



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

### RICHARD SWINBURNE'ÜN DÜALİZM SAVUNUSU

Aykut Alper YILMAZ

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara

Research Assistant, Social Sciences University of Ankara, Ankara/Turkey

[alper.yilmaz@asbu.edu.tr](mailto:alper.yilmaz@asbu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-3905-018X](https://orcid.org/0000-0003-3905-018X)

#### Öz

Richard Swinburne, çağdaş din felsefesinin önde gelen isimlerinden olup özellikle ruh meselesine eğilmiş bir felsefecidir. O, insanın ruh ve beden olmak üzere iki farklı cevherden oluştuğunu öne süren düalist görüşün günümüzdeki önemli savunucularındandır. Kaleme almış olduğu *Ruhun Evrimi (The Evolution of the Soul)*, *Zihin, Beden ve Özgür İrade (Mind, Brain and Free Will)* ve *Bedenler miyiz yoksa Ruhlar mı? (Are we Bodies or Souls?)* gibi müstakil eserlerin yanı sıra makale ve kitap bölümleriyle de düalizmi, Descartes'tan itibaren ortaya çıkan yeni problemlere karşı savunmuş ve bu görüşü çağdaş zihin tartışmaları ekseninde güncellemiştir. Ben de bu çalışmada, ilk olarak Swinburne'ün düalizmini, Descartes'ın cevherci düalizmiyle aralarındaki bazı farklara da dikkat çekerek, ele alacağım. Akabinde, onun düalizmi savunmak adına ileri sürdüğü –biri “kavranabilirlik argümanı” (*conceivability argument*) olarak bilinen ve diğeri ise hayali bir beyin nakli vakasına dayanan– iki temel argümanı ve bu argümanlara yöneltilen bazı eleştirileri inceleyeceğim. Kısaca çalışmamın ana odağı, Swinburne'ün düalizme yönelik iki temel argümanı ve bu argümanlara yöneltilen bazı eleştiriler olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Swinburne, Descartes, Düalizm, Ruh, Cevher düalizmi, Düalizmin argümanları.

#### RICHARD SWINBURNE'S DEFENCE OF DUALISM

##### Abstract

Richard Swinburne is one of the most important figures in philosophy of religion who took special interest in the soul. Also he is one of the most prominent defenders of dualism –also known as mind-body dualism or substance dualism– that regards humans as composed of two different substances called body and the soul. He defended the dualist view against contemporary problems of dualism and contributed to it with his three books, namely *The Evolution of the Soul*; *Mind, Brain and Free Will* and *Are We Bodies or Souls?* alongside with other publications. In this paper, I will introduce Swinburne's version of Cartesian dualism and critically investigate whether it provides us some reasons to believe in the soul. For this reason, I will examine the two principle arguments Swinburne offers in the explanations of dualism –one of them is known as the conceivability argument and the other is based on an imaginary scenario from transplants– along with their critics. To sum up, the main point drawn in this paper will be Swinburne's arguments for dualism along with some of their critics.

**Keywords:** Swinburne, Descartes, Dualism, Soul, Substance dualism, Arguments for dualism.

**Atıf / Cite as:** Yılmaz, Aykut Alper. “Richard Swinburne'ün Düalizm Savunusu”. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 318-343. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.722374>

## Summary

Recent advances in neuroscience have profoundly affected the philosophy of mind. These advances have forced us to question our beliefs on mind-body relation and to develop new theories. These changes are especially important for philosophers of religion. It is because the theory of soul is one of the theories that especially religious people have defended throughout history.

Richard Swinburne is one of the most prominent dualists in contemporary philosophy. He has written considerable amount of books and articles to defend dualism. In this paper, I will introduce Swinburne's main arguments for Cartesian dualism and critically investigate whether they provide us good reasons to believe in the soul-body dualism. While doing that, I will also compare some of the differences between his dualistic view and that of Descartes.

Substance dualism is the view that there are two different kinds of substances in the universe. These substances are mind/soul and matter. One of the most well-known versions of dualism is Cartesian Dualism which is systematized by René Descartes. Descartes thought that matter and mind are fundamentally different and separate substances, because matter is extended and mind is not. According to Descartes, human beings are the only living species that have mind in the world. The other species are at most just material/physical mechanisms. The soul is the thinking and unextended part of a person. However, the soul does not have to be together with its body. The body and the soul are fundamentally distinct and separate things and are fused together by God for a limited time –this view sometimes called as 'creationism' about human nature. Thus, the mind and the body can exist independent of each other. This is the main area concerning the separation of the mind and the body presents some problems for Descartes's view of the mind.

Cartesian dualism is one of the most criticized views of human nature today, and thus, it is not an easy task to defend it. However, Swinburne has made contributions to the further development of Cartesian dualism by addressing some contemporary critiques.

There are two main arguments provided by Swinburne for the mind-body dualism. One of them is called "the conceivability argument" –which originally belongs to Descartes. According to this argument, no two things which can be conceived distinctly and separately from each another are numerically identical. I can conceive myself as distinct from my body (or any other material thing). So, the argument goes, I am not identical with my body (or any other material thing). In the second argument, Swinburne argues that the facts about the person are not exhausted by the facts about matter. Swinburne utilizes a thought experiment to show this point. Assume that a surgeon separates your brain hemispheres from each other and transplants them into empty skulls of different bodies. Your left hemisphere goes to a body, call it L, and the other hemisphere goes to another, call it R. The result of the operations is two people, each resultant person –both

L and R- claim that he or she is the original person who transplanted from the original body to this one. Then, Swinburne asks, "how could you know that which person is you?" Are you L or R? According to Swinburne it is not possible to understand which one is you just by examining the hemispheres. Therefore, he concludes, brain facts (or facts about matter) do not determine what happens to the person. If the facts about matter do not exhaust the facts about person, then the person must be different from matter.

Critics of these arguments find some of the assumptions in these arguments dubitable. Some deny that anyone can actually conceive himself/herself apart from his/her body. Even though, it seems that we can conceive ourselves without our body (or some other matter), it is still possible that we could make mistakes about the real nature of ourselves. Some other philosophers think that even if we assent that we can conceive ourselves without a body, we cannot reach to the conclusion that we are not identical with it. About the second argument, some deny that there are facts about person that is not determinable by observing what happens to matter. Some, on the other hand, do not agree with Swinburne in his view of person. Recently Swinburne has revised his arguments in light of the critics and challenged them. His main claim is that we cannot be mistaken about ourselves –or our real nature. When we think that we are imagining ourselves apart from a body we cannot be wrong. This is because we are the closest person to observe ourselves –according to him. In this paper, I will argue that his new arguments do not contribute much to the debate –at least convincingly– and we still may not know what we really are. To sum up, the main point drawn in this paper will be these arguments along with Swinburne's replies.

## Giriş

İnsanoğlunun kendini tanıma çabası oldukça eskilere dayanır. İnsan türüne ait bireyler olarak, kendimizle ilgili merak ettiğimiz hususlardan biri de, tabiatımızın ne olduğudur. Kimilerine göre, insanın ne olduğu sorusunun cevabı, insan organizmasında ve/veya bu organizmanın çevreyle etkileşiminde gizlidir. Kimileri ise beden, beyin ve çevre gibi maddi nesnelere insanı anlamak için yeterli olmadığını düşünür. Genel olarak maddenin insanı açıklama konusunda yetersiz olduğunu öne süren bir düşünceye göre insan, gayri-maddi bir unsura daha sahiptir. Yunan tarihçi Herodot'un, Yunanlılardan çok daha öncesine, Eski Mısır'a kadar uzandığını belirttiği bu kadim düşünceye göre insan, gördüğümüz maddi bedenden fazlasıdır.<sup>1</sup> Bu düşünceye göre her insan, maddi bedenin yanı sıra bir de gayri-maddi bir unsura yani ruha sahiptir. İnsanı farklı iki tür unsurdan (maddi ve gayri-maddi) müteşekkil bir varlık olarak görmesi sebebiyle bu düşünce, düalizm/ikicilik olarak isimlendirilmiştir.

İkiciliğin çoğu versiyonuna göre kişi, her ne kadar iki farklı türde cevherden müteşekkilse de, onun için asıl ve özsel olan gayri-maddi cevherdir. Zira düalizme göre kişinin, bedenden ayrı bir şekilde de var olması, en azından mantıksal olarak, mümkündür. Hatta

<sup>1</sup> Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 2/125.

Platon, ruhların bedenden bedene geçtiklerini (reenkarnasyon) ve yaşamlarına farklı bedenleri kontrol ederek devam edebildiklerini savunmuştur. İslam gibi teistik geleneklerde ise reenkarnasyon düşüncesi bâtil bir inanç olarak görüldüğünden, düalizmin yol açabileceği bu türden inançların önü alınmaya çalışılmıştır. Örneğin İbn Sinâ ve el-Fârâbî, ruhun yalnızca bir bedenle özel bir bağ kurduğunu iddia ederken, el-Ğazâlî ise onlara itiraz ederek, ruhun yalnızca ilahi bir müdahale sayesinde farklı bir bedenle bağ kurabileceğini savunmuştur.<sup>2</sup>

İnsanın iki farklı türde bileşenden oluştuğunu öne süren düalizm, kimilerine göre modası geçmiş bir fikir, hatta tarihin tozlu raflarına kaldırılması gereken bir düşünce olarak değerlendirilse de,<sup>3</sup> onun günümüzde oldukça önemli bazı bilim adamları ve felsefeciler tarafından savunulduğu ve halk arasında oldukça yaygın bir düşünce olarak varlığına devam ettiği söylenebilir.<sup>4</sup>

Richard Swinburne<sup>5</sup>, Kartezyen (Descartesçi) düalizm olarak bilinen düşüncenin günümüzdeki en önemli savunucularından biridir –belki de en önemlisidir.<sup>6</sup> O, düalizmle ilgili akademik çalışmalarda sıklıkla referansta bulunulan bir yazar olmakla birlikte, pek çok müstakil eseriyle ve derleme eserlerde Kartezyen düalizmi savunmuştur.<sup>7</sup> O, Kartezyen düalizmi hem güncellemiş hem de bu düşüncede bazı değişiklikler yapmıştır. Savunmuş olduğu düalizmin, dini inançların bir gereği olmayıp akla dayalı olduğunu ve bu nedenle de yalnızca teistlerce değil ateistler tarafından da benimsenmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>8</sup>

Swinburne cevher düalizminin yalnızca teistler için değil, ateistler için de en makul görüş olduğunu ifade eder.<sup>9</sup> Bu bağlamda, düalizmin her kesime hitap ettiğini belirten Swinburne, ruh kavramını itici bulan kimselerin bunun yerine benlik (*self*) kavramını

<sup>2</sup> Ebû Hâmid Muḥammed El-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: TYEK Yayınları, 2014), 330–331.

<sup>3</sup> Daniel C. Dennett, *Akılın Türleri*, çev. Handan Balkara (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 35.

<sup>4</sup> Brandon Rickabaugh - C. Stephen Evans, “Neuroscience, Spiritual Formation, and Bodily Souls: A Critique of Christian Physicalism”, *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, ed. Keith Loftin & Joshua Farris (New York: Lexington Books, 2018), 236.

<sup>5</sup> Oxford Üniversitesi'nin Hristiyan felsefesi için ayrılmış olan Nolloth profesörlüğü kürsüsünden emekliye ayrılan Swinburne, hala felsefi çalışmalarına devam etmektedir.

<sup>6</sup> Julian Baggini, *Ego Aldatmacası: Seni Sen Yapan Nedir?*, çev. İstem Erdener (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015), 95.

