GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ, KÖKENİ VE NELİĞİ BAKIMINDAN VİCDAN

Sevgi Özcan
181150104

DOKTORA TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Dilek Arlı Çil

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Ocak, 2022

GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ, KÖKENİ VE NELİĞİ BAKIMINDAN VİCDAN

Sevgi Özcan
181150104
Orcid: 0000-0002-8692-476X

DOKTORA TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Dilek Arlı Çil

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Ocak, 2022



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulutarafından 19.01.2021 tarihli *"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"* ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulutarafından 19.01.2021 tarihli *"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"* ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

BİRİCİK TONTON DEDECİĞİM

Deryalara sığmaz sevgim, enginlere benzer taşar
Duygulanıp işte böyle hep şiirlerle coşar
Eğer biri gelip sorsa canım benim dedem derim
İşte dedem seni böyle kelimelerle resmederim

Madem şimdi anlatayım örnek biri olduğunu
Ve işte tıpkı böyle gönüllere taht kurduğunu
Refah, huzur için çaban, emeklilik zor bir zaman
Dedem benim tonton insan, canım benim dedeciğim

Milyonda bir yoktur eşin, emek çaba hep ne için
Ne bu gayret hep sık dişin, latifsin sen dedeciğim
Eh, tüh vah dan nefretlisin, riya hile yok hiç işin
Gayet şeker ve de dinçsin, ürkmez minnoş dedeciğim

Nasıl girdi her şey yola, ün saldın sen dört bir yana
Nasihat verdin hep sen bana, güzel insan dedeciğim
Sevgi torun geldi sona, bulamaz artık örnek sana
Öptüm yanaklarından koca koca çok kıymetli dedeciğim…

Sevgi ÖZCAN

Daha 10 yaşımdayken benim bu şiiri yazmama vesile olan, her değerlendirmesinde ve yapıp etmesinde insan olmanın ne demek olduğunu gösteren, dünyaya geldiğim ilk günden itibaren son nefesine kadar her şeyin sevmekle başladığını ve sevdiğimiz şeylerin sorunluluğunu almanın insan olmanın gereği olduğunu bana öğreten canım dedem Mehmet YÜKSEL'in anısına sonsuz saygımla…

TEŞEKKÜR

Konuyu farklı perspektiflerden düşünüp ele almama katkı sağlayan ve bu yolda benimle birlikte yürüyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Dilek Arlı Çil'e, bu süreçte çalışmama yaptıkları katkılarıyla desteklerini esirgemeyen ve beni cesaretlendiren değerli hocalarım Prof. Dr. Harun Tepe'ye ve Doç. Dr. Bergen Coşkun Özüaydın'a, yaşadığım her çıkmazda adeta bir kutup yıldızı gibi yolumu aydınlatarak önümü görmemi sağlayan, bana her zaman ışık olan değerli dostum Ayşe Çiğdem Kocaman'a, attığım her adımda olduğu gibi çalışma sürecinde de anlayış ve sabrıyla yanımda olan, varlığıyla bana her daim güç veren, kıymetli yol arkadaşım, canım eşim Muttalip Özcan'a, son olarak da yaşamımın her noktasında yanımda olduklarını hissettiren, en karamsar anlarımı neşeyle mutluluğa çeviren, sevmeyi ve huzurla yaşamayı öğreten babam Şevki Şeref Yüksel'e, annem Yeter Yüksel'e ve kardeşim Mehmet Yüksel'e, sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Sevgi Özcan

Ocak, 2022

ÖZ

GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ, KÖKENİ VE NELİĞİ BAKIMINDAN VİCDAN

Sevgi Özcan
Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Dilek Arlı Çil
T.C. Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022

Gündelik yaşamda insanların çeşitli kullanımlarında görüldüğü üzere vicdan, çoğunlukla her bir kişinin ahlaki bakımdan iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ayırt ederek doğru değerlendirmeler yapmasını sağlayan bir duygu, yetenek, güç ya da ilke olarak kabul edilmektedir. Ancak vicdana sahip olan her insanın kaçınılmaz olarak doğru değerlendirmeler yapabileceği savı, tartışmaya açık, sorgulanması gereken bir savdır. Böylesi bir sorgulamayı konu edinen bu çalışmada, öncelikle vicdanın gündelik yaşamdaki yerini gözler önüne sermek amacıyla Cengiz Aytmatov, Fyodor Dostoyevski ve Lev Nikolayeviç Tolstoy'un eserleri incelenmektedir. Bu eserlerde görülen vicdanın gündelik yaşamdaki kullanımlarının felsefi temelleri ise farklı filozofların insan ve değer anlayışlarına dayanan görüşlerinde bulunmaktadır. Bu bakımdan Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche ve İoanna Kuçuradi'nin vicdana ilişkin görüşleri Aytmatov'un ve Dostoyevski'nin eserlerinde açığa çıkan, insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen vicdanın felsefi temelini oluşturmaktadır. Buna karşılık Tolstoy'un eserlerinde görülen belirli bir ahlaka, dine veya Tanrı gibi bir otoriteye dayanan vicdan anlayışının felsefi kökenleri ise John Locke, Ashley Cooper Shaftesbury, Francis Hutcheson, Joseph Butler, David Hume ve Jean Jacques Rousseau'nun insan ve değer anlayışları ile temellendirdikleri vicdana ilişkin düşüncelerinde bulunmaktadır. Değişik ahlakları, dini inançları veya Tanrı fikrini esas alan bir değerlendirme biçimi olarak vicdan anlayışının her insan için geçerli olabilecek doğru bir değerlendirmenin olanağının koşulu olup olamayacağının sorgulanması gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Kant, Nietzsche ve Kuçuradi'nin görüşleri doğrultusunda doğru değerlendirmenin neliği ve olanağının koşullarının neler olduğu felsefi temelleri bakımından sorgulanmaktadır. Böylece ahlak, Tanrı düşüncesi, dini inanç, ideoloji, yarar-çıkar gibi öznel ve/veya göreli ilkelerin değerlendirmelerimizin ölçütü olup olamayacağını, doğru değerlendirmenin temelini nerede aramak gerektiğini ortaya koymak mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vicdan, Değerlendirme Yetisi, İnsanın Değeri, Doğru Değerlendirme, Değer Biçme, Değer Atfetme.

ABSTRACT

CONSCIENCE: IN TERMS OF ITS ORIGIN, NATURE, AND SIGNIFICANCE IN DAILY LIFE

Sevgi Özcan
Ph.D. Thesis
Department of Philosophy
Philosophy Programme
Thesis Advisor: Assist. Prof. Dilek Arlı Çil
Maltepe University Graduate School, 2022

As can be seen in its different usages in daily life, conscience is accepted as a feeling, an ability, a power, or a principle that often enables one to make the correct evaluation by distinguishing good from bad, right from wrong. However, the thesis that everyone who has a conscience can inevitably make correct evaluations is questionable and must be inquired. In this study which carries out such an inquiry, first of all, in order to reveal the place of conscience in daily life, the works of Chingiz Aitmatov, Fyodor Dostoyevsky and Lev Nikolayevich Tolstoy is being examined. The philosophical foundations of different usages of conscience in daily life, revealed in these works, could be grounded on the various conceptions of human being and value of different philosophers. In this respect, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche and Ioanna Kuçuradi's thoughts on conscience constitute the philosophical basis of the conscience as the consciousness of the responsibility of being a human, which revealed in the works of Aitmatov and Dostoyevsky. The philosophical foundations of the understanding of conscience in Tolstoy's works, which depends on a certain moral, religion or authority of God, could be grounded on the thoughts of John Locke, Ashley Cooper Shaftesbury, Francis Hutcheson, Joseph Butler, David Hume and Jean Jacques Rousseau's view on conscience depending on a certain conception of human and value. It should be questioned whether the conception of conscience as a form of evaluation, that is based on various religious or moral beliefs, or an idea of God, is a condition of possibility of right evaluation that is valid for every human being. Therefore, in this study, through the views of Kant, Nietzsche and Kuçuradi, the nature of the correct evaluation and the conditions of its possibility will be investigated in terms of its philosophical foundations. Thus, it will be shown whether any relative and/or subjective criterion such as religious, moral, ideological beliefs, any idea of God, or individual interests can be admitted as a principle for the correct ethical evaluation, and the place where we should investigate the real foundations of its.

Keywords: Conscience, Ability of Evaluation, Human Value, Correct Evaluation, To Set a Value on, Attribute Value To

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii
TEŞEKKÜR v
ÖZ vi
ABSTRACT vii
İÇİNDEKİLER viii
ÖZGEÇMİŞ ix
BÖLÜM 1. GİRİŞ 1
BÖLÜM 2. GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ BAKIMINDAN VİCDAN 12
2.1. Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Doğru Bir Değerlendirmenin Koşulu Olarak "Çocuk Vicdanı" 13
2.2. Dostoyevski'nin Eserlerinde Kişinin Kendi Kendisini Değerlendirmesini Sağlayan Vicdan 26
2.3. Tolstoy'un Eserlerinde Tanrı'nın Işığı Olarak Vicdan 41
BÖLÜM 3. KÖKENİ BAKIMINDAN VİCDAN 54
3.1. John Locke'un Ahlak Anlayışında İyi ve Kötünün Gölgesinde Bir Yargıç Olarak Vicdan 54
3.2. Ahlak Duygusu Temelinde Vicdan 65
3.2.1. Shaftesbury'de İnsan Doğası, Vicdan ve Ahlak Duygusu Arasındaki İlişki 66
3.2.2. Hutcheson ve Butler'da Ahlaki Bir Rehber Olarak Vicdan 72
3.2.3. Hume'da Ahlaki Değerlendirmenin Ölçütü Olarak Ahlak Duygusu 82
3.3. Rousseau'nun Tanrı Düşüncesine Dayanan Vicdan Anlayışı 91
BÖLÜM 4. NELİĞİ BAKIMINDAN VİCDAN 104
4.1. Kant Felsefesinde Ahlak Yasası ile İlişkisinde Vicdan 106
4.2. Nietzsche'nin İnsan ve Değer Görüşüne Dayanan Vicdan-Kara Vicdan Ayrımı 123
4.3. Kuçuradi Felsefesinde İnsan, Değer ve Değerlendirme Sorunu Bağlamında Vicdan 147
BÖLÜM 5. SONUÇ 160
KAYNAKÇA 172

ÖZGEÇMİŞ

Sevgi ÖZCAN
Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Y.Ls.	2017	Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Tezli Yüksek Lisans Programı
Ls.	2014	Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (2013-2014 Eğitim öğretim yılı Farabi öğrenci değişim programı kapsamında Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesinde tamamlanmıştır.)
Lise	2010	Akseki Şahinler Çok Programlı Lisesi

İş/İstihdam

2016 - 2017	MEB Özel Gülen Yunus Anaokulu, Felsefe Branş Öğretmeni
2018 - 2020	Gelişim Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Yüksek Okulu, Sosyal Hizmet Bölümü, Öğretim Görevlisi

Alınan Burs ve Ödüller

2017	Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Yüksek Lisans Programı 2016/2017 Akademik Yılı Dönem Birinciliği

Ulusal Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler

"Hegel Felsefesinde Kendi Kendini Gerçekleştiren Özgür Bir Varlık Olarak İnsan", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 54, Aralık 2021.

BÖLÜM 1. GİRİŞ

Bu çalışma, genellikle her insanda var olduğu düşünülen, kişinin ahlaki bakımdan iyi ile kötüyü ayırt edip neyin doğru ya da yanlış olduğunu kavramasını ve doğru değerlendirmeler yapmasını sağlayan bir iç duyu olarak kabul edilen vicdanın, gerçekten insanları doğru değerlendirmeler yapmaya götürüp götüremeyeceğini araştırmayı konu edinmektedir. Böylesi bir araştırmanın yapıldığı bu çalışmada, vicdan adı altında gerçekleştirilen değerlendirme biçimleri ile insanın değerinin etik bilgisine dayanan doğru değerlendirme arasındaki farkı ortaya koymak ve vicdanın neliğini felsefi açıdan sorgulamak amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda değerlendirme sorununu ele almak kaçınılmaz bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bir insanın kendisini, diğer insanları, olayları ve durumları, kısacası çevresinde ilişki içinde olduğu her türlü şeyi değerlendirmeden yaşayamadığı dikkate alındığında, değerlendirmenin, insanın var olma şartı ve bir insan fenomeni olduğu açıkça görülmektedir. Ancak değerlendirmenin doğru ya da yanlış olabileceği göz önünde bulundurulduğunda, yalnızca insana özgü bir özellik olan değerlendirmenin doğru bir değerlendirme olabilmesi için düşünüp-taşınmaya ve akıl yürütmeye, öncelikle de erdemine ulaşmış akla dayanması gerekmektedir. Nitekim antik dönemde Aristoteles felsefesinde doğru yargılama gücü ya da günümüz ifadesiyle doğru değerlendirme, erdemine ulaşmış aklı gerektiren bir erdemdir (Aristoteles, 2007, 1103a 5). Fakat antik dönemden sonra değerlendirme ile akıl ve erdemler arasındaki bağ unutulmuş, doğru yargılama gücünün ve/veya doğru değerlendirmenin yerini ahlaki değer yargılarına dayanan, vicdan adı verilen değerlendirme biçimi almıştır. Bu durumun en açık örnekleri gündelik yaşam içerisinde vicdanın çeşitli kullanımlarına bakıldığında görülmektedir.

Çalışmanın "Gündelik Hayattaki Yeri Bakımından Vicdan" başlıklı bölümünde, vicdanın insan hayatındaki yeri, rolü ve işlevi, farklı eylem olanaklarını görmemizi sağlayan Cengiz Aytmatov, Fyodor Dostoyevski ve Lev Nikolayeviç Tolstoy'un eserlerinden hareketle ele alınmaktadır. Çünkü bu yazarların ortaya koydukları edebiyat eserleri, vicdanın insanların yaşam akışlarına nasıl bir etkide bulunduğunu ve gündelik yaşam içerisindeki yerini farklı açılardan gözler önüne sermektedir. Bunun yanı sıra Aytmatov, Dostoyevski ve Tolstoy'un eserleri insanların vicdana ilişkin genel kabulünü,

yani her insanın vicdan sahibi olduğunda doğru değerlendirmeler yapabileceği varsayımını açıkça ortaya koyması bakımından da dikkatle incelenmeye değerdir. Fakat vicdan sahibi olan her insanın kaçınılmaz olarak doğru değerlendirmeler yapacağı varsayımı sorgulanması gereken tartışmaya açık bir kabuldür. Çünkü gündelik yaşam içerisinde her insanın vicdanla olan ilişkisinin farklı olduğu, her insanın vicdandan aynı şeyi anlamadığı ve vicdanın her zaman doğru değerlendirme yapmayı sağlamadığı görülmektedir. Bu durumu açıklığa kavuşturabilmek için öncelikle gündelik yaşam içinde insanların genel itibariyle vicdandan ne anladıklarına ve kaç tür vicdandan söz edilebileceğine bakmak gerekmektedir.

Bu doğrultuda Aytmatov'un eserlerine bakıldığında, gündelik yaşam içerisinde vicdana, bazen kişilerin kendisiyle ilişkisini, bazen diğer insanlarla ilişkisini, bazen de doğayla ilişkisini düzenleyici bir işlev yüklendiği görülmektedir. Aytmatov'un eserleri insan yaşamında vicdana yüklenen çeşitli işlevleri açıkça gösterdiği gibi insanların farklı değerlendirme biçimlerini ve bu değerlendirme biçimleri sonucu gerçekleşen yapıp etmelerini de gözler önüne sermektedir. Böylece eserlerinde farklı değerlendirme biçimlerinden hangisinin vicdana uygun olduğunu, hangisinin uygun olmadığını ortaya koyan Aytmatov, insanların vicdanlı ya da vicdansız olarak nitelendirilmesine neden olan değerlendirmenin nasıl gerçekleştiğini sorgulamanın zeminini hazırlamaktadır. Eserlerinde bu sorgulamanın en açık örneklerini sunan Dostoyevski ise bir insanın iç değerlendirmesinin nasıl gerçekleştiğini açıkça ortaya koymakta ve bunu yaparken de ahlakın ya da dinin değerlendirmedeki rolünü sorgulamaktadır. Dostoyevski'nin yaptığı bu sorgulama, insanların vicdana ilişkin diğer bir varsayımını görmeyi olanaklı kılmaktadır. Bu varsayım, kişilerin her koşulda doğru değerlendirme yapmasını sağlayan vicdanın, her zaman ahlaki bir boyuta sahip olduğu iddiasını içermektedir. Dostoyevski, ahlak başta olmak üzere kişinin içinde bulunduğu kültürel koşulların değerlendirmelerde etkili olmakla birlikte tek başına belirleyici olmadığını, sözgelimi çoğunluğun kendisini ahlaklı nitelendirdiği bir toplumda, var olan ahlak kurallarına karşı çıkan insanların da vicdanlı olabileceğini açıkça göstermektedir. Ancak gündelik yaşam içerisinde bu durum genellikle göz ardı edilmektedir. İnsanlar çoğunlukla, ahlaklı olmaktan ahlakın belirlediği vicdana uygun değerlendirmeler yapabilmeyi, vicdanlı olmaktan da ahlaka dayanan değerlendirmeler yapabilmeyi anlamakta ve vicdan ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki

olduğunu düşünmektedir. Bunun yanı sıra bazı insanlar, bu varsayımı biraz daha değiştirerek ahlaklı ve vicdanlı olmakla dindar olmayı özdeş saymaktadır. Bu durumda vicdan, Tanrı'nın insana iyi ile kötüyü ayırt edip ahlaklı olabilmesi için bahşettiği bir yeti olarak kabul edilmekte ve dindar insan, Tanrı'nın bahşettiği bu yetiyi doğru yönde kullanan insan olarak nitelendirilmektedir. Vicdana yönelik ahlak ve dine dayanan böylesi bir bakış açısının en açık örnekleri ise Tolstoy'un eserlerinde kendini göstermektedir. Dolayısıyla vicdan, kimi zaman Aytmatov'un eserlerinde görülebileceği gibi gündelik yaşamda insanlar tarafından kendisine yüklenen işlevleri yerine getirirken doğru değerlendirmeler yapabilmeyi sağlayan bir yeti olarak, kimi zaman Dostoyevski'nin eserlerinde görülebileceği gibi insan olmanın sorumluluğunun bilincine dayanarak, kimi zaman da Tolstoy'un eserlerinde olduğu gibi din ve ahlak temelinde ele alınmaktadır.

Çalışmanın "Kökeni Bakımından Vicdan" başlıklı bölümünde yer verileceği üzere, vicdana yönelik yapılan bu açıklamaların temeli, vicdanı sorgulama konusu yapmış olan John Locke, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume ve Jean Jacques Rousseau gibi farklı filozofların düşüncelerinde bulunmaktadır. Bundan dolayı vicdanın kökenlerini açıklığa kavuşturabilmek amacıyla söz konusu filozofların vicdan kavramını nasıl temellendirdiklerini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda vicdanın doğuştan gelen bir yeti olup olmadığı, akıl ile nasıl bir ilişkisi olduğu, ahlak ve doğa yasalarıyla ne türden bir bağı olduğu, din ve Tanrı ile ilişkili olarak ele alınıp alınamayacağı soruları yanıtlanarak vicdan kavramının düşünsel kökenleri ortaya konulacaktır. Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume ve Rousseau, vicdanı her ne kadar belirli bir olay, durum ya da eylem karşısında tavır takınmadan veya eylemde bulunmadan önce değerlendirme yapmayı sağlayan bir yeti olarak görseler de bu yetiyi sahip oldukları birbirinden farklı insan anlayışlarına göre felsefi olarak farklı şekillerde temellendirmektedirler.

İnsanın doğası gereği akıl ve vicdan sahibi bir varlık olduğunu ve bu sayede kendisi için neyin iyi neyin kötü, neyin yararlı neyin zararlı olduğunu bilebildiğini ileri süren Locke'a göre, insanın ahlaksal olarak iyi ile kötüyü ayırt edip ahlak yasasına uygun eylemler gerçekleştirmesini sağlayan da sahip olduğu adeta bir yargıç niteliğindeki akıl ve/veya vicdandır. Bu açıdan bakıldığında, Locke'un düşüncesinde akıl ile bir ve aynı

anlama gelen vicdan, yasaları bulma, tanıma ve yorumlama yeteneğidir. Dolayısıyla insan için değerlendirme ölçütü olan Tanrı yasası, politik toplum yasası ya da doğal ahlak yasası gibi herhangi bir yasanın veya değerlendirme ölçütünün olmadığı durumda akıldan ve/veya vicdandan söz etmek de mümkün olmayacaktır. Buna karşılık, Shaftesbury, Hutcheson, Butler ve Hume gibi ahlaki duygucu geleneği oluşturan filozoflar, vicdanı akla dayanan bir yeti olarak değil de temelini ahlak duygusunda bulan bir yeti olarak ele almaktadır.

Shaftebury'nin vicdan (conscience) ile ahlak duygusu arasında insan doğası temelinde doğrudan bir bağ kurduğu açıkça görülmektedir. Vicdan ile ahlak duygusu arasındaki bu ilişkiyi insanın ayırt edici özelliğinden hareketle temellendiren Shaftesbury, insanı diğer canlılardan ayırt eden özelliğin yalnızca akıl değil, aynı zamanda duygu olduğunu ileri sürmektedir. Locke'un aksine Shaftesbury, insanı insan yapan, onu diğer var olanlardan ayıran en temel özelliğin duygu olduğunu ve iyi ile kötünün ya da erdem ile erdemsizliğin insan doğasında doğuştan bulunduğunu savunmaktadır. Shaftesbury'ye göre, bir duygu varlığı olarak insanın bütün yapıp etmelerini ve yaşamını şekillendiren ise doğuştan sahip olduğu ilk duygu olan ahlak duygusudur. Bu açıdan bakıldığında Shaftesbury'nin doğru veya yanlış duygusu (sense of right or wrong) olarak nitelendirdiği vicdanın temel dayanağını oluşturan ahlak duygusu (moral sense), tıpkı görme, duyma, işitme duyusu gibi bir duyu olan ahlak duyusunun bir ürünü olarak doğal bir biçimde ortaya çıkan ilk duygudur. Derece bakımından farklılıklar gösterse bile yine de her insanda bulanan ahlak duygusu, insanların iyi ile kötünün bilgisini edinerek neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edebilmelerini sağlamaktadır. İnsan doğasının ayrılamaz bir parçası olan doğal ahlak duygusunu, en güçlü inanç yoluyla dahi yok edilemeyecek veya devre dışı bırakılamayacak kadar güçlü bir duygu olarak gören Shaftesbury'ye göre, bir insan sahip olduğu bu gücü işlevini yerine getirecek şekilde iyilik yönünde kullandığında vicdan adı verilen, adaletsizliğe ve suça karşı tiksintiyi içeren doğal duygu açığa çıkmaktadır.

Shaftesbury'den derinden etkilenen ve özellikle ahlak felsefesi alanındaki düşüncelerinde onun düşüncelerini temel tutamak noktası olarak gören Hutcheson, ahlak duygusunu doğal vicdan olarak nitelendirmektedir. Hutcheson düşüncesinde doğal vicdan ya da ahlak duygusu, her insanın doğası gereği sahip olduğu bir duygudur. Bu

açıdan bakıldığında, insan doğasının ayrılmaz bir parçası olan doğal vicdan ya da ahlak duygusu, insan için doğal bir durum olan ahlaklılığı beraberinde getirmekte ve insanın doğası gereği iyi bir varlık olmasını sağlamaktadır. Hutcheson'a göre, ahlak duygusunun veya vicdanın varlık nedeni olan ve insana diğer insanların iyiliğini amaçlarken bilincinde olmaksızın kendi kişisel iyiliğini geliştirmesi için eylemlerini yönlendirerek daha yüce hazlar veren ahlak duyusu, insana Tanrı tarafından bahşedilmiş bir duyudur. İnsanlar gerek kendi gerekse diğer insanların yapıp etmelerini, eylemlere yön veren hayırsever duygulanımların onaylanmasını, art niyetli bencil duygulanımların kınanmasını sağlayan bir merci olarak iş gören ahlak duyusu sonucunda ortaya çıkan ahlak duygusu ya da vicdana göre değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerin sonucunda da erdeme uygun olan eylemler ahlaklı olarak nitelendirilirken, erdemsiz eylemler ahlaksız olarak nitelendirilmektedir.

Hutcheson'un vicdanla ilgili bu tespitinin yansıması Butler'ın düşüncelerinde de açıkça kendini göstermektedir. Tıpkı Hutcheson gibi Butler'da, Tanrı tarafından bahşedilmiş olan ahlaksallığı insan doğasının ayrılamaz bir parçası olarak görmektedir. Fakat Butler, Shaftesbury ve Hutcheson'ın yaptığı gibi vicdana karşılık gelen ahlak duygusu kavramını kullanmak yerine bu yetinin insan doğasındaki üstünlüğünü vurgulamak amacıyla doğrudan doğruya vicdan kavramını kullanmaktadır. Vicdan kavramını insan doğası ile ilişkisinde ele alan Butler, insanı kendiliğinden eyleme götüren bütün güdülerin hazza ya da mutluluk arzusuna indirgenemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü insan doğasının yalnızca özel tutkulardan veya arzulardan ibaret olmadığını savunan Butler'a göre, insan doğası hiyerarşik bir düzene sahip parçalardan oluşmaktadır. Özel tutkular, öz-sevgi, yardımseverlik, vicdan ya da düşünümsellik ilkesi olarak sıralanabilecek olan bu parçalardan en üstte yer alan parça, vicdan ve düşünme yetisidir. İnsan doğasını oluşturan olmazsa olmaz bir parça olan vicdan, bir eylemi, bir durumu, bir tutumu ya da bir davranışı ahlaki bakımdan değerlendirirken onaylamayı ya da onaylamamayı sağlayan bir ilke ya da yetenektir. Ahlaksal değerlendirmelerde bulunacak olan bir insan için yol gösterici ilke olan vicdan, insan doğasında özellikle, iyi hareketlerde bulunmak için doğuştan gelen bir istek olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla insan doğasında hem kendi çıkarını gözetme hem de toplumdaki diğer insanların iyiliğini düşünme eğiliminin bulunduğu görülmektedir.

Hume, her ne kadar Shaftesbury, Hutcheson ve Butler gibi doğrudan doğruya vicdan kavramını kullanmasa da ahlaksal olarak insan eylemlerini değerlendirebilmenin ölçünün ne olduğunu sorgulamakta ve bu bağlamdaki düşünceleri vicdan kavramıyla paralellik göstermektedir. Bu nedenle, Hume'un ahlak duygusunu temel alan düşüncelerini vicdan ile ilgili olarak değerlendirmek mümkündür. İnsan eylemlerinin başlatıcısı olan ilk kaynağın ve insanın haz ile acı algıları sonucunda bir eylemi övmesine ya da yermesine neden olan şeyin duygu olduğunu ileri süren Hume'a göre, bir eylemi ahlaki bakımdan değerlendirmeyi sağlayan ahlak duygusudur. Bir insanın kendi dışına çıkıp diğer insanlara ait haz ile acının algılarının farkına vararak değerlendirmelerde bulunmasını sağlayan ise duygudaşlıktır. Bütün bu iddialarını Tanrı düşüncesine dayanarak temellendiren Hume, insanın her türlü eyleminin, istemesinin, değerlendirmesinin ve dolayısıyla ahlak duygusunun kaynağının Tanrı olduğunu ileri sürmektedir.

Hume'un düşüncelerine benzer şekilde vicdana ilişkin temellendirmesini Tanrı düşüncesine dayanarak gerçekleştiren Rousseau'ya göre, insanı Tanrı'ya benzer kılan vicdanın, Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses olduğu görülmektedir. İnsana neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini buyuran ve insanı diğer hayvanlardan üstün kılan bu Tanrısal ses ya da içgüdü, insan eylemlerini ahlaka uygun bir şekilde gerçekleştirmeyi sağlayan, insanın doğasını mükemmelleştiren yegâne duygudur. Bu bakımdan Rousseau'nun bilgisiz ve dar görüşlü, ama aynı zamanda zeki ve özgür bir varlık olan insanın en güvenilir rehberi olarak nitelendirdiği vicdan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcıdır. Rousseau, insanın bu yargıcın rehberliğini kabul etmesiyle ahlaka uygun eylemler gerçekleştirebileceğini ve erdemli, adil, vicdanlı bir insan olabileceğini savunmaktadır. Nitekim Rousseau'ya göre, Tanrı sevgisinden beslenen vicdan, insanlar arasında sınırsız mülk edinme hırsının ve bu durumun beraberinde getirdiği egemenlik mücadelesinin doğurduğu eşitsizliği yok edemese bile olabilecek en az seviyeye indirerek insanların bir arada, barış ve sükûnet içerisinde yaşamalarını sağlayacaktır. Böylelikle insanların bir arada yaşarken huzur ve güven içinde olabilmelerinin en temel ön koşulunu oluşturan vicdan, her insanın kendi kendisinin efendisi olmasını ve sahip olduğu aklın da yardımıyla kendi kendisine yasa koyup koyduğu yasaya uymasını sağlayan yegâne güçtür. Ancak Rousseau, her ne kadar insanın sahip olduğu bu güç sayesinde kendisine

yasa koyup koyduğu yasaya uyarak kendi kendisinin efendisi olan özgür bir varlık olduğunu ifade etse de insanın kendi kendisine koyduğu yasanın Tanrı'nın yarattığı doğanın yasasından bağımsız olamayacağını düşünmektedir. Rousseau'nun bu düşünceleri, ahlaka, dine veya Tanrı'ya dayanan ve insanların belirli bir kısmına hitap eden vicdana ilişkin böylesi bir yaklaşımın bütün insanlığı kapsayan doğru bir değerlendirmenin olanağının koşullarını açıklamada yeterli olup olmadığını sorgulamamıza neden olmaktadır. Bu nedenle, öncelikle doğru değerlendirmenin olanağının koşullarının neler olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Nitekim çalışmanın "Neliği Bakımından Vicdan" başlıklı bölümünde, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche ve İoanna Kuçuradi'nin görüşleri doğrultusunda, doğru değerlendirmenin neliği ve koşulları, felsefi temelleri bakımından ele alınacaktır. Böylece bütün insanlığı kapsayan nesnel bir ilke olmaksızın aklın, Tanrı düşüncesinin ve tek başına duygunun değerlendirmelerimizin ölçütü olup olamayacağını ortaya koymak mümkün olacaktır.

