilere verdiği yanıtları dikkate aldığımızda, öne sürdüğü iki tündengelimsel argümanın da sağlam ve savunulabilir olduğu ve Tanrı'nın varlığına dair güçlü bir delil oluşturduğu sonucuna ulaştık. Bununla birlikte, bu argümanın diğer

teistik argümanlar ile kümülatif olarak ele alınması halinde Tanrı'nın varlığının çok daha güçlü bir şekilde tesis edilebileceğini düşünüyoruz.

Bilinç argümanı konusunda vardığımız bir diğer önemli sonuç ise, argümanın hem düalizme dayanması hem de bilince dair hiçbir doğa bilimsel açıklamanın bulunamayacağını ileri sürmesi nedeniyle kayda değer bir oranda kanıt yükümlülüğü altına girmesidir. Bu iki iddiadan birinin başarısızlıkla sonuçlanması argümanı da etkisiz hale getirecektir. Buna karşın bilinç argümanının literatürdeki diğer bazı örneklerine baktığımızda, bilinç argümanının bu iki iddia olmaksızın da oluşturulabileceği görülmektedir. Natüralist açıklamanın mümkün olması ve fizikalist açıklamaların başarılı olması durumunda da bilinç argümanı farklı bir formda hala savunulabilir bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla argümanın daha az kanıt yükümlülüğüne sahip bu versiyonları tercih edilebilir diğer seçenekler olarak durmaktadır.

Tezimizde sonuç olarak, Moreland'ın öne sürdüğü tümdengelimsel iki bilinç argümanı hem geçerli olması hem de öncüllerinin doğru ve savunulabilir olması nedeniyle Tanrı'nın varlığına dair önemli bir delil teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- ADAMS, Robert: “Flavors, Colors and God”, **The Virtue of Faith**, Ed. Robert Adams, Oxford, Oxford University Press, 1987, s. 243-262.
- “Flavors, Colors and God”, **Contemporary Perspectives in Religious Epistemology**, Ed. R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman, New York, Oxford University Press, 1992, s. 225-240.
- ALTER, Torin: “A Limited Defense of the Knowledge Argument”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, C. XC, No. 1, 1998, s. 35-56.
- “The Knowledge Argument”, **The Blackwell Companion to Consciousness**, Ed. Max Velmans ve Susan Schneider, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s. 396-405.
- ARMSTRONG, M. “Naturalism, Materialism, and First Philosophy”, **Philosophia**, C. VIII, 1978.
- DAVID, David:
- AUNE, Bruce: **Metaphysics: The Elements**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.
- AYALA, J. Francisco: “The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges”, **Evolution and Creation**, Ed. Ernan McMullin, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, s. 59-90.
- ATKINS, Peter: **On Being**, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- BAKER, C. Mark ve **A Soul Hypothesis**, London, Continuum, 2011.
- GOETZ, Stewart:
- BARBOUR, Ian: **Bilim ve Din**, Çev. Nebi Mehdiyeve ve Mübariz Camal, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.
- BATAK, Kemal: **Naturalizm Çıkmazı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.

- Felsefenin Sonu?**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.
- BAYNE, Tim: “Libet and the Case for Free Will Skepticism”, **Free Will and Modern Science**, Ed. Richard Swinburne, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- BEALER, George: “On the Possibility of Philosophical Knowledge”, **Philosophical Perspectives**, C. X, 1996, s. 1-34.
- BENNETT, M. R. ve HACKER, P. M. S.: **Philosophical Foundations to Neuroscience**, Oxford, Blackwell, 2003.
- BERGMANN, Gustav: **The Metaphysics of Logical Positivism**, Madison, University of Wisconsin Press, 1954.
- BISHOP, John: **Natural Agency**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- BLACKMORE, Susan: **Consciousness: A Very Short Introduction**, New York, Oxford University Press, 2005.
- Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç**, Çev. Oğuz Akçelik, İstanbul, İKÜ Yayınları, 2018.
- BLOCK, Ned: “On a Confusion about a Function of Consciousness”, **Behavioral and Brain Sciences**, C. XVIII, No. 2, 1995, s. 227-287.
- BRASS, Marcel, FURSTENBERG, Ariel ve MELE, R. Alfred: “Why neuroscience does not disprove free will”, **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, C. CII, 2019, s. 251-263.
- BRENTANO, Franz: **Psychology from an Empirical Standpoint**, London, Routledge, 2015.
- CARUSO, D. Gregg: “Consciousness, Free Will and Moral Responsibility”, **The Routledge Handbook of Consciousness**, Ed. Rocco J. Gennaro, New York, Routledge, 2018, s. 78-91.
- CEVİZCİ, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- CHALMERS, David: **The Conscious Mind**, New York, Oxford University Press, 1996.