<sup>7</sup> Kendisine yazdırılan bölümler arasında, farklı düalist bakış açılarını bir araya getirmesi bakımından son zamanların önemli eserlerinden olan *The Blackwell Companion to Substance Dualism* adlı derleme eserin “Kartezyen Cevher Düalizmi” (*Cartesian Substance Dualism*) başlıklı makalesi ve *Çağdaş Düalizm: Bir Savunu* (*Contemporary Dualism: A Defense*) isimli derleme kitaba Kartezyen Düalizm ana başlığı altındaki ilk makale sayılabilir. Richard Swinburne, “Cartesian Substance Dualism”, *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 133–152; Richard Swinburne, “What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism”, *Contemporary Dualism: A Defense*, ed. Andrea Lavazza vd. (New York, NY: Routledge, 2014), 139–154.

<sup>8</sup> Baggini, *Ego Aldatmacası*, 87; Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls* (New York: Oxford University Press, 2019), 1–3.

<sup>9</sup> Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls* (New York: Oxford University Press, 2019), 2.

koyabileceklerini belirtir.<sup>10</sup> Zira ona göre insan hakkında en makul görüş, dini ya da politik arka plandan bağımsız bir şekilde, cevher düalizmidir. Bu görüşü savunabilmek adına o, bazılarını Descartes'tan ödünç alarak güncellediği, bazıları ise kendisine özgü olan argümanlar ileri sürmektedir.

Ben bu argümanlardan yalnızca ikisini burada inceleyeceğim. Bu çalışmada Swinburne'ün düalist anlayışını, bu anlayışın günümüz zihin felsefesinin problemlerine bakış açısını, Descartes'ın düşüncesine hangi noktalarda yenilikler getirdiğini ortaya koymakla birlikte, bunlara dair bazı değerlendirmelerde bulunacağım. Her ne kadar onun düalizm için ortaya koyduğu argümanların ikna gücüne ilişkin bazı eleştirilerde bulunacak olsam da Swinburne'ün düalizm savunusunun sağduyusal olarak oldukça güçlü olduğu kanaatimi belirtmeliyim. Yine de onun argümanları bazı şüpheli varsayımları barındırmaktadır.

## 1. Swinburne ve Kartezyen Düalizm

Öncelikle, çalışma içerisinde sıkça kullanmak zorunda olduğum “nitelik, cevher, zihinsel nitelik ve fiziksel nitelik” gibi kavramları açıklamalıyım. Swinburne, nitelikleri tümeler olarak, cevherleri ise ‘evrenin bileşenleri’ şeklinde tanımlar. Bu bağlamda ‘Ağrı dağı, Karadeniz, güneş, elektron ve at’ birer cevherken, ‘kırmızılık, uzunluk ve akıllılık’ birer niteliktir. Nitelikler (tümel olmaları sebebiyle) birden fazla şeye atfedilebilirler. Oysa cevherler, örneğin güneş, yalnızca bir şeye yani tikel bir varlığa işaret eder.<sup>11</sup>

Cevher düalizmi, maddi ve gayri-maddi iki farklı türde cevherin olduğunu ileri süren görüştür –bunun detaylarına birazdan değineceğiz. Bu görüşe göre yalnızca cevherler değil, nitelikler de iki türe ayrılır. Dolayısıyla cevher düalizmi, nitelik düalizmini de içerir.<sup>12</sup> Ağrı hissi, zihindeki kırmızı imgesi, vanilyalı dondurma arzusu gibi duygu ve düşünceler zihinsel nitelikler kategorisine girerken, uzunluk, kütle ve ağırlık gibi niteliklerse fiziksel nitelikler olarak sınıflandırılır. Descartes, cevherleri, bu nitelikler bağlamında ikiye ayırmıştı: Düşünen şey (*res cogitans*) ve yayımlı şey (*res extensa*). Ona göre, düşünen yani zihinsel cevherler, düşünme niteliğine özsel olarak sahipti. Madde ise yayımlı olan, yani yer kaplayan her şeyi kapsıyordu. Diğer bir ifadeyle, üç-boyuta konu olan bu (maddi) varlıklar, yalnızca fiziksel niteliklere sahip olabiliyordu. Ancak onların düşünmesi, hayal etmesi veya bir şeyi arzulaması mümkün değildi. Diğer taraftan düşünen hiçbir varlık da mekânda yer kaplamadığından maddi bir varlık olamıyordu. Kısacası madde ve zihin, sahip oldukları özsel nitelikler nedeniyle birbirinden farklı olmak zorundaydı.

Ancak zihinsel ve fiziksel varlıklara ilişkin bu tanımlar, bazı problemlere yol açıyordu. Zihinsel cevheri, özsel olarak düşünen şekilde tanımlamak, böyle bir cevherin, var olduğu süre boyunca sürekli olarak düşünüyor olması gerektiğini ima ediyordu.<sup>13</sup> Oysa bir

<sup>10</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 2.

<sup>11</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 13–14.

<sup>12</sup> David M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), 11.

<sup>13</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 75.

insan, rüyasız bir uykudayken veya bilincin yitirilmesine sebep olan bir koma esnasında bilinçli değilmiş gibi gözükür. Ancak düşünme bir varlığın özsel niteliğiye, bu, düşünmenin olmadığı anlarda o varlığın da yok olacağı anlamına gelir. Belki de bu nedenle Descartes, bilincimizi kaybettiğimizi zannettiğimiz böyle zamanlarda da aslında bilinçli olduğumuzu ama uyandıktan sonra bunları hatırlamadığımızı iddia etmiştir.<sup>14</sup>

Descartes'ın düalizmindeki bu sorun, Descartes daha hayattayken fark edilmiş ve sonrasında da farklı filozoflar tarafından tekrar tekrar dile getirilmiştir. Pierre Gassendi, John Locke ve Gottfried Leibniz gibi felsefeciler de Descartes'ın ruh anlayışını bu yönüyle eleştirmişlerdir.<sup>15</sup> Swinburne ise, Descartes'ın aksine, zihinsel cevherin var olmak için sürekli olarak düşünmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre, ruhun potansiyel/bilkuvve olarak zihinsel niteliklere konu olabilmesi var olması için yeterlidir. Dürterek uyandırabileceğiniz veya tıbbi müdahalelerle bilinçli hale geri getirilebilir olan kimselerin durumu böyledir.<sup>16</sup> Hiçbir zihinsel faaliyet göstermeyen (derin bir uykudaki veya komadaki) bir kimse, –mevcut tıbbi imkânlar yetersiz olsa bile– ilkesel olarak tekrar bilinçli olabilme potansiyeline sahip olduğu sürece varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda Swinburne, Descartes'ın kişi tanımına ilişkin ufak bir değişiklikle bulunarak şunu söyler, “Ben, tek özsel niteliği düşünebilme kapasitesine sahip olmak olan bir cevher, bir ruhum.”<sup>17</sup> Yani ona göre kişi, düşünme kapasitesine sahip zihinsel bir cevherdir.

Diğer taraftan fiziksel cevherin yani maddenin, ‘yer kaplayan’ şeklindeki tanımı da, özellikle atom altı parçacıklara ilişkin bulgular sebebiyle şüpheli hale gelmiştir. Zira yeni fizikte kabul edilen atom altı parçacıklar, bazı nedensel işlevler üstlenen teorik varlıklar olarak görev yapmaktadır. Bu teorik nesnelere, gerçek anlamda bir yeri işgal ettiklerini söylemek ise oldukça güçtür.<sup>18</sup> Ancak tüm bunlar, düalizm için köklü bir değişikliğe gitmeyi gerektirmemektedir. Swinburne gibi günümüz düalistleri, madde ve zihnin tanımına dair bazı değişikliklerle bu durumun üstesinden gelirler. Şimdi Swinburne'ün zihinsel ve fiziksel nitelikleri nasıl ayırdığına daha yakından bakabiliriz.

Swinburne, zihinsel ve fiziksel nitelikleri, öznellik ve nesnellik bağlamında ikiye ayırır. Aslında onun öznel ve zihinsel olanı tarif etmek için kullandığı kavram, imtiyazlı erişimdir (*privileged access*). İmtiyazlı erişimin tanımını ise o şöyle yapar; imtiyazlı erişim, kişinin, bazı niteliklerine, diğer gözlemcilerle açık olmayan ve yalnızca kendisine özgü bir erişime sahip olması anlamına gelmektedir.<sup>19</sup> Örneğin, öznel bir acı hissini düşünün. Diğer insanlar sizin acı çektiğinizi davranışlarınıza veya beyninizdeki bazı olaylara bakarak tahmin edebilse bile, sizin bunu anlamak için –diğerlerine kapalı olan– fazladan bir

<sup>14</sup> Şahabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 47.

<sup>15</sup> Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, 45–47.

<sup>16</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 39; Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997), 175–176.

<sup>17</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 75.

<sup>18</sup> Jim Holt, *Dünya Neden Var?*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Aylak Kitap, 2013), 218–219.

<sup>19</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God* (New York: Oxford Clarendon Press, 2004), 193–194.

anlama yönteminiz daha bulunmaktadır: Doğrudan tecrübe. Siz, kendi acılarınızı, doğrudan deneyimleyerek bunlar hakkında bilgi sahibi olabilirsiniz. Bunun için kendi davranışlarınızı veya beyin görüntülerinizi inceleyerek dolaylı bir çıkarımda bulunmanız gerekmez. Ancak bir başkasının, sizin acınızı doğrudan deneyimlemesi mümkün değildir. Swinburne'e göre, zihinsel nitelikler, zorunlu olarak bir özneyi gerektiren deneyimsel niteliklerdir. Fiziksel nitelikler ise tam aksine, hiçbir koşulda herhangi bir kişinin imtiyazlı erişimine konu olamayan şeylerdir. Thomas Nagel'ın meşhur ifadesiyle zihinsel olaylar, "öyle olmanın nasıl bir şey olduğu"na dair öznel bir deneyimi içerirler.<sup>20</sup> Fakat fiziksel olaylar hakkında böyle bir öznellikten bahsedilemez.<sup>21</sup> Bu nedenle de fiziksel şeylerin kendi deneyimleri yoktur. Bir tahta olmanın nasıl bir şey olduğu deneyiminden bahsetmek –bir panpsişist<sup>22</sup> değilseniz– mümkün değildir.<sup>23</sup>

Fiziksel ve zihinsel nitelikler bu şekilde ayrıldığında, bu iki niteliği birbirine indirgemek imkânsız bir hal almaktadır. Zira zihinsel niteliklerin, tanımları gereği sahip olduğu 'o olmak nasıl bir şeydir' deneyimi, fiziksel olarak ifade edilememektedir. Herhangi birini diğeriyle açıklamaya kalkmak, arada bazı anlamların (deneyim, öznellik veya nesnellik gibi) yitirilmesine sebep olacaktır. Bu nedenle, zihinsel ve fiziksel nitelikler, Swinburne'e göre, indirgenemez. Dolayısıyla, zihinsel nitelikler, fiziksel olamazlar ve gayri-maddidirler –yani zihinsel nitelikler gayri-maddi niteliklerdir. Bu bağlamda o, tıpkı Nagel gibi, nitelik düalizmini benimsemekle birlikte, bu nitelikler üzerinden cevherleri dekiye ayırdığı için –Nagel'dan farklı olarak– cevher düalizmini de kabul etmektedir.

Swinburne, zihinsel niteliklerin kendisine yüklenebildiği yani zihinsel niteliklere konu olabilen tikel varlıkları, zihinsel cevherler olarak adlandırmaktadır. Bu zihinsel cevherin klasik isimlendirmesiyle ruh kavramına tekabül ettiğini de belirtir. Öte yandan herhangi bir imtiyazlı erişim imkânı olmayan fiziksel niteliklere sahip varlıklar ise maddi cevherlerdir.<sup>24</sup>

İnsanın birbirini dışlayan bu iki niteliğe sahip olabilmesi, Descartes'a göre, onun iki farklı türde varlıktan müteşekkil olması sayesindeydi. Descartes'ın ifadeleriyle, "kendi bedenimde bir kaptanın gemisinde bulunduğu şekilde bulunmadığımı, aksine ona sınıksız kenetlenmiş olduğumu, **yani onunla tek bir varlık oluşturacak şekilde** kaynaşmış olduğumu" doğa bize öğretiyordu.<sup>25</sup> Yani insan, her ne kadar bedeninden ayrı bir şekilde var olması imkânsız değilse de, yalnızca ruhtan ibaret değil, ruh ve beden toplamından

<sup>20</sup> Thomas Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?", çev. Füsun Doruker, *Aklın G'özü*, ed. Daniel C. Dennett vd. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), 377–390.