Kant'ın düşüncesinde, kişinin eylemlerini yalnızca sonuçları bakımından değerlendirmesini sağlayan, sırf eğilimlere dayanan bir vicdanın yanılan vicdana, değerlendirmelerde bütün insanlık için geçerli bir ölçüt sunan ahlak yasasına dayanan vicdanın ise doğru vicdana karşılık geldiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle doğru vicdanın, kişinin kendini bütün insanlar için geçerli olan ve insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen ahlak yasasına uydurmasını sağlayan bir içgüdü olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan ahlak yasasına dayalı bir ahlak duygusuna sahip olmayan, yani ahlaki bakımdan kötülükten tiksinti duymayan ve iyilikten hoşlanmayan bir insanın vicdan sahibi olması olanaksız görünmektedir. Çünkü doğru vicdana sahip bir insan, her zaman ahlak yasasına göre isteyip eyleyeceği ve değerlendireceği için içindeki insansal mahkemede kendi kendisinin hem davacısı hem avukatı hem de yargıcı olarak doğru değerlendirmeler yapabilecektir. Kant'a göre, akıl sahibi olan her insan, insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen ahlak yasasına göre isteyip eyleyebilme ve bu doğrultuda doğru değerlendirmeler yapabilme olanağına sahiptir. Fakat Kant, bu olanağı bütün insanların mı yoksa bazı insanların mı hayata geçirebileceği sorusunun yanıtını vermemektedir. Bu noktada hangi insan tipinin insan olmanın sorumluluğunun bilinciyle değerlendirmelerde bulunarak isteyip

eyleyebileceğinin yanıtını, Nietzsche'nin insan ve değer görüşüne dayanan vicdana ilişkin düşüncelerinde bulmak mümkün görünmektedir.

Nietzsche, insan ve değer görüşü doğrultusunda, insan olmanın gereğini yerine getirme sorumluluğu olarak gördüğü vicdan ile kara vicdan arasında bir ayrım yapmaktadır. Realiteyi değerlendirme tarzlarından hareketle insanların yapı/değer bakımından birbirinden farklı olduğunu belirten Nietzsche'ye göre, insanlar, efendi ahlakını temsil eden soylu/efendi/üstün/yaratıcı insan ve köle ahlakını temsil eden sıradan/köle ruhlu insan olarak birbirinden ayrılmaktadır. Temsil ettiği değer anlayışı bakımından köle ahlakını benimseyen sıradan insanın ayırt edici özelliği ve değerlendirme yaparken dikkate aldığı ölçüt her zaman çıkar dürtüsüdür. Çünkü sürü insanına göre ait olduğu sürü ve kendisi için zararlı olan her şey kötü, yararlı olan her şey ise iyidir. Nietzsche, her zaman soylu insan ile çatışan, soylu insanı anlamayan, onun değerli dediğine kötü, değersiz dediğine iyi diyen, zavallı, sefil, zayıf bir varlık olarak nitelendirdiği, hınç duygusunun egemen olduğu sıradan insanın vicdanının ve/veya değerlendirme biçiminin çıkarına uygun düştüğünde kolaylıkla tatmin edilebilen kara vicdan olduğunu ifade etmektedir. Sıradan insanın aksine yapıp etmeleriyle yeryüzüne anlam kazandıran soylu insan ise ahlaksal değer yargılarını yok sayan, sürü için iyi olanı göz önünde bulundurmayan, kısacası iyi ve kötünün ötesinde olan, şeylerin doğal değerini gören ve gösteren insan tipine karşılık gelmektedir. Bu şekilde değerlendirmede bulunan soylu kişi, değerlendirmesi sırasında ahlaksal değer yargılarıyla çatışarak her şeyi yeniden değerlendirmekte ve yeni değerler yaratmaktadır. Nietzsche, soylu insanın, yeni doğru değerlendirmeler sonucunda yeni değerler yaratarak bu dünyaya evet diyen ve yeryüzüne anlam kazandıran, güçlü, yürekli, özgür gözlere sahip bir insan tipi olarak, kara vicdana değil, ancak vicdana sahip olduğunu düşünmektedir. Nietzsche'ye göre, soylu insanın sahip olduğu vicdan, "sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının gururlu biçimde farkına varılışı, bu zor bulunur özgürlüğün bilinci, bu, insanın kendisi ve yazgısı üstündeki gücü, (…) üstün olma içgüdüsü"dür (Nietzsche, 2013a, s. 76). Dolayısıyla Nietzsche'nin soylu insanın değerlendirme biçimi olarak gördüğü vicdanı, insan olmanın gereğini yerine getirme sorumluluğunun bilinci olarak görmek gerekmektedir. Nitekim daha sonraları Erich Fromm *Erdem ve Mutluluk* adlı eserinde Nietzsche'nin bu düşüncesinin doğru ve haklılığını perçinlercesine vicdanın "insanı erdemli bir şekilde

hareket etmeye götüren biricik etkin kuvvet" olduğunu ifade etmiştir (Fromm, 1994, s. 145).

Diğer taraftan İoanna Kuçuradi, vicdan kavramını tıpkı Nietzsche'nin yaptığı gibi sorumluluk kavramıyla ilgisinde ele almaktadır. Kuçuradi felsefesinde, kişilere insan olma bilincinin yüklediği sorumluluk, kişinin gerek kendisiyle gerekse başka insanlarla ilişkisinde kendisine doğru hesap verme sorumluluğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle, Kuçuradi, her insanın öncelikle kendine karşı insanın değerini korumasından, etik ilişkiler söz konusu olduğunda da başka insanlara karşı etik ilişki değerlerini korumasından sorumlu olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak realitenin de açıkça gösterdiği üzere böylesi bir sorumluluğu yalnızca bazı kişiler üstlenebilmektedir. Çünkü insana yakışır olan bu tür bir sorumluluğun üstlenilebilmesi için her şeyden önce bir insanın kendisine doğru hesap vererek doğru değerlendirme yapması gerekmektedir. Oysa ki gündelik yaşam içerisinde insanların çevrelerindeki her şeye bazen iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, doğru-yanlış, günah-sevap gibi değer yargılarından hareketle değer biçtikleri, bazen de değerlendirdikleri nesneye aralarındaki özel ilişkiden dolayı olumlu bir değer atfederek değerlendirme yaptıkları, dolayısıyla değerlendirmek üzere yöneldikleri şeylerin gerçek değerini görmeyerek doğru değerlendirmeler yapamadıkları görülmektedir. Kuçuradi'ye göre, böylesi yanlış değerlendirmelere dayanan bir yaşantı sonucunda vicdan adı verilen bilinç olgusu açığa çıkmaktadır. Vicdan denilen bilinç olgusu insanların doğdukları andan itibaren içinde bulundukları hazır koşullarda çevresi tarafından empoze edilerek benimsemiş oldukları ahlaki değer yargılarına ve bu değer yargılarının temelinde bulunan davranış kural ve/veya ilkelerine duyulan sorumluluk sonucu gelişmektedir.

Bu belirlemelerden hareketle, bu çalışmada öncelikle irdelenmesi gereken, vicdanın her insanda var olduğu kabul edilen, bir insanın ahlaki bakımdan neyin doğru, neyin yanlış ya da neyin iyi, neyin kötü olduğunu kavrayarak yargıda bulunmasını sağlayan bir duygu, yeti, güç veya ilke olarak görülmesi ve her zaman doğru değerlendirmeler yapmayı olanaklı kıldığının varsayılması sorunudur. Bu sorunun ortaya çıkmasının başlıca nedenlerinden birisi değerlendirmenin neliği konusunda kafaların karışık olması, diğeri ise toplumdan topluma, çağdan çağa, gruptan gruba, insandan insana değişkenlik gösteren egemen değer yargılarını, empoze edilen iyileri ve kötüleri

nesne edinen, vicdana kaynaklık eden ahlak ile insanın değerini ve değerlerini nesne edinen doğru değerlendirmenin önkoşulu olan etik arasındaki ayrımın görmezden gelinmesidir. Etik ve ahlak arasındaki ayrım görmezden gelindiğinde ahlaki değer yargıları ve davranış kurallarına dayanarak gerçekleştirilen bir değerlendirme biçimi olarak vicdan ile etik bilgi gerektiren bir şeyin değerini olduğu gibi görmekle ilgili olan doğru değerlendirme bir ve aynı şeymiş gibi düşünülmektedir. Bu kargaşanın giderilmesi için öncelikli olarak değerlendirmenin insan dünyasındaki yerinin, neliğinin ve türlerinin ortaya konulması gerekmektedir.

Gündelik hayattaki değerlendirmelere bakıldığında farklı insanların aynı şeyleri farklı değerlendirdiği gibi aynı insanların aynı şeyleri farklı değerlendirdiği de görülmektedir. Çünkü değerlendirmekten söz edilince, çoğu zaman, değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değerini göstermek değil de geçerli ilkelere, kurallara, modalara göre onu nitelemek anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, değer biçilirken değerlendirilen şey normlara, standartlara, modalara ya da ölçülere göre ölçülüp biçilip belirli bir kalıba sokulmakta, yani o şeye bir sınır çizilmektedir. Çoğu zaman yapılan bu şey, vicdan adı altında bir şeye değer biçmektir. Vicdan adı altında gerçekleştirilen yanlış bir değerlendirme biçimi olarak değer biçmek ise bir şeyi ezbere değerlendirmektir. Çünkü değer biçme, değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendisi hesaba katılmadan yapılmakta, bu doğrultuda her şeye değer yargılarından hareketle değer biçilmektedir.

Diğer taraftan, vicdan adı altında yapılan değerlendirme, bir şeye değer atfetme yoluyla değerlendirme olarak anlaşıldığında, değerin öznelliği kendini göstermektedir. Çünkü değer atfetme söz konusu olduğunda, değerlendirilene, değerlendiren tarafından aralarındaki özel ilişkiden dolayı bir değer atfedilmektedir. Sözgelimi bir kişiye sevdiği bir insan tarafından belirli bir durumda verilmiş bir liralık bir kalem, yalnız o kişi için değerlidir, çünkü o kişi kendisine hediye edilen kaleme sevdiği bir insan tarafından hediye edildiği için değer atfetmektedir, yoksa kalemin kendi başına etik bir değerinden söz etmek mümkün değildir. İnsanın değeri temelinde değil de empoze edilmiş iyiler ve kötüler tablolarına, yani değer yargılarına bağlı olan vicdan adı altında gerçekleşen değer biçme ve değer atfetme insanın değerinin harcanmasına yol açan yanlış ve/veya ezbere değerlendirme biçimleridir. Genellikle ahlaki değerlendirme yetisi olarak görülen vicdandan farklı olarak doğru değerlendirme ise değer yargılarından hareketle değil,

insanın değerinden hareketle yapılan ve insanın değerini harcamayıp, aksine insanın değerine değer katan bir değerlendirme biçimidir. Dolayısıyla insanları yanlış değerlendirmelere götüren vicdan ile doğru değerlendirme biçimi arasındaki farkı açıkça ortaya koymak gerekmektedir.

Bu çalışmanın sonunda, ahlaki bakımdan doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt ederek doğru değerlendirmeler yapmayı mümkün kıldığı düşünülen vicdanın, insanların her zaman doğru değerlendirmeler yapmalarını sağlayıp sağlamadığı, insana yakışır doğru değerlendirmenin neliğinden ve insanın değerinin etik bilgisinden yola çıkılarak, gerekçeleriyle ortaya konulacaktır. Bu doğrultuda vicdanın doğru değerlendirmeyi beraberinde getiren bir güç, duygu, ilke ya da yetenek olarak kabul edilmesinin yegâne sebebi olan ahlaksal değer yargılarının insanın değerinin korunmasının ve insanlaşmanın önünde bir engel oluşturup oluşturmadığı gösterilecektir. Böylelikle vicdanın insanın değerini koruyarak insanlaşmasına mı yoksa insanın değerini harcayarak insanlıktan çıkmasına mı yol açtığı sorusuna yanıt bulunacaktır. Sonuç olarak da insanın değerini koruyup değerine değer katarak insanlaşmasını sağlayan doğru değerlendirmenin temel şartının ne olduğu açıklığa kavuşturulacaktır.

BÖLÜM 2. GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ BAKIMINDAN VİCDAN

Bu bölümde inceleme konusu edilecek olan vicdanın gündelik yaşam içerisindeki yerini ve çeşitli insan realitelerinde nasıl bir rol oynadığını, farklı yaşam imkanlarını görmemizi sağlayan edebiyat eserleri en açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu nedenle, eserlerinde vicdanın, insanların yaşam akışlarına nasıl bir etkide bulunduğunu irdeleyen ve gündelik yaşam içindeki yerini farklı bağlamlarda gözler önüne seren Cengiz Aytmatov, Fyodor Dostoyevski ve Lev Nikolayeviç Tolstoy'un eserlerine bakmak yerinde olacaktır. Bununla birlikte Cengiz Aytmatov, Fyodor Dostoyevski ve Lev Nikolayeviç Tolstoy'un eserleri insanların vicdana ilişkin genel kabulünü, yani her insanın vicdan sahibi olduğunda doğru değerlendirmeler yapabileceği kabulünü açıkça ortaya koyması bakımından da son derece önemlidir. Fakat vicdan sahibi olan her insanın kaçınılmaz olarak doğru değerlendirmeler yapacağı ön kabulü sorgulanması gereken, tartışmaya açık bir kabuldür. Çünkü gündelik yaşam içerisinde her insanın vicdanla olan ilişkisinin farklı olduğu ve her insanın vicdandan aynı şeyi anlamadığı görülmektedir. Dolayısıyla vicdanın her zaman doğru değerlendirme yapmayı sağladığı savını sorgulayabilmek için, öncelikle gündelik yaşam içinde insanların vicdandan genel itibariyle ne anladıklarına ve kaç tür vicdandan söz edilebileceğine bakmak gerekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, vicdanın doğru değerlendirme yapmayı beraberinde getirip getirmediğini açıklığa kavuşturabilmek, gündelik yaşam içerisinde insanların farklı değerlendirmelerini ve bu değerlendirmeleri sonucundaki gerçekleşen eylemlerini irdelemekle mümkündür. Cengiz Aytmatov'un eserlerinden hareketle gündelik yaşam içerisinde vicdana yüklenen işlevler ele alındığında, insanların farklı değerlendirme biçimleri ve bu değerlendirme biçimleri sonucu gerçekleşen yapıp etmeleri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Cengiz Aytmatov, farklı değerlendirme biçimlerinden hangisinin vicdana uygun olduğunu, hangisinin uygun olmadığını da açıklığa kavuşturmaktadır. Bu noktada soruşturulması gereken diğer bir nokta ise insanların vicdanlı ya da vicdansız olarak nitelendirilmesine neden olan değerlendirmenin nasıl gerçekleştiğidir. Nitekim Dostoyevski bir insanın iç değerlendirmesinin nasıl gerçekleştiğini açıkça ortaya koymakta ve bunu yaparken de ahlakın ya da dinin değerlendirmedeki rolünü sorgulamaktadır. Dostoyevski'nin yaptığı

bu sorgulama insanların vicdana ilişkin diğer bir kabulünü görmeyi sağlamaktadır. Bu kabule göre, sahip olunduğunda kişilerin kaçınılmaz olarak doğru değerlendirme yapmasını sağlayan vicdan, her zaman ahlaki bir boyuta sahiptir. Daha açık bir ifadeyle, insanlar genellikle vicdan ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurarak, ahlaklı olmaktan ahlakın belirlediği vicdana uygun değerlendirmeler yapabilmeyi, vicdanlı olmaktan da ahlaka dayanan değerlendirmeler yapabilmeyi anlamaktadır. Bunun yanı sıra bazı insanlar, bu ön kabulün bir adım ötesine geçip ahlaklı ve vicdanlı olmakla dindar olmayı özdeş saymaktadır. Bu düşünceye göre, vicdan, Tanrı'nın insana iyi ile kötüyü ayırt edip ahlaklı olabilmesi için bahşettiği bir yetidir ve dindar insan, Tanrı'nın bahşettiği bu yetiyi doğru yönde kullanan insandır. Vicdana ilişkin ahlak ve din temelli bu bakış açısının en açık örnekleri ise Tolstoy'un eserlerinde görülmektedir.

2.1. Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Doğru Bir Değerlendirmenin Koşulu Olarak "Çocuk Vicdanı"

Eserlerinde herkesin vicdandan aynı şeyi anlayıp anlamadığını, herkes vicdandan aynı şeyi anlamıyor ise kaç farklı vicdandan söz edilebileceğini ve vicdanın hangi ölçüte göre kaç gruba ayrılabileceğini sorgulayan Cengiz Aytmatov, vicdan kavramına ilişkin bu sorgulamasını farklı kimlik ve kişiliklere sahip roman karakterleri aracılığı ile gerçekleştirmektedir. Yapıp etmeleriyle gündelik yaşam içerisindeki insan tiplerinin birer yansıması olarak karşımıza çıkan roman karakterleri aracılığıyla vicdanın her insan tipinde farklı bir şekilde kendini gösterdiğini ortaya koyan Aytmatov'un eserlerinde, insanların vicdana yükledikleri rolün de her zaman aynı olmadığı görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, gündelik yaşam içerisinde vicdana, bazen kişinin kendisiyle olan ilişkisini, bazen insanlar arası ilişkileri, bazen de insanın doğayla olan ilişkisini düzenleyen bir işlev yüklenmektedir. Fakat vicdan, çoğu zaman insan yaşamındaki menfaat, hırs, aç gözlülük, yağma, savaş, tek tipleştirme, kapitalizm, ötekileştirme gibi etkenlerle tahribata uğradığı için bozulmakta, yani kendisinden beklenen bu işlevleri tam anlamıyla yerine getirememektedir. Vicdanın tahribata uğrayarak bozulduğu ve kapkara bir hal aldığı böylesi bir durumda ise insan olmanın gereği unutulduğu için insanlıktan söz etmek de imkânsız hale gelmektedir (Akın, 2015, s. 1563). İnsan yaşamındaki bütün bu yıkım ve tahribatların yanında en büyük yıkımın insanlıktan umudu kesmek olduğunu hatırlatan Aytmatov, insanlıktan umudu kesmemek için ufacık bir teselli de olsa o

teselliyi bulmak gerektiğini ve insanlık dediğimiz şeyin hala var olduğunu, insandaki çocuk vicdanı aracılığı ile gözler önüne sermektedir. Aytmatov, çocuk vicdanın ne olduğunu, insan olmanın ne demek olduğunun unutulmaması için insanlığın bozulup kararmamış çocuk vicdanına ne kadar ihtiyacı olduğunu ve bir insanın çocuk vicdanına sahip olduğunda hem kendisiyle hem diğer insanlarla hem de doğayla kurduğu ilişkinin nasıl sağlıklı bir ilişki olduğunu *Beyaz Gemi* (Aytmatov, 2019) romanında ortaya koymaktadır.

Beyaz Gemi romanında çocuk vicdanının temsili olan Adsız çocuk, yalnızca üç evin bulunduğu Isık Göl'ün yanındaki San-Yaş Vadisinde dedesi Momun, üvey ninesi, halası Bekey, eniştesi Orozkul, Seydahmet ve Gülcemal ile bir arada yaşamaktadır. Anne ve babası terk ettiği için iyi yürekli dedesi Momun'un yetiştirdiği yedi yaşındaki çocuk, hiç arkadaşı olmadığı halde dedesinin kendisine anlattığı masallarla, kurt, deve, tank ve eyer isimlerini verdiği kayadan oyuncaklarıyla ve dedesinin dürbünüyle bu küçük dünyada kendisince mutludur. Çocuğu en çok mutlu eden şeylerden biri de her akşam Isık Göl'de kısa süre görünüp kaybolan beyaz gemiye bakmaktadır. Çünkü babasının bu beyaz geminin kaptanı olduğuna, bir gün balık olup beyaz gemiye kadar yüzüp babasıyla konuşacağına inanmaktadır. Diğer taraftan dedesinden masal dinlemeye bayılan çocuk artık ezberlemiş olmasına rağmen yine de her akşam dedesinden "Boynuzlu Geyik Ana"nın masalını anlatmasını ister. Çocuk, bu masaldan çok etkilenip dedesi gibi Boynuzlu Geyik Ananın soyundan geldiğine inanmakta ve bir gün Boynuzlu Geyik Anayı görebileceğini umut etmektedir. Bu umudu her geçen gün içinde büyüten çocuk, bir gün yol kenarındaki kayalarıyla oynarken San-Taş yakınlarından kuru ot almaya gelen beş-altı kamyonluk bir konvoy görür ve bunun üzerine en öndeki kamyonun peşine takılıp koşmaya başlar. Çocuğu görünce durup onunla konuşmaya başlayan Kulubeg adındaki kamyon şoförü, çocuğa dedesini tanıdığını, kendisinin de Boynuzlu Geyik Ana'nın soyundan geldiğini söyleyince çocuğun Boynuzlu Geyik Anayı görebileceği umudu iyice perçinlenir. Ertesi gün Momun dede yanında çalıştığı korucu başı olan damadı Orozkul ile her gün yaptıkları gibi yine dağdan bir ağaç indirirler. Bu sırada uzun zamandan beri ormanda görülmeyen geyikleri görürler, ama işleri olduğundan onlarla ilgilenemezler. O gün Momun dede, Orozkul'a söyleyip artık okula başlamış olan çocuğu okuldan almaya gitmek ister, ama kararmış vicdanıyla kendi çıkarından başka bir şey düşünmeyen ve

herkesi emri altında ezmekten hoşlanan Orozkul, ağacı indirmeleri gerektiğini söyleyip izin vermez. Bunun üzerine vaktin çok geç olduğunu fark eden, aynı zamanda da okulun çok uzak olduğunu bilen Momun dede daha fazla dayanamaz ve daha önce hiç yapmadığı bir şeyi yapıp Orozkul'dan izin almadan çocuğu almaya gider. Nitekim acele acele torununa yetişmeye çalışan Momun dede, yolda, akşama kadar okulun kapısında dedesini beklerken ağlamaktan gözleri şişmiş çocukla öğretmenine rastlar. Momun dede öğretmenden özür diledikten sonra çocuğu alarak eve doğru yola koyulurlar. Momun dede küstüğü için hiç konuşmayan torununun gönlünü almak için Boynuzlu Geyik Ana'yı gördüğünü söyler. Çocuk bu habere çok sevinir ve dedesine ormana gitmek için yalvarır, ama akşam olduğu için eve dönerler. Eve geldiklerinde ise Momun dedenin kendisinden izin almamasına sinirlenen kararmış vicdanlı Orozkul'un Momun dedeye ders vermek için Bekey halayı dövdüğünü görürler. Evdeki bu duruma çok üzülen ve tek sığınağı olan yorganının altına saklanan temiz vicdanlı çocuk, bir yandan ağlarken bir yandan da Orozkul'un nasıl böyle vicdansız olabildiğini ve çevresindekilere neden bu kadar acı çektirdiğini düşünürken uykuya dalar. Sabah Orozkul'un tomruk sözü verdiği arkadaşı tomruğu almak için gelir, ama tomruk ise hala önceki gün bıraktıkları yerde çayın içinde beklemektedir. Bunun üzerine tomruğu almak için Orozkul, arkadaşı Koketay ve Seydahmet yola koyulurken Momun dede de Orozkul'un kendini affedeceği düşüncesiyle peşlerine takılır. Orozkul kıyıda emirler yağdırırken Momun dede, Seydahmet ve Koketay tomruğu çıkarmaya çalışmaktadır. Çocuk ise o gün hastadır ve önceki gün akşamdan beri evde yatmaktadır. Akşamüzeri birdenbire kahkaha sesleriyle uyanır ve seslerin geldiği bahçeye çıkar. Az ilerde Bekey'i, Seydahmet'i, Gülcemal'i ve Koketay'ın yiyip içip ve eğlendiklerini görür. Momun dede ise dalgın dalgın et dolu bir kazanın yanına çökmüş sessizce kazanın altındaki ateşi karıştırmaktadır. Görür görmez hemen dedesinin yanına koşan çocuk defalarca dedesine seslenip olan biteni sorar ama dedesinden bir cevap alamaz. Neler olup bittiğine bir anlam veremediği gibi dedesinden de cevap alamayınca iyice kötü bir şeyler olduğu hissine kapılan çocuk, kafasını çevirip avlunun dışında henüz kanı kurumamış geyik derisini, bağırsak eşeleyen köpeği ve elindeki baltayla Geyik Ana'nın boynuzlarını kırmaya çalışan zalim Orozkul'u görür. Çocuk bu korkunç manzaraya dayanamayıp içeriye, tek sığınağı olan yorganın altına kaçıp çaresizce ağlamaya başlar. Bu arada kamyon şoförü Kulubeg'in gelip onu kurtaracağını ve vicdansız Orozkul'a haddini bildireceğini hayal etmektedir. Az sonra

sofra içeri kurulduğu için çocuk hayalinden yine korkunç kahkahalarla uyanır ve Seydahmet'in ballandıra ballandıra olanları anlatışını duyar. Seydahmet, çocuğun bir türlü anlam veremediği, minicik yüreğini ümitsizlikle dolduran olayları şöyle gelişmiş: Tomruğu çıkardıktan sonra Seydahmet ile Momun dede ormana çalışmaya gittikleri sırada yine geyikleri görmüşler. Seydahmet görür görmez onları vurmak istemiş ama Momun dede ona karşı çıkmış. Seydahmet ise Momun dedeyi dinlemeyip geyiklerin peşine düşmüş. Hala bir umut onu engelleyeceğini düşünen Momun dede de Seydahmet'in peşi sıra gitmiş. Bu sırada Seyahmet geyiklere tüfeğini doğrultsa da sarhoş olduğu için bir türlü nişan alamamış ve eğer bir tanesini vurursan Orozkul seni affeder diyerek tüfeği geyikleri vurması için Momun dedeye vermiş. Bunun üzerine Momun dede geyikleri vurursa Orozkul'un onu affedeceğini ve çevresindeki kimseye kötü davranmayacağını düşünerek geyiklerden birini istemeye istemeye vurmuş. Boynuzlu geyik anayı dedesinin vurduğunu duyunca kulaklarına inanamayıp çılgına dönen çocuk doğruca dışarıya dedesinin yanına gider ve dedesini yerde toz toprak içinde kendinden geçmiş bir şekilde yatarken bulur. Çevresinde olup bitenlere hiçbir anlam veremeyen çocuk dedesinden bir tepki alamayınca balık adam olup babasına ulaşacağını düşünerek koşar ve kendini dereye atar. Hızla akan derenin götürdüğü çocuk hiçbir zaman balık olmayacaktır, ama Orozkul gibi vicdansız ve insanlıktan çıkmış birisi de olmayacaktır (Aytmatov, 2019, s. 5-183). Çünkü Aytmatov'a göre, adsız çocuğun çocuk vicdanı, Orozkul'un vicdanının aksine, henüz menfaat, hınç, açgözlülük, düzenbazlık gibi erdemsizliklerle kirlenip bozulmamıştır.