- “The Hard Problem of Consciousness”, **The Blackwell Companion to Consciousness**, Ed. Max Velmans ve Susan Schneider, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s. 225-235.
- “Naturalistic Dualism”, **The Blackwell Companion to Consciousness**, Ed. Max Velmans ve Susan Schneider, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s. 359-368.
- CHURCHLAND, M. “Is Evolutionary Naturalism Epistemologically Self-Defeating?”, **Philo**, C. XII, No. 2, 2009, 135-141.
- Paul: **Matter and Consciousness**, Cambridge, The MIT Press, 2013.
- Madde ve Bilinç**, Çev. Berkay Ersöz, İstanbul, Alfa, 2018.
- CHURCHLAND, Patricia: **Neurophilosophy**, Cambridge, MIT Press, 1986.
- CHISHOLM, M. **Theory of Knowledge**, New Jersey, Prentice-Hall, 1989.
- Roderick: CLARK, W. Thomas: “Too Good to be True, Too Obscure to Explain: The Cognitive Shortcomings of Belief in God”, **50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists**, Ed. Russell Blackford ve Udo Schüklenk, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, s. 57-64.
- CLARKE, G. H. Peter: “The Libet Experiment and its implications for Conscious Will”, **Faraday Papers**, No. 17, 2013.
- CONEE, Earl: “Phenomenal Knowledge”, **Australasian Journal of Philosophy**, C. LXXII, No. 2, 1994, s. 136-150.
- CONNELL, Richard: **Substance and Modern Science**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.
- CRAIG, William L. ve MORELAND, J. P.: **The Blackwell Companion to Natural Theology**, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

- CRICK, Francis: **The Astonishing Hypothesis**, New York, Macmillan Publishing Company, 1994.
- DAMASIO, Antonio: “How the Brain Creates the Mind”, **Scientific American**, C. CCLXXX, No. 6, 1999, s. 112-117.
- DAVIES, Paul: **Tanrı ve Yeni Fizik**, Çev. Barış Gönülşen, İstanbul, Alfa Bilim, 2014.
- DE CARO, Mario ve MACARTHUR, David: “Introduction: The Nature of Naturalism”, **Naturalism in Question**, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, s. 1-18.
- DEL RE, Giuseppe: **Brain Research and the Mind-Body Problem**, Pontifical Academy of Science, 1992.
- DEMİRCİOĞLU, Erhan: “Against McGinn’s Mysterianism”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, No. 1, 2016, s. 1-10.
- DENNETT, Daniel: **Elbow Room**, Cambridge, MIT Press, 1984.
Elbow Room, Oxford, Clarendon Press, 1984.
“Review of Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior by Robert J. Richards”, **Philosophy of Science**, C. LVI, No: 3, 1989, s. 540-543.
Consciousness Explained, Boston, Little Brown and Co., 1991.
- DOWLING, John E.: **Beyni Anlamak**, Çev. Filiz Bolat, İstanbul Ketebe Yayınları, 2020.
- DRUMMOND, Henry: **The Ascent of Man**, New York, Cambridge University Press, 2009.
- ECCLES, C. John: Brain, “Speech and Consciousness”, **Naturwissenschaften**, C. LX, 1973, s. 167-176.
- FALES, Evan: “Naturalism and Physicalism”, **The Cambridge Companion to Atheism**, Ed. Michael Martin, New York, Cambridge University Press, 2007, s. 118-134.
- FESER, Edward: **Philosophy of Mind**, Oxford, Oneworld, 2006.