<sup>21</sup> Aykut Alper Yılmaz, "Richard Swinburne. Are We Bodies or Souls?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (2019), 426.

<sup>22</sup> Var olan her şeyin (taş, toprak, elektron vd.) fenomenal bilinç deneyimi olduğunu öne süren görüştür. Bu düşünceye göre, her varlığın (mesela yuvarlanmakta olan bir taşın) öznel deneyimi insanınki kadar karmaşık olmasa bile, kendine göre kısmi bir bilinçli deneyimine sahip olduğu söylenebilir.

<sup>23</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 29; Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will* (New York: Oxford University Press, 2013), 2–3; Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 6.

<sup>24</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 22.

<sup>25</sup> René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürtüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 114.

oluşan bir bütündür. Bu bileşim sayesinde insan, birbirini dışlayan niteliklere aynı anda sahip olabiliyordu. Ruhu sayesinde zihinsel, bedeni sayesinde de fiziksel nitelikler sergiliyordu. Yine de kişi, beden yok olsa bile, ruhu sayesinde bu durumdan sağ çıkabiliyordu.

İnsanın ruh ve bedenden oluştuğunu savunan bu düalizm türü, “bileşik düalizm” (*composite dualism*) olarak da adlandırılmaktadır. Diğer taraftan, Dean Zimmerman gibi düalistlerin “pür/saf düalizm” (*pure dualism*) olarak adlandırdıkları düşünceye göre ise insan, yalnızca ruhtan ibaret olmakla birlikte bedenle arazi bir ilişki içerisinde. <sup>26</sup> Swinburne, bu konuda Descartes’ı takip ederek, <sup>27</sup> insanın ruh ve bedenden oluşan ikili bir yapı olduğunu savunur. <sup>28</sup> Yine de bizler, Swinburne’e göre, özsel olarak yalnızca ruhlarızdır. Dolayısıyla, özsel parçamız yalnızca ruh olduğu için, bedenimizden ayrı var olmamız da mantıksal olarak mümkündür. Onun ifadeleriyle, “Bir mucize sayesinde varlığımızı bedenimiz olmaksızın da sürdürebiliriz ama hiçbir mucize, ruhumuz olmaksızın var olmamızı mümkün kılamaz.” <sup>29</sup> Yine o, beden ve ruhu karşılaştırarak şunları söyler, “Bedenlerimiz, çoğu parçası itibarıyla oldukça karmaşık makineler olabilir; ama bizler böylesi makineler değil, özsel olarak gayri-maddi varlıklarız: Bedenleri kontrol eden ruhlarız.” <sup>30</sup>

Pekâlâ, düalizmin doğruluğunu kabul etmek için iyi gerekçeler ve argümanlar var mıdır? Aksi halde, niçin insanların yalnızca gözlemlediğimiz bedenlerden ibaret olmadığını ve görmediğimiz tabiat ötesi bir unsura daha sahip olduklarını düşünelim? Şimdi Swinburne’ün, cevher düalizmini savunmak adına öne sürdüğü bazı argümanları inceleyelim.

## 2. Düalizmin Argümanları

Düalizm lehine ve aleyhine birçok argüman öne sürülmüş olmakla birlikte, burada, Swinburne’ün de üzerinde önemle durduğu iki temel argümana değinilecek. Bunlardan biri, kişilerin ve bedenlerin birbirinden ayrı gözükiyor olmasını temel alarak, ikisinin ayrı varlıklar olması gerektiği sonucuna ulaşan kavranabilirlik argümanıdır (*conceivability argument*). Diğeri ise Swinburne’ün, bir düşünce deneyine dayanan “beyin nakli argümanı”dır. Şimdi bu argümanları daha yakından inceleyelim.

<sup>26</sup> Dean W. Zimmerman, “Dualism in the Philosophy of Mind”, *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 2007), 115.

<sup>27</sup> Descartes’ın bu konuda net olmadığını ve iki görüş arasında (pür ve bileşik düalizm) gidip geldiğine dair yorumlar mevcuttur. Yine de hem bu karmaşıklık bu çalışmanın konusu olmadığından hem de Descartes genellikle bileşik düalist olarak yorumlandığından bu konu üzerinde durmayacağım. Bkz. Igor Gasparov, “Substance Dualism and the Unity of Consciousness”, *Forum Philosophicum* 18/1 (2013), 113.

<sup>28</sup> Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 145.

<sup>29</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 1.

<sup>30</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 1.



## 2.1. Kavranabilirlik Argümanı

Kartezyen düalizmin belki de en meşhur argümanı, kavranabilirlik/tasavvur edilebilirlik argümanı olarak bilinen ve kişi ile bedenın birbirinden ayrı tasavvur edilebilir olmasına dayanan argümandır. Bu argümana göre, birbirinden ayrı düşünölebilen iki şey gerçekte de ayrı olmalıdır –özdeş olmamalıdır. Yani kendimi bedenimden ayrı olarak tasavvur edebiliyorsam, bu, bedenimle özdeş olmadığım anlamına gelir. Eğer bu akıl yürütme doğruysa, buradan hareketle insanın gayri-maddi bir varlık olduğu sonucuna ulaşmak oldukça kolaydır. Zira kendinizi her türlü maddi varlıktan ayrı olarak hayal edebilirsiniz. Örneğin, bir aynanın karşısındayken aynadaki silüetinizin yavaş yavaş yok olduğunu hayal edebilirsiniz. Ardından korkuyla kendi bedeninize bakmaya çalıştığınızda orada maddi hiçbir şey göremediğinizi tahayyül etmek de imkânsız değildir. Hatta hayalinizde, bambaşka bir bedenle ya da bedensiz olarak insanlar arasında dolaşabilirsiniz. İkna olmadıysanız, Kafka'nın *Dönüşüm* romanındaki Samsa karakterinin hamam böceğine dönüştüğü kısmı hatırlayın. O, tüm bedeni değişmesine rağmen aynı kişi olarak varlığına devam etmekteydi. Muhtemelen ne Kafka'nın kendisi ne de kitabı okuyanlar, böyle bir senaryo tasavvur etmenin imkânsız olduğunu düşünmemişti. Kartezyen düalizme göre bu durum, kişi ile bedenın özdeş olmadığının bir göstergesidir. Kavranabilirlik argümanını, Swinburne'ün formüle ettiği haline bir bakalım;

- 1- Ben düşünen bir cevherim.
- 2- 'Ben düşünüyorken, bedenimin bir anda yok olması' tasavvur edilebilir (*conceivable*).
- 3- 'Ben düşünüyorum ve ben var değilim' tasavvur edilemez.
- 4- (Yardımcı önerme): Ben, bedenim bir anda yok olduğunda da hayatta kalabilen bir cevherim –bu tasavvur edilebilir.
- 5- Bir cevherin tüm parçalarını aynı anda kaybettikten sonra varlığına devam etmesi tasavvur edilemez.
- 6- O halde ben, tek özsel niteliği düşünme kapasitesine sahip olmak olan bir ruh, bir cevherim.<sup>31</sup>

Pekâlâ, bu Kartezyen akıl yürütme doğru mudur? Kavranabilirlik argümanını eleştirenler, burada birden fazla kusur bulurlar. Ancak bu argümana karşı en temel eleştiri, ayrı ayrı tasavvur edebilmenin, her zaman, tasavvur edilen şeylerin ayrı olduğunu göstermediği şeklindedir. Örneğin, Süpermen hikâyesinde Süpermen ve Clark Kent'in aynı kişi olduğunu bilmeyenler, bu ikisinin farklı kişiler olduğunu düşünürler ve bu ikisini ayrı tasavvur ederken de hiçbir zorluk çekmezler. Ancak gerçek böyle değildir yani Süpermen ve Kent aynı kişidir. Bir diğer örnek ise, suyun H<sub>2</sub>O ile özdeş olmasıyla alakalıdır. 18. yüzyıldan önce insanlık, suyun hidrojen ve oksijen elementlerinden oluşan bir moleköl olduğunu bilmiyordu. Bu nedenle de suyu H<sub>2</sub>O olarak tasavvur etmekle XYZ olarak

<sup>31</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 78–79.

düşünmek, tasavvur edebilme açısından, onlar için çok da farklı değildi. Fakat su moleküllerinin daha yakından incelenmesi sonucunda su ile H<sub>2</sub>O'nun özdeş olduğu ve diğer elementlerin bir bileşimi olamayacağı ortaya çıktı. Buradan hareketle kavranabilirlik argümanını eleştirenler, belki bir gün, zihin hakkında keşfedeceğimiz yeni veriler sayesinde onun maddeyle özdeş olduğunun ortaya koyulabileceğini iddia etmektedir. Her ne kadar bugün bu özdeşliğin nasıl olabileceğini tasavvur edemiyor ve bu ikisini rahatlıkla ayrı varlıklar gibi tasavvur edebiliyor olsak da, ilerde bunların aslında o kadar da farklı olmadıklarının ortaya konulması mümkündür.<sup>32</sup>

Swinburne'e göre ise böyle bir itirazın geçerli olabilmesi için ayrı ayrı tasavvur edilen iki şeyin tabiatına dair bilmediğimiz bazı şeylerin olması gerekir. Mesela, Süpermen ve Kent'in ya da su ve H<sub>2</sub>O'nun aslında aynı şeyler olduğunu bilemeyişimizin sebebi, bunların bilmediğimiz bazı yönleri sahip olmasıdır. Kent'in çantasında Süpermen kostümü taşıdığı, bazen telefon kulübesine girerek kostüm değiştirdiği ve süper güçlerinin bulunduğunu öğrendiğimde veya suyun moleküllerini daha yakından inceleme fırsatı bulduğumda bunların niçin diğerleriyle (Süpermen ve H<sub>2</sub>O ile) özdeş olduğunu anlayabilirim. Fakat Swinburne'e göre, zihin ve madde özdeşliği hakkında benzer bir durum geçerli değildir. Çünkü Süpermen ve Kent'i daha fazla inceleyerek onların özdeş olduğu gerçeğine ulaşabilirsek de zihin ve maddeyi ne kadar incelersek inceleyelim, Swinburne'e göre, onların aynı şeyler olduğu sonucuna ulaşamayız. Zira madde, tanımı gereği herkesin gözlemine açık olan ve fiziğin, evrendeki birtakım nedensel ilişkileri açıklamak için ortaya atılmış olduğu parçacıklar ve bunlar arasındaki ilişkilerden fazlası değildir. Oysa zihnimiz, nitelikleri itibarıyla, yalnızca kendi doğrudan erişimimize açık, doğrudan bir gözlem imkânını daha içerir. Zihinsel durumlarımızı (örneğin kırmızı algımızı) o kadar yakından ve doğrudan deneyimleriz ki, Swinburne'e göre, hiçbir bilimsel araştırma bize onun tabiatına ilişkin daha iyi bir gözlem yapmamızı sağlayamaz. Bu nedenle, Kent'i ve Süpermen'i araştırdığımız gibi, zihnin tabiatını bize daha yakından gösterecek bilimsel yöntemlerle inceleyemeyiz. Zihni yakından gözlemlediğimiz için onun maddeyle özdeş olduğunu bize gösterecek daha yakın bir gözlemin, bilim tarafından ortaya koyulması mümkün değildir. Eğer ben, kendi zihinsel niteliklerimi ve dolayısıyla da bu niteliklere sahip olan kendimi –ki her cevher nitelikleri aracılığıyla bilinir– maddeden farklı bir şey olarak gözlemliyorsam, bu doğrudur. Bu nedenle, Swinburne'e göre, Kartezyen argüman hala geçerlidir. Yani kendimi bedenimden ayrı tasavvur edebildiğimi söylerken kendi tabiatıma ilişkin bir hata yapmamaktayım. Kendimi bedenimden ayrı bir şey olarak tasavvur edebiliyorsam, bu doğrudur ve bunu bilimsel bir verinin yanlışlanması beklenemez.<sup>33</sup>

Swinburne'ün bu cevabını daha iyi anlayabilmek adına bazı felsefi terimlere yer vermemiz gerekmektedir. Bunlar özdeşliği belirlemek için kullanılan “bilgilendiren

<sup>32</sup> Eric T. Olson, “Swinburne's Brain Transplants”, *Philosophia Christi* 20 (2018), 24–25.