Bu nedenle de tertemiz bir vicdana sahip olan adsız çocuk, çevresinde gelişen, çocuk ruhu ile bağdaşmayan olayları, yani Orozkul'un kendisine ve çevresindekilere yaptığı eziyetleri, Seydahmet'in kendisine hiçbir zararı dokunmamasına rağmen boynuzlu geyik anayı öldürme arzusunu ve özellikle de Momun dedenin dilinden düşürmediği Boynuzlu Geyik anayı vurduğu gerçeğini reddetmiş, bu olanlara sessiz kalarak onların bir parçası olup vicdansız bir insan olmaktansa ölmeyi tercih etmiştir. Böylelikle insan olabilmenin uğrana canını bile verebilecek bazı temel değerlerle, yani dürüstlükle, adaletle, dostlukla, sevgiyle, saygıyla, güvenle mümkün olabileceğini çocuk vicdanı aracılığıyla bize gösteren Aytmatov, vicdanın bir insanın yaşamında ancak ve ancak adsız çocuğun yaşamındaki gibi bir rol oynadığında insan olmanın gereğini yerine

getirebileceğine dikkat çekmektedir. Fakat vicdan, her insanın yaşamında insan olmanın gereğini yerine getirebilmeyi, yani dürüstlük, adalet, dostluk, sevgi, saygı, güven gibi insana özgü değerleri hayata geçirebilmeyi sağlayan bir rol oynamamaktadır. Çünkü Aytmatov'un dikkat çektiği üzere, her insan, hatta Orozkul bile, insan olmanın gereğini yerine getirebilmeyi sağlayan çocuk vicdanına sahip olarak dünyaya gelse de bazı insanlarda çocuk vicdanının yerini menfaatlerle kararmış bir vicdan almaktadır. Bu bağlamda Adsız çocuğun sahibi olduğu çocuk vicdanını tohumdaki öze benzeten Aytmatov'a göre, tıpkı öz olmadan tohumun filizlenip gelişemeyeceği gibi insan da vicdan olmadan insan olmanın gereğini yerine getiremeyecektir. Nitekim nasıl ki tohumdaki öz tohumu tohum yapan, neyse o olmasını sağlayan şey ise vicdan da tıpkı tohumdaki öz gibi bir insanı insan yapan şeydir. Dolayısıyla bir insan ancak tohumdaki bu öze, yani vicdana sahip olduğunda hem kendisiyle hem diğer insanlarla hem de doğayla sağlıklı ve insana yakışır bir ilişki kurabilmektedir. Aytmatov, bir insanın çocuk vicdanına sahip olmasının kendisiyle ve diğer insanlarla olan ilişkisinde nasıl bir rol oynadığını *Yüz Yüze* (Aytmatov, 2017b) adlı eserinde, İsmail ve Seyde karakterleri aracılığıyla irdelemektedir.

Yeni evli Seyde ile İsmail'in henüz kurdukları düzenlerinin ve aile ilişkilerinin savaş nedeniyle bozulmasının trajik hikâyesini konu edinen *Yüz Yüze* romanında çiftin aile düzeni İsmail'in askere çağrılması ve askerden kaçmasıyla alt üst olur. Kocasını askere gönderdikten sonra yaşlı kayınvalidesiyle birlikte yaşamaya başlayan Seyde, çocuğunu, komşusu Totoy ile yardımlaşarak büyütmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda daha önce savaşta kolu kopan Mırzakul kocalarını askere göndermiş olan Totoy ve Seyde'ye ihtiyaçları olduğunda yardımcı olmaktadır. Bir taraftan zor şartlar altında çocuklarını büyütmeye çalışan Totoy ve Seyde bir taraftan da gözleri yolda askerdeki kocalarından mektup beklemektedir. Fakat Seyde'nin bekleyişi boşunadır, çünkü İsmail ölüm korkusuna yenik düşüp askeri tren köyden geçerken firar etmiş ve evine dönmüştür. Bunun üzerine askerde bildiği kocasını ansızın karşısında görerek sevinçten ne yapacağını şaşıran Seyde'nin asker kaçaklarının köyde arandığı aklına gelince içini bir korku ve üzüntü kaplamıştır. Nitekim Seyde'nin korkusu boşuna değildir. Çünkü yakalanma korkusu ile köyün dışındaki bir mağarada kalan İsmail'e kimseye sezdirmeden erzak götürmek vicdan sahibi Seyde'ye düşmektedir. Giderek daha bencil ve daha

vicdansız olan İsmail'e soğuk kış günlerinde odun toplama bahanesiyle erzak götüren Seyde, en çokta askerdeki kocasının ölüm haberini alan Totoy ve Mırzakul'un şüphelenmelerinden korkmaktadır. Nitekim İsmail'in askerden kaçtığı haberi köyde iyice yayıldığı için herkes Seyde'nin kocasını sakladığından şüphelenmektedir. Mırzakul ise Seyde'nin kocasını sakladığından neredeyse emindir ve Seyde'yi sürekli sıkıştırmaktadır. Seyde, Mırzakul'un göz hapsi ve sorgulamaları yetmezmiş gibi bir de köyde erzakın iyice azaldığını bilmesine rağmen her defasında getirdiği yiyecekten daha çoğunu getirmediği için söylenen İsmail'in kahrını çekmektedir. Böylesi bir haldeki Seyde'nin çocuğunu ve doymak bilmez kocasını doyurabilmesi için tek umut bağladığı şey ise doğurmasını dört gözle beklediği hamile ineğidir. Seyde gibi komşu Totoy'un da üç çocuğunu besleyebilmesinin tek şansı olan hamile bir ineği vardır ve bir gece Totoy'un ineğini İsmail çalar. Tek geçim kaynağı da elinden giden Totoy'un yakarışlarını duyan köylü ineği bulmak için seferber olur. Bu sırada Seyde de İsmail'in bulunma korkusuyla "yuvasını koruyan bir kuş gibi" (Aytmatov, 2017b, s. 59) aramanın bir an önce bitmesi için ineği canla başla arar, ama ineğin izini bile bulamaz. Derken o gece elinde koca bir et parçasıyla İsmail çıkagelir. Başta bunca karışıklığın arasında İsmail'in eve gelmesine bir anlam veremeyen Seyde elindeki koca et parçasını görünce Totoy'un ineğini çalanın İsmail olduğunu anlar. Bunun üzerine çok sinirlenen Seyde, İsmail'e kendi inekleri dururken komşusunun tek geçim kaynağını elinden almasının hesabını sormaya kalkar. Fakat daha Seyde cümlesini tamamlayamadan İsmail'de kararmış vicdanıyla Seyde'nin yakasına yapışarak "Ben karnımı doyurayım da ondan ötesi vız gelir bana! (…) Hırsızlık da yapacağım, ev de soyacağım! Burada köpek gibi gebermek için kaçıp gelmedim! Pisipisine ölecek kadar aptal değilim!" diye haykırır ve çıkıp gider (Aytmatov, 2017b; 63). Gözyaşları içerisinde İsmail'in nasıl bu kadar vicdansız bir hale dönüştüğüne bir anlam veremeyen temiz vicdanlı Seyde, ertesi sabah çocuğuyla birlikte İsmail'i kendisini takip eden Mırzakul ve askerlere teslim etmek üzere yola koyulur. İsmail'in kaldığı mağaranın önüne geldiklerinde ise askerler ve İsmail arasında silahlı çatışma çıkar. Bu sırada Seyde'nin ateşlerin arasından yürüyerek çalılıklara doğru yaklaştığını gören İsmail ateşi keserek çalılıkların arasından şaşkınlık içerisinde çıkar. Çünkü "karşısında, korkusuzca duran, tanıyamadığı, başı açık, saçları ak, oğlunu sımsıkı göğsüne bastırmış" tertemiz bir vicdana sahip Seyde'yi görünce "onun üzüntüsüyle çok çok yükseklere, erişilmezliğe çıkmış olduğunu" anlamış ve onun karşısında kendisinin güçsüz zavallı bir

varlık olduğunu görmüştür. Bu nedenle de Seyde'nin vicdanı karşısında yenik düşen İsmail tüfeğini askerlere fırlatarak teslim olmuştur (Aytmatov, 2017b, s. 9-68).

Böylelikle Aytmatov, Seyde'nin vicdanı karşısında eğilmekten başka çıkar yolu olmayan İsmail karakteri aracılığıyla eylemleri yarara-çıkara, hınca, açgözlülüğe, umursamazlığa dayanan, erdemden yoksun, vicdansız bir insanın hem kendisiyle hem de diğer insanlarla olan ilişkisinde güçlü ve hükmeder görünmesine rağmen aslında ruhen güçsüz, zavallı ve aciz olduğuna dikkat çekmektedir. Aynı zamanda vicdansızca eylemde bulunarak zalimce davranmanın güçlülük değil güçsüzlük göstergesi olduğuna ve bir insanın fiziksel olarak güçlü olmasının ruhen güçlü olmasını sağlamadığına dikkat çeken Aytmatov'a göre, İsmail tıpkı bir hayvan gibi sahip olduğu fiziksel güç ile her istediğini yapabileceğini Seyde'nin yüzüne haykırırken aslından ne kadar aciz ve vicdansız olduğunu da dile getirmektedir. Nitekim kendisiyle olan ilişkisinde kendini bir hayvandan farklı görmeyen İsmail, "bu kurt yaşantısı içinde elbet ben de bir kurt olacağım. (…) Ben karnımı doyurayım da ondan ötesi vız gelir bana!" sözleriyle kendisinden başka bir şey düşünmediğini ve diğer insanlarla ilişkisinin de ancak bu ölçüde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Aytmatov, 2017b, s. 63). İsmail'in aksine fiziksel olarak güçsüz görünmesine rağmen aslında kararmamış, tertemiz vicdanıyla güçlü bir insan olan Seyde ise sahip olduğu bu güçle yalnızca kendisinin değil, aynı zamanda çevresindeki herkesin, komşusu Totoy'un, çocuğunun ve hatta kendisinden başka kimseyi düşünmeyen kocasının iyiliği için canla başla mücadele etmektedir. Seyde, bu mücadelesiyle hem kendisiyle hem de diğer insanlarla olan ilişkisinde kendi yarar ve çıkarını gözetmeksizin, yani ölü müyüm kalır mıyım diye düşünmeksizin insan olmanın gereğince eylemle bulunmasıyla kendi kendine yetebilen güçlü bir insanın yapısını da gözler önüne sermektedir.

Buradan hareketle vicdanlı ve vicdansız olarak nitelendirilen insanların, yapıp etmeleriyle realitede nasıl bir karşılık bulduğunu ve bu insanların hem kendisiyle hem de diğer insanlarla olan ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini İsmail ve Seyde karakterleri aracılığıyla açıklığa kavuşturan Aytmatov, *Yüz Yüze* adlı bu eserinde bir insanın kendisiyle kurduğu ilişkisinin diğer insanlarla olan ilişkisini şekillendirdiğine de dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, İsmail ve Seyde karakterlerinin de gösterdiği gibi bir insanın kendisiyle olan ilişkisinde, kendi iç değerlendirmesi sırasında "ben kimim?"

ya da "ben nasıl bir insanım?" sorusuna verdiği yanıt diğer insanlarla olan ilişkisini şekillendirmektedir. Bir insan kendisiyle ilişkisinde "ben nasıl bir insanım?" sorusuna tıpkı İsmail'in yaptığı gibi "ben bir kurdum" diye cevap verirse eylemlerinin de bir kurdunkinden farklı olamayacağı açıkça görülmektedir. Oysa İsmail'in yaptığının aksine bir insan "ben nasıl bir insanım?" sorusuna, sözgelimi "ben adil bir insanım" yanıtını vererek bunu da tıpkı Seyde'nin yaptığı gibi eylemleriyle ortaya koyuyorsa kendisi adil olan bu insan, diğer insanlarla olan ilişkisinde de haksızlık yapmaktan kaçınacaktır. Fakat bir insanın kendisiyle ilişkisinde kendi kendini değerlendirmesi, yani "ben kimim?" ya da "ben nasıl bir insanım?" sorusuna verdiği yanıt doğru ya da yanlış olabilmektedir. Başka bir deyişle, vicdansız bir insan kendisini vicdan sahibi bir insan olarak değerlendirebilmektedir. Bu bağlamda çocuk vicdanına sahip olmanın bir insanın her zaman doğru değerlendirme yapmasını sağlayacağını düşünen Aytmatov'a göre, bir insanın kendisiyle ilişkisinde kendisini doğru değerlendirebilmesinin ölçütü de çocuk vicdanına sahip olmasıdır. Dolayısıyla bir insan kendisiyle ilişkisinde çocuk vicdanına sahip olduğunda kendisini doğru değerlendirebilecek ve diğer insanlarla olan ilişkisini de bu değerlendirmeden hareketle şekillendirecektir. Diğer taraftan Aytmatov'un eserlerinde görüldüğü gibi, bir insanın kendisiyle ilişkisinde çocuk vicdanına sahip olup olmaması yalnızca diğer insanlarla olan ilişkisini değil, aynı zamanda doğayla olan ilişkisini de belirlemektedir. Nitekim Aytmatov, *Dişi Kurdun Rüyaları* (Aytmatov, 2017a) adlı eserinde bir insanın kendisiyle olan ilişkisinden hareketle doğayla ne türden bir ilişki kurabileceğini gözler önüne sermektedir.

Dişi Kurdun Rüyaları romanı, bir helikopterin gürültüsüyle kar kütlesi düşürmesi sonucunda yuvalarının önü kapanan, bu nedenle de yuvalarını terk edip göç etmek zorunda kalan Akbar ile Taşçaynar adındaki iki kurda vicdandan yoksun insanların yaşattıkları felaketleri konu edinmektedir. Olaylar Akbar ile Taşçaynar'ın bahar mevsiminde zengin bitki örtüsüne, su kaynaklarına, sayga, köstebek, kurt gibi her türlü bozkır hayvanına ev sahipliği yapan Mujunkum'a varmalarıyla başlamaktadır. Kendileri ve doğacak yavruları için iyi bir av kaynağı olan Mujunkum'a ulaştıkların Akbar, üç yavru doğurur. Daha sonra bahar mevsimi yerini kışa bırakıp Mujunkum karlar altında kaldığında ilk avlarına çıkmaya hazır hale gelen yavrular Akbar ve Taşçaynar ile birlikte tepenin arkasındaki sayga sürülerini avlamak üzere yola çıkarlar. İnsanların kendileri için

hazırladıkları felaket planından habersiz tepeyi aşan kurtlar, şanslarının karşılarına ne çıkaracağını görmek için beklemeye koyulurlar. Tam da o anda Mujunkum'u inleten, bozkırın tüm hayvanlarını endişelendiren hiç alışık olmadıkları bir gürültüyle irkilirler. Bu gürültünün kaynağı, Mujunkum'daki doğal kaynakları diledikleri gibi kullanabilecekleri düşüncesiyle, sözde ülke ihtiyaçlarını karşılamak için beş yıllık kalkınma planı hazırlayan ve bu doğrultuda bozkırdaki bütün canlıları avlamak için bir araya gelmiş insanlardan oluşan imha ekibinden başkası değildir. Bozkır canlıları ise gürültüyle irkilene kadar, avlanmak için helikopterleriyle, arabalarıyla, telsizleri ve silahlarıyla bir araya gelmiş imha ekibinden, bulundukları yerlerin belirlendiğinden ve daha pek çok motorlu aracın onları mahvetmek üzere yola çıktığından habersiz günlük yaşamlarına devam etmektedir. Beklemedikleri bir anda ateşlenen silahlar, üzerlerine sürülen arabalar ve gökyüzünü yırtarcasına süratle uçan helikopterler saygalara sürünün düzenini unutturduğu gibi bütün Mujunkum bozkırındaki denge ve düzeni de alt üst etmiştir. Vicdansızca doğayı kendi amaçları doğrultusunda kemiren insanların avı bu şekilde devam ederken peşi sıra sürülen arabalardan kaçmaya çalışan saygalar o sırada gürültüyü ilk duydukları yerde dona kalan Akbar ve ailesine doğru deli gibi koşmaya başlamıştır. Saygaların kendilerine doğru koştuğunu fark eden Akbar ise yavrularının kurşunlarla olmasa bile sayga sürüsünün altında kalıp ölmesinden korktuğu için saygaların önünde yavruları ve Taşçaynar ile birlikte son sürat koşmaya başlar. Fakat Akbar'ın korktuğu başına gelir ve koşmaktan bitap düşen yavrularının hepsi sayga sürülerinin ayakları altında ezilerek ölür. Nihayet kıyım, kovalayanlar yorulup güneş batınca ertesi gün yeniden devam etmek üzere son bulduğunda hem yavrularının ölümünden hem de sürekli koşturmaktan dolayı acı içinde bitap düşen Akbar ve Taşçaynar bir nebze de olsa soluk alır. Korku ve acı içindeki Akbar ile Taşçaynar bu haldeyken Mujunkum bozkırındaki tüm canlıların kıyımıyla sonuçlanan bu doğa katliamı gerçekleştiren insanlar ise hallerinden gayet memnun bir şekilde öldürdükleri hayvanların yanında içki içip eğlenmektedir. Hayvan başına elli kopek kazanacakları ölü hayvan toplama işi için bir araya gelen ve daha önce böylesi karlı bir iş bulamamış olan bu ekip altı kişiden oluşmaktadır. İş icabı bir araya gelmiş bu insanlardan yalnızca Abdias adındaki genç diğerlerinden farklıdır ve bir talihsizlik sonucu kendisini içinde bulduğu bu katliamı bir türlü kabullenememektedir. Bu nedenle de her fırsatta bu yapılanların yanlış olduğunu ve bu yanlıştan bir an önce dönülmesi gerektiğini ekibin diğer üyelerine

anlatmaya çalışmaktadır. Ekiptekiler ise Abdias'ın bu söylediklerinin bir zayıflık göstergesi olduğunu söyleyerek onu her fırsatta ezmekte ve aşağılamaktadır. Nitekim en sonunda Abdias, söyledikleri ekiptekilerin çıkarına ters düştüğü için öldürülen hayvanlarla aynı kaderi paylaşarak gün ağarırken ekibin sarhoş üyeleri tarafından bir saksavul ağacına bağlanarak öldürülür. Abdias'ın öldürüldüğü yerin yakınında saklanan Akbar ve Taşçaynar ise sessizlikten yararlanıp inlerine gitmek için saklandıkları yerden çıktıkları sırada Abdias'ı görürler ve insanların kendi türünden başka bir insana yaptıkları karşısında dehşete düşerler. Bunun üzerine insanların yaşattıkları felaketlerin Mujunkum'la sınırlı olmadığından bir haber Akbar ile Taşçaynar bozkırı sonsuza kadar terk edip Aldaş gölü civarına göç ederler.

Aldaş gölüne geldikten kısa bir süre sonra beş tane daha yavrusu olan Akbar ile Taşçaynar bir yıl boyunca buradaki sazlıklarda yaşarlar. Fakat ne yazık ki Akbar ile Taşçayar'ın menfaatleri için bütün dünyayı yakıp yıkmaya hazır olan insanoğlu eliyle yaşayacakları felaketler henüz bitmemiştir. O yıl Aldaş gölü civarında çokça altın rezervi ile değerli madenlerin bulunduğunu anlayan ve onları çıkarmaya karar veren insanlar bütün gölün kuruması gibi bir riske rağmen gözü dönmüş bir şekilde bu işe engel olan bütün sazlıkları ateşe verirler. Bunun üzerine dört bir yanı alevlerle sarıldığı için yüzerek kaçmaktan başka çareleri kalmayan Akbar ile Taşçaynar, diğer üçünü alevler içinde bırakma pahasına birer yavruyu dişlerinin arasına alarak suya atlar, ama bütün çabalarına rağmen, gölün karşı kıyısına geldiklerinde taşıdıkları iki yavrunun da boğularak öldüğünü fark ederler. Böylece bir kez daha yersiz yurtsuz kalan ve yeni bir yuva bulmak zorunda kalan Akbar ile Taşçayar bu kez de güvende yaşayabilmeyi umdukları tek yer olan dağlara doğru yola koyulurlar.

Akbar ile Taşçayar uzunca bir süre yürüdükten sonra Isık-Göl'e gelirler ve gölün aşamayacakları kadar büyük olduğunu görünce burada kalıp yeni bir hayata başlamaya karar verirler. Üçüncü defa yeni bir hayata başlayan ve bu defa dört yavruya sahip olan Akbar ile Taşçayar yaptıkları bu yeni başlangıcın soylarını devam ettirmek için son çabaları olduğun habersizdi. Nitekim Akbar ile Taşçayar hayatı bu defa da hayvan taciri Bazarbay'ın tesadüfen bulduğu yavruları hayvanat bahçesine satmak için çalmasıyla alt üst olur. Bazarbay yavrularını çalarken Akbar ile Taşçayar ise avlanmaya çıkmıştır. İnlerine döndüklerinde yavrularını bulamayan Akbar ile Taşçayar indeki at izlerini fark

edip bu izleri takip ettiklerinde Bazarbay'a yetişirler ve kovalamaya başlarlar. Bu sırada doludizgin atını sürmeye devam eden Bazarbay ise büyük koyun sürülerine sahip Boston'un evine yaklaştığını fark eder ve son hızla oraya ulaşır. Boston evde olmadığı için evlerine gelen Bazarbay'la eşi Gülümhan ve küçük oğlu Kence ilgilenir. Akbar ile Taşçaynar ise evin ışıklarını görünce Bazarbay'ın peşinden gidememiş tepenin ardında pusuya yatmıştır. Kurtların beklediğini tahmin eden Bazarbay gece Boston'un evinde kalır. Bu sırada Bazarbay'ın heybesinden çıkardığı yavru kurtları çok seven Kence yavru kurtlarla oynar ve onları bırakmak istemez. Fakat yavru kurtları hayvanat bahçesine satmayı kafasına koyan Bazarbay sabah olur olmaz Boston'un yardımcılarından biriyle birlikte kurtları da alarak yola koyulur. Daha sonra eve dönen ve eşi Gülümhan'dan olup bitenleri öğrenen Boston kurtların yavrularını alana kadar mücadele edeceklerini bildiği son derece rahatsız olur. Nitekim Boston rahatsız olmakta haksız değildir. Çünkü Akbar ile Taşçaynar her gece acı acı uluyarak Boston ve ailesine uyku yüzü göstermemektedir. Nihayetin yavrularını kaybetmenin acısıyla daha fazla dayanamayan Taşçaynar evin önünde hiç beklemediği bir anda Boston'a saldırır ve Boston'da bu ani saldırı karşısında onu tüfeğiyle vurur. Akbar'ın yaşadığını bildiği için Taşçaynar'ı öldürmesi Boston'un daha da çok korkmasına ve endişelenmesine neden olmuştur. Bu nedenle de Bazarbay'a yavruları geri vermesi için konuşmaya gider. Ancak Bazarbay yavruları vermek şöyle dursun, Boston'un bu isteği çıkarına ters düştüğü için bin bir türlü hakaret eder. Tüm bunlar olup biterken Akbar ortalarda görünmez. Bu nedenle yaşayacakları felaketten habersizce korkuları bir nebze olsun azalan Boston ile ailesi gündelik yaşamlarına geri dönmüştür. Derken Boston günlük işleriyle ilgilendiği, Kence'nin de dışarıda oyun oynadığı bir gün ansızın ortaya çıkan Akbar Kence'yi dişlerinin arasına aldığı gibi dağlara doğru kaçırır. Bunu fark eden Boston acıyla Akbar'ın peşine düşer ve ateş eder. Hiçbirini Akbar'a isabet ettiremeyen Boston kalan son kurşunuyla tüfeğini ateşlediğinde ise Akbar yere düşer. Fakat Boston'un vurduğu yalnızca yerde can çekişen Akbar değil, diğer tarafta kanlar içinde yatan Kence'dir. Oğlunu göğsünden vurduğunu anlayınca dünyası başına yıkılan gözyaşları içindeki Boston, kendine geldiğinde tüfeğini aldığı gibi, atına atlar ve bütün bunların sorumlusu olan Bazarbay'a gider. Oğlunu kendi eliyle öldürmesiyle yaşamın anlamını da yitiren Boston, Bazarbay'ı bulduğunda ise onu üç el ateş ederek öldürür ve sonra da kendini şuursuzca göle bırakır (Aytmatov, 2017a, s. 7-396).

Menfaatleri için doğayı bir çırpıda yok etmeye hazır olan vicdansız insanların Akbar ve ailesine yaşattığı acılar son bulmuş olsa da doğaya yaşattıkları acıların bir sonu gelecekmiş gibi görünmemektedir. Çünkü Bazarbay karakterinin de yapıp etmeleriyle gösterdiği gibi sonunda kendisi zarar görecek olsa dahi menfaati için her şeyi yapmaya, hatta içinde yaşadığı doğayı bile yok etmeye hazır olan insanoğlunun menfaat olarak nitelendirdiklerinin bir sınırı yoktur ve kendisine hizmet edebileceğini düşündüğü her şeyi vicdansızca araç olarak kullanmaktadır. Nitekim insanların beş yıllık kalkınma planı doğrultusunda doğal kaynakları kullanmak adı altında Mujunkum'un doğasını katletmeleri ya da değerli madenleri çıkarabilme gerekçesiyle gölün kuruması pahasına Aldaş gölündeki bütün sazlıkları ateşe vermeleri bunun en açık örnekleridir. Bu örneklerden de açıkça anlaşıldığı gibi her şeye "bana ne yararı var?" düşüncesiyle yaklaşan insanların menfaatlerine hizmet edip araç olarak kullandıkları şeylerin başında doğal kaynaklar olarak nitelendirdikleri doğa gelmektedir. Dolayısıyla aslında kendileri de birer doğa varlığı olan insanlar, doğal olanın dışına çıkıp yalnızca menfaatleri için kendilerini doğanın karşısına yıkıcı bir güç olarak koymakta ve doğayı menfaate dayanan amaçlarının bir aracı haline getirmektedir. Fakat çoğu insanın doğayı menfaatleri doğrultusunda kullanabileceği kendisine sunulmuş bir kaynak olarak görmesine rağmen Abdias gibi bazı insanlar da çoğunluğun aksine doğayı özen ve ihtimam gösterilmesi gereken hayranlık uyandırıcı güzelliklerle dolu bir yuva olarak görmektedir. Bu bağlamda farklı insanların farklı eylemleri göz önüne alındığında, insanın doğayla kurduğu ilişkinin, yapıcı ve yıkıcı olmak üzere iki boyutundan söz etmek mümkün görünmektedir. İnsanların doğayla kurdukları ilişkilerinin yapıcı ya da yıkıcı olmasını belirleyen ise kendileriyle olan ilişkileri, yani kendine ilişkin yaptığı değerlendirmeleridir. Fakat daha önce de belirtildiği üzere, bir insanın kendisine ilişkin yaptığı değerlendirmeler çocuk vicdanına sahip olup olmamasına göre doğru ya da yanlış olabilmektedir. Aytmatov'a göre, bir insan kendisiyle ilişkisinde çocuk vicdanına sahip olduğunda kendisini doğru değerlendirebilmekte ve doğayla kurduğu ilişkisini de bu değerlendirmeden hareketle şekillendirebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bir insan kendisiyle ilişkisinde, çocuk vicdanına sahip olduğunda tıpkı Abdias'ın yaptığı gibi doğayla yapıcı, yani insana yakışır bir ilişki kurarken, çocuk vicdanına sahip olmadığında veya menfaatlerle kararmış bir vicdana sahip olduğunda ise Mujunkum'daki ölü hayvan toplama ekibinin yaptığı gibi doğayla yıkıcı bir ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla insanın diğer insanlarla ve doğayla olan

ilişkisinin niteliğini, yani kurulan ilişkinin insana yakışır bir ilişki olup olmadığını belirleyen temel ölçüt insandaki çocuk vicdanıdır.

Sonuç olarak gündelik yaşam içerisinde vicdana, bazen kişinin kendisiyle ilişkisini, bazen insanlar arası ilişkileri, bazen de insanın doğayla olan ilişkisini düzenleyen bir işlev yüklendiğini eserlerinde açıkça ortaya koyan Aytmatov, *Beyaz Gemi* adlı romanında, bu ilişkileri düzenleyenin, insanın doğru değerlendirmeler yaparak hayatını insana yakışır bir şekilde yaşamasını sağlayan çocuk vicdanı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda çocuk vicdanı aracılığıyla insan olmanın dürüstlük, adalet, dostluk, sevgi, saygı, güven gibi insana özgü değerlerin hayata geçirilmesiyle mümkün olabileceğini dikkat çeken Aytmatov, insandaki çocuk vicdanını tohumdaki öze benzetmektedir. Çünkü Aytmatov'a göre, tıpkı öz olmadan tohumun filizlenip gelişemeyeceği gibi insan da çocuk vicdanı olmadan insan olmanın gereğini yerine getirememekte, yani kelimenin tam manasıyla insan olamamaktadır. Bununla birlikte bir insan ancak tohumdaki bu öze, yani çocuk vicdana sahip olduğunda gerçek anlamda insan olabildiği gibi aynı zamanda diğer insanlarla ve doğayla da insana yakışır bir ilişki kurabilmektedir. Nitekim *Yüz Yüze* adlı romanında, çocuk vicdanını, insanlar arası ilişkiler bağlamında ele alan ve insanlar arası ilişkilerin insana yakışır bir biçimde düzenlemesinin önkoşulu olarak gören Aytmatov'a göre, bir insan kendisiyle ilişkisinde çocuk vicdanına sahip olduğunda kendisini doğru değerlendirebilmekte ve diğer insanlarla olan ilişkisini de bu değerlendirmeden hareketle insana yakışır bir biçimde kurabilmektedir. Diğer taraftan Aytmatov'un *Dişi Kurdun Rüyaları* adlı romanında da görüldüğü üzere, çocuk vicdanı insanın doğayla kurduğu ilişkide de insanlar arası ilişkidekine benzer bir rol oynamakta, yani insanların doğayla insan olmanın gereğine uygun bir ilişki kurmasını sağlamaktadır. Çünkü Aytmatov'a göre, bir insan ancak çocuk vicdanına sahip olduğunda doğru değerlendirmeler yapabilmekte ve gerek diğer insanlarla gerekse doğayla kurduğu ilişkisini de yaptığı bu değerlendirmelerden hareketle düzenleyebilmektedir. Dolayısıyla bir insanın doğru değerlendirmeler yaparak ilişkilerini bu yönde düzenleyebilmesi için temizliği, masumiyeti ve saflığı temsil eden, içindeki çocuk vicdanını kaybetmemesi gerekmektedir. Bu noktada, bir insanın hem kendisiyle hem de diğer insanlarla kurduğu ilişkisini değerlendirirken yaptığı iç muhasebenin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyabilmek ve böylece vicdana sahip olmakla vicdanlı olmak

arasındaki farkı açıklığa kavuşturabilmek için Dostoyevski'nin Raskolnikov aracılığıyla bize anlattıklarına kulak vermek gerekmektedir.