- FITELSON, Branden ve SOBER, ELLIOTT: “Plantinga’s Probability Arguments Against Evolutionary Naturalism”, **Pacific Philosophical Quarterly**, C. LXXIX, No. 2, 1998, s. 115-129.
- FISHER, Alec: **The Logic of Real Arguments**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- FLANAGAN, Owen: **The Science of the Mind**, Cambridge, MIT Press, 1991.
The Problem of the Soul: Two Visions of the Mind and How to Reconcile Them, New York: Basic Books, 2002.
- FODOR, A. Jerry: **A Theory of Content and Other Essays**, Cambridge, MIT Press, 1990.
Psychosemantics, Cambridge, MIT Press, 1987.
- FOSS, Jeff: “On the logic of what is like to be a conscious subject”, **Australasian Journal of Philosophy**, C. VXXVII, No. 2, 1989, s. 205-220.
- FOSTER, John: **The Immaterial Self: A Defense of the Cartesian Dualist Conception of the Mind**, London, Routledge, 1991.
- FUMERTON, Richard: **Knowledge, Thought, and the Case for Dualism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- FÜRST, Martina: “Qualia and Phenomenal Concepts as Basis of the Knowledge Argument”, **Acta Analytica**, C. XIX, No. 32, 2004, s. 143-152.
- GANSSE, E. Gregory: “‘God of Gaps’ Arguments”, **The Blackwell Companion to Science and Christianity**, Ed. J. B. Stump ve Alan G. Padgett, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2012. s. 130-139.
- GIERE, D. Ronald: “Naturalism”, **The Routledge Companion to Philosophy of Science**, Ed. Martin Curd ve Stathis Psillos, New York, Routledge, 2014, s. 245-255.

- GLYNN, Ian: **An Anatomy of Thought**, New York, Oxford University Press, 2003.
- GOETZ, Stewart: “Naturalism and Libertarian Agency”, **Naturalism: A Critical Analysis**, Ed. William Lane Craig ve J. P. Moreland, London, Routledge, 2000, s. 156-186.
- “Modal Dualism: A Critique”, **Soul, Body and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons**, Ed. Kevin Corcoran, New York, Cornell University Press, 2001.
- “Is Sam Harris Right About Free Will?: A Book Review”, (Çevrimiçi), <https://cct.biola.edu/sam-harris-free-will-book-review/>, 6 Eylül 2020.
- GOETZ, Stewart ve TALIAFERRO, Charles: **Naturalism**, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.
- A Brief History of the Soul**, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.
- GOFF, Philip: “Why Panpsychism doesn’t Help Us Explain Consciousness”, **Dialectica**, C. VXIII, No. 3, 2009, s. 289-311.
- Consciousness and Fundamental Reality**, New York, Oxford University Press, 2017.
- GOFF, Philip, SEAGER, William ve ALLEN-HERMANSON, Sean: “Panpsychism”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 2020, (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/panpsychism/>, 12 Ocak 2021.
- GUTTENPLAN, Samuel: **A Companion to the Philosophy of Mind**, Cambridge, Blackwell Publishers Inc., 1996.
- HABERMAS, Garry, A. ve MORELAND, J. P.: **Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality**, Oregon, Crossway Books, 1998.

- HALDANE, B. S. John: **Possible Worlds**, London, Chatto and Windus, 1930.
- HARRIS, Sam: **Free Will**, New York, Free Press, 2012.
- HASKER, William: **The Emergent Self**, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
“İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, Çev. Fehrullah Terkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No: 1, 2012, s.183-198.
- HEIL, John: **Philosophy of Mind**, New York, Routledge, 2013.
Zihin Felsefesi, Çev. Seda Akbıyık ve Merve Bilgili, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- HOLDER, Rodney D.: **İnsan Sadece Atom ve Molekül Mü?**, Çev. Lara Özharar, İstanbul Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- HORGAN, E. Terence: “Jackson on Physical Information and Qualia”, **Philosophical Quarterly**, C. XXXII, No. 135, 1984, s. 147-152.
“Nonreductive Materialism and the Explanatory Autonomy of Psychology”, **Naturalism**, Ed. Steven J. Wagner ve Richard Warner, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993, s. 295-320.
- HORNER, Chris ve WESTACOTT, Emrys: **Felsefe Aracılığıyla Düşünme**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018.
- HOWELL, J. Robert: **Consciousness and the Limits of Objectivity: The Case for Subjective Physicalism**, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- HOYLER, Robert: “The Argument from Desire” **Faith and Philosophy**, C. V, No. 1, 1988, s. 61-71.
- JACKSON, Frank: “Epiphenomenal Qualia”, **The Philosophical Quarterly**, C. XXXII, No: 127, Nisan 1982, s. 127-136.
From Metaphysics to Ethics, Oxford, Clarendon Press, 1998.