<sup>33</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 107.

tanımlayıcı” (*informative designator*) ve “bilgilendirmeyen tanımlayıcı” terimleridir. Şimdi bu felsefi terimler eşliğinde Swinburne’ün cevabına tekrar bakalım.

Su ve H<sub>2</sub>O örneğine dönersek, suyun H<sub>2</sub>O olduğunu bilmediğimiz zamanlarda insanların suya ilişkin yargısı şuna benzer bir şeydi; “ırmakları, nehirleri ve denizleri dolduran, çeşmelerden akan ve içilebilen sıvı.” Ancak bu maddenin moleküler yapısına ilişkin bir şey bilinmediğinden, onun aslında ne olduğuna ilişkin insanların bir fikri yoktu. Başka bir mümkün dünyadan, tıpkı suya benzeyen (ırmakları, nehirleri ve denizleri doldurabilen, çeşmelerden akabilen ve içilebilen) ama XYZ moleküllerinden oluşturulan bir sıvı getirilse, bu insanlar bunun su olmadığını anlayabilecek bir yöntemle sahip değildi. Suyu dair bu tanım, tıpkı “köşedeki adam benim babam” demek gibiydi. Ancak köşedeki adam ifadesi birden fazla şey için geçerli olabiliyordu. Tıpkı suyun hem XYZ hem de H<sub>2</sub>O için geçerli görünmesi gibi. Ancak daha sonra suyun H<sub>2</sub>O olduğu keşfedildi ve artık XYZ’yi insanlara sunduğunuzda, onlar bunun aslında su olmadığını anlayabilecek bir konumdaydılar. Dolayısıyla H<sub>2</sub>O tanımı, suyun tabiatına ilişkin tam bir tanım yapıyor ve her durumda suyun kendisine referansta bulunuyordu.<sup>34</sup> Bu sebeple, suyun “H<sub>2</sub>O” olarak tanımlanması, bilgilendiren tanımlayıcı olurken “nehirleri dolduran ve içilebilen sıvı” şeklinde tanımlanması ise bilgilendirmeyen tanımlayıcı olarak isimlendirilir. Bu bağlamda “köşedeki adam” tanımı de babam için bilgilendirmeyen tanımlayıcıdır. Dolayısıyla, ayrı ayrı tasavvur edilebilen iki şeyin özdeş olabilme ihtimali taşınması için en az birinin bilgilendirmeyen bir şekilde tanımlanmış olması gerekir. Aksi takdirde, tabiatına dair tam bir bilgi sahibi olduğum yani bilgilendiren tanımlayıcılarıyla bildiğim iki ayrı şeyin özdeş çıkması söz konusu değildir. Çünkü onlar, olası her durumda (yani her mümkün dünyada) aynı şeye referansta bulunurlar.<sup>35</sup>

Bu bağlamda benimle bedenimin (veya başka bir maddenin) özdeş olabilmemiz için, kendimi, bilgilendirmeyen tanımlayıcılarıyla biliyor olmam gerekir. Yani ben, aslında sandığımdan çok daha farklı bir varlık olmalıyım. Fakat Swinburne’e göre bu mümkün değildir. Zira ona göre, biz, kendimizi en iyi bilen varlıklarız, çünkü kendimizi doğrudan deneyimleriz. Diğerleri ise bizi ancak bazı dolaylı gözlemler –fiziksel niteliklerim ve fikirlerim gibi– aracılığıyla bilebilir. Bu bağlamda, üçüncü kişi perspektifinden bakmak zorunda olan bilimsel yöntemler de kendimizi gözlemlemek için bize en fazla bazı dolaylı yöntemler sunabilir. Biz ise kendi zihnimizi gözlemlemek için imtiyazlı bir konuma sahip olduğumuzdan, ayrıyeten bu tür dolaylı yöntemlere gereksinim duymayız. ‘Ben’ dediğimiz her durumda, kendimizin neye tekabül ettiğini doğrudan biliriz ve kendimize referansta bulunmak için birtakım fiziksel özelliklere başvurmayız. Diğer bir ifadeyle, kendimizi gözlemlemek için bilimin sunduğu ve sunabileceği dolaylı yöntemlerden daha iyi bir konuma zaten sahibiz. Çünkü hiç kimse, Swinburne’e göre, beynimizi mercek altına yatırarak zihinsel durumlarımızı bizden daha iyi gözlemleyemez. Hatta beynimizi

<sup>34</sup> Elbette ki ileride de H<sub>2</sub>O’nun başka bileşenleri bulunarak onun da daha iyi tanımlayıcılarının olduğu düşünülebilir. Ancak burada argüman hatırına bu tür ihtimalleri dışarıda tutarak, H<sub>2</sub>O’nun bilgilendiren tanımlayıcı olduğunu varsayıyoruz.

<sup>35</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 104–105.

inceleyen bir uzman nörofizyolog, o an ne düşündüğümüzü tespit edebilse bile, zihin dünyamızı bizim gibi doğrudan deneyimleyemez. Onun en fazla yapabileceği şey, fiziksel durumlarımızı inceleyerek deneyimlerimize ilişkin dolaylı bazı çıkarımlarda bulunmaktır.<sup>36</sup>

Bu bağlamda, Swinburne'e göre, kendimi doğrudan biliyor oluşumun göstergesi, "ben" kelimesini farklı durumlarda doğru bir şekilde kullanabiliyor olmamdır. Diğer insanlar bana "sen" diye hitap ederken genellikle zihinsel niteliklerime ve karakteristik bazı davranışlarıma gönderme yapıyorlarsa da benim, kendime referansta bulunurken bu tür şeylere ihtiyacım yoktur. Bu durumu kendiniz açısından da düşünebilirsiniz. Siz bir başkası hakkında düşünürken genellikle aklınıza onun bazı karakteristik fiziksel özellikleri ya da davranışları gelecektir. Ancak o kişi, kendisi hakkında düşünmek için bu tür şeyleri sürekli aklında tutmak zorunda değildir. Nasıl görüldüğünü unutmuş bile olsa, "ben" dediğinde neyi kastettiğinin farkındadır ve "ben" ifadesini her zaman doğru kullanır. Swinburne'ün ifadeleriyle, "tıpkı 'yeşil' ve 'kare' kelimelerini kullanmayı bildiğim gibi 'ben'i kullanmayı da biliyor oluşum, bu kelimeyi kullanırken onun tabiatını da bildiğim anlamına gelir."<sup>37</sup> Dolayısıyla, kendimi en iyi yine kendim tanıyor olmam, kendi tabiatımı da bildiğimi gösterir. Bir kelimenin referansını her durumda doğru seçebiliyor olmak, Swinburne'e göre, onu bilgilendiren tanımlayıcı yapan temel bir unsurdur.<sup>38</sup>

Bu argüman sağlamsa, Descartes'ın argümanı da doğrulanmış olur. Zira Descartes, "ben" kendimi bedenimden ayrı tasavvur edebiliyorum derken, aslında kendisinin ne olduğunu yani kendi tabiatını bilmektedir. Bu nedenle de, kendisini bedeninden ayrı tasavvur edebildiğini söylediğinde, aslında yanlış bir kurgudan bahsetmiyordu. Böylelikle benim bedenimden ayrı bir varlık olduğum sonucu yani düalizm doğrudur. Bu nedenle Kartezyen argüman, Swinburne'e göre, geçerlidir.

Burada Swinburne'e şöyle bir itirazda bulunulabilir: Zihinsel içeriklerimi doğrudan gözlemliyor olsam bile, kendimi doğrudan gözlüyor oluşum aynı şekilde açık değildir. Bir zamanlar Hume'un da ifade ettiği gibi, içe bakışla kendime yöneldiğimde ve kendimi incelediğimde, orada birçok algıya rastlasam bile, 'ben' dediğim sabit bir şeye rastlayamam.<sup>39</sup> Dolayısıyla kendimi hiçbir zaman doğrudan gözlemleyemem. Kendimi doğrudan deneyimlemiyor oluşum sebebiyledir ki, pek çok kimse, "ben" dediğim şeyin ne olduğu hakkında pek çok farklı kuram ortaya atmıştır. Bunlar arasında "ben bir bedenim, ben bir beyinim, ben bir organizmayım veya ben bir yanılsamayım" gibi çok sayıda farklı teori sayılabilir. Bunların tümünün işaret ettiği şey, kendi tabiatım hakkındaki bilgimin – en azından herkes için– kesin olmadığıdır. Hatta birçok kimse düalizmin insan tabiatı

<sup>36</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 107.

<sup>37</sup> Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, 158.

<sup>38</sup> Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, 12.

<sup>39</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 174.

hakkında yanlış bir düşünce biçimi olduğu düşünüldüğünde, düalizmin mantıksal bir zorunlulukla ortaya konulma çabası daha da şüpheli bir hal almaya başlar.

Hume'un itirazı şöyle devam eder; kendimi ne kadar gözlemlersem gözlemleyeyim, "ben" dediğim şeye rastlayamam. Gözlemediğim tek şey tikel algılardır. Dolayısıyla benlik dediğim şey de bu algıların toplandığı bir yer kurgusundan ibarettir. O, zihinsel niteliklerin toplandığı bir zeminin varsayılmasından başka bir şey değildir. Zihinsel niteliklerin var olduğunu ve maddi olmadığını kabul etsek bile, ben denen şeyin ne var olduğundan ne de maddi olmadığından bahsedilebilir.

Swinburne'e göre Hume'un hatası, algıların yani zihinsel niteliklerin kendi başlarına var olabileceklerini varsaymasıdır. Oysa hiçbir nitelik, bir cevher olmaksızın kendi başına var olamaz. Kırmızı bir boyadan, resimden veya duvardan bahsedebilmek bile, 'kırmızılığın' kendi başına orada olmasından bahsedilemez. Bu tür niteliklerin tikel bir varlık olarak ortaya çıkabilmesi, onun en az bir cevhere yüklenmesiyle mümkündür. Dolayısıyla, zihinsel nitelikler hakkında da yalnızca algılarımdan bahsedip kendimden veya bu niteliklere sahip olan bir cevher öznenen bahsetmemek hatalı olacaktır. Swinburne'e göre, biz, kendimizi doğrudan gözlemleyebildiğimiz nitelikler aracılığıyla bildiğimizden, diğer herkesten daha iyi biliriz. Teknoloji ve bilim, ne kadar gelişirse gelişsin, bana zihnimin tabiatı hakkında fazladan bir bilgi sağlayıp benim ve bedenimin (veya başka maddi şeylerin) özdeş olduğunu gösteremez. Zihinsel niteliklerin taşıyıcısı olarak öznenin kendisi de, tıpkı bu nitelikler gibi, gayri-maddi olmalıdır.<sup>40</sup>

Burada Swinburne'ün Hume'a karşı itirazı geçerli olsa bile, yani zihinsel nitelikler bir cevhere ihtiyaç duysa dahi, bu durum yalnızca bir öznenin var olduğu anlamına gelir, kendimi doğrudan gözlemediğim anlamına değil. Yani Swinburne, aslında kendisini doğrudan bir gözleme dayalı olarak tanımamakta, daha ziyade, zihinsel niteliklerin varlığından hareketle bunlara ait bir mahal olarak kurgulamaktadır. Bu doğru olabilir. Fakat bu durum, zihinsel niteliklerin taşıyıcısının da zihinsel ve gayri-maddi bir cevher olması gerektiği anlamına gelmez. Hem zihinsel niteliklerin hem de fiziksel niteliklerin taşıyıcısı tek bir maddi cevher olabilir.