2.2. Dostoyevski'nin Eserlerinde Kişinin Kendi Kendisini Değerlendirmesini Sağlayan Vicdan

Cengiz Aytmatov'un söylediği gibi her insanın vicdan sahibi olduğu kabul edilse bile vicdan sahibi her çocuğun (insanın) "vicdanlı" bir kişi olabileceğini ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Bunun neden böyle olduğu, yani vicdan sahibi her insanın neden gündelik yaşam içerisinde vicdanlı bir kişi olarak karşımıza çıkmadığını sorgulamak gerekmektedir. Nitekim akıl sahibi olmak ile doğru akıl yürütmek birbirinden farklı olduğu gibi vicdan sahibi olmak ile vicdanlı olmak da bir ve aynı şey değildir. Vicdan sahibi olmanın değerlendirme yetisine sahip olmak, vicdanlı olmanın da doğru değerlendirme sonucu insan olarak yapılması gerekeni yapmak olduğu kabul edildiğinde, her insanın değerlendirme yetisine sahip olsa da doğru değerlendirmeler yapıp vicdanlı bir kişi olmadığını realite bize açıkça göstermektedir. Bu bağlamda Dostoyevski'nin eserlerinden hareketle, vicdanlı olma doğru değerlendirme yaptıktan sonra, bu doğru değerlendirmenin gerektirdiği davranışta bulunma olarak kabul edildiğinde, doğru değerlendirmeler yapabilmenin ve bu doğru değerlendirmeler sonucunda eylemde bulunabilmenin ön koşullarının ortaya konulması gerekmektedir. Dostoyevski'ye göre, bu önkoşullardan birisinin kişinin yapısının uygunluğu olduğunu ileri sürmek mümkündür. Nitekim Dostoyevski, *Suç ve Ceza* adlı eserinde Raskolnikov karakteri aracılığıyla bir insanın vicdanlı olabilmesinin, yani doğru değerlendirmeler (iç muhasebe) yaparak insana yakışır, doğru eylemlerde bulunabilmesinin ilk koşulunun kişinin yapısının uygunluğu olduğunu göstermektedir.

Dostoyevski, *Suç ve Ceza* adlı eserinde, sürekli olarak hayatın anlamını sorgulayan Raskolnikov'un işlediği cinayetten sonra kendi içinde yaşadığı iç hesaplaşmayı konu edinmektedir. Saint Petersburg'da küçük bir kiralık odada yaşamını sürdüren Raskolnikov, hukuk fakültesinin başarılı bir öğrencisidir. Ancak, Raskolnikov'un hayatı, yaşadığı maddi sıkıntılardan dolayı alt üst olmuştur. Bu nedenle, eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalan ve yaptığı çevirilerden, verdiği derslerden kazandığı parayla kirasını bile ödeyemez hale gelen Raskolnikov, tek çareyi tefeci bir

kadına başvurmakta bulmuştur. Fakat kendisine başvuranları hep borçlandıran, çare olmaktan ziyade çaresizliğe neden olan Alyona İvanovna adındaki yaşlı tefeci kadın, Raskolnikov'un sıkıntılarına bir çare olamayacağı gibi daha da içinden çıkılmaz sıkıntılar yaşamasına neden olacaktır. Nitekim, Alyona İvanovna'yı görür görmez, bu durumun farkına varan ve tiksinti duyan Raskolnikov, başka çıkar yol bulamadığı için ona rehin eşya bırakarak borçlanmak zorunda kalır.

Raskolnikov, rehin olarak bıraktığı eşyalarına karşılık tefeciden aldığı hiçbir sorununu çözmeyen bir buçuk rubleyle ne yapacağını bilmeksizin çeşitli düşünceler eşliğinde yürürken kendisini bir meyhanenin önünde bulur. Bir aydır aralıksız süren dayanılmaz sıkıntılarına, bir de tefeci kadına ilişkin karanlık düşünceleri eklenince iyice bitkin düşen Raskolnikov, "bir dakikacık için bile olsa farklı bir dünyada dinlenme" isteğiyle hiç düşünmeksizin meyhaneye girer ve oturur (Dostoyevski, 2011, s. 22). Raskolnikov, alışık olmadığı bu yerde, görür görmez ilgisini çeken Marmeladov adında işinden atılmış, ailesinden yardım göremediği için bataklığa sürüklenmiş bir memur ile tanışır ve konuşmaya başlar. Marmeladov ona ailesini geçindirmek için fahişe olmak zorunda kalmış kızı Sonya'dan bahseder ve kızının durumundan dolayı kendisini suçlar. Raskolnikov, büyük bir dikkat ve hüzünlü bir duyarlılıkla dinlediği Marmeladov'un trajik hayat hikâyesinden çok etkilenir. Bu etkiyi daha sonraları pek çok kez hatırlayacak olan Raskolnikov, Marmeladov'un isteği üzerine onun evine gitmesine yardım eder. Marmeladov'un evine vardıklarında, eşi evdeki 20 rubleyi götürüp içkiye verdiği için Marmeladov'u yumruklamaya başlar. Bu durumu gören Raskolnikov ise bir şey söylemeden evden çıkar ve "çıkarken elini cebine sokup, meyhanede bozdurduğu rubleden geri kalan bozukluklardan eline gelenleri kimseye fark ettirmeden pencerenin içine" bırakır (Dostoyevski, 2011, s. 40). Bütün bu olanların ardından evine giderken derin düşüncelere dalan Raskolnikov, "ya yanılıyorsam ya gerçekten aşağılık bir yaratık değilse insanoğlu" diye düşünür.

Uykuya dalana kadar insana ve insan yaşamına ilişkin bu sorgulamalarından bir an olsun uzaklaşamayan Raskolnikov, ertesi gün huzursuz bir uykudan hiç dinlenmemiş ve hırçın bir halde uyanır. Bu sırada Raskolnikov annesinden gelen bir mektup alır. Annesi mektupta bir taraftan Saint Petersburg'a geleceklerinin haberini verirken, bir taraftan da Raskolnikov'un kız kardeşi Dunya'nın hizmetçi olarak çalıştığı evde patronu

Svidrigaylov'un tacizlerinden dolayı yaşadığı sorunları ve bu sorunlardan dolayı hayatının alt üst oluşunu anlatmaktadır. Dunya bütün bu sorunların sonucunda hayatını tekrar düzene sokmak ve Raskolnikov'a yeniden destek olmak umuduyla Saint Petersburg'da yaşayan zengin bir memur olan Pyotr Petroviç ile evlenmeye karar vermiştir. Fakat Dunya'nın bu kararını, Sonya'nın durumuyla aynı gören Raskolnikov, içten içe öfkelenir. Dunya'nın kendisi için yapacağı fedakârlığı engellemeyi ve bunun için kendisinin bir şeyler yapması gerektiğini düşünen Raskolnikov, yardım istemek için tek arkadaşı olan Razumihin'e gitmek üzere evden çıkar. Fakat daha yarı yola gelmeden Razumihin'in de kendisine bir yardımının olamayacağını, bir iş bulsa dahi bu işten kazanacağı paranın hiçbir sorunu çözemeyeceğini acı bir biçimde fark eder ve yine çaresizlik içinde karanlık düşünceler kasırgasına kapılır. Kendisini bu kasırganın dışına itmeye çalışsa da bir türlü kurtulamayan Raskolnikov'un kafasında, yaşlı tefeci kadınla son karşılaştığı andan beri sürekli dönüp duran ve uzaklaştırmaya çalıştığı onu öldürme düşüncesi artık daha da kuvvetli bir şekilde kendini hissettirmeye başlar.

Tefeci kadınla son karşılaştığı andan beri yaşadığı diğer olayların da etkisiyle, kendi içinde sürekli olarak yaptığı sorgulamada, vicdan terazisinin bir yanına, "budala, anlamsız, değersiz, gaddar, hastalıklı, hiç kimseye bir yararı olmayan, tersine, herkes için zararlı, niçin yaşadığını kendi de bilmeyen, yarın belki eceliyle ölecek bir koca karıyı", diğer yanına ise "parasızlıktan boş yere yok olup giden binlerce ışıl ışıl genç insanı, koca karının manastıra bırakacağı parayla girişilebilecek, düzeltilebilecek yüzlerce, binlerce işi, yaşamda yoluna girecek yüzlerce, binlerce insanı, yoksulluktan, çürümüşlükten, yok olmaktan, ahlak bozukluğundan (…) kurtulacak onlarca aileyi" koyan Raskolnikov, "binlerce yaşamın yok olmaktan, çürümüşlükten kurtulmasına karşılık bir yaşamın", üstelikte bir hamamböceğinden daha değerli olmayan bir koca karının yaşamının yok edilip edilemeyeceğinin yanıtını aramaktadır (Dostoyevski, 2011, s. 83).

Nitekim en nihayetinde Raskolnikov, tüm insanlığın kurtuluşu olabilecek bir fikri gerçekleştirmek için yararı olacaksa, her bakımdan ciğeri beş para etmez bir insanın yok edilebileceğini düşünerek uzun uzadıya planladıktan sonra tefeci koca karının dairesine gidip onu baltayla öldürür ve boynunda asılı duran para kesesiyle rehin olarak bırakılmış değerli eşyalardan bir kısmını alır (Dostoyevski, 2011, s. 95). Fakat bu sırada Raskolnikov'u alt üst eden hiç beklemediği bir olay yaşanır ve tefeci koca karının üvey

kız kardeşi Lizaveta bir anda çıkagelir. Raskolnikov beklemediği bu durum karşısında ani bir panik dalgasıyla baltayı kaptığı gibi koca karının kanlar içindeki cesedi karşısında dehşete düşüp donakalan Lizaveta'ya saldırır ve öldürür. Daha sonra da bazı rastlantıların yardımıyla fark edilmeden oradan kaçmayı başaran Raskolnikov, bütün bu yaşadıklarından dolayı tükenmiş bir halde odasına güçlükle döner ve yatağına uzandığı anda kendinden geçer. Çünkü ciğeri beş para etmez yaşlı koca karıyı öldürdüğü için hiçbir vicdan azabı duymamasına rağmen, Lizaveta'yı öldürmesinden dolayı dayanılmaz bir vicdan azabı çekmektedir.

Masum bir insanı öldürmüş olmanın verdiği vicdan azabı ile günlerce kendinden geçmiş bir halde yatan Raskolnikov, karakoldan gelen çağrı mektubunu getiren kapıcının kapıyı şiddetli bir biçimde çalmasıyla uyanır ve polis tarafından çağrıldığını öğrenince büyük bir korkuya kapılır. Kapıldığı panik ve korkuyla suratı kireç gibi olan Raskolnikov, karakola ulaştığında ise karakol sekreteri Zamyetov'un yaşlı tefecinin ölümünden bahsetmesi üzerine iyice panikler ve bayılır, ama kendine geldiğinde polisin kendisini çağırma sebebinin kirasını ödeyemediği için ev sahibinin şikâyeti olduğunu anlar. Karakoldan çıktıktan sonra doğruca odasına gidip cinayetten sonra çaldığı ve duvar kağıtlarının arkasına sakladığı değerli eşyaları, delilleri tamamen ortadan kaldırmak amacıyla dışarıda bir taşın altına gömer. Daha sonra korku ve paniğin beraberinde gelen büyük hezeyanın etkisiyle karmaşık düşüncelerin oradan oraya sürüklediği Raskolnikov, farkında olmaksızın Razumihin'in evine gelir. Raskolnikov'u karşısında anlamsız sözleriyle tükenmiş bir halde gören Razumihin onun hasta olduğunu düşünerek endişelenir. Fakat Raskolnikov Razumihin'e gelişinin bir hata olduğunu düşünerek geldiği gibi çıkıp gider. Odasına döndüğünde ise ateşler içinde gördüğü çeşitli sanrılarla kendinden geçer.

Uzun bir süre kendini bilmez bir halde yatan Raskolnikov kendine geldiğinde Razumihin'in ve kaldığı pansiyonun hizmetçisi Nastasya'nın başında beklediklerini görür. Ardından, Razumihin'nin, Raskolnikov'u muayene etmesi için daha önce de çağırdığı Doktor Zosima tekrar gelir. Doktor Zosima, bir yandan Raskolnikov'u muayene ederken diğer yandan da bir tür dostluk kurduğu Razumihin'le konuşmaya başlar. Bu sırada tefeci koca karı ve Lizeveta cinayeti herkes tarafından duyulmuş konuşulmaya başlanmıştır. Bu nedenle Doktor Zosima'da herkes gibi cinayetten bahsetmekte ve bir

kişinin cinayetten dolayı tutuklandığını anlatmaktadır. Livezata'yı öldürmesinin yanında bir de masum bir kişinin kendi işlediği cinayetten dolayı tutuklandığını duyan Raskolnikov, ikinci bir vicdan yükünün daha ağırlığıyla büyük bir hezeyan içinde, öfkeden kendini kaybeder ve insanların yaptığı yardımları hak etmediğini düşünerek odasında bulunan herkesi kovar. Yaşadığı bu ikinci hezeyanın acısıyla birlikte odasının duvarlarının adeta üstüne üstüne gelmeye başladığını hisseden Raskolnikov, nereye gideceğini bilmeksizin kendisini dışarı atar.

Dışarı çıktığında çektiği acının ağırlığından kurtulmak için önüne gelen herkesle konuşur, ama yine de bir nebze olsun sakinleşemeyen Raskolnikov, rastgele yürürken ismini daha önce Razumihin'den duyduğu Kristal Saray adında, gazete okunup çay içilebilen ilginç bir meyhaneye gelir. Baygınken ne tür gelişmeler olduğunu öğrenebilmek için meyhanede bulunan gazeteleri inceleyen Raskolnikov'un gözü, tefeci yaşlı kadının cinayetine ilişkin haberleri arar. Bu sırada meyhanede tesadüfen bulunan karakol sekreteri Zamyetov'un yanına gelmesiyle Raskolnikov'un incelemesi bölünür. İçinde bulunduğu ruhsal çöküntünün yanında bir de Zamyetov'un gelişine sinirlenen Raskolnikov, öfkeyle hareket edip işlediği cinayetlerle ilgili Zamyetov'un kendisinden şüphelenmesine ve cinayetler üzerine bütün düşüncesinin değişmesine neden olacak şekilde konuşmaya başlar. Raskolnikov'un neredeyse itiraf niteliğindeki bu konuşmasını daha sonraları bir türlü aklından çıkaramayan Zamyetov cinayetleri soruşturan sorgu yargıcı Porfiriy Petroviç başta olmak üzere çevresindekilere bu konuşmadan söz eder ve onların da Raskolnikov'dan şüphelenmelerine neden olur (Dostoyevski, 2011, s. 225). Raskolnikov ise Zamyetov ile yaptığı bu konuşmadan sonra iyice gerildiği için Kristal Saray'dan apar topar çıkar ve buradan çıkarken yana yakıla her yerde onu arayan ve endişelendiği için Raskolnikov'u burada görünce çok sinirlenen Razumihin ile karşılaşır. Raskolnikov'un yine normal bir durumda olmadığını anlayınca onun üstüne gitmekten vazgeçen Razumihin, akşam evinde vereceği, Zosima, Porfiriy Petroviç, Zamyetov gibi pek çok konuğun katılacağı kutlamaya davet eder. Raskolnikov ise Razumihin'ne karşı tamamen kayıtsız kalarak oradan uzaklaşır.

Bu sırada uzakta, yüz adım ötesinde, sokağın sonunda giderek koyulaşan karanlığın içinde yüksek sesle bağrışan bir kalabalığın olduğunu fark eden Raskolnikov, kalabalık arasından kendine yol açarak elinden geldiğince ilerler ve atların altında ezildiği

için kanlar içinde yerde yatan Marmeladov'u görür. Raskolnikov yaşadığı onca felaketin üzerine bir de ansızın Marmeladov'u bu halde görünce aklını kaçıracak gibi olur ve Marmeladov'u evine götürür. Marmeladov'u bu halde gören veremli karısı Katerina İvanovna yüzü bembeyaz bir vaziyette kalakalmış, çocukları ise korkudan ne yapacaklarını şaşırmıştır. Marmeladov ve ailesini bu şekilde öylece bırakmayı kendisine yakıştıramayan Raskolnikov ise önce doktor çağırmış sonra da Marmeladov'un kanlar içindeki yüzünü büyük bir titizlikle usulca temizlemiştir. Ancak Marmeladov, Raskolnikov'un bütün bu çabaları sonucunda kendine gelmiş olsa da ancak karısı ve çocuklarıyla vedalaşabilecek kadar yaşayabilmiştir. Marmeladov'un ölümü üzerine bir kez daha büyük bir hezeyan yaşayan Raskolnikov, ölen dostuna dostluk borcunu ödeyebilmek için cebindeki bütün parayı Katerina İvanovna'ya vererek oradan ayrılır ve o sırada ruhunun ancak bir dostun yanında dinlenebileceğini düşünerek doğruca Razumihin'nin yanına gider. Fakat Razumihin'in kaldığı odadan gelen bağrışları, tartışmaları duyunca kutlamanın devam ettiğini anlayan ve bu bitkin haliyle ne Zamyetov'u ne Porfiriy Petroviç'i ne de diğerlerini çekebileceğini düşünen Raskolnikov içeri girmeden Razumihin'e yarın uğramasını söyler. Raskolnikov'u hiç iyi görmeyen Razumihin ise sarhoş olmasına rağmen onu evine bırakır. Bu sırada da kutlamada olan herkesin cinayet üzerine tartıştıklarını ve Raskolnikov'dan nasıl şüphelendiklerini anlatır. Razumihin'in bu anlattıkları ve Porfiriy'nin yaşlı tefeciye rehin eşya bırakanları sorguladığını öğrenmesi üzerine gece boyu gözüne uyku girmeyen Raskolnikov nasıl bir yol izleyeceğini düşünmeye başlar.

Ertesi gün ilk iş rehin bıraktığı saati ile yüzüğü geri almayı bahane ederek Porfiriy'i görmek ister ve Razumihin'le birlikte karakola gider. Karakola vardıklarında Porfiriy'nin kendisini beklemekte olduğunu gören Raskolnikov, o an Porfiriy'le görüşme fikrinin pek de akıllıca bir fikir olmadığını anlar. Çünkü Raskolnikov'un karakolda bayılması, Zamyetov ile cinayet hakkında yaptığı konuşma, tefeci kadına rehin bıraktıkları için başvuruda bulunmaması ve bir de nedensizce sinir krizi geçirmesi Porfiriy'i iyice şüphelendirmiştir. Bundan dolayı da Raskolnikov'u uzun uzadıya araştırmış, hukuk fakültesini bıraktığını, gazetelere fikir yazıları yazdığını, ders verdiğini, para sıkıntısı çektiğini, kısacası hakkında hemen hemen her şeyi öğrenmiştir. Bütün bu öğrendiklerinden sonra şüphesi iyice perçinlenen, katilin Raskolnikov olduğundan artık

neredeyse emin hale gelen Porfiriy'nin tek ihtiyacı olan şey küçücük bir kanıttır. Fakat Raskolnikov'u suçlayacak en ufak bir kanıt bile bulamadığı için tek seçeneği onun itiraf etmesini sağlamaktır. Nitekim hiç zaman kaybetmeden Raskolnikov'a suçunu itiraf ettirmek için her fırsatı değerlendirmiş ve onu köşeye sıkıştırmak için her yola başvurmuştur.

Porfiriy'nin her hamlesinden sonra daha çok kendi içine dönen ve kendi iç hesaplaşmasının girdabında iyice bunalan Raskolnikov ise vicdanın yükünü taşıyamaz hale gelmiştir. Bu nedenle vicdan yükünü paylaşabileceği umuduyla Marmeladov'un ölümünden sonra tanıdığı Sonya'ya gider. Raskolnikov, bütün insanlığın çektiği acıların temsili olarak gördüğü Sonya'nın karşısında adeta gerçek bir yargıcın karşısındaymış gibi hisseder ve zorda olsa bütün iç hesaplaşmalarını ona anlatmaya başlar. Sonya ise Raskolnikov'un bu kadar acı çekmesinin nedenini merak eder ve onun için üzülür. En nihayetinde bir gün Raskolnikov, Sonya'ya Alyona İvanovna ve Lizeveta'yı öldürdüğü itiraf eder ve Sonya'nın kendisini yargılamadan anlamaya çalışarak dinlemesi karşısında şaşkına döner. Çünkü Sonya, Raskolnikov'un çektiği acıyı görerek ona yardım etmeye çalışır. Bütün bu süreçte ne olursa olsun yanında olacağını söyleyen Sonya, Raskolnikov'a teslim olup Sibirya'ya birlikte gitmelerini önerir. Böylece Raskolnikov, Sonya'dan aldığı güçle teslim olmaya karar verir (Dostoyevski, 2011).

Dostoyevski, Raskolnikov aracılığıyla "vicdanlı, bilinçli ve yürekli" bir kişinin kendisi hakkındaki yargısının, mahkemenin, yargıcın, toplumun ya da diğer insanların yargısından çok daha önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü Dostoyevski'ye göre, böyle bir kişi için "duyduğu vicdan azabının verdiği ıstırap onu cezasından çok daha fazla" mahvetmekte ve "suçu yüzünden kendi kendini en zalim kanundan daha amansızca" yargılamaktadır (Dostoyevski, 2008, s. 61). Fakat her insan da Raskolnikov'un yaptığı gibi kendi kendisinin hem yargıcı hem avukatı hem de sanığı olamamakta, yani gerçekleştirdiği eylem için en ufak bir sorumluluk ve/veya vicdan azabı duymamaktadır. Bu durumun insanlar arasındaki yapısal farklılıktan kaynaklandığını ileri süren Dostoyevski'ye göre, insanlar "doğa yasaları gereği" "sıradan insanlar" ve "soylu/üstün insanlar" olarak iki gruba ayrılmaktadır.

Temel "karakteristik özelliklerini bir çırpıda sayamayacağımız ya da bunları bütünüyle kapsayacak nitelemelerde bulunamayacağımız, ya da çok zor bulunabileceğimiz" "sıradan insanlar" her toplumda her zaman çoğunluğu oluşturmaktadır (Dostoyevski, 2010, s. 536). Tıpkı "bir sürünün koyunları gibi hep birbirine benzeyen", "toplumda egemen gelenek göreneklere göre hareket eden", "hiçbir şey üzerine durup düşünmeyen", "egemen olan gelenek göreneklerden bağımsız kendi değerlendirmesi olmayan", "doğru değerlendirmeler yapamayan", "vicdansız", "miskin", "tembel", "korkak", "köle ruhlu", sıradan insanlar, adeta bayağılığın, "duygusuzluğun, bilgisizliğin, tembelliğin, yeteneksizliğin, hazıra konmak isteğinin" temsilcileridir (Dostoyevski, 2009 s. 50: 2004 s. 66). Gündelik "yaşamlarında birtakım kalıplara, yaşamlarına bir kez girmiş basit, sıradan birtakım alışkanlıklara çok sıkı bağlı olan" ve kesinlikle bu bağlardan kurtulup özgür olamayan sıradan insanlar, "özgür olma konusunda en ufak bir yetenekten yoksun" oldukları için "sıradanlığın, olağan yaşam çemberinin dışına çıkabilme yolunda büyük çabalara" girişseler bile bu girişim başarısızlıkla sonuçlanacaktır (Dostoyevski, 2004, s. 545: 2010 536).

Bir insanın "zengin, iyi bir aileden gelme, çirkin ve aptal olmayan, iyi eğitim görmüş, iyi kalpli bir kimse" olsa dahi yine de bu insanın üzerinde durulacak bir niteliğe, özelliğe, hiçbir tuhaflığa, kendine özgü düşünceye sahip olamayan, tamamıyla "herkes gibi" olan sıradan bir insan olacağını ifade eden Dostoyevski, insanların sıradan ve üstün olmasının tek nedeninin yapıları/doğaları gereği farklılıklarında aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim Dostoyevski'ye göre, sıradan insanlar, yapılarına/doğalarına göre "dar kafalılar" ve "kafası daha çok çalışanlar" olarak iki gruba ayrılmaktadır. Kafası daha çok çalışan sıradan insana göre her zaman daha mutlu olan "dar kafalı bir 'sıradan' insan için kendisinin sıra dışı ve alabildiğine özgün bir insan olduğunu düşünmekten ve en ufak bir kuşkuya kapılmaksızın bunun keyfini sürmekten daha kolay bir şey yoktur" (Dostoyevski, 2010, s. 537). Dar kafalı sıradan insanın aksine kafası daha çok çalışan sıradan insan ise "kendini geçici olarak, (belki de ömrü boyunca) bir dahi, olağanüstü biri saysa bile, kalbinde bir kuşku kurtçuğu kalmasını" önleyemediği için bunu düşünemeyen dar kafalı sıradan insana göre daha mutsuzdur (Dostoyevski, 2002, s. 496-497). Fakat ister dar kafalı ister kafası daha çok çalışan olsun bu insan tipi kendisi her ne kadar farkında olmasa da "*her zaman her yerde rastlanabilen (...) zayıf kişilikli ve hiçbir*

orijinal yanı olmayan, sıradan biri"dir (Dostoyevski, 2010, s. 166). Oysa sıradan bir insan için özellikle de soylu bir aileden geliyor ise "orijinal biri olmadığını, belirgin herhangi bir yeteneği de olmadığını, zayıf kişilikli, sıradan biri olduğunu duymaktan daha incitici bir şey yoktur" (Dostoyevski, 2010, s. 168).

Bütün bu özelliklerinin yanı sıra doğuştan "tutucu, uysal, her şeye boyun eğerek yaşayıp giden ve söz dinlemeyi seven" sıradan insanın görevi, "yalnızca kendileri gibi yaratıkların üremesinde hammadde görevi yapmaktır" (Dostoyevski, 2010, s. 536). Bu bağlamda Dostoyevski, "yaradılışları gereği söz dinlemek zorunda olan" bu insan tipinin özelliklerini bu şekilde dile getirmenin küçük düşürücü bir yanının olmadığını da açıkça ifade etmektedir (Dostoyevski, 2010, s. 536). Nitekim Dostoyevski, sıradan insanların "gündelik hayatın vazgeçilmez halkası olarak her an karşımızda durduğunu" ve onları görmezden gelmenin gerçeklikten vazgeçmek olduğunu ifade etmektedir (Dostoyevski, 2010, s. 536). Gündelik yaşamın vazgeçilmez, görmezden gelinemez diğer halkası ise üstün ve/veya soylu insandır.

Dostoyevski'ye göre, üstün/soylu insan, kendini bilen, kendi kendinin ölçütü olan, kendini büyük bir titizlikle sorgulayıp değerlendiren, gelenek göreneklere göre hareket etmeyen, insanlığı yüceltecek bir fikir geliştirebilmek için gerektiğinde canını bile vermekten çekinmeyen ve bu doğrultuda kendisini küçük düşürmek, alçaltmak pahasına başkasını göklere yükselten, hak bilir, özgür, dürüst, adil, ölçülü, sağduyulu, vicdanlı, kimseye benzemeyip herkesten farklı olan, yapıp etmelerinde çıkar gözetmeyen, bulundukları ortamda söyleyecek yeni bir şeyleri olan, kısacası insana özgü bütün özellikleri yapıp etmeleriyle görünür kılan insandır (Dostoyevski, 2009, s. 50-51: 2004, s. 91, 166: 2010, s. 324: 2011, s. 305). Öyle ki Dostoyevski, tüm insanlığın iyiliği için içinde bulundukları ortamı yapıp etmeleriyle değiştirmeye yetenekli olan üstün insanların, yetenekleri ölçüsünde yıkıcı olmaya yatkın olduklarını ve bu anlamda "sürekli yasaların sınırlarını" zorladıklarını belirtmektedir (Dostoyevski, 2011, s. 305). Dolayısıyla olağanüstü, yetenekli, üstün bir insan, tüm insanlığın kurtuluşu olabilecek bir fikri gerçekleştirmek için yararı olacaksa vicdanının sesine kulak verip yasal olmasa bile bazı engelleri aşmaya hakkı olduğunu haklı olarak düşünecektir (Dostoyevski, 2011, s. 304). Çünkü genel itibariyle, "daha iyi bir düzen adına günün düzeninin yıkılmasını savunan" Raskolnikov gibi üstün insanlar, düşüncelerinin büyüklüğüne bağlı olarak

“düşüncelerini gerçekleştirmek için cesetler üzerinden, kan gölleri üzerinden atlamaları gerekse bile” kendilerine “ruhunun derinliklerinde, vicdanlarında bu kan gölünün üzerinden atlamaya izin” verebilmektedir (Dostoyevski, 2011, s. 306).