- “Finding the Mind in the Natural World”, **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**, Ed. David J. Chalmers, New York, Oxford University Press, 2002, s. 162-169.
- JOHNSON, E. Philip: **The Right Questions: Truth, Meaning & Public Debate**, Illinois, InterVarsity Press, 2002.
- KANE, Robert: **The Significance of Free Will**, New York, Oxford University Press, 1996.
- KIM, Jaegwon: **“Mental Causation and Two Conceptions of Mental Properties”**, yayınlanmamış olarak burada sunulmuştur: American Philosophical Association Eastern Division Meeting, Atlanta, Georgia, December, 27-30, 1993.
- “The Many Problems of Mental Causation”, **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**, Ed. David J. Chalmers, New York, Oxford University Press, 2002, s. 170-179.
- Philosophy of Mind**, Boulder, Westview Press, 2006.
- Philosophy of Mind**, Boulder, Westview Press, 2011.
- KIMBLE, Kevin ve O’CONNOR, Timothy: **“The Argument from Consciousness Revisited”**, **Oxford Studies in Philosophy of Religion: Volume 3**, Ed. Jonathan L. Kvanvig, New York, Oxford University Press, 2011, s. 110-141.
- KIYMAZ, Tufan: **“A Priori Physicalism and the Knowledge Argument”**, **Teorema**, C. XXXIX, No. 2, 2020, s. 87-103.
- KOONS, Robert C. ve BEALER, George: **“Introduction”**, **The Waning of Materialism**, Ed. Robert C. Koons ve George Bealer, New York, Oxford University Press, 2010.
- KORNHUBER, H. Hans ve DEECKE, LÜDER: **“Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale”**, **Pflüger’s Archiv**, C. CCLXXXIV, No. 1, 1965, s. 1-17.

- KRIPKE, Saul: **Naming and Necessity**, Oxford, Wiley-Blackwell, 1981.
- LARMER, Robert: “Is There Anything Wrong with “God of the Gaps” Reasoning?”, **International Journal for Philosophy of Religion**, C. LII, No. 3, 2002, s. 129-142.
- LENNOX, C. John: **God’s Undertaker: Has Science Buried God?**, Oxford, Lion, 2007.
- LEVINE, Joseph: “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, **Pacific Philosophical Quarterly**, C. LXIV, 1983, s. 354-361.
- LIBET, Benjamin, GLEASON, A. Curtis, WRIGHT, W. Elswood ve PEARL, K. Dennis: “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act”, **Brain**, C. CVI, No. 3, 1983, s. 623-642.
- LIM, Daniel: “Zombies, Epiphenomenalism, and Personal Explanation: A Tension in Moreland’s Argument from Consciousness”, **European Journal for Philosophy of Religion**, C. III, No. 2, 2011, s. 439-450.
- MACKAY, M. Donald: **İnsan Makine Midir?**, Çev. Harutyun Parlak, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2010.
- MACKIE, J. L.: **The Miracle of Theism**, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- MADELL, Geoffrey: **The Identity of the Self**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.
- MADELL, Geoffrey: **Mind and Materialism**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
- MARTIN, Michael: **Atheism: A Philosophical Justification**, Philadelphia, Temple University Press, 1990.
- MCGINN, Colin: “Can We Solve the Mind-Body Problem?”, **Mind**, C. XCVIII, No. 391, 1989, s. 349-366.
- MCGINN, Colin: **The Mysterious Flame**, New York, Basic Books, 1999.