Swinburne'e yöneltilen diğer bir itiraz da "ben" kelimesini doğru kullandığımızdan emin olamayacağımız şeklindedir. Yani kendimizi doğrudan deneyimlediğimiz ve bu durumun "ben" kelimesini bilgilendiren bir tanımlayıcı yaptığı doğru olmayabilir. Lynne Rudder Baker'ın "ben" kelimesinin referans alanıyla alakalı bazı itirazları şu şekildedir. Öncelikle bir kimse, pratik olarak hemen her durumda "ben" kelimesini doğru kullanıyor olsa ve "ben" dediği her zaman kendisine referansta bulunuyor olsa bile, bu durum gerçekten de "ben" in tabiatını bildiği anlamına gelmez. Dolayısıyla "ben kendimi bedenimden ayrı tasavvur edebiliyorum" derken kendime referansta bulunsam bile, bu durum, "ben" dediğim şeyin gerçekten de bedenden ayrılabilir bir şey olduğu anlamına gelmez. Ayrıca, bu durumu H<sub>2</sub>O örneği üzerinden incelersek, suyun aslında H<sub>2</sub>O olduğunu bilmeyen bir

<sup>40</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 104–107.

çocuk, “su” kelimesini kullanırken hemen her durumda doğru şeye referansta bulunuyor olabilir. Hatta yaşamı boyunca çok yetkin bir biçimde bu kelimeyi doğru durumlar için kullanıyor olabilir. Baker’ın da ifade ettiği gibi, “Genç bir çocuk ‘su’yu (mevcut kullanımıyla) H<sub>2</sub>O olduğunu bilmeden yetkin bir biçimde kullanabilir; şu halde ‘su’ çocuğun ağzında bilgilendirmeyen bir tanımlayıcıdır ama onun H<sub>2</sub>O olduğunu bilen annesinin ağzında ‘su’ bilgilendiren bir tanımlayıcıdır.”<sup>41</sup> Dolayısıyla bir kelimeyi doğru durumlarda kullanmak onu bilgilendiren tanımlayıcı yapmaz. Benzer şekilde “ben” kelimesini kullandığındaki doğruluk oranına bakarak kendi tabiatımı en iyi kendimin bildiğini zannediyor olsam da aslında hakiki tabiatıma dair bir şeylerin farkında olmamam mümkündür.

Swinburne’ün düalizmini hedef alan itirazlar, genellikle, bilimsel metotların, kişinin ve zihnin tabiatına dair bir şeyler öğretemeyeceği şeklindeki varsayımı hedef alırlar. Birçok felsefeci ve bilim insanı, zihin de dâhil herhangi bir fenomeni bilimin açıklayamayacağı fikrinden sonuna kadar kaçınmaya niyetlidir. Dolayısıyla onlar, zihnin, gözlemlediğimiz yani maddeyle açıklayamadığımız bu gizemli halinden farklı olması gerektiğini, en azından arka planında farklı birtakım maddi sebeplerin bulunması gerektiğini düşünürler. Swinburne’e ve kavranabilirlik türü argümanlara yöneltilen genel itiraz, bizim bir şeye erişim tarzımızın veya onu algılayış biçimimizin, o şeyin tabiatına dair kapsamlı bir bilgi vermeyebileceği şeklindedir. Kendimi fiziksel bir şey gibi algılamıyor oluşum, benim gayri-maddi bir şey olduğum anlamına gelmez. Timothy O’Connor ve Kevin Kimble’in ifadeleriyle, “Bir çocuğun, gözlemlemekte olduğu şeklin sekizgen olduğunu fark edememesi, onu sekizgen-olmayan bir şekil olarak fark ettiği anlamına gelmez.”<sup>42</sup>

Ayrıca, William Jaworski’nin de belirttiği üzere, kişinin özsel olarak zihinsel bir varlık olduğunu düşünsek bile, onun tek özsel niteliğinin bu olmama ihtimali vardır. Kendimi gayri-maddi bazı niteliklerimle algıladığımı düşünelim. Argüman hatırına, benim kırmızı, acı, tatlı gibi algılarım ve düşüncelerim gayri-maddi nitelikler olsun. Şu durumda, kendimi, bazı algılara ve düşüncelere sahip bir varlık olarak algılıyor olabilirim. Ancak buradan hareketle başka türden bilişsel niteliklere sahip olamayacağım yargısına varmak doğru değildir. Yine kendimi zorunlu olarak fenomenal bilinç sahibi bir varlık olarak düşünebilirim. Fakat bu durum, benim tek özsel niteliğimin fenomenal bilinç olduğu anlamına gelmez. Gözlemime konu olmayan başka niteliklerimin olma ihtimali de mevcuttur.<sup>43</sup> Kısaca, kendime dair gözlemim zihinsel niteliklerden ibaret olsa da, kendim zihinsel niteliklerimden fazlası olabilirim. Fakat Swinburne’e göre, eğer bu tür özsel niteliklerim olsaydı, kendime dair bilgilendiren tanımlayıcı olan “ben”e dair

<sup>41</sup> Lynne Rudder Baker, “Swinburne on Substance Dualism”, *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 8.

<sup>42</sup> Timothy O’Connor - Kevin Kimble, “The Argument from Consciousness Revisited”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2011), 3/119.

<sup>43</sup> William Jaworski, “Swinburne on Substances, Properties, and Structures”, *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014), 23–25.

gözlemimde bunları görebilmem gerekirdi.<sup>44</sup> Fakat belirtildiği üzere “ben”in bir bilgilendiren tanımlayıcı olup olmadığı ve eğer böyleyse bile tüm özsel niteliklerimi içerip içermediği tartışmalıdır.

Yakın zamanda Dean Zimmerman bu argümana farklı bir itiraz geliştirerek, kişinin, kendisini maddeden ayrı düşünebildiği gibi, maddi bir varlık olarak da düşünebileceğini iddia etti. Ona göre kişi, kendisini herhangi bir şeyle özdeş olarak tasavvur edebilmekte ve bu şey yok olduğu takdirde, onunla birlikte yok olması gerektiğini düşünebilmektedir. Zimmerman’a göre, bu durum iki yönlü işlemektedir. Hem kendimi maddeden ayrı hem de maddeyle özdeş olarak düşünebiliyorsam, o halde bu argüman, kişinin gayri-maddi olduğunu ispatlamak için kullanılabilir gibi maddi olduğunu ispatlamak için de kullanılabilir. Ancak her ikisi de doğru olamayacağından argüman geçersizdir. Onun ifadeleriyle “Eğer kendimi tamamen fiziksel bir şey olarak varsaymam bedensiz olarak varsayabilmem kadar makulse, o halde her iki önerme için de benzer kanıtlara sahibim. Fakat her ikisi de mümkün olamaz. Bu nedenle kavranabilirlikten çıkarılan kanıt her iki yolu da tıkayarak kendisini fesheder.”<sup>45</sup>

Charles Taliaferro ve Stewart Goetz gibi düalistler, Zimmerman’ın bu argümanına karşı, modal argümanın yalnızca tek yönlü işlediğini iddia ederler. Yani onlara göre kişinin kendisini bedenden ayrı tasavvur edebiliyor olması, beden ve kişi arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını göstermektedir. Özdeşlik ilişkisi ise bir zorunluluk ilişkisi kurduğundan, modal argümanın önemi, zorunluluğa aykırı bir gerekçe sunmasıdır.<sup>46</sup> Fakat bu itirazın iddia ettiği gibi modal argümanın niçin tek taraflı işlediğini anlamak zordur. Tam tersine, kendimi maddi bir şeyle özdeş düşünebiliyor olmam da, arada zorunlu bir ilişki olabileceğine dair bazı sezgiler niçin sağlamasın? Burada olası diğer bir itiraz, iki farklı tasavvurdan birinin daha net bir şekilde tasavvur edilebildiği ve dolayısıyla yalnızca birinin doğru olması gerektiği şeklindedir. Diğer bir ifadeyle, kişinin, kendisini bir maddeyle özdeş görmesinin diğerine (ondan ayrı görmesine) nazaran daha zor olduğu söylenebilir. Yani kişi, kendisini bedeninden ayrı kolaylıkla tasavvur edebilese bile kendisini aynı kolaylıkla bedeniyle özdeş olarak göremez şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Fakat bu durumda da Zimmerman’a göre, tasavvura bağlı olarak neyin mümkün olduğuna ilişkin modal (imkânlılıkla ilgili) sezgilerimizi bir bataklıkta sürüklemiş oluruz. Bu bataklıkta ise kendimizi, farklı kimselerin tasavvurunun netliği üzerinde bir tartışma içerisinde çırpınırken bulmamız mümkündür.<sup>47</sup>

## 2.2. Beyin Nakli Argümanı

Swinburne’e göre, kişinin, maddi bir varlık olmadığına işaret eden hususlardan biri de maddi varlıkların, en azından bazı kurgusal senaryolarda, kişiyi tespit etmemize elverişli olmamasıdır. Oysa materyalist bir kuram, maddenin geçirdiği değişimleri bildiğimiz her

<sup>44</sup> Richard Swinburne, “Response to Reviewers”, *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 55.

<sup>45</sup> Zimmerman, “Dualism in the Philosophy of Mind”, 119.

<sup>46</sup> Stewart. Goetz - Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 96-97.

<sup>47</sup> Zimmerman, “Dualism in the Philosophy of Mind”, 119.

ortamda, kişinin nerede olduğunu da söyleyebilmelidir. O, Bernard Williams'ın kurguladığı bir düşünce deneyine dayalı olarak, kişinin aslında maddi bir varlık olmadığını göstermeye çalışır.<sup>48</sup> Bu düşünce deneyi şöyledir. Çılgın bir cerrahın sizi kaçırdığını ve beyninizdeki yarı-küreleri farklı bedenlere yerleştirmeyi planladığını varsayın. Bu çılgın cerrah, işleri daha da ilginç hale getirmek adına size; beyninizin yarı kürelerini yerleştireceği bedenleri göstererek, bunlardan hangisine beyninizin sol yarı-küresini (buna B<sub>1</sub> diyelim) ve hangisine sağ yarı-küresini (B<sub>2</sub>) yerleştireceğini de belirtiyor. Sonrasında ise şöyle bir açıklamada bulunuyor: “Beyin-naklinden sonra bu bedenlerden birine bir milyon dolar ödül vererek onu serbest bırakacağım. Diğerini ise nakilden sonra bir mahzene kapatıp aralıksız işkence edeceğim. Şimdi hangisine ödül vereceğimi hangisine işkence edeceğimi seç bakalım.”<sup>49</sup>

Şimdi, böyle bir durumda kaldığımızı ve –argüman hatırına etik sorunları bir kenara bırakarak– bencilce davranmak istediğinizi varsayalım. Böyle bir senaryoda bir milyonu alıp oradan ayrılan şanslı kişi olmayı nasıl garantileyebilirsiniz? Bu soruyu cevaplayabilmek için, nakilden sonra kendinizin B<sub>1</sub> mi yoksa B<sub>2</sub> mi olacağını bilebilmeniz gerekir. Fakat böyle bir nakil işleminde hangisinin önceki kişiyle aynı olacağını nasıl bilebiliriz? Bunu belirlemenin bir kriteri var mıdır? Swinburne'e göre eğer kişi maddi bir şeyse, onunla ilgili maddi gerçekler/olgular da olmalıdır. Dolayısıyla, bir kişinin varlığına devam edip edemeyişi, maddi olgulara bakılarak anlaşılabilir olmalıdır. Bu durumu Williams'ın senaryosuna uygulayan Swinburne, kişinin maddi olması durumunda, onun hangi bedene geçeceğini belirleyen şeyin de beyne bakılarak anlaşılabilir olması gerektiğini ifade eder. Örneğin Williams'ın senaryosunda kişinin hangi yarıküreyle birlikte hangi bedene aktarılacağını bize söylemelidir. Bu bağlamda bazı güncel ve popüler özdeşlik kriterlerini ele alan Swinburne –birazdan bunların açıklamalarına değinilecek– söz konusu senaryo ekseninde, beyne bakarak kişiye ne olacağını belirleyemeyeceğimizi ifade eder. Dolayısıyla, maddeci görüş yanlış olmalıdır.<sup>50</sup>

Swinburne, kendi düalist özdeşlik kriterini, “kısmi özdeşlik” (*partial identity*) olarak betimlediği ve Derek Parfit, Robert Nozick ve David Lewis gibi filozoflara atfettiği özdeşlik fikriyle karşılaştırır.<sup>51</sup> Parfit'in isimlendirmesiyle bu teoriler, “karmaşık kişisel özdeşlik teorileri” (*complex theories of personal identity*) ya da kısaca “karmaşık görüş” olarak da bilinmektedir.<sup>52</sup> Karmaşık özdeşliğin ayırt edici özelliği, onun, kişilerin özdeş olup

<sup>48</sup> Bernard Williams, “The Self and the Future”, *Philosophical Review* 79 (1970), 161–180.