Fakat Dostoyevski’ye göre, bu fikir Razumihin ya da Porfiriy gibi sıradan insanlar tarafından yasal yolla kan dökülmesinden daha korkunç bir düşünce olarak görülmekte ve yanlış anlaşılmaktadır. Bu bağlamda böylesi bir fikrin endişe uyandıracak bir fikir olmadığını ve üstün insanın da korkulacak bir insan olmadığını ifade eden Dostoyevski, tutucu görevini yerine getiren sürünün, üstün insana fikirlerini gerçekleştirebilmesi için hiçbir zaman olanak tanımadığını, hatta daha da ileri giderek korku duyduğu fikirlerinden dolayı üstün insanları katlettiğini ya da astığını ileri sürmektedir. Buradan hareketle Dostoyevski, bugünün dünya düzenini korumayı kendilerine görev bilen ve bu noktada düzen bozucuları yok etmeyi kendilerinde hak gören sıradan insanların, bugünün efendileri olduğunu, buna karşılık sözgelimi Newton ya da Kepler gibi yaşanmaya değer bir yaşamı inşa etmek amacıyla dünyayı harekete geçiren üstün insanların ise geleceğin efendileri olduğunu belirtmektedir (Dostoyevski, 2011, s. 306). Dolayısıyla aslında yapıca birbirine karşıt bu iki insan tipinin eylemleri de kendi yapılarına uygun olarak gerçekleşmektedir.

Bu durumun, insanlık tarihine bakıldığında da çok açık bir şekilde görüldüğüne dikkat çeken Dostoyevski, “eğer Kepler’in ve Newton’un buluşlarına engel oluşturan çok sayıda sıradan insan feda edilmeden, bu buluşların duyurulamayacağı anlaşılsaydı, o zaman Newton’un ya da Kepler’in buluşlarından insanlığı haberdar edebilmeleri için bu sıradan insanları önlerinden kaldırmaya zorunlu olarak hakları olacağını” ifade etmektedir (Dostoyevski, 2011, s. 304). Fakat Dostoyevski yanlış anlamalara mahal vermemek için bu tespitinin “Newton’un her önüne geleni, aklına estiği insanı öldürmeye, ya da çarşı pazarda her Allah’ın günü hırsızlık yapmaya hakkı olduğu anlamına” gelmediğine de vurgu yapmaktadır (Dostoyevski, 2011, s. 304). Fakat bu düşünce, Porfiriy ya da Razumihin gibi sıradan insanlar tarafından gerçek bir dâhinin insanlığı yıkıma uğratıp kan dökse dahi hiç acı çekmemesi gerekliliğini ileri süren bir düşünce olarak görülmekte ve eleştirilmektedir (Dostoyevski, 2011, s. 310). Çünkü bu insanlar, tüm insanlığın iyiliği için kan dökmeye hazır olan bir insanın dahi bile olsa vicdan sahibi olamayacağını savunmaktadır.

Oysa bu eleştirilerin yersiz olduğunu ve "geniş bilinç ile derin yürek için" acının da üzüntünün de "her zaman zorunlu" olduğunu belirten Dostoyevski, "gerçek büyük insanların, yaşamlarında büyük acılar çekmek zorunda olduklarını" ileri sürmektedir (Dostoyevski, 2011, s. 311). Dostoyevski'ye göre, sıradan insanların gözünde her ne kadar vicdansız olsa da fikirler üreterek tüm insanlığın yararına az ya da çok katkı sağlayan ve bu şekilde insanlığı yüceltirken büyük acılar çeken her insan vicdan sahibidir. Nitekim Raskolnikov da yukarıda belirtildiği gibi tefeci kocakarıyı öldürürken bu eylemini aklına estiği için değil, bütün insanlık adına gerçekleştirmiştir. Daha açık bir ifadeyle, vicdan terazisinin bir yanına "budala, anlamsız, değersiz, gaddar, hastalıklı, hiç kimseye bir yararı olmayan, tersine, herkes için zararlı, niçin yaşadığını kendi de bilmeyen, yarın belki eceliyle ölecek bir kocakarıyı", diğer yanına da "parasızlıktan boş yere yok olup giden binlerce ışıl ışıl genç insanları, kocakarının manastıra bırakacağı parayla girişilebilecek, düzeltilebilecek yüzlerce, binlerce işi, yaşamda yoluna girecek yüzlerce, binlerce insanı, yoksulluktan, çürümüşlükten, yok olmaktan, ahlak bozukluğundan (…) kurtulacak onlarca aileyi" koyan Raskolnikov, "binlerce yaşamın yok olmaktan, çürümüşlükten kurtulması amacıyla hamamböceğinden daha değerli olmayan bir kocakarıyı öldürmüştür (Dostoyevski, 2011, s. 82-83). Bu bağlamda ilk çağlardan başlayarak insanlık tarihini yeniden gözden geçiren Dostoyevski**,** "Lycurgus, Solon, Muhammet, Napoleon başta olmak üzere insanlığın yasa koyucularının, düzen getiricilerinin", "yeni bir yasa getirirken, o güne dek toplumun kutsal bildiği, atalardan kalma yasaları değiştirdikleri için" hepsinin birer suçlu olduklarına dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, sıradan insanların gözünde bütün "insanlığın her şeyini borçlu olduğu bu yüce kişilerin, bu düzen kurucuların büyük çoğunluğunun gerçekte acımasız birer kan dökücü"dür (Dostoyevski, 2011, s. 305). Fakat Dostoyevski'ye göre, asıl ilginç olan bir toplumda insanlığın yararı için küçücük de olsa bir fikir geliştirerek sürüden ayrılan insanların tümünün yaradılışları gereği bu anlamda kesin ve zorunlu olarak birer suçlu olmalarıdır. Çünkü yaradılışları gereği sürüden olmayı kabullenemeyen özgür birer kişi olan üstün insanların sürüden ayrılabilmelerinin tek yolu budur (Dostoyevski, 2011, s. 305).

Az ya da çok yeni bir şey söyleme yeteneğine sahip olan, yeni bir fikir geliştirerek insanlığa yön veren özgür ruhlu, üstün insanlara her köşe başında rastlanmadığını, bu

insanların inanılmaz derecede seyrek dünyaya geldiklerini ifade eden Dostoyevski hem sıradan insanların hem de üstün insanların dünyaya gelişlerinin ve dünyadaki işlevlerinin "doğanın bir yasasıyla son derece kesin bir biçimde" düzenlendiğine dikkat çekmektedir (Dostoyevski, 2011, s. 308). Çünkü rastlantı diye bir şey olamayacağına göre bütün bunları düzenleyen böylesine belirleyici bir doğa yasası var olmak zorundadır. Bu düzenleyici doğa yasası gereğince hammadde olan sıradan insanların yeryüzünde bulunmalarının tek sebebi, bütün insanlığa yön veren özgür ruhlu, üstün insanların dünyaya gelebilmelerini sağlamaktır. Daha açık bir ifadeyle "yeryüzünde milyonlarca insan, bizim için hâlâ bir giz olan birtakım süreçlerle ve birtakım çabalarla, cins ve türlerin birbiriyle çaprazlanmasını sağlayarak, binde bir olsun özgün ve yaratıcı bir insan dünyaya getirebilmek amacıyla, yalnızca böyle bir amacın aracı olarak" yaşamaktadır (Dostoyevski, 2006, s. 665). Dolayısıyla doğa yasaları sebebiyle yapı ve değer bakımından farklı olan bu iki insan tipinin varlıkları adeta birbirini tamamlar niteliktedir (Dostoyevski, 2006, s. 664-665).

Diğer taraftan, yapı ve değer bakımından farklı bu iki insan tipinin yapısal özelliklerinden dolayı değerlendirme yetisi olan vicdan ile ilişkileri de birbirinden farklıdır. Daha açık bir ifadeyle, sıradan insanın vicdanını din ve ahlakın şekillendirdiğine dikkat çeken Dostoyevski'ye göre, sürüye hitap eden din ve ahlak sıradan insana başta vicdan tatmini olmak üzere ihtiyacı olan her şeyi vermektedir (Aktaran: Özcan, 2006, s. 179). Bu nedenle sıradan bir insan için "toplumu koruyan, suçluyu doğru yola sokan, onu bambaşka bir insan yapan bir şey varsa o da kişiye vicdanının sesini dinleten İsa'nın yasasıdır" (Dostoyevski, 2015, s. 119). Bu bağlamda Tanrı ve/veya İsa'nın başlangıçta sıradan insanı özgür kılmak istediğine hatırlatan Dostoyevski, insanoğlunun (sıradan insanın) zayıf ve asi yaradılışlı olmasından dolayı bu özgürlüğü taşıyamadığını vurgulamaktadır. Çünkü "özgürlük, özgürce, kendi iradesiyle seçim yapabilmek, çoğunluk için, taşınamayacak kadar ağır bir yüktür" (Aktaran: Özcan, 2006, s. 179). Dolayısıyla iyinin ve kötünün ne olduğunu bilerek seçmekte özgür olmaktan ölesiye nefret eden ve bu nedenle, "doğuştan sahip olduğu özgürlüğünü bir an önce verebileceği bir varlık aramaktan daha acılı bir kaygısı" olmayan sıradan insan, özgürlüğünü, vicdanını kim huzura kavuşturursa onun ellerine gönül rahatlığıyla bırakmaktadır (Dostoyevski, 2015, s. 352). Başka bir deyişle, "ekmek kaygısından daha önemli bir dava

düşünemeyen" sıradan insanın tek amacı, özgürlüğünü, karnını doyuracak, yani ona ekmek verecek ve vicdanını rahatlatacak, itaat edebileceği bir otoritenin ayaklarının altına sererek, özgürlüğün verdiği yükten kurtulmaktır (Dostoyevski, 2015, s. 352).

Hristiyanlığın kabulü ile birlikte Kilise, insanları bu yükten kurtaran, bu zayıf insanları ihtiyaçları olan ekmeği ve vicdan rahatlığını sunan bir otorite haline gelmiştir. Bu noktada insanların ihtiyaç duyduğu ekmeğin göklerin ekmeği olmadığını, yeryüzünün ekmeği olduğuna dikkat çeken Dostoyevski'ye göre, "insan yaşamının sırrı sadece yaşamakta değil, ne için yaşadığındadır. İnsan ne için yaşadığı konusunda kesin bir düşüncesi olmadan yaşamaya razı olmaz ve çevresi ekmekle dolu da olsa dünyada kalmaktansa kendini yok eder" (Dostoyevski, 1999, s. 373). Buradan hareketle Dostoyevski, değerlendirme ve seçme özgürlüğünün korkunç yükünün altında ezilen "bu zayıf isyancıların mutlulukları için onların vicdanını ilelebet yenebilecek ve esir alabilecek" dünyada üç temel gücün var olduğunu ifade etmektedir. Kilisenin sahip olduğu ve bu sayede sıradan insanın vicdanını esir aldığı bu üç temel güç "mucize, sır ve otoritedir" (Dostoyevski, 1999, s. 374). *Karamazov Kardeşler* adlı eserinin "Büyük Engizisyon Yargıcı" bölümünde özellikle mucize, sır ve otorite konusunda İsa'nın yasası ile Kilisenin öğretisi arasında ayrılıklar olduğunu Engizisyon Yargıcı ve İsa'yı konuşturarak ortaya koyan Dostoyevski, Kilisenin, İsa'nın yasasını terk ederek korkunç ve akıllı bir ruhla hareket ettiğini ileri sürmektedir. Kilisenin sözcülüğünü yapan Engizisyon Yargıcına göre, "İsa'nın vaat ettiği Tanrısal ekmek ve özgürlük sadece seçilmiş" insanlara hitap ederken bu güçlü insanların katlandıklarına katlanamayan sıradan insanlar ise göz ardı edilmiştir. Engizisyon yargıcının ifadesiyle kilisenin yaptığı da mucize, otorite ve sırra dayanarak bu zayıf insanların kurtuluşu için onları bir sürü gibi yeniden gütmek, yüreklerine dayanılmaz acılar veren özgürlüğü çekip almak ve en önemlisi de vicdanlarını rahatlatmaktır (Dostoyevski, 1999, s. 376).

Engizisyon Yargıcına göre, eğer İsa bütün bunları yapsaydı "insanoğlunun dünyada aradığı her şeyi, yani kimin önünde eğileceğini, vicdanını kime teslim edeceğini ve nihayet dünya çapında bir birlik olabilme" gereksinimini doğrudan karşılamış olacaktı (Dostoyevski, 1999, s. 377). Çünkü daha önce de belirtildiği gibi sıradan insan onu özgürleştirene değil, aksine özgürlükten kurtarana ve vicdanını tatmin ederek huzura kavuşturana itaat etmektedir. Bu durumun bütün dinler için geçerli olduğunu düşünen

Dostoyevski'ye göre, sıradan insan için günah işlemesine izin verip bedel ödetmeyen, onun yerine seçimler yaparak sorumluluktan azade eden, yeryüzünün ekmeğini yiyebilmesine olanak sağlayan, özgürlükten kurtaran ve vicdanını rahatlatan dinlerden daha davetkâr ve huzurlu bir yol yoktur. Nitekim din sıradan insana altın tepside sunduğu bu huzurun yanında, bir de toplumun ve/veya devletin dini olması itibariyle de kimlik, güven, otorite, itaat gibi sürünün ihtiyaç duyduğu her şeyi karşılamaktadır (Aktaran: Özcan, 2006, s. 181).

Sonuç olarak gelinen bu noktada, Dostoyevski'nin düşünceleri bağlamında, insanlar arasındaki yapısal farklılıklar dikkate alındığında her insanın değerlendirme yetisine, yani vicdana sahip olduğu, ama her insanın doğru değerlendirmeler yaparak vicdanlı bir kişi olamadığı görülmektedir. Bu bağlamda insanlar arası yapısal özelliklerin farklılığını dikkate alarak sıradan insan ve üstün/soylu insan arasında ayrım yapan ve buradan hareketle de insan realitesini iki farklı açıdan değerlendirmeyi sağlayan iki temel değerlendirme tarzının bulunduğunu belirten Dostoyevski, bu iki insan tipinin aynı problemleri değerlendirirken aynı sözcükleri kullansalar da dillerinin farklı olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü Dostoyevski'ye göre, sıradan insanın değerlendirme yaparken hareket noktasını çoğunluğun değer olarak sundukları ya da kendi yarar ve çıkarı oluştururken, üstün/soylu insanın hareket noktasını ise insan olmanın sorumluluğunun bilinci oluşturmaktadır.

Bu iki insan tipinin temel özelliklerine daha yakından bakıldığında, hangisinin sahip olduğu değerlendirme yetisi ile doğru değerlendirmeler yaparak gerçek anlamda vicdanlı bir kişi olarak nitelendirilebileceği daha net bir biçimde görülmektedir. Bu bağlamda özgür olamayan sıradan insanın, çoğunluğun din, ahlak, ideoloji adı altında dayattığı değer yargılarından bağımsız kendine özgü değerlere ve değerlendirme tarzına sahip olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü kendi başına özgürce değerlendirmeler yapıp kararlar verebilecek nitelikte olmayan, kendisine yap denileni yapan, yapma denileni yapmayan ve bütün eylemlerini belirleyen değerlendirmelerini yaşadığı toplumun buyurduklarına göre gerçekleştiren sıradan insanın vicdanı, kişiye özgü bir vicdan değil, buyruğunu dinlediği topluluğa ve/veya çoğunluğa ait bir vicdandır. Dolayısıyla kendine özgü bir değerlendirme yetisine sahip olmadığı gibi doğru değerlendirmeler yapmaktan da yoksun olan sıradan insanın, doğru değerlendirmeler

yapabilen bir insan olmak anlamında vicdanlı bir kişi olması olası görünmemektedir. Daha açık bir ifadeyle, yapısal özelliklerinden dolayı kendi yapıp etmelerinin sorumluluğunu almaktan aciz olan ve doğru değerlendirmeler yapmayı olanaksız kılan çoğunluğun değerlendirme tarzını kendi değerlendirmesi gibi benimseyen sıradan insan, hiçbir koşulda doğru değerlendirme yapamayacağı için vicdanlı bir insan olarak da nitelendirilemeyecektir.

Sıradan insanın aksine kendi kendisinin efendisi olan, özgür, soylu, üstün insanın ise kendi değerleri doğrultusunda kendine ait bir değerlendirme tarzına sahiptir. Sahip olduğu kendine özgü bu değerlendirme yetisi sayesinde de insan olmanın sorumluluğunun bilinciyle özgürce doğru değerlendirmeler yapabilen üstün/soylu insan, toplumun/çoğunluğun/tanrının ya da denetleyici herhangi bir otoritenin buyruğuna bağlı olmaksızın kendi başına özgürce insana yakışır doğru değerlendirmeler yapabildiği için asıl anlamda vicdanlı olarak nitelendirilebilecek insan tipidir. Bununla birlikte yapıp etmelerinin hesabını toplum/çoğunluk ya da Tanrı gibi herhangi bir otoriteye değil, yalnızca kendi kendine veren üstün/soylu insan kendi kendisinin hem avukatı hem sanığı hem de yargıcıdır. Tanrı gibi denetleyici bir otorite olmadığında her şeyin mübah olup olamayacağını sorgulayan ve tanrı inancının olmadığı durumda da her şeyin mübah olamayacağını *Suç ve Ceza* adlı eserinde Raskolnikov'un yaşadıklarıyla açıkça ortaya koyan Dostoyevski, insan olmanın getirdiği sorumluluğun bilinci anlamında vicdanın belirli bir ahlaka, dine ya da ideolojiye dayanan vicdandan çok daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim kişinin içinde doğduğu koşulların (özellikle kültürel koşulların) değerlendirmelerde etkili olmakla birlikte tek başına belirleyici olmadığı, sözgelimi çoğunluğun dindar olduğu bir toplumda Tanrı inancı olmayan bir insanın da vicdanlı olabileceğini ve buradan hareketle de yapısal farklılık meselesinin göz ardı edilmemesi gerektiği açıkça görülmektedir. Buna karşılık bir sonraki başlıkta irdeleneceği üzere Tolstoy ise insanlar arasındaki yapısal farklılıkları dikkate almamakta ve kişinin içinde bulunduğu din, ahlak gibi koşulların değerlendirmelerde tek başına yeterli olacağını varsaymaktadır. Tolstoy, eserlerinde Tanrı inancı olmayan bir insanın hiçbir koşulda aklı başında, vicdanlı bir kişi olamayacağını ileri sürmektedir.

2.3. Tolstoy'un Eserlerinde Tanrı'nın Işığı Olarak Vicdan

Aytmatov ve Dostoyevski'den farklı olarak Tolstoy'un eserlerinde, kişilerin kaçınılmaz olarak doğru değerlendirmeler yapmasını sağlayan vicdan, her zaman dini ve ahlaki bir boyuta sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Vicdanın kaynağının din ve/veya Tanrı olduğunu ileri süren Tolstoy, vicdan ile ahlak ve din arasında doğrudan bir ilişki kurarak, ahlaklı olmaktan dindar olmayı, dindar olmaktan da vicdana sahip olmayı, yani Tanrı'nın emirlerine uygun doğru değerlendirmeler yapabilmeyi kastetmektedir. Çünkü insan kalbinde yer alan Tanrı'nın ışığı olan vicdan (Tolstoy, 2005a, s. 23), insana Tanrı'nın bahşettiği iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt edip ahlaklı ve dindar olabilmeyi sağlayan bir yetidir. Tanrı'nın bir lütfu olan bu yetiyi doğru yönde kullanan insan dindar, ahlaklı, aklı başında ve vicdanlı insandır. Dolayısıyla eserlerinde vicdanlı olmayı, aklı başında, ahlaklı ve dini bütün olmakla özdeş bir şekilde ele alan Tolstoy, Tanrı'nın içimizdeki egemenliğini kendi çıkarı doğrultusunda kullanan, yani yapıp etmelerini Tanrı rızası için değil de kendi rızası için gerçekleştiren insanların vicdansız, dinsiz ve ahlaksız insanlar olduğunu düşünmektedir. Tolstoy, bu düşüncelerini en açık biçimde *Hayatın Anlamı* (Tolstoy, 2003) adlı eserinde yer alan "İki Kardeş ve Altın" öyküsü ile gözler önüne sermektedir.

"İki Kardeş ve Altın" başlıklı öykü Kudüs civarında yaşayan Afanasi ve Yoan adındaki aynı anne babadan olma iki kardeşin başından geçenleri konu edinmektedir. Şehrin yakınındaki bir dağın eteğinde oturan iki kardeş kendileri kıt kanaat geçinmelerine rağmen bütün gün çalışıp fakirlerin işlerini görürlermiş. Nerede işi başından aşkın insanlar, hastalar, öksüzler, dullar varsa oraya gidip, hiç para almadan insanlara yardım eden iki kardeş, bu nedenle cumartesi akşamları ve pazar günü haricinde haftanın her gününü birbirinden ayrı geçirirlermiş. Afanasi ve Yoan her pazar günü bir araya geldiklerinde ise dua ve sohbet ederlermiş, ama kesinlikle yaptıkları iyiliklerden konuşmazlarmış. Bununla birlikte melek her Pazar evlerine gelip Tanrı'nın sevgili kulları olan bu iki kardeşi takdis edermiş. Pazartesi olduğunda ise Afanasi ve Yohan yine iyilik peşinde kendi yollarına giderlermiş. Yine bir pazartesi günü iyilik yolundaki işlerine giderlerken, büyük kardeş Afanasi, sevgili kardeşinden ayrıldığı için yolda bir müddet duraklayıp, arkasına bakmış ve kardeşi Yoan'ın birdenbire durup, bir şey görmüşçesine elini alnına götürerek bir yere baktığını görmüş. Sonra Yoan baktığı şeye yaklaşmış ve

yaklaşır yaklaşmaz sanki yırtıcı bir hayvan kendisini kovalıyormuş gibi fırlayıp, ardına bakmadan dağa doğru koşmaya başlamış. Bu duruma şaşıran Afanasi ise kardeşini bu kadar korkutan şeyin ne olduğunu öğrenmek için oraya doğru yürümüş. Oraya varınca gördüğü şey karşısında iyice şaşkına dönen Afanasi, yerde otların içinde çömlekten dökülmüş gibi duran bir yığın altın bulmuş. Afanasi'nin şaşkınlığı bulduğu altınlar değil, daha çok kardeşinin onları görünce kaçışıymış. "Acaba niye korkup kaçtı?" diye kendi kendine sorsa da bir türlü bir yanıt bulamamış. Daha sonra: "Altında günah olmaz ki, günah insanlara özgü bir şeydir. Altınla kötülük de yapılır, iyilik de. Bu altınlarla birçok öksüz ve dul doyurulabilir, birçok çıplak giydirilir, nice hasta ve sakatlar tedavi edilir. Biz şimdi insanlara elimizden geldiğince yardım ediyoruz ama bu küçük bir hizmet. Bu altınlarla insanlara çok faydalı olabiliriz" (Tolstoy, 2003, s. 177) diye düşünerek, düşündüklerini kardeşine de söylemek istemiş. Fakat kardeşi onun sesini duyamayacak kadar uzaktaymış ve tıpkı bir keçi gibi hızla dağlara tırmanıyormuş. Bunun üzerine Afanasi ceketini çıkarıp, içine taşıyabileceği kadar altın doldurmuş ve omuzuna atıp, şehre götürmüş. Şehirde bir hana girip, altınları hancıya teslim etmiş. Sonra da geri kalan altınları getirmek üzere tekrar dağa, altınları bulduğu yere dönmüş.

Bütün altınları getirdikten sonra ise tüccarlara gidip, şehirde arsalar satın almış. Taşlar ve keresteler alıp, işçiler tutmuş ve üç tane bina yaptırmaya başlamış. Üç ay içinde yapımı biten bu binalardan birini öksüzler ve dullar yurdu, diğerini hasta ve sakatlar için hastane, bir diğerini de garipler ve fakirler için bakım evi yapmış. Daha sonra da vicdanlı, dindar ve ahlaklı üç ihtiyar bulup birini yurdun, diğerini hastanenin, üçüncüsünü de bakımevinin başına getirmiş. Tüm bu işler bittikten sonra Afanasi'nin elinde daha üç bin altın kalmış. Bu altınları da fakirlere dağıtılmak üzere üç ihtiyara eşit şekilde paylaştırmış. Afanasi'nin yaptırdığı bu üç bina kısa zamanda insanlarla dolup taşmaya başlamış. Birçok insan yaptığı işlerden dolayı Afanasi'yi methediyormuş. Afanasi ise bu övgüler karşısında kendini çok önemli hissetmiş ve öyle sevinmiş öyle sevinmiş ki, şehirden hiç mi hiç ayrılmak istemez olmuş. Fakat ayrılmak zor da olsa kardeşini çok sevdiği için insanlarla vedalaşıp, yanına bir kuruş bile altın almadan, eski elbisesini giyip evinin yolunu tutmuş.

Evinin bulunduğu dağa yaklaşırken bir taraftan da: "Kardeşim altınları bırakıp kaçmakla hiç iyi etmedi. Ben daha iyisini yapmadım mı?" diye düşünüp kendi

yaptıklarıyla övünüyormuş. Afanasi bu şekilde övünüp kendi kendini yüceltirken, birden kendisini ve kardeşini takdis eden melek karşısına dikilmiş. Karşısında ona hesap sorarcasına dik dik bakan ve kızgın olduğu her halinden belli olan meleği gören Afanasi şaşkınlıktan donakalmış. Bunun üzerine de sadece "Neden Tanrım?" diyebilmiş. Melek ise Afanasi'ye, "Çekil buradan. Sen kardeşinle yaşamaya layık değilsin. Kardeşinin altınları görünce kaçması, senin altınlarla yaptığın işlerden daha değerlidir" diyerek karşılık vermiş. Afanasi ise yaptığı bütün iyilikleri, nice fakirleri, garipleri doyurduğunu, birçok öksüze baktığını anlatmaya kalkışmış, ama nafile. Melek bu sefer de: "Seni baştan çıkarmak için yolunun üzerine altınları koyan şeytan, sana bu lafları da öğretmiş" diyerek Afanasi'yi paylamış. O anda, vicdanının sesine kulak vererek nasıl bir hata yaptığını anlayan Afanasi, yaptığı bütün iyilikleri Tanrı rızası için değil de kendi rızası için, insanlara kendini sevdirip övgüler almak için yaptığının acı bir biçimde farkına varmış. Yaptığı hatanın pişmanlığının beraberinde gelen vicdan azabıyla ağlamaya başlamış. Melek de ona en büyük cezanın çektiği bu vicdan azabı olduğunu düşünerek o an Afanasi'nin yolundan çekilmiş ve kardeşi Yoan'ın yanına gitmesine izin vermiş. O günden sonra Afanasi, şeytanın hilelerine kanıp kendisi için çalışmak yerine Tanrı'nın rızasını kazanmak için içindeki vicdanın sesine kulak vererek çalışmış. Böylelikle gerek Tanrı'ya gerekse insanlara altınla değil, yalnızca çalışmayla hizmet edebileceğini anlayan iki kardeş, eski günlerdeki gibi vicdanlı, dindar, aklı başında, yani insana özgü bir yaşam sürdürmeye devam etmişler (Tolstoy, 2003, s. 176-178).

Bu öyküden hareketle geçmişten günümüze kadar hiçbir insan toplumunun ya da vicdanlı, aklı başında hiçbir insanın din olmadan yaşayamadığını ve ancak aklı başında olmayan, vicdansız bir insanın tıpkı bir hayvan gibi dinsiz yaşayabileceğini ifade eden Tolstoy'a göre, akıl sahibi her insana hayatta "öncelikli olanın neler olduğu konusunda en doğru yolu gösteren yalnızca dindir" ve "din ona yaradılışı sırasında verildiği için aklı başında bir insanın dinsiz" yaşayabilmesi mümkün değildir (Tolstoy, 2018, s. 9). Oysa vicdanlı, dini bütün, aklı başında insanların aksine Afanasi gibi içgüdüleriyle hareket eden, neden sonuç ilişkisi kuramayan, hayvanlar gibi yaşayan insanlara davranışlarında rehberlik eden şey, yalnızca edimlerinin sonuçlarıdır. Söz gelimi edimlerini her defasında sonuçlarına uygun bir şekilde gerçekleştirerek sürekli aynı davranışta bulunan arılar, bal peşinde kanat çırparak topladıkları balı kovana getirdiklerinde yavruları için kışlık

yiyecek bulundurması gerektiğinin ötesinde bir bilgiye sahip olmadıklarından dolayı başka bir edimleri de yoktur. Dolayısıyla "bütün hayvanlar, edimlerini aynı biçimde gerçekleştirip, kendilerinde yerleşik olan sonuçlara göre" hareket etmektedir (Tolstoy, 2018, s. 9). Bununla birlikte, "hayvanların algıları içgüdülerle sınırlanmış olmasına rağmen, insanın gerçek algısı aklıdır" (Tolstoy, 2018, s.10). Daha açık bir ifadeyle, bal yapmak için çiçek özü toplayan bir arı, içgüdüleriyle sınırlandığı için yaptığının iyi mi kötü mü olduğunu düşünmezken, yaradılıştan akıl sahibi bir çiftçi, toprağı işlerken sonraki hasadı, çocuklarının geleceğini, komşularının hakkını ve daha pek çok şeyi düşünmek zorundadır.