- “Can we solve the mind-body problem?”, **Philosophy of Mind: A Guide and Anthology**, Ed. John Heil, New York, Oxford University Press, 2004, s. 781-797.
- “All machine and no ghost”, (Çevrimiçi), newstatesman.com/ideas/2012/02/consciousness-mind-brain, 20 Ağustos, 2020.
- MELE, R. Alfred: **Effective Intentions: The Power of Conscious Will**, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- MENUGE, Agnus: **Agents under Fire: Materialism and the Rationality of Science**. Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2004.
- MONTERO, Barbara Gail ve PAPINEAU, David: “Naturalism and Physicalism”, **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, Oxford, Wiley-Blackwell, 2016, s. 182-195.
- MORELAND, J. P.: **Christianity and the Nature of Science**, Grand Rapids, Baker Books, 1994.
- Scaling the Secular City**, Grand Rapids, Baker Books, 1997.
- “Searle’s Biological Naturalism and the Argument from Consciousness”, **Faith and Philosophy**, C. XV, No. 1, 1998, s. 68-91.
- “Timothy O’Connor and the Harmony Thesis: A Critique”, **Metaphysica**, C. III, No. 2, 2002, s. 5-40.
- “The Knowledge Argument Revisited”, **International Philosophical Quarterly**, C. XXXIII, No. 2, Sayı 170, 2003, s. 219-228.
- “The Argument from Consciousness”, **The Rationality of Theism**, Ed. Paul K. Moser ve Paul Copan, New York, Routledge, 2003, s. 204-221.
- “Physicalism, Naturalism and the Nature of Human Persons”, **To Everyone An Answer**, Ed. Francis J.

Beckwith, William L. Craig ve J. P. Moreland, Illinois, InterVarsity Press, 2004, s. 224-237.

Consciousness and the Existence of God, New York, Routledge, 2008.

“The Argument from Consciousness”, **The Blackwell Companion to Natural Theology**, Ed. William L. Craig ve J. P. Moreland, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

“Oppy On the Argument from Consciousness: A Rejoinder”, **European Journal for Philosophy of Religion**, C. III, No. 1, 2011, s. 213-226.

“Christianity, Neuroscience and Dualism”, **The Blackwell Companion to Science and Christianity**, Ed. J. B. Stump ve Alan G. Padgett, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2012. s. 467-479.

“Oppy on the Argument from Consciousness”, **Faith and Philosophy**, C. XXIX, No. 1, 2012, s. 70-83.

“God and the Argument from Consciousness: A Response to Lim”, **European Journal for the Philosophy of Religion**, C. IV, No. 1, 2012, s. 243-251.

“Arguments About Human Persons”, **The Routledge Companion to Theism**, Ed. Charles Taliaferro, Victoria S. Harrison ve Stewart Goetz, New York, Routledge, 2013, s. 398-412.

“The Argument from Consciousness”, **Debating Christian Theism**, Ed. J. P. Moreland, Khaldoun A. Sweis ve Chad Meister, New York, Oxford University Press, 2013a, s. 119-130.

“The Argument from Consciousness”, **The Routledge Companion to Philosophy of Religion**, Ed. Paul Copan ve Chad Meister, New York, Routledge, 2013b, s. 433-444.