<sup>49</sup> Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 149.

<sup>50</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 61–62.

<sup>51</sup> Her ne kadar bu filozofların kişisel özdeşlik anlayışları arasında önemli farklar bulunsa da, örneğin Lewis ve Parfit arasında kişisel özdeşliğin bir sağ kalım meselesi olup olmadığına ilişkin farklı tartışmalar olsa da, onların ortak yönü, kişisel özdeşliğin bir derece meselesi olduğudur. Swinburne'ün anlatımına sadık kalarak bu düşünürlerin görüşleri arasındaki farklara değinmeyeceğim. David K. Lewis, “Survival and Identity”, *The Identities of Persons*, ed. Amélie O. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1976), 19–20, 32.

<sup>52</sup> Derek Parfit, “Personal Identity and Rationality”, *Synthese* 53/2 (1982), 227.



olmadığını sahip oldukları çeşitli nitelikler üzerinden belirlemeye çalışmasıdır.<sup>53</sup> Kişinin özdeşliğinin fiziksel ve psikolojik niteliklerde aradığı için bu görüş, indirgemeci görüş olarak da nitelendirilir. Bu düşünce açısından yukarıda anlatılan nakil işlemi, tıpkı bir masanın veya arabanın parçalarını değiştirmeye benzer. Parçalarını değiştirdiğiniz bir masa veya araba, eski masanızla veya arabanızla kısmen (değiştirmedığınız parçalar kadar) özdeş olacaktır. Buradaki özdeşlik, “kısmi özdeşlik” olarak da ifade edilebilir. Zira bu düşüncenin özdeşlik hakkındaki temel sorusu, bir nesnenin farklı zamanlarda ne dereceye kadar aynı olduğudur. Bu bağlamda Parfit, beyin naklinden önceki ve sonraki kişilerin aynı olup olmadığını sormanın anlamsız ve boş bir soru olduğunu söyler.<sup>54</sup> Diğerlerine göre ise bu soru, nakilden sonraki kişiler arasından hangisinin psikolojik ve fiziksel açıdan önceki kişiyle en çok benzerlik taşıdığıyla alakalıdır. Örneğin, Nozick’in “en yakın süregiden” (*closest continuer*) teorisine göre, bir öncekiyle en yakın/benzer fiziksel ve zihinsel özelliklere sahip varlık, onunla özdeş olmaya en layık olandır.<sup>55</sup> Her iki kısmi özdeşlik fikrine göre de kişisel özdeşlik bir “ya hep ya hiç meselesi” değil derece meselesidir. Asıl önemli soru, kişinin psikolojik özelliklerinin sonraki kişiye ne derece aktarıldığıdır. Zira bu teorilere göre, tıpkı bir masa veya araba hakkında, eskisiyle %70 veya %55 aynılıktan bahsedilebildiği gibi kişi hakkında da böyle bir derecelendirme mümkündür.<sup>56</sup> Beyin nakli örneğine dönersek, kısmi özdeşlik teorisine göre iki ihtimalden bahsedilebilir: Birincisi bedenlere nakledilen kişinin iki ayrı bedende farklı oranlarda yaşamına devam ettiği (Parfit) ya da psikolojik ve fiziksel benzerlik oranı en yüksek olan kişinin öncekiyle aynı olduğu (Nozick) söylenebilir.<sup>57</sup> Karmaşık özdeşlik görüşleri kendi içlerinde önemli farklar barındırsalar da Swinburne’ün eleştirisi, bu düşüncelerin ortak fikri olan kişinin dereceliliği meselesine odaklandığı için bu ayrımları göz ardı edebiliriz.

Swinburne’e göre bu tür teorilerin temel problemi, kişiden azalıp artabilen ya da eksilip çoğalabilen parçalı bir yapı gibi bahsetmeleridir. Fakat ona göre, kişinin kısmi özdeşliğinden veya belli oranlarda hayatta kalmasından bahsetmek anlaşılabilir bir şey değildir. Masalar veya arabalar hakkında dereceli bir özdeşlikten bahsedilebilse bile, kişilerin bilinçli yaşamlara sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda tür bir özdeşlikten bahsetmek makul gözükmemektedir.<sup>58</sup> Zira onlar masalar ve arabaların aksine, gelecekte kendilerine ne olacağı hakkında endişeli ve basiretlidirler. Dahası onların bu endişeleri, kendilerinin ne oranda devam edeceklerine ilişkin değildir. Bir beyin naklinden sağ çıkıp çıkmayacağını merak eden kimse, hangi niteliklerinin hangi oranlarda ve hangi bedenlerde devam edeceğinden ziyade, kendisinin sağ kalıp kalmayacağını umursar. Bu bağlamda Parfit gibi düşünen bir doktorun şöyle bir açıklama

<sup>53</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 42.

<sup>54</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1984), 234–236, 245–274.

<sup>55</sup> Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), 60–61.

<sup>56</sup> Douglas Hofstadter, *Ben Bir Garip Döngüyüm*, çev. İlkay Alptekin Demir (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 422–423.

<sup>57</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 58–62. Swinburne’ün anlatımıyla bu filozofların verebilecekleri cevaplara değinildi.

<sup>58</sup> Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, 154.

yaptığımı düşünelim, “beynin  $x$  oranında  $L$  bedeninde,  $y$  oranında da  $R$  bedeninde yaşamına devam edecek.” Bu açıklama hasta için anlamsızdır. O hala kendisinin sağ kalıp kalmayacağını merak etmektedir. Cevabı değiştirerek “sen  $x$  ve  $y$  oranlarında farklı bedenlerde yaşayacaksın” demek de hasta için çok fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Buradan hareketle Swinburne, sağ-kalımın (*survive*) herkes için tek bir anlamı olduğunu ve bunun da “ya hep ya hiç” yaklaşımı olduğunu ifade eder.<sup>59</sup> Bu nedenle, ona göre, zihinsel ve fiziksel özelliklerinin ne oranda korunduğu, bir kişiyi diğeriyle özdeş kabul etmek için doğru kriterleri sağlamaz. Bir insanın zihinsel veya fiziksel nitelikleri büyük oranda -hatta tamamen- değişse bile bu durum, kişinin de değiştiği anlamına gelmez. Kişinin varlığı hakkında yalnızca iki durumdan bahsedilebilir: O, ya vardır ya da yoktur. Kişi, eğer varsa, özdeşliğini tam olarak korumaktadır, kısmen değil. Dolayısıyla, kişinin sürekliliği veya zamansal özdeşliği, bir derece meselesi değil, varlık ya da yokluk meselesidir. Parfit, bunun “inanması zor”<sup>60</sup> bir görüş olduğunu ifade etse de, Swinburne’e göre makul olan düşünce budur.<sup>61</sup>

Fakat kişi hakkındaki “ya hep ya hiç” yaklaşımı doğruysa, örnekteki gibi bir beyin naklinden sonra kişinin varlığını sürdürüp sürdürmediğine ve sürdürüyorsa hangi yarıkürede yaşamına devam ettiğine ilişkin net bir cevap verilebilir olmalıdır. Zira aranan cevabın sınırları oldukça keskindir ve ortada derecelere ayrılmış kişiler ve kişisel özellikler yoktur. Swinburne’ün ifadeleriyle, “kişisel özdeşlik bir derece meselesi değilse (ki ben bu görüşü niçin reddettiğime dair bazı argümanlar sundum...) bu sorunun bir cevabı olmalıdır.”<sup>62</sup> Ayrıca, karmaşık ya da kısmi özdeşlik teorilerinin temel iddiasının, kişinin zamansal özdeşliğinin fiziksel ve psikolojik devamlılıktaki orana (özelliklerin kaçta kaçının devam ettiğine) bağlı olduğu düşünüldüğünde, verilen senaryoda bu bilgiler de mevcuttur. Yani hangi parçaların nereye hangi oranlarda dağıldığı da örnek içerisinde verilebilir. Fakat yine de nakilden sonra hangisinin gerçek kişi olduğunu tespit etme noktasında keyfi bir cevaptan fazlası yani kesin bir şekilde “şudur” gibi bir cevap verilememektedir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki kısmi özdeşlikçiler, verilen beyin nakli gibi örneklerde, bu türden kesin cevapların aranmaması gerektiğini düşünür. Onlara göre kişiye gerçekte ne olduğu sorusu anlamsızdır. Basitlik adına bu konudaki popüler bir kitaba başvurursak, Swinburne’le yaptığı düalizm hakkında bir görüşmenin ardından onun beyin naklini değerlendiren Julian Baggini şunları söyler: “Swinburne tarafından tartışılan, şu tuhaf beyin nakli vakasını ele alalım... Soru şuydu: Eğer bu işlemi benim beynime uygulayabilseydik Solak ve Sağlak olarak iki aynı kişi mi olurdum; sadece ikisinden biri mi benimle aynı kişi olur yoksa hiçbiri mi? Mutlak bir mantıkla çoğunluğun vereceği cevap hiçbiri olur. Ama varoluşsal bir yaklaşımla, ki burada önemsedığımız yaklaşım bu, cevap

<sup>59</sup> Richard Swinburne, “How to Determine Which is the True Theory of Personal Identity”, *Personal Identity: Complex or Simple?*, ed. Georg Gasser - Matthias Stefan (New York: Cambridge University Press, 2012), 106.

<sup>60</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 239.

<sup>61</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 61-62.

<sup>62</sup> Swinburne, “Response to Reviewers”, 60.

“duruma göre değişir” olacaktır. Bazı açılardan öylesinizdir, bazı açılardan değilsinizdir.”<sup>63</sup> Fakat Swinburne kişi konusunda böyle bir yaklaşımın makul olmadığını söyleyecektir. Daha önce de belirtildiği gibi, ona göre, sürekliliğin veya sağ-kalımın “duruma göre değişebilen” cevaplarından bahsetmek, kişinin psikolojik yaşantısı düşünüldüğünde makul olmayacaktır.