Dini bütün, bu nedenle de vicdanlı, aklı başında bir insan, Afanasi'nin yaptığı gibi "hayatın önceliklerinin neler olduğunu anlık sonuçlardan yola çıkarak" değerlendirmez (Tolstoy, 2018, s. 10). Tolstoy bunu açıklamak için dini bütün bir aileye katılıp, ailenin beşikteki çocuğunu öldüren melek kıssasına göndermede bulunmaktadır. Bu kıssada, "çocuğu öldürme nedeni sorulduğunda melek şöyle yanıt verir: Eğer o çocuğu öldürmeseydim, büyüyüp katiller katili olacak, ailesini mutsuz edecekti" (Tolstoy, 2018, s. 10). Bu durum meleğin o an ki gerçekleştirdiği eylemin anlık sonucuna bakarak değerlendirilirse çocuğu öldürmesi, aileye ve çocuğa yapılan büyük bir kötülük olarak görülecektir. Oysa meleğin cevabına bakıldığında bu durumun bir kötülük değil, aksine aileye yapılan büyük bir iyilik olduğu görülmektedir. Nitekim Tolstoy, değinilen bu durumun "hem insan hayatının nasıl istenir olduğu hem de neyin iyi ya da kötü olduğu konusundaki sorular için" de geçerli olduğunu ileri sürmektedir (Tolstoy, 2018, s.10). Dolayısıyla "Vicdanlı bir insan ne ile yaşamalıdır?", "Bir insan nasıl vicdanlı olur?", "Vicdanlı olmanın nedeni nedir?", "Vicdanlı bir insana rehberlik eden şey nedir?", "Neyin iyi neyin kötü olduğuna neye göre karar veririz?" gibi sorulara Tolstoy'un düşünceleri bağlamında verilebilecek tek yanıt dindir. Çünkü Tolstoy'a göre, din, "insanları hayvanlardan ayıran yüksek bilinç düzeyi", "insan topluluklarının hareket ettiricisi", kısacası kalbidir. Bir insan "nasıl kalpsiz yaşayamıyorsa din olmadan da akılcı," vicdanlı bir hayat yaşayamamaktadır. (Tolstoy, 2018, s. 12-15).

Akıllı ve vicdanlı insanlığın temel koşulu olan "din, kişinin kendisini parçası hissettiği, edimleri için rehber yasalar çıkardığı o bütünle ilişkisidir" (Tolstoy, 2018, s.11). Söz konusu ilişki kişilere, çağlara, halkların ilerleme düzeylerine göre "ne tür

değişiklikler gösterirse göstersin, insanın dünya yolunu çizmeye çalışmış, bu yolda nasıl davranacağı hakkında kurallar koyma çabasına girmiştir" (Tolstoy, 2018, s. 13). Bu bağlamda var olan bütün dinlerin "insanla, insanın kendini bütün halinde hissettirdiği, yol gösterici esaslara erdiren Sonsuz Varlık ile arasındaki ilişki" olduğunu ifade eden Tolstoy'a göre, bu ilişkiyi ve/veya "bağı kuramayan bir din, dinin soysuzlaşmış bir halidir" (Tolstoy, 2018, s. 13). Bununla birlikte "bir din insan ile Tanrı arasında bir bağ kurmuş olmasına rağmen, eylemini kişilerin edindiği bilgi düzeyini karşılamayacak, onlara inanılmaz gelecek biçimde yapıyorsa, o bir din değil, din müsveddesidir" (Tolstoy, 2018, s. 13). Çünkü, Tolstoy'un ifadesiyle, "varsayımlarla oluşturulmuş olup da kişilere nasıl davranması gerektiğini göstermeyen bir inanç da din olamaz. Bu bakımdan insan ile ebedi arasında değil, insanla insan arasında ilişki kuran" hiçbir görüş din olarak nitelendirilemez (Tolstoy, 2018, s.13-14).

Varsayımlara dayanarak insan ile Tanrı arasında bağ kurup insanlığa yol gösteren bütün dinlerin biçimsel ayrımlar gösterseler de temel yasalarının aynı olduğunu belirten Tolstoy, "bu temel yasaların tüm dinlerde gerçek dini oluşturduğunu" ve bunun "insanlara yaraşan ve kabul edilmesiyle yıkımdan kurtaracak gerçek tek din" olduğunu ifade etmektedir (Tolstoy, 2018, s.49). Bu tek gerçek dinin herkesçe bilinen temel yasalarına göre, "yaratıcı, her şeyin kaynağıdır. Her bireyde bu kaynaktan gelen bir öz, bir de görüntü vardır" ve "kendi hayat biçimiyle bu özü" gürleştirip büyütmek de zayıflatıp küçültmek de bireyin elindedir (Tolstoy, 2018, s. 49-50). Birey "bu kaynağı gürleştirmek için özbenliğini kör edip, sevgisini çoğaltmalı, kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, diğerlerine de öyle davranmalıdır, ilkesinden hareket etmelidir" (Tolstoy, 2018, s. 50). Çünkü "din, insanın, her varlığın kaynağı ile olan bağının, bu bağın sonucunda edinilen gayenin ve gayenin sonucu olan edim kurallarının tarifidir. Fakat herkese seslenen din, dinsel edimlerde birbirine benzeyen asıl niteliklere dair nitelikler, bu gerekleri hakkıyla" gösterebilmektedir (Tolstoy, 2018, s. 50). Bu açıdan bakıldığında din parçanın bütünle olan ilişkisini, yani insanın yaratıcısı olan Tanrı ile bağını tarif etmektedir. Nitekim Tolstoy'a göre, insanın varlık nedeni olan Tanrı bu bağ ile somutlaşmaktadır. Bu bağlamda Tanrı, insanın ruhsal niteliklerinin çoğalmasını sağladığı gibi aynı zamanda insanların "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" temel

ilkesini kavramalarını ve bu ilkeye göre eylemde bulunmalarını sağlamaktadır (Tolstoy, 2018, s. 50-51).

Dinin herkesçe bilinip kabul edilen gerçekleri, bu kadar sade, basit, anlaşılır ve insan kalbine düşünülebilenden çok daha yakındır. Bu nedenle Tolstoy, ebeveynler, yöneticiler ya da öğretmenler tarafından "çocuklara Teslis, Bakire Meryem, İndralar, Trimurti, Budalar, Hz. Muhammed'in göğe yükselmesine dair çağdışı ve akla sığmaz öğretiler yerine," tüm insanların yaşamını kökten değiştirecek güçteki bu sade gerçeklerin, yani "bütün dinlerin herkesçe paylaşılan taraflarının, insandaki Tanrısal ruhun metafizik özünün ve 'kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, başkalarına da öyle davranması gerektiği' biçimindeki" pratik yasanın öğretilmesinin önemini vurgulamaktadır (Tolstoy, 2018, s. 52). İnsanlığın yaşamına vicdanı yerleştirerek kökten değiştirecek olan bu sade gerçeklerin öğretilmesiyle, "diplomatların, uluslararası hukukun, anayasa hukukunun, iktisatçılar ve sosyalistlerin yardımına gerek duymadan, dinin rehberliğinde dayanışma içinde, dingin ve tasasız bir dünyanın, hiç mi hiç mantıklı olmayan kişilerarası geçimsizliklerin yerini alması mümkündür" (Tolstoy, 2018, s. 52-53). Çünkü gerek insan hayatına gerekse toplum hayatına en temelden çekidüzen verilmesinin yegâne yolu, içsel olgunluk ve/veya dine dayanan vicdani gelişimdir. Bu bağlamda vicdansız kişilerin "zor kullanımını temel alan davranışlarla hayatlarına çekidüzen verme çabalarının" aslında vicdansızlığın güçlü bir örneğini ve etkili bir propaganda biçimini oluşturduğunu ifade eden Tolstoy, bu tür bir çabanın "hayatın bir düzene koyulmasına yaramaması bir yana, giderek çoğalan ve kişileri asıl anlamda yaşamlarını iyileştirecek tek çareye, [dine][1] yabancılaştıran fenalığın artışını da" beraberinde getirdiğine dikkat çekmektedir (Tolstoy, 2018, s. 54).

Tolstoy'a göre, ahlak ve düzen bekçileri tarafından "yasa görüntüsüyle işlenen sayısı ve şiddeti artan, din kılığı altında yalancı vaatlerle meşrulaştırılan suçlar ve şiddet eylemleri ne denli artarsa, bireyler de yaşam yasalarının sevgide ve komşularına yardım etmekte değil, [vicdansızca][2] birbirlerini yok etme savaşında olduğu düşüncesine o düzeyde bağlanacaklardır" (Tolstoy, 2018, s. 54). Vicdanlarının sesine kulak vermeksizin

[1] Bu alıntıda yer alan köşeli parantez bana aittir.
[2] Bu alıntıda yer alan köşeli parantez bana aittir.

bu düşünceye saplanıp kalan ve bu nedenle de kendilerini giderek daha çok hayvan seviyesine düşüren bireylerin vicdanları "hipnoz etkisinde kalmışçasına daldıkları uykularından uyanmaları ve günümüzün bütün insanlığının ortak olduğu gerçek dinin yaşamın temeli olduğunu kabul etmeleri de o düzey de zorlaşacaktır" (Tolstoy, 2018, s. 54). Dolayısıyla, dini terk etmenin, şiddeti temel alan hayvana özgü bir yaşamı beraberinde getirdiğini ve bu tür bir yaşamın da vicdanları esir alan hipnoz uykusundan kurtularak gerçek dine dönmeyi imkânsızlaştırdığını belirten Tolstoy, bu durumun sonucunda geriye yalnızca, hakkında konuşabileceğimiz, Kilise ve devlet yalanlarının uyutucu etkisiyle asıl inancın kendilerinde din görüntüsüyle bulunan şey olduğu, bunun dışında bir şey olamayacağını düşünen vicdanları uyuşmuş yığınların kaldığını ileri sürmektedir (Tolstoy, 2018, s. 56). Bununla birlikte, Tolstoy'a göre, bulunduğu makamın yüksekliğine güvenerek yalanlarıyla insanların gerçek dine sırt çevirmelerine neden olan ve hiçbir vicdan rahatsızlığı duymadan şiddet uygulayan Kilise ile Devletin düşüşü de vicdansızlıkları kadar korkunç olacaktır (Tolstoy, 2005b, s. 271)

Gerek zor kullanmayı temel alan eylemlerle hayatlarına çekidüzen verme çabasına giren, hayvana özgü bir yaşama bağlanıp kalarak dine sırt çevirip vicdanları uyuşmuş yığınların, gerekse insan yaşamını kökten değiştirecek güçteki gerçek dinin temel yasalarını rehber edinip vicdani olgunlukla yaşamına çekidüzen veren vicdanlı bireylerin, yapıp etmelerini ve değerlendirmelerini belirleyen ilkelerin neler olduğunu ortaya koymak, insanın eylem yaşamında din ve vicdanın nasıl bir rol oynağını anlayabilmek için öncelikli bir koşuldur. Gündelik yaşam içerisinde her insanın yapıp etmelerini ve dolayısıyla yapıp etmelerini şekillendiren değerlendirmelerini, yani vicdanını duygu, akıl ve aşılama (telkin, hipnoz) olmak üzere üç ilkenin belirlediğini ifade eden Tolstoy'a göre, "bir kişi, bazen, arzuladığı şeye ulaşmaya çalışarak yalnızca duyguların etkisiyle hareket" etmekte, bazen "ne yapılması gerektiğini gösteren aklı" hareketlerini belirleyen biricik ilke haline gelmekte, bazen de daha doğrusu daha sıkça, kendisi ya da başkaları tarafından telkin edilen belirli bir eyleme istemsizce uymak hareketlerinin yegâne dayanağını oluşturmaktadır (Tolstoy, 1995, s. 20). Genellikle bir kişinin eylemlerini her üç ilke de birbiriyle bağlantılı olarak belirlerken, bazı zamanlarda da bu ilkelerden biri diğerlerinin yerini alabilmektedir. Bir kişinin eylemlerini her üç ilkenin bağlantılı olarak belirlediği durumda, duygu, kişiyi belirli bir eylemi hayata geçirmeye zorlarken, akıl bu eylemin

içinde bulunulan şartlarla, geçmiş ve gelecekle uyumunu sınamakta, son noktada telkin ve/veya aşılama ise "duyunun zorlayıp aklın izin verdiği eylemleri, düşünce ve duyguyla bağlantısız biçimde tamamlaması gerektiğine" inandırmaktadır (Tolstoy, 2018, s. 18). Bu üç ilkenin birisinin bile eksikliğinde kişinin kendisini içinden çıkılmaz bir durumla karşı karşıya bulacağını belirten Tolstoy'a göre, bir kişi duygu olmaksızın hiçbir şey yapamayacak, aklı olmaksızın hem kendisine hem çevresindekilere zarar veren birbiriyle çelişkili birçok duyguya maruz kalacak, kendisinden ya da diğer insanlardan gelen telkine/aşılamaya yanıt verme yeteneğinde olmadığında ise, "kendisini belli bir eyleme yönelten duyguyu hep yaşayacak, aklını bu duygunun yerinde bir duygu olduğuna yoğunlaştırmaya çalışacaktır" (Tolstoy, 2018, s. 18- 1995, s. 20).

Bu ilkeler, en basitinden en karmaşığına kadar bütün insan yapıp etmelerinde olduğu gibi en önemli insan eylemi olan dinsel eylemler içinde yaşamsal önemdedir. İnsan ile Tanrı ilişkisi söz konusu olduğunda duygu, bu ilişkiyi kurma ihtiyacını uyandırmakta, akıl bu ilişkiyi tanımlamakta, telkin/aşılama ise kişiyi bu ilişkiden kaynaklanan eylemlere sevk etmektedir. Fakat Tolstoy'a göre, bu ilkelerin her eylemde olduğu gibi dinsel eylemlerde de sağlıklı bir şekilde işlevini yerine getirebilmesi için dinin bozulmaya uğramadan kalmış olması gerekmektedir. Çünkü din bozulmaya başladığında telkin/aşılama güçlenip, duygu ile aklın eylemleri kuvvetten düşmekte ve akıl, doğum, evlilik, ölüm benzeri dönüm noktalarında rastlandığı gibi yöntemleri her zaman ve her yerde aynı kalan aşılamanın/telkinin bir aracı haline dönüşmektedir. Dinler bozulmaya uğradıklarında, ortaya çıkan bozuk dinin koruyucuları, kişileri kendi istedikleri şeye bağlamak amacıyla akılsal eylemlerini zaafa uğratıp, vicdanlarını uyutmak için her türlü yola başvurmaktadır. Bu durumdaki bir kişi öncelikle vicdanı uyutulup, telkine/aşılamaya açık hale getirilene kadar, müzik, mimarlık, heykel, resim, tiyatro eserleriyle etki altına alınmakta ve daha sonra kişiye istenilen ne ise o aşılanmaktadır (Tolstoy, 2018, s. 19; 1995, s. 21). Üstelik bu kişi sıradan bir genç ise aşılanmak istenen şey daha kolay ve hızlı bir biçimde aşılanabilmektedir. Çünkü Tolstoy'a göre, "henüz bozulmamış, sıradan bir genç, bilge ve kutsal olarak gördüğü insanların herhangi bir amaç uğruna kendisini kandıracak kadar vicdansız olabileceklerini tasavvur" edememektedir (Tolstoy, 2005b, s. 275).

Bu noktada aşılamaya/telkine en açık olan küçük çocuklara verilen doğru eğitimin önemine ve yanlış eğitimin tehlikesine dikkat çeken Tolstoy, ne anlattıklarına dikkat etmeyen eğitimciler tarafından "çocuklara, sağlıklı zihinlerin almayacağı Teslis inancı, üç Tanrı'nın insan soyunun kurtulması için yeryüzüne inişi, göğe yükselişi, beklenen ikinci geliş, bunlara inanmayanları bekleyen bitmez ceza ve gereksinimleri için dua etmeleri" gerektiği gibi sözde Hristiyanlığın akla ve bilgiye aykırı, saçma sapan, gayriahlaki düşüncelerinin öğretildiğini belirtmektedir (Tolstoy, 2018, s. 46). Çocuk, zihnine kazınan ne akla ne çağdaş bilgiye ne de vicdana uyan bu aşılamalar/telkinler sonucunda tartışılmaz gerçek olarak kabul ettiği bu inançlardan kaynaklanan çelişkileri anlamada da yalnız bırakılmaktadır (Tolstoy, 2018, s. 46-47). Din bilimcilerin bu çelişkileri her ne kadar uzaklaştırmak için uğraşsalar da sorunu daha da karmaşıklaştırmaktan başka bir şey yapmadıklarını ifade eden Tolstoy'a göre, "insan, din bilimcilerin güçlü desteğiyle de giderek aklına güvenemeyeceğini, dünyada her şeyin olanaklı olduğunu benimsemeye" alışmakta, böylelikle de "iyi ile kötüyü, gerçek ile yalanı karşılaştırmak için başvurabileceği her şeyini", kısacası vicdanını kaybetmektedir (Tolstoy, 2018, s. 47). Bununla birlikte, yanlış eğitimin önemli rol oynadığı vicdanın kaybedilmesine yol açan "aynı işgal din adamlarının da yardımlarıyla, kişilerin üzerinde aralıksız uygulanan inandırma yöntemleriyle yetişkinlik döneminde de" devam etmektedir (Tolstoy, 2018, s. 47).

Bir kişinin çocukluğundan itibaren eğitim aracılığıyla maruz kaldığı, yetişkinliğinde de peşini bırakmayan bu yıkıcı hipnozdan kurtulabilmesinin tek yolu güçlü bir kişiliğe sahip olmaktır. Fakat kişiliği güçlü bir kimse uzun uğraşlardan sonra bu hipnozdan kendisini kurtarsa dahi kendi aklına ve vicdanına güvenmemesine neden olan ruhsal bozulmadan geriye güçlü bir zehrin zehirlediği organizmada iz kaldığı gibi, mutlaka bir iz kalacaktır. Çünkü Tolstoy'a göre, "hipnoz etkisi yapan bu aldatmacadan kurtulan, henüz kurtulduğu yalana duyduğu nefretle, 'adını ilk kez duyduğu' kimselerin öğretilerini kabul edecek; bu öğreti de insanın ilerleyiş macerasının önündeki tek engelin din olduğunu açıklayacaktır" (Tolstoy, 2018, s. 47). Bu türden bir öğretiyi benimseyen kişi de kısa zamanda tıpkı öğretmenleri gibi, "ilkesiz, kendi düşüncelerinden başka rehber tanımayan, hatalarını görüp de düzeltmek yerine, kendisini ruhsal ilerlemenin zirvesinde gören ve bir ruhsal dünyası olamayan" vicdansız biri haline gelecektir (Tolstoy, 2018, s.

47; 1995, s. 51-52). Vicdanını yitiren böylesi bir kişinin ise başta sağduyusu olmak üzere her türlü insani duygusu körelecektir (Tolstoy, 2005b, s.148).

Diğer taraftan değinilen bu durumun yalnızca "kişiliği güçlü kimselere özgü bir durum" olduğunu ifade eden Tolstoy, zayıf kişilikli kimselerin ise "kimi kuşkular taşısalar bile kendilerini bu aldatmadan hiçbir zaman tam olarak" kurtaramadıklarını belirtmektedir (Tolstoy, 2018, s. 48). Zayıf kişilikli insanların tek yaptıkları şey "benimsedikleri dogmanın saçmalığını haklı göstermek için oluşturulmuş çeşitli düşsel ve karışık kuramları esas alıp, bir bulanıklıkta yaşayarak, yığınların akılsızlığını beslemek," onların vicdanlarının uyanmasını istemeyerek de olsa önlemektir (Tolstoy, 2018, s. 48). Bu tür insanlar "kendisinin ve etrafındakilerin yaptığı her şeyin anlamsız, kabul edilemez, utanç verici ve vicdanına aykırı olduğunu" hatta, "durumun daha da üzücü bir hal alarak had safhasına vardığını" hissetse dahi, yine de durumu değiştirip vicdanına aykırı davranmayı bırakacak gücü kendisinde bulamamaktadır (Tolstoy, 2005b, s. 316). Yöneten ve aldatan sınıfların oyuncağı olmaktan başka varlık gösteremeyen bu kimseler, kendilerine dayatılan inançlar karşısında mücadele gücünden yoksun oldukları için, insanın mazhar olduğu en yüce lütuftan, yani gerçek anlamda dinsel hayat anlayışından yoksun yaşayıp ölmeye devam edecektir. Oysa insanlığı yıkımdan uzak tutabilecek tek şey, kendisine hükmeden papazların hipnoz etkisinden ve okumuş aydın kesimin yönelttikleri yollardan kurtulmaktır. Dolayısıyla Tolstoy'a göre, dolu bir kabı kullanabilmek için öncelikle içindekinin boşaltılması gerektiği gibi insanları, insanlığın gelişimiyle ahenkli, yıkılması olanaksız "gerçek dine, yani her şeyin kaynağı olan Tanrı ile bağ kurmaya ve bu bağın sonucu olan rehber ilkelerle" uyum sağlamaya yönlendirmek için, düştükleri tuzaktan kurtarmak gerekmektedir (Tolstoy, 2018, s. 48; 1995, s. 52-53). İnsanlar ancak yaradılışlarına uygun yaşadıkları takdirde bu tuzaktan kurtulup dingin, huzurlu ve uyumlu, yani mutlu bir yaşam sürdürebilmektedir.

İnsan yaradılışı gereği soyut ve somut kavramları birlikte düşünebilen maddi eylemlerle ruhsal eylemlerin uyumunu kurabilen, böylelikle de vicdani bakımdan dinginliğe ve mutluluğa erebilen bir varlıktır. Ruhsal yaşamın gerektirdiği ruhsal eylemlerle maddi yaşamın gerektirdiği maddi eylemleri birbiriyle uyumlu hale getirememiş bir kişinin vicdani bakımdan dinginliğe ermesi ise mümkün değildir. Dingin bir yaşamı beraberinde getiren uyumu sağlayabilmenin ise iki yolu vardır. Bu yollardan

ilkine göre, kişinin bir eylemin gerekliliği ya da istenirliği hakkında yargıya varabilmesi için aklını kullanması ve aklına uygun eylemde bulunması gerekmektedir. İkinci yola göre ise kişinin duygularının yönlendirmesiyle eylemde bulunması ve daha sonra gerçekleştirdiği bu eylem için akılsal açıklamalar getirmesi söz konusudur. Eylemlerle aklı uyumlu hale getirme esasına dayanan ilk yolu benimseyen kişiler, bir dine mensup olmayı kabul etmekte ve onun ilkelerini temel alarak vicdanının sesini dinleyip ne yapıp ne yapmaması gerektiğini öğrenmektedir. Dini bütün, aklı başında ve vicdanlı olarak nitelendirilebilecek olan bu insanların vicdanları ile yapıp etmeleri arasında hiçbir çelişki bulunmamaktadır. İkinci yolu benimseyen insanlar ise ilk yolu benimseyen insanların aksine, eylemlerinin değerini belirlemede "genel kriterleri olmayan ve bu yüzden de eylemlerini akla bağıllaştırarak değil, akıllarını eylemlerini yasallaştırmakta kullanan dinle ilgisiz" çoğunluğu oluşturmaktadır (Tolstoy, 2018, s. 34).

İyi ile kötüyü ayırt edemeyen, dinsiz, vicdansız ve ateist olarak nitelendirilebilecek olan bu insanların yaşamları vicdanları ile yapıp etmeleri arasındaki sürekli bir çelişkiden ibarettir (Tolstoy, 2005b, s. 126). Daha açık bir ifadeyle, eylemlerine "değer biçmekte yol gösterici esasları olmayan, genellikle de birbirini tutmayan hislerinin etkisinde olan dinsiz, sürekli bir tıkanma içindedir ve bu durumdan uzaklaşmak için, dolambaçlı, hünerli ama hep de ahlaksızca akıl oyunlarıyla" yaşamındaki bu tutarsızlığı gidermek, daha doğrusu ele vermemek için uğraşmaktadır (Tolstoy, 2018, s. 34-35). Oysa aklı başında, vicdanlı, "iyiyi kötüden ayırabilen dini bütün kimse, kendisi ve etrafındakilerin akıl ve erdemlerinin gerektirdikleri arasındaki uymazlığı gördüğünde, bunu gidermenin çaresini bulmak için aklından [ve vicdanından][3] yararlanacak, böylece tutarlılık ve uyumu oluşturmanın yürünebilir yolunu öğrenebilecektir" (Tolstoy, 2018, s. 34). Çünkü, vicdanlı, "dini bütün kimselerin düşünceleri sade, temiz ve dürüstken", vicdansız "ateistlerin düşünce dünyaları ise alabildiğine dolambaçlıdır ve dürüstlüğün uzağındadır" (Tolstoy, 2018, s. 35). Bu durumu haz düşkünü, iffetsiz, eşine sadakatsiz veya bekar bir kişi üzerinden örneklendirerek açıklayan Tolstoy'a göre, bu kişi vicdanlı, yani "dinsel yönden inançlı biriyse hatalı olduğunu bilecek, zihinsel gücünü bu kötü alışkanlıktan kurtulmak için seferber" edecek, "zina etmeyecek, çok çalışacak, kadını zevk nesnesi olarak görmeyecektir" (Tolstoy,

[3] Bu alıntıda yer alan köşeli parantez bana aittir.

2018, s. 35). Fakat bu kimse vicdansız bir ateist ise "kadınları sevmenin güzelliğinin nedenini akıl oyunlarıyla açıklamak için" çabalayacak, bu durum ise, "onu ruhların birleşmesi, güzellik, özgür aşk hakkında çetrefilli ve günahkarca düşüncelere yöneltecek, bunda üsteledikçe her şey iyice karışacak" ve en sonunda "kendisi de mecbur kalıp bunları saklamaya gayret edecektir" (Tolstoy, 2018, s. 35). Çünkü ruh dünyalarındaki çelişkileri ele vermemek için karmaşık, anlaşılması zor kanıtlar gösteren ateistlerin en iyi yaptıkları şey, "kişinin dikkatini önemli ve temel insani niteliklerden" uzaklaştırıp, "onun yalanlarla boğulmasını sağlayan yararsız pek çok saçmalıkla zihinleri" bulandırmaktır (Tolstoy, 2018, s. 35). Nitekim Tolstoy'a göre, dinden uzaklaşan her insan kendisine acımasız, vicdansız, ahlaksız ve vahşi bir çatıdan oluşan bir gökyüzü kurmakta, yani mutsuzluğun kapısını aralamaktadır. Bununla da yetinmeyip, "anlaşılmaz, yararsız düşünce dünyasını belirsizliğe ve sise büründürmekte", vicdansızlıklarından dolayı iyi ile kötüyü, hakikat ile hurafeyi birbirinden ayıramaz hale gelmektedir (Tolstoy, 2018, s. 35).

Tanrı'nın insanlara Tufan öncesinde kendisine layıkıyla kulluk etsinler diye verdiği ruhu, insanların kendi çıkarları için kullandıklarını gördüğünde, yarattıklarına öfkelenip üzüldüğünü ve ömürlerini yüz yirmi yılla sınırladığını anlatan İncil'in Yaradılış bölümünün Tufan başlıklı 6. Paragrafını örnek veren Tolstoy, "Tanrı'yı öfkelendirip, insan ömrünü kısaltmasına sebebiyet verenlerin" dinden uzaklaşarak akıl gücünü yalnızca bedensel hazların beraberinde gelen sözde mutluluğa ve dinginliğe ulaşmak için kullanan, dünya ile ilişkisini de buradan hareketle açıklayan, dinsiz, vicdansız, ahlaksız insanlar olduğunu belirtmektedir (Tolstoy, 2018, s. 32). Her insan dünya ile ilişkisini açıklarken aklın gücünden yararlanarak, gelişmiş aklı sayesinde mutlu ve dingin bir yaşama kavuşmayı hedeflese de "dünyanın nasıl bir tanımı olduğuna, üzerinde yaşayanların kimler olduğu sorusuna herkes için aynı yanıtı veren" dine sırt çevirenler hiçbir koşulda bu hedefe ulaşamamaktadır (Tolstoy, 2018, s. 32). Çünkü bu tür vicdansız insanlarda olduğu gibi akıl, "özel görevinden, yani Tanrı'yla olan bağlantısının, bu bağlantıyı onaylayan edimlerin apaçıklaştırılması yolundan çıkıp, salt bedenin, öbürleri ve yaratılmış diğerleriyle zorunlu bir savaşımın hizmetinde ve insanın var ediliş gayesine bütünüyle karşıt olan bu kötü durumun yasallaştırılmasının emrine verilince" ortaya yıkımlarla örülü bilgisizlik ve ahlaksızlığın kuşattığı bir yaşam çıkmaktadır (Tolstoy, 2018, s. 32). Tolstoy'un ifadesiyle, "bedenin yaşamını sürdürmesi için gereksinilen

şeyleri sağlamaktaki başarısıyla, hızlı, bir o kadar da elverişsiz yargılarıyla akıllarını kaybeden ve diğer uluslardan daha seçkin olduklarını kanıtlamayı erek haline getirmiş çağımız insanları" bilgisizlik ve ahlaksızlığa batmış olarak didinip durmaktadır (Tolstoy, 2018, s. 33). Ancak ahlaksızlık çamurunda didindiklerinin farkında bile olmayan bu insanlar "insanlığın daha önce varmadığı bir dorukta olduklarına," bilgisizlik "ve ahlaksızlık yolunda attıkları her adımın kendilerini daha yüce bir aydınlanma ve gelişme noktasına" taşıdığından son derece emin bir şekilde yaşamlarını sürdürmektedir (Tolstoy, 2018, s. 33). Oysa Tolstoy'a göre, "din dışında bir ahlak arayışına kalkışmak, sevdikleri bitkiyi toprağından köksüz koparıp, başka bir yere dikmek isteyen çocukların işine" benzemektedir. Tıpkı "köksüz bitki olamayacağı gibi, aslı din olmayan bir ahlak teorisi de kurulup uygulamaya konulamaz". Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, "din, bireyin kendince öz yapısıyla ebedi dünya arasındaki bağdır"; "ahlak ise, bu bağdan doğup, kesintisizlik sunan bir yaşam ilkesi"dir (Tolstoy, 2018, s. 80).