- The Soul**, Chicago, Moody Publishers, 2014.
- Scientism and Secularism**, Illinois, Crossway, 2018.
- “Substance Dualism and the Diachronic/Synchronic Unity of Consciousness”, **Christian Physicalism?**, Ed. R. Keith Loftin ve Joshua R. Farris, London, Lexington Books, 2018, s. 43-74.
- MORELAND, J. P. ve CRAIG, L. William: **Philosophical Foundations for a Christian Worldview**, Illinois, InterVarsity Press, 2003.
- MORELAND, J. P. ve RAE, B. Scott: **Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics**, Illinois, InterVarsity Press, 2000.
- MOSER, Paul K. ve YANDELL, David: “Farewell to philosophical naturalism”, **Naturalism**, Ed. William L. Craig ve J. P. Moreland, London, Routledge, 2000, s. 3-23.
- MURPHY, Nancey: “Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues”, **Whatever Happened to the Soul?**, Ed. Warren S. Brown, Nancey Murphy ve H. Newton Malony, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- NAATANEN, Risto: “Brain Physiology and the Unconscious Initiation of Movements”, **The Behavioral and Brain Sciences**, C. VIII, No. 4, 1985, s. 549.
- NAGASAWA, Yujin: “Knowledge Argument”, **The Oxford Companion to Consciousness**, Ed. Tim Bayne, Axel Cleeremans ve Patrick Wilken, New York, Oxford University Press, 2009, s. 395-397.
- NAGEL, Thomas: “What Is It Like to Be a Bat?”, **The Philosophical Review**, C. LXXXIII, 1974, s. 435-450.
- The View From Nowhere**, New York, Oxford University Press, 1986.
- “What Is It Like to Be a Bat?”, **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**, Ed. David J.

- Chalmers, New York, Oxford University Press, 2002, s. 219-225.
- NEY, Alyssa: “Defining Physicalism”, **Philosophy Compass**, C. III, No. 5, 2008, s. 1033-1048.
- NIDA-RUMELIN, Martine ve O’CONAILL, Donnchadh: “Qualia: The Knowledge Argument”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 2019 Kış Edisyonu, (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qualia-knowledge>, 22 Kasım 2020.
- O’CONNOR, Timothy: **Persons and Causes**, New York, Oxford University Press, 2000.
- OPPY, Graham: **Arguing About Gods**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- “Critical Notice of J. P. Moreland’s Consciousness and the Existence of God”, **European Journal for Philosophy of Religion**, C. III, No: 1, 2011, s. 193-212.
- “Consciousness, Theism and Naturalism”, **Debating Christian Theism**, Ed. J. P. Moreland, Khaldoun A. Sweis ve Chad Meister, New York, Oxford University Press, 2013, s. 131-144.
- The Best Argument Against God**, London, Palgrave Pivot, 2013.
- “Naturalism and Naturalness: A Naturalist’s Perspective”, **The Naturalness of Belief**, Ed. Paul Copan ve Charles Taliaferro, London, Lexington Books, 2019, s. 3-16.
- PAGE, Ben: “Arguing to Theism from Consciousness”, **Faith and Philosophy**, C. XXXVII, No. 3, 2020, s. 336-362.
- PAPINEAU, David: **Philosophical Naturalism**, Oxford, Blackwell, 1993.
- PENFIELD, Wilder: **The Mystery of the Mind**, New Jersey, Princeton University Press, 1975.

- PLANTINGA, Alvin: **Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism**, New York, Oxford University Press, 2011.
- “The Evolutionary Argument against Naturalism”, **The Blackwell Companion to Science and Christianity**, Ed. J. B. Stump ve Alan G. Padgett, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2012. s. 103-115.
- “Natürallizm ve Bilim”, Çev. Suat Şağban, **Evrım ve Tasarım**, Ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 786-791.
- “İman ve Akıl Çatıştığında: Evrim ve Kitabı Mukaddes”, **Evrım ve Tasarım**, Ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 756-785.
- Knowledge and Christian Belief**, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015.
- PRICE, H. H.: **Belief**, London, George Allen & Unwin, 1969.
- PRIEST, Stephen: **Theories of Mind**, New York, Houghton Mifflin, 1991.
- POLKINGHORNE, John: **Bilimin Ötesi**, Çev. Ersan Devrim, İstanbul, Evrim Yayınevi, 2001.
- Quantum Theory: A Very Short Introduction**, New York, Oxford University Press, 2002.
- “Religion and Science”, **Philosophy of Religion**, Ed. Paul Copan ve Chad Meister, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- POPPER, R. Karl ve ECCLES, C. John: **The Self and its Brain**, London, Springer International, 1985.
- REPPERT, Victor: “The Argument from Reason”, **The Blackwell Companion to Natural Theology**, Ed. William L. Craig ve J. P. Moreland, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, s. 344-390.
- REVONSUO, Antti: **Consciousness: The Science of Subjectivity**, New York, Psychology Press, 2010.