Swinburne'e göre karmaşık/kısmi özdeşlik teorilerinin yanlışlığının işaret ettiği sonuç, kişinin maddi ve psikolojik ilişkiler bütünü olmadığınıdır. Yani kişi, bu tür karmaşık ilişkilerle açıklanabilen bir şey değildir. Bu durum ise, iki şekilde düalizmin doğruluğuna işaret eder. Birincisi, kişi hakkındaki tüm gerçekliğin maddi olmadığını göstererek bunu yapar. Eğer mevcut herhangi bir olgu veya gerçeklik, maddi olgular tarafından kapsamlı bir şekilde açıklanamıyorsa, bu durum, maddeye ilişkin olguların tüm gerçekliği kapsamadığı anlamına gelecektir. En azından bir olguyu açıklayan ve maddi olmayan bir gerçeklik bulunmalıdır. Bu bağlamda, kişiye ilişkin tüm olgular, fiziksel veya psikolojik birtakım nitelikler ve ilişkiler tarafından belirlenmiyorsa –ki Swinburne verdiği örneğin bunu kanıtlandığını düşünür– o halde kişiye dair tüm olgular maddi değildir. İkincisi ise kişinin karmaşık olmayan yani basit bir yapıya sahip olduğunu göstererek; ki düalizmin özdeşliğe bir kriter olarak öne sürdüğü ruhun parçalanamayan ve başka şeylerle –maddi veya psikolojik olgularla– analiz edilemeyen yapısı göz önünde bulundurulduğunda, düalizmin özdeşlik anlayışı beyin nakli gibi vakalarla daha uyumludur. Şimdi ilki üzerinde daha detaylı duralım.

Beyin nakli senaryosunda kişiye ne olduğunu tespit etmedeki zorluğun nedeni, Swinburne'e göre, kişi anlayışımıza dair sezgilerimizin yanlış olması değil, materyalizmin kişiyi anlamak için yetersiz olmasıdır. Zira yalnızca beyni ya da bedeni (veya herhangi başka bir maddeyi) inceleyerek kişiye ne olduğuna ilişkin soruların cevabını bulmak her zaman mümkün değildir. Çünkü kişiler, ona göre, maddi olmayan varlıklardır. Bu nedenle beyne ya da bedene bakarak elde ettiğimiz veriler, nakilden önceki kişinin şu an nerede olduğunu anlamaya elverişli değildir. Hatta mevcut bilimsel yöntemlerimiz çok daha gelişmiş olsaydı ve beyin hakkında çok daha fazla şey bilseydik bile, Swinburne'e göre, böyle bir senaryoda kişiye ne olacağını bunlardan çıkarsayamazdık.<sup>64</sup> Onun ifadeleriyle, “yalnızca beyinlere, bedenlere ya da maddi başka bir şeye ne olduğuna ilişkin bilgiler, kişiye ne olduğunu size söylemez.”<sup>65</sup>

Kişiye ne olduğunu beyne bakarak anlayamıyor oluşumuz, ona göre, kişinin maddi bir varlıktan fazlası olduğuna işaret etmektedir. Zira kişinin maddi bir varlık olduğu doğru olsaydı, insanın ve insana dair her şeyin de maddi bir açıklaması olur, dolayısıyla kişiye dair de maddi açıklamaların olması gerekirdi. Oysa bu düşünce deneyi, kişiye dair birtakım olguların maddi olarak açıklanamadığını gözler önüne sermektedir. Şu halde, kişiye dair bazı gerçekler maddeye indirgenemez olmalıdır. Aksi halde, bu tür vakalarda

<sup>63</sup> Baggini, *Ego Aldatmacası*, 162.

<sup>64</sup> Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 149; Swinburne, *The Existence of God*, 198.

<sup>65</sup> Swinburne, *The Existence of God*, 197.

kişiyne ne olduğuna ilişkin maddi açıklamalar yapabiliyor olurduk. Hatta böyle bir açıklama yapamıyor olmamız nedeniyledir ki günümüzde çok sayıda felsefeci, kişiyne anlayışımızın yanlış olması gerektiğini iddia edebilmektedir.<sup>66</sup> Fakat daha önce de ifade edildiği gibi bu durum, Swinburne'e göre, kişiyne dair "ya hep ya hiç" yaklaşımımızın yanlışlığından kaynaklı değildir. Yanlışlık, insanı yalnızca maddi sınırlar içerisinde ele almamızdan kaynaklanmaktadır. Beyin nakline ilişkin bu tür senaryolar, fiziksel olguların dışında maddi-olmayan olguların varlığını da dikkate almamız gerektiğini göstermektedir.<sup>67</sup> Kişinin nerede olduğunu belirleyen bu fazladan şey, Swinburne'e göre, gayri-maddi bir varlık yani ruh olmalıdır.<sup>68</sup>

Kişinin karmaşık bir yapıya sahip olmadığı düşünülüğünde ise basit bir özdeşlik anlayışı öne süren düalizm gibi anlayışlar daha cazip bir hale gelecektir. Zira düalizme göre kişinin sürekliliği, basit bir yapıya sahip olan, yani bölünemeyen ve maddi ya da psikolojik faktörlere indirgenemeyen bir varlığa (ruh) bağlıdır. Beyin nakli gibi durumlarda kişiyne ne olduğunu tespit edemeyişimizin nedeni, düalist anlayışa göre, ruha ne olduğunu bilmeyişimizden kaynaklanır. Düalist iddia, Swinburne'e göre, vakayla daha uyumludur. Zira eğer kişiyne maddi bir şey olsaydı veya başka faktörlere indirgenebilir bir şey olsaydı, bu durumda, kişiyne ne olduğunu anlamak için bu tür faktörler yeterli olacaktı. Oysa beyin nakli senaryosu, bunun aksini göstermektedir.

Swinburne'ün bu argümanına karşı bir itiraz, onun, kişiyne konusunda fazlasıyla sezgisel yargılarda bulunduğuyne şeklinde olabilir. Zira o, karmaşık özdeşlik teorisini savunan Parfit gibi felsefecileri, reddetmiş oldukları "ya hep ya hiç" yaklaşımını kabul etmeye zorlamakta ve sonrasında onların teorilerinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Fakat bunu yaparken de, yalnızca kişinin sürekliliğine ilişkin sezgisel bir takım çıkarımlara dayanmakta ve bunun için fazladan bir argüman öne sürmemektedir. Elbette ki Parfit gibi düşünenlerin reddettikleri "ya hep ya hiç" yaklaşımını yanlışsa, teorilerinin kalan kısmının da pek bir anlam ifade etmemesi oldukça doğaldır. Önemli olan, onların "kısmi veya karmaşık özdeşlik" yaklaşımlarının yanlışlığının kesin bir şekilde gösterilip gösterilemediğidir. Swinburne bu noktada sezgilerimize başvurmadan fazlasını yapmıyor gözükmektedir.

Beyin nakli gibi senaryolardan hareketle düalizmin doğruluğuyne sonucuna ulaşan argümanlara diğeryne bir itiraz Zimmerman tarafından yöneltilmiştir. O, aslında bu tür argümanlara sıcak baktığını belirtmekle birlikte, bunların düalizmi kanıtlayma konusunda kesin bir sonuca vardiymadığını ifade eder. Bu tür düşünce deneyleri, bize bazı sonuçları kabul edilebilir kılma noktasında –en azından onu reddetme konusunda farklı gerekçelerimiz yoksa– yardımcı olabilir.<sup>69</sup> Fakat insanın tabiatına ve sahip olduğuyne özel

<sup>66</sup> Susan Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Oğuz Akçelik (İstanbul: İstanbul Kültür Üni. Yayınevi, 2019), 82.

<sup>67</sup> Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 57–62.

<sup>68</sup> Swinburne, *The Existence of God*, 198.

<sup>69</sup> Dean W. Zimmerman, "Materialism, Dualism, and 'Simple' Theories of Personal Identity", *Personal Identity: Complex or Simple?*, ed. Georg Gasser - Matthias Stefan (New York: Cambridge University Press, 2012), 219.

niteliklerine ilişkin bir karara vardırma noktasında belirleyici değildir. Zimmerman'ın ifadeleriyle; “Birkaç itirafla bitirmek istiyorum... Eğer kişilerin ve bedenlerin düalizmine inanmak için argümanlarım yalnızca *bölünme* ve *belirsizlikten* geliyorsa (bununla Zimmerman beyin naklini ve kişinin belirsiz olduğu senaryoları kastediyor) o halde ben bu iddiayı sonuçsuz sayıyorum.”<sup>70</sup> Zimmerman temelde tasavvur edilebilir olmaya dayanan bu tür argümanların “özellikle de şimdiki konuda olduğu gibi tikel bireylere özsel nitelikler atfetmek için delil olarak kullanıldığında” kesin sonuçlara ulaştırmama riskini göz ardı etmemek gerektiğini belirtir.<sup>71</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Swinburne'e göre bilim, evren hakkındaki tüm olguları açığa çıkarmaya çalışmalıdır. Ancak günümüzün hâkim paradigması olan natüralizmin, evrendeki tüm olguların maddi olması gerektiği şeklindeki varsayımını doğru kabul ettiğimizde, bazı olgular açıkta kalır. Bu maddeci paradigmanın açıkta bıraktığı hususların en göze çarpanı, Swinburne'e göre, bilincin fenomenal yapısı ve kişiye dair olgulardır. O, hem beyin nakline dayanan düşünce deneyiyle hem de zihinsel durumların öznel yapısının maddi açıklamaya elverişli olmadığı teziyle, fiziksel açıklamaların ötesinde bir gerçekliğin var olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Aksi takdirde bilincin fenomenal yanını maddeyle anlayamıyor oluşumuzu ve kişiye –özellikle de bazı kurgulanmış durumlarda– ne olacağını bilemediğimiz senaryoların varlığını anlamak mümkün olmayacaktır. Bu tür durumları anlamadaki zorluk, Swinburne'e göre, kişinin gayri-maddi tabiatından kaynaklanır. Eğer kişi maddi bir şey olsaydı, kişiye ne olduğunu anlamak, maddeye ne olduğunu anlamaktan fazlasını gerektirmeyecekti. Oysa kişiye dair gerçeklerle maddi olgular örtüşmüyor gözükmektedir.

Fakat maddi olgularla zihinsel olguların örtüşmediği şeklindeki yargıyı düalizm lehine kullanırken, maddeye ilişkin her şeyi bilmediğimizi göz önünde bulundurmamız gerekir. Dolayısıyla Swinburne'ün argümanı, maddeye ve zihne dair mevcut bilgilerimizle, kişi ve fenomenal bilince dair çıkarsayamadığımız olguların bulunduğu, bu nedenle de kişiye ve bilince dair her şeyin maddi olmadığı şeklindedir. Ancak argüman böyle okunduğunda, maddeye veya zihne dair bildiğimiz kadarıyla düalizm doğru olabilse de, onlar hakkında bilmediğimiz bazı hususlar nedeniyle bunların gerçekte farklı şeyler veya zannedildiği kadar ayrı şeyler olmama ihtimali ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Swinburne, bilimin zihin hakkında bize fazladan bir şey öğretemeyeceğini, zira zihne dair imtiyazlı erişimimiz sayesinde zaten onu tam olarak –yani bilgilendiren tanımlayıcılarıyla– bildiğimizi iddia etse de bu iddianın kabul edilebilirliği oldukça tartışmalıdır.

İmtiyazlı erişim açıklaması doğruysa, zihinsel niteliklerimizi en yakından gözlemleyebilecek tek kişi kendimizdir. Zihnimdeki bir kırmızı imgesine odaklandığımızda, kırmızı deneyimine sahip olmanın ne demek olduğunu doğrudan bir

<sup>70</sup> Zimmerman, “Materialism, Dualism, and ‘Simple’ Theories of Personal Identity”, 234.

<sup>71</sup> Zimmerman, “Materialism, Dualism, and ‘Simple’ Theories of Personal Identity”, 234.

şekilde bilirim ve onu, en az bir özsel niteliğiyle tanırım. Bu sebeple de o, benim deneyimlediğimden farklı bir şey olamaz –ki dışarıdaki hiçbir fiziksel nesneye benzemediğinden fiziksel bir nitelik de değildir. Pekâlâ, buraya kadarını kabul etsek bile bu durum düalizmin doğru olduğu anlamına gelir mi?