Sonuç olarak, Tolstoy'un bu düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, aklın, dindar, aklı başında, ahlaklı ve vicdanlı bir yaşam sürdürüp bu anlamda mutluluğa ulaşarak Tanrı'nın rızasını kazanabilmenin öncelikli aracı ve koşulu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bir insan ancak ve ancak aklı sayesinde kalbindeki Tanrı'nın ışığını, yani vicdanı idrak ederek, iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt etmeyi sağlayan bu yetiye uygun bir yaşam sürdürebilmektedir. Böylelikle de aklını doğru yönde kullanan ahlaklı, dindar ve vicdanlı insan Tanrı'nın emirlerine uygun doğru değerlendirmeler yapabilmektedir. Fakat Tolstoy'a göre, ne yazık ki her insan, aklını Tanrı'nın rızasını kazanmak için doğru değerlendirmeler yapmak yönünde kullanmamakta, bu nedenle de iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt edip vicdanlı bir yaşam sürdürmemektedir. Çünkü kendi düşüncelerinden başka yol gösterici rehber tanımayan, ilkeden yoksun, kendisini ruhsal ilerlemenin zirvesinde gören, hatalarını görüp düzeltmek yerine hatalarıyla iftihar eden, dinsizliğin, ahlaksızlığın, vicdansızlığın bataklığında her gün daha çok boğulan, hayvandan hiçbir farkı olmayan, haz düşkünü bu insanların yapıp etmelerini Tanrı'nın rızasını kazanmak değil, kendi arzularını tatmin etmek belirlemektedir.

BÖLÜM 3. KÖKENİ BAKIMINDAN VİCDAN

Bir önceki bölümde ele alındığı gibi vicdan gündelik hayat içerisinde, Aytmatov'un eserlerinde görülebileceği gibi bazen kişilerin kendisiyle ilişkisini, bazen diğer insanlarla ilişkisini, bazen de doğayla ilişkisini düzenleyici bir işlev yüklenen ve bu işlevi gerçekleştirirken kişilerin doğru değerlendirmeler yapabilmelerini sağlayan bir yeti olarak, kimi zaman Dostoyevski'de görülebileceği gibi insan olmanın sorumluluğunun bilincine, kimi zaman da Tolstoy'un yaptığı gibi din ve ahlaka dayanarak açıklanmaktadır. Vicdana ilişkin yapılan bu açıklamaların kökeni, ahlak felsefi alanında vicdanı temel tartışma konusu yapmış olan John Locke, Anthony Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume ve Jean Jacques Rousseau gibi farklı filozofların düşüncelerinde bulunmaktadır. Bu nedenle vicdanın kökenlerini açıklığa kavuşturabilmek için bu filozofların vicdan kavramını nasıl temellendirdiklerini irdelemek gerekmektedir. Bu bağlamda bu bölümde vicdanın doğuştan gelen bir yeti olup olmadığı, akıl ile nasıl bir ilişkisi olduğu, ahlak ve doğa yasalarıyla ne türden bir bağı olduğu, din ve Tanrı ile ilişkili olarak ele alınıp alınamayacağı, gibi sorulara yanıt verilerek vicdanın ahlak felsefesi alanındaki düşünsel kökenleri açıklığa kavuşturulacaktır.

3.1. John Locke'un Ahlak Anlayışında İyi ve Kötünün Gölgesinde Bir Yargıç Olarak Vicdan

Epistemolojik bir yaklaşım benimseyerek "Neleri bilebiliriz?" sorusundan yola çıkan ve ontolojik olanı da buradan hareketle açıklayan Locke, bütün felsefi düşüncelerini bu yaklaşım doğrultusunda geliştirmekte ve vicdan kavramına ilişkin düşüncelerini temellendirdiği ahlak felsefesine ilişkin görüşlerini de yine bu yaklaşımdan hareketle ortaya koymaktadır. Bu nedenle Locke'un ahlak felsefesine ilişkin görüşleri doğrultusunda vicdan kavramını nasıl temellendirdiğini açıklığa kavuşturabilmek için öncelikle, bu görüşlerin hareket noktasını oluşturan bilgi görüşünü kısaca ortaya koymak gerekmektedir.

İnsanı, duyularıyla algıladığı diğer var olanlardan ayıran özelliğin ve insanın duyular dünyasında egemen olmasını sağlayan yetinin anlama yetisi (understanding) olduğunu ifade eden Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde

insanın anlama yetisi sayesinde dünyayı nasıl bilebildiği sorusundan yola çıkarak insan bilgisinin kökenini, kesinliğini ve sınırlarını soruşturmaktadır (Locke, 2000, s. 31-32). Bu soruşturmasının temelini ise, insan zihninin doğuştan "üzerine hiçbir şey yazılmamış düz beyaz bir kâğıt gibi (tabula rasa)" olduğu varsayımı oluşturmaktadır (Locke, 2000, s. 133). Bu varsayım doğrultusunda Locke, doğuştan hiçbir bilginin bulunmadığı insan zihninin düşünmesini sağlayan temel hammaddesinin ideler olduğunu ileri sürmektedir. İnsanların düşünmesini sağlayan, zihinde var olan ve zihnin dışındaki şeyleri temsil eden ideler, imgeleri, algıları, kavramları, fikirleri içermektedir (Locke, 2000, s. 38).

Öncelikle insan zihnindeki idelerin kaynağını soruşturarak zihnin bu idelere nasıl ulaştığının yanıtını arayan Locke, felsefi sorgulamasına idelerin insan zihninde doğuştan hazır bulunduğu düşüncesine karşı çıkarak başlamaktadır. Çünkü, insanın doğuştan idelere ya da ilkelere sahip olduğu düşüncesi, "onların sorgulanmaksızın kabul edileceği, kuşku götürmez olduğu ve aklın eleştirisi dışında kaldığı anlamına gelmektedir" (Ağaoğulları, 2015, s. 481). Böyle düşünüldüğünde ise dinsel fikirleri donatmak için dogmatik bilgi kuramına saplanıp kalmak ve idelerin Tanrı tarafından insan zihnine yazılmış olduklarını düşünmek kaçınılmaz olacaktır. Oysa insan bilgisi doğuştan gelmediği gibi kaynağı da Tanrı değildir. İnsan bilgisinin kaynağı insanın gelişim sürecinde edindiği deneyimde bulunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, insanların mavi ve yeşil gibi bazı ideleri edinmeleri, aynı zamanda da bu ideleri birbirinden ayırt edebilmeleri ancak duyumsama ve/veya deneyim yoluyla mümkündür. Bu nedenle mavi renkte nesneler görmemiş olan bir kişi hiçbir zaman mavinin ne olduğunu bilemeyecek ve maviyi yeşilden ayırt edemeyecektir (Ağaoğulları, 2015, s. 481). Dolayısıyla insanın tüm bilgisinin kaynağının deneyim olduğunu ileri süren Locke'a göre, anlama yetimizi "düşüncenin bütün gereçleriyle donatan şey ya dışsal duyulur şeyler üzerinde ya da zihnimizin algıladığımız ya da düşündüğümüz şeylerle ilgili yaptığı içsel işlemler üzerinde yaptığımız gözlemlerdir" (Locke, 1992, s. 85).

Bu gözlemler aynı zamanda "hem edinmiş olduğumuz hem de doğal olarak edinebileceğimiz bütün idelerin kendilerinden fışkırdığı iki bilgi kaynağıdır" (Locke, 1992, s. 85-86). Diğer bir ifadeyle, idelerin kaynağını oluşturan deneyimin, duyum (sensation) ve düşünüm (reflection) olmak üzere iki türünden söz etmek mümkündür. İnsan bilgisinin büyük çoğunluğunu oluşturan duyum, duyulara dayanarak elde edilen

bilgidir. İnsan duyum sayesinde dışsal olan gerçeklik ya da nesneler hakkında bilgi edinmektedir. İç duyu olarak da nitelendirilen düşünüm ise, insan zihninin idelere ilişkin işlemlerinin algısıdır. Daha açık bir ifadeyle, düşünüm, deneyin zihin için ideler sağladığı ikinci kaynak olarak, insan zihninin edindiği ideler üzerinde çalışırken kendi içinde yaptığı işlemlerin algılarıdır. Locke'a göre, "bu işlemler ruhun kendileri üzerinde düşünüp onları incelemesi yoluyla" zihnin "algılama, düşünme, kuşkulanma, inanma, uslama [akıl yürütme][4], bilme, isteme" gibi başka ideleri edinmesini sağlamaktadır (Locke, 1992, s. 86). Dolayısıyla zihnin ideleri "yalnızca iç işlemleri üzerine düşünerek" edindiği düşünüm, dış dünyaya ait bir deneyim değildir (Locke, 1992, s. 86). Düşünüm, duyum aracılığıyla edinilen bilgilerin soyutlanması, karşılaştırılması, sınıflandırılması ve birleştirilmesiyle elde edilmektedir. Bu nedenle, duyumu düşüncenin hammaddesi olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır.

Diğer taraftan Locke'a göre, insanların duyum ve düşünüm sayesinde edindikleri ideler basit ve karmaşık olarak ikiye ayrılmaktadır. Buz parçasının soğukluğu, çayın sıcaklığı, taşın sertliği, şekerin tatlılığı gibi ideler, açık ve seçik olan basit idelerdir. Locke'un ifadeyle, "bir insan için hiçbir şey, bu yalın idelerden edindiği algılardan daha belirgin değildir" (Locke, 1992, s. 95). Karmaşık ideler ise bu yalın, basit, açık-seçik idelerin bir araya getirilmesiyle oluşmaktadır. Zihinde basit ideler biriktiğinde yinelenme, karşılaştırma ve birleştirme işlemleriyle hemen hemen sonsuz bir değişiklik içinde yeni karmaşık ideler yaratılmaktadır. Fakat bu noktada, duyum ve düşünüm kullanılmadan zihinde en yetkin anlama yetisinin bile yeni bir yalın ide bulma gücünün bulunmadığının ve zihinde yer alan yalın idelerin de yok edilemeyeceğinin unutulmaması gerekmektedir. Çünkü "kendi anlama yetisinin küçük dünyasında insan kocaman duyular dünyasında sağladığı egemenlikten fazlasına sahip değildir" (Locke, 2000, s. 154-155). Bununla birlikte, deneyimlerin nesnelerin tıpatıp benzeri ya da kopyaları olmadığını belirten Locke'a göre, duyum ve düşünüm sayesinde edinilen ideler, nesnelerin insan üzerinde yarattığı etkilerdir (Locke, 2000, s. 178). Bu durumda idelerin nesnelerin gerçekliğiyle ne derece örtüştüğünün bilinemeyeceği göz önüne alındığında, insan bilgisi nesnelere yüklenen niteliklerle sınırlı kalacaktır. Çünkü insanın nesne hakkındaki duyumu nesnenin gerçekliğini tam olarak aktaramayabileceği için bir nesneyi kendi gerçekliği içinde açık-

[4] Bu alıntıda yer alan köşeli parantez bana aittir.

seçik bilmesi de olanaklı olmayacaktır. Dolayısıyla insanın deneyimlerinin her zaman gerçek bir karşılığı olmadığı gibi, deneyimden elde edilen idelerin belli bir biçimde ilişkilendirilmesi ve işlenmesinden elde edilen soyutlamaların da birebir somut bir karşılıkları bulunmamaktadır (Locke, 1992, s. 338-353).

Locke'un bilgi felsefesi alanındaki görüşlerini ana hatlarıyla kısaca ortaya koyduktan sonra, ahlak felsefesi alanındaki düşüncelerine bakıldığında, bilginin kaynağının deneyim/duyumsama olduğu, insan zihninde hiçbir şekilde doğuştan bilginin olmadığı türünden argümanların ahlak felsefesine ilişkin görüşlerine de temel oluşturduğu görülmektedir. Bu bağlamda ahlaka ilişkin sorgulamasına öncelikle en yüksek ahlaki kavramların ve belirli ahlak kurallarının doğuştan insan zihninde yer aldığı düşüncesine karşı çıkarak başlayan Locke, doğuştan olan teorik ilkeler olmadığı gibi, aynı şekilde, doğuştan olan pratik ilkelerin de olamayacağını belirterek, ahlaksal olanın doğuştan, doğadan gelmediğini, insanların gelişim süreçleri sonucunda kazanıldığını ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle, insanlarda kendilerinin ve diğer insanların eylemleri için genel-geçer ve zorunlu olan ahlaksal yargıları türetebilecekleri hiçbir doğuştan ilke yoktur (Akarsu, 1998, s. 155). Çünkü Locke'a göre, ahlaksal ilkelerin doğuştan geldiği ve insan zihninde doğal izlenimler olarak yer aldığı fikri, son derece kuşku uyandırıcıdır ve hiçbir kuşkuya yer vermeyen ahlaksal pratik doğruluk yoktur. Daha açık bir ifadeyle, "ahlaksal ilkeler doğruluklarının kesinliği açısından aklın ve zihnin aracılığını" gerektirmektedir (Locke, 2000, s. 72). Bu noktada ahlaksal ilkelerin "zihne yazılı harfler gibi belirgin olmadığını" belirten Locke'a göre, ahlak ilkeleri zihne yazılı harfler gibi belirgin olsalardı "kendi apaçıklıklarıyla kesin, herkesçe bilinir bir varlık" göstermeleri gerekirdi (Locke, 2000, s. 72).

Oysa, ahlak kurallarının geçerli olduklarının kabul edilmesi ve onaylanması için doğruluklarını kesinleştirecek bir kanıt ve gerekçeye ihtiyaç duymamaları gerekmektedir. Sözgelimi, 'kendine nasıl davranılmasını istiyorsan, başkalarına da öyle davran' biçimindeki ahlak kuralını daha önce hiç duymamış ancak toplumsal erdemlerin temeli olan bu ilkeyi kavrama kapasitesinde olan birine bu ilke söylendiğinde, bu kişi şayet hiç duraksamadan 'neden' diye soracak olursa, ona bu ilkeyi söyleyen kişinin bu kuralın hem doğruluğunu hem de akla uygunluğunu kanıtlama yükümlülüğü doğacaktır. Dolayısıyla bir ahlak kuralının doğuştan geldiğini söyleyebilmek için kanıt istememesi ya da en

azından duyulduğu ve anlaşıldığı an bir insan tarafından sorgulanmaz bir doğru olarak onaylanması gerekmektedir. Nitekim, tüm ahlak kurallarının doğruluğunun onaylanması bu kuralların türetildikleri dayanaklarına göre farklılık göstermektedir. Sözgelimi, kesinlikle önemli ve yadsınamaz bir ahlak kuralı olan insanların sözlerini tutma yükümlülüğünün nedeni bu kuralı farklı dayanaklarla temellendiren kişilerce farklı şekillerde açıklanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, 'bir insan neden sözünü tutmalıdır?' sorusu öbür dünyada cenneti düşleyen bir Hristiyan'a sorulduğunda, 'çünkü Tanrı böyle istiyor' diye yanıtlanırken, "Hobbes gibi düşünen birine sorulduğunda 'yoksa devlet cezalandırır'" biçiminde yanıtlanmakta, antik dönem filozoflarından birine sorulduğunda ise "başka türlü davranmak, insan doğasının kusursuzluğunun en üst noktası erdeme ters düşmek, onuru gölgelemek olur" biçiminde yanıtlanacaktır (Locke, 2000, s. 77). Çünkü "insanlar arasında geçerli olan ahlak kurallarına ilişkin birçok sanı, beklenilen", sunulan, erişilmek istenen ya da arzu edilen çeşitli mutluluk hedeflerine göre biçimlenmektedir (Locke, 2000, s. 77).

Locke'a göre, her insan doğası gereği mutluluğa ulaşmayı arzulamakta ve bu nedenle iyiye yönelip acıdan da kaçmaktadır. Her şeyin haz ve acıya göre iyi ya da kötü olduğunu belirten Locke, insanda haz doğuran, yani hazzın artmasına acının da azalmasına neden olan, aynı zamanda başka bir iyilik getirebilen ya da kötülüğün giderilmesini sağlayabilen şeyin iyi olduğunu düşünmektedir. Bunun aksine insanda acıyı üretip arttırarak hazzı azaltan ve iyi olanı alan şey kötüdür (Locke, 1992, s.157). Dolayısıyla Locke'a göre, "haz ve acı belirli nesnelerin ya zihnimizdeki ya da bedenimizdeki değişik derecelerdeki etkileriyle üretilmiş olduğundan, bizde haz üretme özelliği olan şeye iyi, bizde bir acı üretme özelliği olan şeye de kötü" denir (Locke, 1992, s. 171). Mutluluk ile mutsuzluk ise haz ve acı üretme özelliği olan, son sınırları bilinemeyen iyi ile kötü istemelerin iki ucudur. Locke'a göre, bütün insanlar mutluluğa ulaşmayı arzu etseler de istemelerinin nasıl olup da onları karşıt yönlere, yani kimilerini iyiye kimilerini kötüye götürdüğünün açıklamasını yapmak kolaydır. İnsanların yaşam içerisinde yaptıkları birbirinden farklı ve karşıt "seçimlerin, onların hepsinin iyinin ardından gitmediklerini değil, aynı şeyin herkes için aynı biçimde iyi olmadığını" kanıtlamaktadır (Locke, 1992, s. 174). Daha açık bir ifadeyle, insanların mutluluk arayışındaki çeşitlilik "herkesin kendi mutluluğunu aynı şeyde görmediğini ya da

herkesin ona ulaşmak için aynı yolu seçmediğini" göstermektedir (Locke, 1992, s. 174). Bu nedenle, farklı kişilerin ve çeşitli toplumların hedefledikleri mutluluğa ulaşmak için benimsedikleri çeşitli ahlaksal pratik ilkeleri vardır.

Herkesin mutluluğunu amaçlayan bir toplumda belirli pratik ahlak kurallarına uymanın zorunlu olması, insanların belli başlı ahlak yasaları çerçevesinde birleşmelerini sağlamaktadır. Doğuştan gelmeyen uzun uzadıya düşünüp taşınarak oluşturulmuş, egemen olduğu toplumdaki insanların eylemlerini ve bu eylemleri şekillendiren değerlendirmelerini belirleyen bu yasalar ahlaksal iyi ile kötüye dayanan kurallardan oluşmaktadır. Bu noktada birçok insanın başka şeylerin bilgisine ulaştığı biçimde kalbine yazılı olmaksızın çeşitli ahlak kurallarını onaylayıp yükümlülüklerini kabul edebildiğini belirten Locke, bazı insanların da ahlak bilincine eğitim, çevre ve ülkelerinin adetleri dolayısıyla erişebildiğini belirtmektedir. Böylelikle insanlar, Locke'un ahlaksal bilinç olarak nitelendirdiği vicdan aracılığıyla eylemlerinin ahlak kuralına uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmediğine karar vermektedir. Bu bağlamda akıl ile bir ve aynı anlama gelen vicdan, "kendi eylemlerimizin ahlaksal doğruluğu ya da bozukluğu konusunda yine kendimize ait sanı" ya da yargıdır (Locke, 2000, s. 79). Diğer bir deyişle vicdan, bir insanın eylemlerini ahlaksal olarak iyi mi yoksa kötü mü gerçekleştirdiğinin kararını veren yargıçtır. İnsanlar bu yargıcın sesine kulak vermediğinde ise aynı vicdan eğiliminde olsalar dahi diğer insanların kaçındığı şeyleri yapıp, vicdansız eylemlerde bulunabilmektedir. Nitekim Locke, vicdansızca gerçekleştirilen eylemleri şu örneklerle gözler önüne sermektedir. Sözgelimi,

> Bir kasabayı yağmalamakta olan orduyu düşünün ve yaptıkları zulümlerde, kıyımlarda ahlak ilkelerine ne kadar duyarlı ve bağlı olduklarına, nasıl bir vicdan sorunluluğu taşıdıklarına karar verin. Soygunlar, cinayetler, saldırılar ceza ve kınanma korkusu olmayan insanların eğlenceleridir. En uygar toplumlar için bile çocuklarını terk edip ormanda vahşi hayvanlar, açlık ve soğukla baş başa bırakmış ancak bundan dolayı kınanmış insanlar olmadı mı? Bazı ülkelerde hala doğum sırasında ölen kadınlarla bebekleri diri diri gömülmüyorlar mı? Ya da düzenbaz bir astrolog yıldızlarının kötü olduğunu söyledi diye öldürülen çocuklar yok mu? Belli bir yaşa gelen ebeveynlerin çocukları tarafından hiçbir vicdan azabı duyulmadan terk edildikleri ya da öldürüldükleri yerler yok mu? Asya kıtasının bir bölümünde hastalıkları önü alınmaz bir hale geldi diye insanlar götürülüp uzaklarda bırakılıyor ve orada soğuk, rüzgâr altında ölüme terk ediliyor. Hristiyan bir topluluk olan Mingrelian halkı çocuklarını hiç acımadan diri diri gömerler. Kendi çocuklarını yiyen insanların yaşadığı yerler de vardır. Karaib yerlileri

> çocuklarını semizleşmeleri için önce hadım eder sonra da yerler. Garcilasso de la Vega da Peru'da kadın esirlerden edindikleri çocukları yiyen bir halkın varlığından söz eder ki zaten bu kadınları önce cariye tutup sonra kendilerinden olan çocukları ardından da bu kadınları öldürüp yerlermiş. Tououpinambos kabilesinin cenneti kazanmak için erdem saydıkları şeyler intikam ve düşmanlarını yenmektir. Tanrı adına yaptıkları pek bir şey olmadığı gibi ne din ne de ibadet bilirlerdir. Türk memleketlerinde yaşayan azizler (kutsallar) neler neler görmektedirler (Locke, 2000, s. 80-81).

Buradan hareketle, "adalet, dindarlık, eşitlik, namus, iyilik bilme gibi doğuştan" geldiği düşünülen ahlak ilkelerinin ve böylesi doğal kuralların varlığını kanıtlayacak evrensel onayın varlığını sorgulayan Locke'a göre, masumiyetin çok alçaltıcı bir şey olarak görüldüğü ve cinayetlerin "göreneklerce soyluluk diye nitelendirildiği yerlerde düellolardaki cinayetler hiçbir vicdan azabı duyulmadan" işlenmektedir (Locke, 2000, s. 82). Çünkü farklı ülkelerdeki insan realitelerine bakıldığında bir yerde ahlaksal açıdan iyi olarak görülen eylemi başka bir yerde insanlar ahlaksal kötü olarak görmekte ve gerçekleştirdikleri için pişmanlık duymaktadır (Locke, 2000, s. 82). Dolayısıyla bu vicdansızlık örnekleri de göz önüne alınarak söylenecek olursa, ahlaksal iyi ile kötü, insanın istençli gerçekleştirdiği eylemlerinin yasa-yapıcının istenç ve gücüne bağlı olarak ahlak yasalarıyla uyuşup uyuşmamasından başka bir şey değildir. İnsanların içlerinde bir yargıç görevi gören vicdan, eylemlerin ahlak yasasına uyup uymadıklarında hareketle iyi ya da kötü olduğuna karar vermekte ve insanları ahlak yasasına bulunduklarında iyi ile ödüllendirmekte, aksi halde ise kötü ile cezalandırmaktadır (Locke, 1992, s. 222). Daha açık bir ifadeyle, insanlar tarafından bilerek ve isteyerek özgürce gerçekleştirilen eylemler, toplumda herkesçe kabul edilen ahlak kurallarına uygun olup olmamasına göre vicdan aracılığıyla iyi ya da kötü olarak nitelendirilmekte, bunun sonucunda da insanlar iyi olarak görülen eylemlerinden dolayı ödüllendirilirken, kötü olarak görülen eylemlerinden dolayı cezalandırılmaktadır. Bu bağlamda insanların eylemlerine getirilen bir kuralın "iyi ya da kötü kimi yaptırımlarla güçlendirilmedikçe insanların özgür eylemlerini yönlendireceğini düşünmek boşuna olduğundan, nerede bir yasa" düşünülürse ona bir takım ödül ve cezaların bağlanılması da kaçınılmaz bir gerekliliktir (Locke, 1992, s. 223). Locke'un ifadesiyle, diğer insanların eylemleri için kural koyacak olan akıl sahibi bir kişi, "eğer kendisinde, eylemin kendisinin doğal bir ürünü ya da sonucu olanların dışında bir iyilik ya da kötülük yoluyla kuralına uyanı ödüllendirme ve uymayanı cezalandırma gücü yoksa o kuralı boşuna koymuş" olacaktır; çünkü, "doğal

olarak iyilik ya da kötülük getiren şey yasa olmadan da etkisini" göstermektedir (Locke, 1992, s. 223). Bu nedenle Locke, insanların eylemlerinin doğruluğunun veya yanlışlığının ölçüsü olarak başvurdukları ahlaksal kuralların, ödül ve cezaya bağlı yaptırımlara göre "tanrısal yasa", "yurttaşlık yasası" ve "düşünce ya da saygınlık yasası" olmak üzere üç türe ayrıldığını belirtmektedir. Bu yasalar akıl ve/veya vicdan sahibi her bir insanın vicdanları aracılığıyla eylemlerini değerlendirebilmesinin ölçütünü sunmaktadır. Bir insan, eylemlerinin doğruluğu ya da yanlışlığını değerlendirebilmesinin ölçütü olan yasalardan ilki olan Tanrısal yasa çerçevesinde değerlendirme yaptığında eylemlerinin günah mı, sevap mı olduğuna, yurttaşlık yasası çerçevesinde değerlendirme yaptığında eylemlerinin suç olup olmadığına, saygınlık yasası çerçevesinde değerlendirme yaptığında ise eylemlerinin erdeme uygun olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine karar vermektedir (Locke, 1992, s. 223).

Günah ve sevabın ölçüsü olan Tanrısal yasa, "ister doğanın ışığı isterse Tanrısal bildirişin (esinlenmesinin) sesiyle duyurulmuş olsun" Tanrının insan eylemlerine koyduğu yasadır (Locke, 1992, s. 223). Bu bağlamda Tolstoy gibi "insanların kendilerini yönetmeleri için Tanrı'nın bir yasa koyduğunu yadsıyacak kadar insanlıktan uzak" olmadıklarını ifade eden Locke'a göre, insan eylemlerini iyiye yöneltecek kadar iyi ve bilge olan Tanrı öte dünyadaki sonsuz ağırlıklı ve sonsuz süreli ödül ve cezalarla koyduğu yasayı uygulayacak kadar güçlüdür (Locke, 1992, s. 223). Bu nedenle "ahlaksal doğruluğun tek gerçek mihenk taşıdır" ve her insan "eylemlerinin törel bakımdan en önemli iyilik ve kötülüklerine, yani günah ve sevap olarak Tanrı'dan mutluluk mu yoksa mutsuzluk mu geleceğine, eylemlerini bu yasayla ölçüştürerek karar" vermektedir (Locke, 1992, s. 223). Suçluluk ile suçsuzluğun ölçütü olan ve toplumun kendi bireylerinin eylemlerini değerlendirebilmeleri için koyduğu yurttaşlık yasası, insanların, eylemlerinin suç olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini tespit etmek üzere başvurdukları politik toplum yasasıdır (Locke, 1992, s. 224). Erdem ve erdemsizliğin ölçütünü sunan düşünce ya da saygınlık yasası ise doğal ahlak yasasıdır. Erdemin ahlaki bakımdan doğru olarak nitelendirilen eylemlere, erdemsizliğin de ahlaki bakımdan yanlış olarak nitelendirilen eylemlere karşılık geldiğini ifade eden Locke'a göre, dünyadaki her ulus ve toplumda görüldüğü gibi erdemin dayanağı saygınlık, erdemsizliğin dayanağı itibarsızlıktır. Daha açık bir ifadeyle, dünyanın her yerinde her zaman övülen saygıya

değer eylemler erdem, yerilen ve itibarsızlaştıran eylemlerse erdemsizlik olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla erdem ve erdemsizliğin ölçütü, insanlar arasında örtük, sözsüz bir anlaşmayla yerleşmiş olan yargılara, önsözlere, alışkanlıklara göre şekillenen beğenme ile beğenmeme veya övme ile yermedir (Locke, 1992, s. 224). Yalnızca kamunun saygısını amaç edinen böylesi bir yasanın yaptırım gücü de övme ve yermedir.