- Bilinç: Öznelğin Bilimi**, Çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- RICKABAUGH, Brandon: “Responding to N. T. Wright’s Rejection of the Soul.” **Heythrop Journal**, C. LIX, 2018, s. 201-220.
- ROBINSON, Howard: “Introduction”, **Objections to Physicalism**, Ed. Howard Robinson, New York, Oxford University Press, 1993.
- ROSENBERG, Alex: **The Atheist’s Guide to Reality**, New York, W. W. Norton & Company, 2011.
- RYLE, Gilbert: **Zihin Felsefesi**, Çev. Sara Çelik, İstanbul, AFA Yayınları, 1995.
- SCHARTL, Thomas: “The Argument from Consciousness and Divine Consciousness”, **European Journal for the Philosophy of Religion**, C. V, No. 1, 2013, s.157-179.
- SEARLE, R. John: **The Rediscovery of the Mind**, Cambridge, MIT, 1992.
Akıllar, Beyinler ve Bilim, Çev. Kemal Bek, İstanbul, Say Yayınları, 1996.
The Mystery of Consciousness, New York, New York Review Books, 1997.
Mind: A Brief Introduction, New York, Oxford University Press, 2004.
Zihin, Dil ve Toplum, Çev. Alaattin Tural, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
Freedom and Neurobiology, New York, Colombia University Press, 2007.
Zihnin Yeniden Keşfi, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.
Bilincin Gizemi, Çev. İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- SEGAL, Aaron ve PLANTINGA, Alvin: “Response to Churchland”, **Philo**, C. XIII, No. 2, 2010, s. 201-207.

- SELLARS, Wilfrid: **Science, Perception and Reality**, California, Ridgeview Publishing Company, 1991.
- SHAFFER, A. Jerome: **Philosophy of Mind**, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1968.
Zihin Felsefesi, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- SORELL, Tom: **Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science**, London, Routledge, 1991.
- SOON, Chun Siong, “Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain”, **Nature Neuroscience**, C. XI, s. 5, 2008, s. 543-545.
- BRASS Marcel, HEINZE, Hans Hochen ve HAYNES John Dylan:
- STOLJAR, Daniel: **Physicalism**, London, Routledge, 2010.
- STOLJAR, Daniel ve NAGASAWA Yujin: “Introduction”, **There’s Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson’s Knowledge Argument**, Ed. Peter Ludlow, Daniel Stoljar ve Yujin Nagasawa, Cambridge, MIT Press, 2004, s. 1-36.
- SWINBURNE, Richard: **The Evolution of the Soul**, Oxford, Clarendon Press, 1997.
The Existence of God, Oxford, Clarendon, 2004.
Is There a God, New York, Oxford University Press, 2010.
- TALIAFERRO, Charles: **Consciousness and the Mind of God**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- TALIAFERRO, Charles Taliaferro ve MARTY, J. Elsa (Ed.): **A Dictionary of Philosophy of Religion**, London, Continuum, 2010.
- TOREY, Zoltan L.: **The Conscious Mind**, Cambridge, The MIT Press, 2014.

- USLU, Ferit: “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, **Epistemoloji: Temel Metinler**, Ed. Hasan Yücel Başdemir, Ankara, Hititkitap Yayınevi, 2011.
- VAN INWAGEN, Peter: **An Essay on Free Will**, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- “What is naturalism? What is analytical philosophy”, **Analytical Philosophy Without Naturalism**, Ed. Antonella Corradini, Sergio Galvan ve E. Jonathan Lowe, New York, Routledge, 2006, s. 74-88.
- WESTPHAL, Jonathan: **The Mind-Body Problem**, Cambridge, The MIT Press, 2016.
- WILLARD, Dallas ve RICKABAUGH, Brandon: “Intentionality Contra Physicalism: On the Mind’s Independence from the Body”, **Philosophia Christi**, C. XX, No. 2, 2018, s. 497-515.
- WITMER, GENE D.: “Physicality of Physicalists”, **Topoi**, C. XXXVII, No. 3, 2018, s. 457-472.