İlk olarak, zihinsel niteliklere doğrudan erişim sağlıyor olmamın, onun tabiatına ilişkin her şeyi bilmemi sağlayacağı iddiasını inceleyelim. Bir şeyi ne kadar iyi bildiğimizi düşünürsek düşünelim, onun bilmediğim bazı niteliklere de sahip olması mümkündür. Süpermen ve Kent örneğine dönersek, onlardan herhangi birini, ötekini tanımıyor olmama rağmen, çok iyi tanıyor olduğumu düşünebilirim. Fakat bu durum, onun başka hiçbir niteliğe sahip olmadığı anlamına gelmez. Diğer bir örnekle, 2 sayısını çok iyi bildiğimi düşünebilirim. Hatta onu alışveriş, sayı sayma, çarpım tablosu ezberleme gibi birçok iş için doğru bir şekilde kullanmış olabilirim. Yaptığım işlemlerin zorunlu olarak doğru olduğunu bildiğimden, bu sayı hakkında önemli bir takım şeyler bildiğimi düşünmem de doğaldır. Fakat bir şekilde, matematik derslerini kaçırdığım için 2 sayısının  $\sqrt{4}$  sayısı ile özdeş olduğunu bilemiyor olabilirim. Hem de bu iki sayı zorunlu olarak birbirinin aynısı olmasına rağmen. Tıpkı bunun gibi, zihnim hakkında da, onun deneyimsel yönünü doğrudan bir şekilde biliyor olmam, başka özsel niteliklerinin de olmayacağı anlamına gelmemektedir. Belki de ben, onun yalnızca bir yönünü biliyorumdur.<sup>72</sup>

İmtiyazlı bir erişimin sonucunda bile olsa, benliğin tabiatına ilişkin kapsamlı bir gözlem yapamayabiliriz. Pratik olarak her durumda kendimi doğru yerde tespit edebiliyor olmam ve “ben” dediğim her zaman kendime işaret edebiliyor olmam, kendi tabiatımı çok iyi bildiğim anlamına gelmeyebilir. Pek çok nesnenin ismini hemen her durumda doğru kullanıyor olabilsem bile bu, onun tabiatını iyi bildiğim anlamına gelmez.

Diğer taraftan, Swinburne’ün benliğin varlığı için öne sürdüğü argümanlardan biri olan, zihinsel niteliklerin de bir cevhere ihtiyaç duyduğu şeklindeki iddianın da kişiye dair dolaylı bir çıkarım olduğuna dikkat etmek gerekir. Hatırlanacağı üzere, Swinburne’e göre, zihinsel nitelikler kendi başlarına var olmayacaklarından bir cevhere ihtiyaç duyuyordu. Bu nedenle de gayri-maddi olan bu nitelikler, gayri-maddi bir cevherde bulunmalıydı. Bu durum, Swinburne’e göre, gayri-maddi bazı cevherlerin var olduğu anlamına geliyordu. Kendimizi doğrudan bir gözlemlerle bilmiyorsak da, zihinsel niteliklerin tutunması gereken bir mahal olarak bu cevheri varsaymalıydık. “Ben” dediğimiz şey, zihinsel nitelikler için varsayılan gayri-maddi bir merkez konumundaydı. Burada Swinburne, maddi cevherler de dâhil olmak üzere her bir cevheri yalnızca nitelikleriyle inceleyebildiğimizi, dolayısıyla zihinsel nitelikleri inceliyor olmamızın onlara sahip olan cevheri de incelemek anlamına geleceğini ifade edebilir. Fakat bu çıkarım doğru olmayacaktır. Zihinsel niteliklerin tutunacak bir cevhere ihtiyaç duyduğunu varsaysak bile, bu cevherin gayri-maddi bir cevher olması gerekmez. Her ne kadar kendimi yalnızca zihinsel niteliklerin bir merkezi olarak görsem ve fiziksel nitelikler olmadan kendimi hayal ettiğimi düşünsem bile,

<sup>72</sup> Dale Jacquette, *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness* (Cornwall: Continuum, 2009), 13–14.

gözden kaçırdığım fiziksel niteliklerim olabilir. Zira bir cevherin bazı niteliklerini gözlemlerken (hatta bunlar özsel nitelikler de olabilir) diğer bazılarını ise gözden kaçırmam oldukça doğaldır. Bir yönüyle gözlemlediğim hiçbir cevherin tek yönü o olmak durumunda değildir. Dolayısıyla, zihinsel nitelikleriyle incelediğim bir cevherin benim gözlemimden kaçan fiziksel boyutları da olabilir. E. J. Lowe'un da belirttiği gibi, zihinsel niteliklerin maddi cevherlerde bulunamayacağını varsaymak için iyi bir argümanımız bulunmamaktadır.<sup>73</sup> Belki de hem zihinsel niteliklere hem de fiziksel niteliklere, tek bir cevher sahip olabilmektedir.

Ayrıca, zihinsel niteliklerin yalnızca gayri-maddi cevherlere ait olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkan bir diğer sorun insanın bütünlüğü hakkındadır. Swinburne'ün bileşik düalizmine göre, insanın ruh ve bedenden müteşekkil tek bir varlık olduğu düşünüldüğünde, biri maddi ve diğeri ise gayri-maddi olan iki cevherin, bir araya gelerek bütüncül bir yapı oluşturması çoğu kimseye mümkün görünmemektedir. Zira bu, tahta parçalarını bir araya getirerek bir sandalye oluşturmaktan oldukça farklıdır. Bu nesnenin (insan) bir parçası gayri-maddi yani mekânda bulunmayan ve yer kaplamayan bir şey iken diğer kısmı ise maddi ve mekânsal bir şeydir. Hâl böyle olunca, bu ikisinin nasıl sürekli bir arada durduğu ve nasıl etkileşimde buldukları gibi birçok problem açığa çıkmaktadır. Fakat burada, düalizm eleştirilerinde çaplı bir literatürün oluşumuna sebebiyet vermiş bu tür problemlerin detaylarına giremeyeceğim.<sup>74</sup>

Tüm bu itirazlara rağmen, Swinburne'ün düalizm savunusunun oldukça sağduyusal bazı gözlem ve çıkarımlara dayandığını ifade edebiliriz. Gündelik dilimize de yansıdığı gibi, genellikle kendimiz ve bedenimizden iki ayrı varlık gibi bahseder, bedendeki değişimlere rağmen aynı kişi olarak kaldığımızı düşünürüz.<sup>75</sup> Tecrübi olarak da kendi öznel algılarımıza en yakın kişi olduğumuzu ve dolayısıyla kendimizi gözlemlemeye de en yakın kişinin yine kendimiz olduğunu düşünürüz. Kendi deneyimlerimizle dolaysız bir şekilde baş başayızdır ve bunları başkalarına, olduğu gibi anlatmakta zorlanırız. Bu bakımdan Swinburne'ün düalizm savunusunun önemli ölçüde sağduyuya yakın olduğu ifade edilebilir. Elbette ki bir düşüncenin sağduyuya yakınlığı, onun doğru olduğunu göstermez. Ayrıca, kendimizi bazı yönlerden en iyi kendimiz biliyor bile olsak, bu durum kendimize dair bilmediğimiz veya başkasının daha iyi bilebileceği bir yönümüzün bulunmadığı anlamına gelmez. Yine de aksi ispatlanana kadar sağduyusal inançlara sarılma eğilimimiz göz önünde bulundurulduğunda, düalizmin –her ne kadar akademik camiada bir kenara itilmeye başlanmışsa da– ikna edici gücünü hala koruduğu söylenebilir.

<sup>73</sup> E. Jonathan Lowe, "Real Selves: Persons as a Substantial Kind", *Royal Institute of Philosophy Supplements* 29 (1991), 105.

<sup>74</sup> E. Jonathan Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 170.

<sup>75</sup> Paul Bloom, "Natural-Born Dualists", *Edge.org* (Erişim 14 Nisan 2020).

## Kaynakça

- Armstrong, David M.. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul, 1. Basım, 1968.
- Baggini, Julian. *Ego Aldatmacası: Seni Sen Yapan Nedir?*. çev. İstem Erdener. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015.
- Baker, Lynne Rudder. "Swinburne on Substance Dualism". *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 5–15.
- Blackmore, Susan. *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. çev. Oğuz Akçelik. İstanbul: İstanbul Kültür Üni. Yayınevi, 2019.
- Bloom, Paul. "Natural-Born Dualists". *Edge.org*. Erişim 14 Nisan 2020. [https://www.edge.org/conversation/paul\\_bloom-natural-born-dualists](https://www.edge.org/conversation/paul_bloom-natural-born-dualists)
- Dennett, Daniel C.. *Aklın Türleri*. çev. Handan Balkara. İstanbul: Varlık Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Gazālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed. *Tehāfutu'l-felāsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Gasparov, Igor. "Substance Dualism and the Unity of Consciousness". *Forum Philosophicum* 18/1 (2013), 109-123.
- Goetz, Stewart - Taliaferro, Charles. *A Brief History of the Soul*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Hofstadter, Douglas. *Ben Bir Garip Döngüyüm*. çev. İlkay Alptekin Demir. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Holt, Jim. *Dünya Neden Var?*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Aylak Kitap, 2013.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Jacquette, Dale. *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*. Cornwall: Continuum, 2009.
- Jaworski, William. "Swinburne on Substances, Properties, and Structures". *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014), 17-28.
- Lewis, David K.. "Survival and Identity". *The Identities of Persons*. ed. Amélie O. Rorty. 17–40. Berkeley: University of California Press, 1976.



- Lowe, E. Jonathan. "Non-Cartesian Substance Dualism". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd.. 168-182. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018. <https://doi.org/10.1002/9781119468004.ch11>
- Lowe, E. Jonathan. "Real Selves: Persons as a Substantial Kind". *Royal Institute of Philosophy Supplements* 29 (1991), 87-107.
- Nagel, Thomas. "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?". çev. Füsün Doruker. *Aklın G'özü*. ed. Daniel C. Dennett vd.. 377-390. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- O'Connor, Timothy - Kimble, Kevin. "The Argument from Consciousness Revisited". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. ed. Jonathan Kvanvig, 3/110-142. New York: Oxford University Press, 2011.
- Olson, Eric T.. "Swinburne's Brain Transplants". *Philosophia Christi* 20 (2018), 22-29.
- Parfit, Derek. "Personal Identity and Rationality". *Synthese* 53/2 (1982), 227-241.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1984.
- Rickabaugh, Brandon - Evans, C. Stephen. "Neuroscience, Spiritual Formation, and Bodily Souls: A Critique of Christian Physicalism". *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*. ed. Keith Loftin & Joshua Farris. 231-256. New York: Lexington Books, 2018.
- Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Swinburne, Richard. "Cartesian Substance Dualism". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd.. 133-152. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018. <https://doi.org/10.1002/9781119468004.ch9>
- Swinburne, Richard. "How to Determine Which is the True Theory of Personal Identity". *Personal Identity: Complex or Simple?*. ed. Georg Gasser vd.. 105-122. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Swinburne, Richard. *Mind, Brain, and Free Will*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 2013.
- Swinburne, Richard. "Response to Reviewers". *European Journal for Philosophy of Religion* 6/2 (2014), 51-63.
- Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 1997.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. New York: Oxford Clarendon Press, 2. Basım, 2004.
- Swinburne, Richard. "What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism". *Contemporary Dualism: A Defense*. ed. Andrea Lavazza vd.. 139-154. New York: Routledge, 2014.
- Williams, Bernard. "The Self and the Future". *Philosophical Review* 79 (1970), 161-180.

Yalçın, Şahabettin. *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2009.

Yılmaz, Aykut Alper. "Richard Swinburne. Are We Bodies or Souls?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (2019), 425-432.

Zimmerman, Dean W.. "Dualism in the Philosophy of Mind". *Encyclopedia of Philosophy*. 113-122. New York: Macmillan, 2007.

Zimmerman, Dean W.. "Materialism, Dualism, and 'Simple' Theories of Personal Identity". *Personal Identity: Complex or Simple?*. ed. Georg Gasser vd.. 206-236. New York: Cambridge University Press, 2012.