Locke'a göre, insanların büyük bölümü eylemlerini genellikle bu yaygın uygulama yasasına uydurmakta ve "Tanrı'nın ya da yargıcın yasalarını bir yana bırakarak çevrelerinde kendilerine iyi ün sağlayacak şeyler" yapmaktadır (Locke, 1992, s. 225). Bu bağlamda, insanların çoğunluğunun "Tanrı yasalarına uymamaktan gelecek cezalar üzerinde pek seyrek" düşündüklerini, düşünenlerinse bir yandan yasalara uymayıp bir yandan da barış ya da bağışlama umduklarını belirten Locke, bu tür insanların toplum yasalarından gelecek cezalardan da kaçabilecekleri umuduyla avunduklarına dikkat çekmektedir (Locke, 1992, s. 225). Oysa Locke'a göre, "kendilerini beğendirmek istediği çevrenin görüşlerine ve düşüncelerine karşı gelen" hiç kimsenin "onların kınamasından ya da horlamasından" kaçması mümkün değildir (Locke, 1992, s. 225). Bununla birlikte bir insanın kendi toplumu tarafından sürekli aşağılanmasına rağmen yine de o toplumda yaşamayı sürdürebilmesi için toplumun aşağılamalarına dayanabilecek duyarsızlıkta ve yüzsüzlükte olağandışı bir kişiliğe sahip olması gerekmektedir. Çünkü ancak ve ancak böyle bir kişiliğe sahip dik kafalı bir kişi, çevresinde tek bir insanın saygısından ve beğenisinden yoksun koşullarda topluma karışmadan duyarsızca yaşayabilecektir. Bu tür bir kişinin vicdanı aracılığıyla eylemlerini değerlendirmesinin herhangi bir ölçütü yoktur. Böyle insanların aksine, diğer insanlar eylemlerini tanrı yasası, politik toplum yasası ya da doğal ahlak yasası ile karşılaştırmaya tabi tutarak vicdanları sayesinde kendi ahlaksal doğruluklarını yargılamakta ve eylemleri iyi veya kötü olarak adlandırmaktadır (Locke, 2000, s. 477). Dolayısıyla ahlakın eylemler ile bu yasalar arasındaki bağıntı olduğunu ifade eden Locke'a göre, isteyerek özgürce gerçekleştirdiğimiz eylemlerimizin temel dayanağı olarak başvurduğumuz yasayı, yani "eylemleri kendisine göre incelememizi, iyiliklerini ona göre değerlendirmemizi ve bu işlemlerimizin sonunda onlara sanki değerlerinin imleri olarak adlar vermemizi sağlayan" ahlaki ölçütü, "ister toplumun görüşlerinden, ister yasa koyucunun istencinden almış olalım, zihin, her eylemin bu" ölçütle "bağıntısını kolayca gözlemleyip, onun bu kurala uyup uymadığına karar"

verebilmektedir (Locke, 1992, s. 225). Böylelikle zihin "bir eylemin bir kurala uyup uymaması demek olan ve bu yüzden de ahlaksal doğruluk adını alan ahlaksal iyilik ya da ahlaksal kötülük" idesini edinmektedir (Locke, 1992, s. 225).

Ahlaksal doğruluğun temelini oluşturan ahlaksal iyilik ya da ahlaksal kötülük zihnimizin birçok eylemlerini ve bedenimizin devinimlerini başlatma ya da başlatmama gücüdür. Bu güç zihnimizin yalnızca şu ya da bu tikel eylemi yapmayı ya da yapmamayı kararlaştıran daha doğrusu buyuran, bir düşüncesine ya da yeğlemesine dayanmaktadır. İnsan zihninin her tek durumda, "bir ide üzerine düşünüp düşünmemeyi kararlaştırması ya da bedenin herhangi bir devimini durdurmayı ya da bunun tersini yeğleme" gücünün istenç olduğunu belirten Locke, bir eylemi gerçekleştirmeyi sağlayacak veya eylemden caymaya neden olacak bu gücün edimsel uygulamasının ise istem olduğunu ifade etmektedir (Locke, 1992, s. 163). Buradan hareketle her bir eylemin zihnin kararıyla başlatılması veya durdurulmasına göre istençli, zihnin kararına bırakılmadan başlatılması veya durdurulmasına göre de istençsiz olduğunu söylemek mümkündür (Locke, 1992, s. 162-163). Her insanda bir şeyi başlatma ile durdurma veya sürdürme ile bitirme gücünün bulunduğu göz önüne alındığında insan zihninin eylemlere ilişkin bu gücün kapsamını incelemesi sonucunda özgürlük ve zorunluluk ideleri açığa çıktığını söylemek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte, insan zihninde idesi bulunan bütün eylemler düşünme ve devinmeye indirgenebileceğine göre, bir insan, zihnin tercihi doğrultusunda düşünme ya da düşünmeme, eylemde bulunma ya da bulunmama gücü ölçüsünde özgür bir insandır. Aksi takdirde bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmemek bir kişinin gücü dahilinde değilse ya da bu eylem zihnin tercihiyle belirlenmiyorsa eylem istençli olsa dahi o insanın özgür olduğundan söz etmek mümkün değildir. Çünkü özgürlük, bir insanda bulunan, bir eylemi zihnin belirlemesi ile uyumlu olarak yapma ya da eylemden cayma gücünün idesidir (Locke, 1992, s. 164). Başka bir deyişle, "özgürlük, istenilen, yeğlenen veya tercih edilen bir şeyi yapmanın, eyleme geçmenin ya da geçmemenin bireyin kendi elinde olması, dış güçler tarafından engellenmemesi demektir" (Özcan, 2006, s. 241). Bu nedenle bir insanın istencine göre eylemde bulunup bulunmaması gücü dahilinde değilse o zaman o kişi özgürlük değil zorunluluk altındadır. Bu bağlamda, özgürlüğün olmadığı yerde düşünce, istenç ya da istemden söz edilebilmesine rağmen, düşünce istenç ya da

istemin olmadığı yerde özgürlükten söz etmek mümkün değildir (Locke, 2000, s. 314-315).

Özgürlüğün istem ya da tercihe ilişkin bir ide olmadığını, kişinin zihninin seçimine göre yapma veya yapmama gücüne sahip olmasına ilişkin bir ide olduğunu belirten Locke'a göre, bir güç ve/veya yetenek olan istem de özgürlük de yalnızca insandadır. Bir insan zihnin yönlendirimi ile tercihini kullanarak bir eylemin gerçekleşeceğini ya da gerçekleşmeyeceğini sağlayabildiği kadar özgürdür. Daha açık bir ifadeyle, özgürlüğün eylemde bulunma ya da bulunmama gücü olduğu göz önünde bulundurularak söylenecek olursa, bir insan, "kendi gücü içindeki bir şeyi bir kez düşünüp de yapmaya karar verdikten sonra artık onu isteyip istememekte özgür değildir" (Locke, 1992, s. 168). Bu anlamda özgürlük "kendi isteğimize göre eylemde bulunup bulunamayacağımızdadır" (Locke, 1992, s. 169). Çünkü doğası gereği akıl ve/veya vicdan sahibi bir varlık olmasıyla kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu ne isteyip ne istememesi gerektiğini en iyi kendisi bilen ve bu anlamda özgür olan insan, aynı zamanda özgürlüğünün bilincine varabilen bir varlıktır (Locke, 2004, s. 53). Fakat bu özgürlük, Locke'un ifadesiyle "kendi kendisini ya da mülkiyetindeki herhangi bir varlığı yok" edecek türden bir özgürlük değildir (Locke, 2004, s. 7). Locke'a göre, asıl anlamda özgürlük, akıl yasasının çizdiği sınırlar dahilinde diğer insanların engellemesinden ve şiddetinden kurtulmaya karşılık gelmektedir. İnsan ancak ve ancak akıl yasasının çizdiği sınırlar içerisinde özgür bir varlık olarak yaşamını sürdürebilmektedir. Dolayısıyla sahip olduğu akıl ve/veya vicdan rehberliğinde kendisi için neyin iyi, neyin kötü, neyin yararlı neyin zararlı olduğunu bilen her insanın kendi iradesine göre eylem özgürlüğü vardır. İnsan doğası gereği böylesi bir varoluşa sahip olduğu için diğer insanların otoritesine veya iradesine bağlı kalmaksızın kendi kararlarını en doğru şekilde verebilmektedir. Bu nedenle insanların belirli bir otoritenin iradesine göre, istediği, değerlendirdiği ve eylediği, özgürlüğün söz konusu olmadığı bir durumda, insanlar vicdanları aracılığıyla değerlendirmeler yapıp, yapıp etmelerini bu doğrultuda gerçekleştiremeyecekleri için vicdanın varlığından da söz etmek mümkün olmayacaktır.

Sonuç olarak, insan için değerlendirme ölçütü olan Tanrı yasası, politik toplum yasası ya da doğal ahlak yasası gibi herhangi bir yasanın veya değerlendirme ölçütünün olmadığı durumda vicdandan söz etmenin mümkün olmadığını düşünen Locke'a göre,

doğası gereği akıl ve/veya vicdan sahibi olan insan kendisi için neyin iyi neyin kötü, neyin yararlı neyin zararlı olduğunu bilebileceği gibi ahlaksal olarak iyi ile kötüyü de ayırt edebilen bir varlıktır. İnsanın ahlaksal olarak iyi ile kötüyü ayırıp ahlak yasasına uygun eylemler gerçekleştirmesini sağlayan da sahip olduğu vicdandır. Ancak Locke'un düşüncesine göre, vicdan, her ne kadar ahlak yasasına uygun eylemler gerçekleştirmeyi sağlayan bir yargıç niteliği taşısa da haz ve acıya dayalı iyi ile kötüden hareket ettiği için göreliliğe kapı aralamakta ve böylece bütün insanlar için geçerli bir değerlendirmeyi de olanaksız kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında akıl ile bir ve aynı anlama gelen vicdan, yasaları bulma, tanıma ve yorumlama yeteneğidir. Buna karşılık, bir sonraki başlıkta yer verileceği üzere, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, Francis Hutcheson, Joseph Butler ve David Hume gibi ahlaki duygucu geleneği oluşturan filozoflar vicdanı akla dayanan bir yeti olarak değil de temelini ahlak duygusunda bulan bir yeti olarak ele almaktadır.

3.2. Ahlak Duygusu Temelinde Vicdan

Ahlak felsefesi alanında vicdan kavramının neliğine ilişkin gerçekleştirilen sorgulamalar her zaman belirli bir insan görüşüne dayanmaktadır. Diğer bir deyişle vicdan kavramını soruşturan her filozof, bu soruşturmasını "insan nedir?" sorusuna verdiği yanıta dayanarak gerçekleştirmektedir. "İnsan nedir?" sorusuna açık ya da örtük olarak verilen her yanıt ise insanı diğer var olanlardan ayırt eden özelliğin nerede arandığını göstermektedir. Bu bağlamda Locke gibi pek çok filozof insanın ayırt edici özelliğinin akıl sahibi olmasında aranması gerektiğini ve diğer hiçbir varlığın gerçekleştiremediği insana özgü başarıların bu durumun en büyük göstergesi olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte bazı filozoflar da insanın ayırt edici özelliğinin akılda değil, duygularda aranması gerektiğini iddia etmektedir. İnsanın neliğini gerçekleştirdiği eylemleri ön plana alarak sorgulayan ve insanı bir duygu varlığı olarak kabul eden bu görüş, "eylemlerimizi düşünüp taşınarak (yani akılla) değil", duygularımızla gerçekleştirdiğimizi ya da "düşünerek gerçekleştiriyorsak bile düşünmemizi belirleyen motiflerin" duygular olduğunu ve bu savın inkâr edilemeyecek bir olgu olduğunu öne sürmektedir. (Ketenci, 2008, s. 36). Daha açık bir ifadeyle, bir insanın gündelik yaşam içerisindeki her türden eylemini şekillendiren değerlendirmeleri sevgi, saygı, nefret, kıskançlık gibi duygular belirlemektedir.

Ahlak felsefesi alanında "Duygucu Yaklaşım" olarak nitelendirilen bu görüş çerçevesinde vicdan ise duygular ile eylemler arasındaki bağlantıya ilişkin bir kavramdır. Her tek durumda "ne yapmamız ya da ne yapmamamız gerektiğini söyleyen ve bu bakımdan da ahlaksal eylemin zorunlu hareket ettiricisi olarak genel kabul gören" vicdan, "belirli bir eylem, olay, durum ve eser karşısında eylemde bulunmadan ya da tutum takınmadan önce duyumsadığımız" özel bir tür duyguya karşılık gelmektedir (Ketenci, 2008, s. 36). Dolayısıyla insan eylemlerinin akla dayalı belirli bir düşünme süreci sonucunda mı yoksa duygusal tutumlar yoluyla mı gerçekleştiği sorusunu temel tartışma konusu yapan duygucu yaklaşımı benimseyen filozoflar, insanın ayırt edici özelliğinin duygular olduğuna dayanarak vicdanı ya da eylemlerin ahlaka uygun bir biçimde gerçekleşmesini sağlayan özel bir duyunun işleyişi sonucunda ortaya çıkan ahlak duygusunu bu bakımdan sorgulamaktadır.

Ahlak felsefesi alanında duygucu bir yaklaşım benimseyerek kendisinden önceki filozofların aksine ahlak duygusu temelinde bir sistem geliştiren ilk filozof Anthony Ashley Cooper Shaftesbury'dir. Locke'un öğrencisi olan Shaftesbury (1671-1713) geliştirdiği ahlak duygusu teorisi ile bu yaklaşımın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Locke'un düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenen ve duygucu yaklaşımı benimseyen diğer filozoflardan farklı olarak ahlak anlayışında akla da yer veren Shaftesbury'nin, ahlak duygusuna ilişkin düşünceleri Francis Hutcheson, Joseph Butler, David Hume, Jean Jacques Rousseau gibi pek çok filozof için önemli bir hareket noktası oluşturmaktadır. Nitekim Shaftesbury'nin ortaya koyduğu ahlak duygusu düşüncesi, daha sonra Hutcheson tarafından genişletilmiş ve Hume'da da son şeklini almıştır (Altunışık, 2020, s. 338).

3.2.1. Shaftesbury'de İnsan Doğası, Vicdan ve Ahlak Duygusu Arasındaki İlişki

Shaftebury'nin özellikle *Inguiry Concerning Virtue or Merit* adlı eserine bakıldığında vicdan (conscience) ile ahlak duygusu arasında insan doğası temelinde bir bağ kurduğu görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Shaftesbury, vicdan ile ahlak duygusu arasındaki ilişkiyi insanın ayırt edici özelliğinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda insanı diğer canlılardan ayıran özelliğin yalnızca akıl değil,

aynı zamanda duygu olduğunu ileri süren, Shaftesbury'e göre, insanı insan yapan en temel özellik duygudur. Nitekim Locke'un aksine iyi ile kötünün ya da erdem ile erdemsizliğin insan doğasında doğuştan var olduğunu savunan Shaftesbury, tıpkı uçmanın kuşlar için doğal ayırt edici bir özellik olması gibi dostluk kurma arzusu, kamu yararı için duyarlılık gösterme vb. her türlü duygunun insan için doğal, ayırt edici, özgün bir özellik olduğu düşüncesindedir (Altunışık, 2020, s. 342).

Bir duygu varlığı olarak insanın bütün yapıp etmelerini belirleyen ve yaşamını şekillendiren ise doğuştan sahip olduğu ilk duygu olan ahlak duygusudur. Daha açık bir ifadeyle, Shaftesbury'nin doğru veya yanlış duygusu (sense of right or wrong) olarak nitelendirdiği vicdanın temel dayanağını oluşturan ahlak duygusu (moral sense), görme, duyma, işitme duyusu gibi bir duyu olan ahlak duyusunun bir ürünü olarak doğal bir biçimde ortaya çıkan ilk duygudur. Shaftesbury'e göre, insanın doğası gereği sahip olduğu doğal ahlak duygusu, güçlü bir fikir veya inanç yoluyla bile yok edilemeyecek yahut devre dışı bırakılamayacak kadar güçlü bir duygudur (Shaftesbury, 2001, s. 25). Aynı derecede olmasa da her insanda bulanan ahlak duygusu, insanların iyi ile kötünün bilgisini edinerek neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edebilmelerini sağlamaktadır (Altunışık, 2020, s.339). Bu bağlamda ahlak duygusunun işlevini yerine getirip iyi ile kötüyü ayırt etmeyi sağlayabilmesi için aklın yardımcı olması ise öncelikli önem arz etmektedir. Çünkü toplumda egemen olan doğal ve iyi duyguların insan yaşamına iyilik yolunda güvenli bir biçimde yön verebilmesi aklın (reason) kullanımına bağlıdır (Shaftesbury, 2001, s. 20). Daha açık bir ifadeyle, ahlak duygusuyla iş birliği içinde olan akıl tarafından korunup yönlendirilen bir insan, doğru ile yanlışın ne olduğunu anlayarak yanlış ya da kötü olana karşı tavır alabilmekte ve yapıp etmelerini bu yönde gerçekleştirebilmektedir. Fakat aklın ahlak duygusunun işlevini yerine getirerek doğru yönde uygulanmasına yardımcı olması, bu duygunun insan yaşamını şekillendiren yetkin, kendine özgü bir güç olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Shaftesbury'e göre, adaletsizliğe veya haksızlığa karşı duyulan antipati veya nefret duygusunu ve eşitliğe ya da hakka yönelik sevgi duygusunu içeren ahlak duygusu, doğru ile yanlışı duyuların çabukluğu aracılığıyla deneyimlemeyi olanaklı kılan en az akıl kadar yetkin bir güçtür (Eagleton, 2010, s.57). Bir insan sahip olduğu bu gücü işlevini yerine getirecek şekilde iyilik yönünde kullandığında vicdan adı verilen, adaletsizliğe ve

suça karşı tiksintiyi içeren doğal duygu açığa çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, insan doğasında bulun doğal iyiliğin vicdan aracılığıyla açığa çıkacağını düşünen Shaftesbury'e göre, "vicdan, herhangi bir insana hak etmediği halde yapılan kötü ve üzücü bir davranışa ya da insanın kendi huzuruna zarar veren bir davranışa karşı zihinsel, doğal bir tepkidir" (Shaftesbury, 2001, s. 69; Aktaran: Altunışık, 2020, s. 354). Düşünülenin aksine adil olamayan, şeytani, kıskanç doğaya sahip herhangi bir şeyin korkusu, tanrının gazabının korkusu ya da cehennem azabının korkusu hiçbir şekilde vicdanın dayanağını oluşturmamaktadır. Tanrı korkusu türünden bir korkudan dolayı eylemde bulunup bulunmamak vicdanla ilgili olmadığı gibi adalet açısından savunulamayacak bir eylemin sonucundan dolayı Tanrıdan korkmak ilahi bir doğadan değil, şeytani bir doğadan korkmaktır. Aynı şekilde herhangi bir şeyin korkusundan dolayı bir insanın daha vicdanlı bir insan olacağının düşünülemeyeceğini ifade eden Shaftesbury'e göre, kötü, tiksindirici ya da ahlaki bakımdan bozulmuş olana karşı bir kavrayışı gerektiren vicdanın tek ve yegâne dayanağı ahlak duygusudur. Böylece vicdanı, ahlak duygusunun doğru yönde kullanılmasıyla ilişkisinde ele alan Shaftesbury'e göre, insan doğasında bulunan doğal iyilik ancak vicdan ile açığa çıkıp görünür hale gelmektedir (Shaftesbury, 2001, s. 69). Shaftesbury'nin vicdan ile ahlak duygusu arasında kurduğu ilişkinin daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için duygulara ilişkin düşüncelerine daha yakından bakmak gerekmektedir.

İnsan eylemlerini şekillendiren değerlendirmelerin belirleyici ilkesi olan duyguların doğal duygular (natural affections), şahsi duygular (self-affections) ve doğal olmayan duygular (unnatural affections) olmak üzere üç türünün bulunduğunu belirten Shaftesbury, bir insanın bu duygu türlerine sahip olup olmamasına göre iyi-kötü (good or ill) ya da erdemli-erdemsiz (virtuous or vitious) olarak nitelendirildiğini ileri sürmektedir (Shaftesbury, 2001, s. 50). Doğal duygular, şefkat, huzur, sevgi gibi toplumun iyiliğine katkı sağlamayı amaçlayan, sahip olduğu evrensel uyum niteliğiyle insanı huzura erdiren duygulardır. Ölçülülüğe dayanan şahsi duygular, övülmekten hoşlanma, arzu duyma, rahatı sevme gibi yalnızca kişisel iyiliği amaçlayan duygulardır. Kendine özgü doğal bir duyu olan ahlak duygusunun içeriğini oluşturan, doğal duygular ile şahsi duyguların aksine, insana hiçbir yararı olmadığı gibi aynı zamanda zararlı olan doğal olmayan duygular ise kindarlık, barbarlık, şiddet, zulüm, hırs, açgözlülük, korkaklık, işkence,

intikam, inançlara körü körüne bağlanmak gibi çıkara dayalı ihtirasların en üst düzeye ulaşması sonucunda oluşan ve her zaman ahlaksızlığı, erdemsizliği vicdansızlığı beraberinde getiren duygulardır (Shaftesbury, 2001, s. 50-57; Altunışık, 2020, s. 340-341).

Her ikisi de kişisel olsa da amaç bakımından tümüyle farklı olan doğal olmayan duygular ile şahsi duyguları birbirine karıştırmamak gerekmektedir. İnsan yaşamı için yıkıcı bir güç niteliğindeki kişisel çıkarı esas alan doğal olmayan duyguların aksine, ölçülülüğe dayanan ve kişisel iyiliği amaçlayan şahsi duyguların, doğal duygularla dengelenip uyum içinde olduğu sürece erdemsizliğe, ahlaksızlığa ya da vicdansızlığa yol açmaları söz konusu değildir. Dolayısıyla uyumlu ya da ahenkli olanın iyi olduğunu savunan Shaftesbury'e göre, bir insanın ahlaklı, erdemli, vicdanlı bir kişi olarak ortak iyiliğe katkıda bulunabilmesi, ancak ve ancak doğal duygular ile şahsi duyguların iyilik yönünde işlevini yerine getirerek bütünlük oluşturacak şekilde, uyum içinde kullanılmasıyla mümkündür. Fakat, şahsi duygular, doğal duygularla sınırlanıp dengelenmediği takdirde erdem olma vasfını yitirerek erdemsizliklere, yani doğal olmayan, yıkıcı duygulara dönüşebilmektedir. Şahsi duyguların yıkıcı duygulara dönüşerek insan yaşamı için felaket getirmesinin yegâne sebebi alışkanlıklar ve gelenek-göreneklerdir (Shaftesbury, 2001, s. 81). Daha açık bir ifadeyle, alışkanlıklar ve gelenek-görenekler haricinde doğal ve şahsi duygulardan oluşan ahlak duygusunu tamamen geçersiz kılıp etkisiz hale getirerek doğal olmayan duyguların insanın yaşamının felakete sürüklenmesine neden olacak insan doğasından kaynaklanan herhangi bir etken yoktur (Shaftesbury, 2001, s. 25).

Diğer taraftan şahsi duygular ile doğal duygular arasındaki uyumun bozulmasına bağlı olarak doğal olmayan duyguların diğer duygulara karşı üstün gelmesi nedeniyle ortaya çıkabilecek duygular arası çatışma ihtimalini göz önünde bulunduran Shaftesbury, böylesi bir çatışmanın çözümünün rasyonel bir ilkede, yani akılda aranması gerektiğini savunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bir insanın bir şeyden hoşlanırken diğer insanın aynı şeyden nefret ettiği bir durumda yaşanan duygu çatışmasını giderecek olan hakemlik rolünü akıl üstlenmektedir. Çünkü çatışan duygulardan birinin doğru diğerinin yanlış olduğu ancak akılsal olarak anlaşılabilecek bir şeydir. Buradan hareketle, duygular arasında yaşanan herhangi bir çatışma durumunda aklın rehberliğinde haklıyı haksızdan,

iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan ölçütün insanlığın iyiliği olduğunu düşünen Shaftesbury, insanlığın iyiliğini isteyenlerin haklı, iyi, erdemli ve doğru, istemeyenlerin ise haksız, kötü, erdemsiz ve yanlış sayılması gerektiğini ileri sürmektedir (Altunışık, 2020, s. 343). Dolayısıyla bir insan iyi, erdemli, doğru ve haklı kısacası ahlaklı olabilmesini akla borçludur. Bu bağlamda erdemin doğasını (nature of virtue) "ahlaki doğru ve yanlış ilkeleri ile rasyonel bir varlık olan insanın yaratılışı ve duygularının uyumuna" dayandıran Shaftesbury, erdemsizliğin, ahlaki bakımdan doğru ve yanlış olanı ayırt etmeyi sağlayan doğal duygunun (natural sense) yok edilmesiyle, bu doğal duygunun hatalı bir biçimde kullanılmasıyla ve doğal duyguya karşıt bir duygunun öne geçirilmesiyle ortaya çıktığını ileri sürmektedir (Shaftesbury, 2001, s. 23). Diğer bir ifadeyle, doğal duyguların kişisel çıkarların hizmetinde bozulmaya uğraması, şahsi duygularda ölçülülüğün terk edilerek sınırın aşılması ve bencillik gibi doğal olmayan duyguların egemen olması erdemsizliğe yol açan üç temel etmendir.

Aytmatov'un eserlerinde gösterdiği türden bir tutum benimsediği görülen Shaftesbury, doğru ya da yanlışı ayırt etmeyi sağlayan iyilik duygusunun insan kalbine doğuştan aşılandığını, ancak bu duygunun zaman içerisinde hırs, şehvet, öfke, kin gibi yıkıcı olan kötü duygularla bozulup etkisiz hale geldiğini ileri sürmektedir (Shaftesbury, 2001, s. 35). Çalışmanın "Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Doğru Bir Değerlendirmenin Ölçütü Olarak Vicdan" başlıklı kısımda değinildiği üzere, Aytmatov, eserlerinde her insanın doğuştan iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ayırt etmeyi sağlayan bir yeti olarak vicdana sahip olduğunu, ancak bu yetinin gündelik yaşam içerisindeki menfaat, hırs, aç gözlülük gibi etkenlerle tahribata uğrayarak kendisinden beklenen işlevi tam anlamıyla yerine getiremediğini ve kapkara bir hal aldığı böylesi bir durumda ise insan olmanın gereğinin unutulduğunu göstermektedir. Aytmatov'un bu düşüncesinin felsefi kökenleri Shaftesbury'nin ahlak duygusuna ilişkin düşüncelerinde karşılığını bulmaktadır. Shaftesbury, Aytmatov'un eserlerinde işaret ettiği gibi, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ayırt etmesini sağlayan ve dolayısıyla vicdanın kaynağını oluşturan ahlak duygusunun kişisel çıkar, hırs, açgözlülük, aşırı istek gibi duyguların esareti altında bozulması sonucunda bir insanın, doğru ile yanlışı gereği gibi bilemeyeceğine, böylesi bir durumda ahlaksızlığın, erdemsizliğin, vicdansızlığın kaçınılmaz olarak kendini göstereceğine

dikkat çekmektedir (Shaftesbury, 2001, s. 30; Aktaran: Altunışık, 2020, s. 356). Özellikle de kişilerin insan doğasına aykırı eğitime tabi tutulması, yanlış gelenek göreneklerin rehberliği, bir takım siyasal yapıların erdemsizliği meşrulaştırması, vicdanın kaynağını oluşturan ahlak duygusunun bozulup yok olmasını neden olmakta ve erdem ilkesini tahribata uğratmaktadır (Shaftesbury, 2001, s. 26-27).

Erdem ilkesinin tahribata uğramaması için vicdanın harekete geçmesi, yani her türlü haksızlık ve kötülük karşısında tiksinti ile nefret duyulması, doğası gereği iyi olan adalet ve hakkaniyet karşısında ise sevgi duygusunun beslenmesi gerekmektedir. Çünkü ahlaksızlığın, vicdansızlığın, erdemsizliğin ortaya çıkmaması, erdem ilkesinin desteklenmesine, ahlak duygusunun korunup güçlendirilmesine, bu duyguya zarar veren yıkıcı duyguların bastırılması ve vicdanın harekete geçirilmesine bağlıdır (Shaftesbury, 2001, s. 23-25; Altunışık, 2020, s. 349). Buradan hareketle, insan doğasının doğru ve yanlış duygusunun derinlikli kavrayışıyla iyi ile kötüyü ayırt ederek erdemleri hayata geçirebilecek yetkinlikte olduğunu ileri süren Shaftesbury, her insanın ciddi bir uğraş sonucunda iyi ile kötüyü ayırt edebileceği bir duruma ulaşabileceğini belirtmektedir. Nitekim insan, doğası gereği sahip olduğu bir iç göz sayesinde çarpık, ayıp, sevimsiz veya rezil olan duyguları dürüst, yakışık-alır, cana yakın ve hayranlık uyandırıcı duygulardan rahatlıkla ayırarak, yapıp etmelerini bu doğrultuda gerçekleştirebilmektedir. Vicdana karşılık gelen bu iç gözün farkına varıp, onun rehberliğini kabul eden bir insan, kendi duygularını aynı zamanda diğer insanların duyguları ile uyumlu hale getirebilen erdemli ve vicdanlı kişidir. Shaftesbury'e göre, doğal eğilimi hayırseverlik/iyilikseverlik (benevolence) olan böylesi vicdanlı bir insana yarar sağlayan iyi ile toplumdaki diğer insanlara yarar sağlayan iyi arasında herhangi bir çatışma yaşanması söz konusu olmayacaktır. Bu nedenle erdemli veya vicdanlı kişi, her zaman başkalarının sahip olduğu iyiliklere adeta kendisi sahipmişçesine sevinip haz alan ve duyduğu sevinci eylemleriyle açıkça ortaya koyan kişidir (MacIntyre, 2001, s. 184). Buna karşılık, çıkara dayalı ihtirasları en üst düzeye ulaşan erdemsiz veya vicdansız kişi ise diğer insanların iyiliklerinden dolayı huzursuzluk ve kıskançlık duyan kişidir. Shaftesbury, böylesi bir insanın kendi çabası ile erdemsizlikten ya da vicdansızlıktan kurtulup doğasında bulunan iyilik durumuna geri dönebileceği, yani ahlak duygusunun rehberliğini kabul ederek erdemli, vicdanlı, ahlaklı, iyi bir insan olabileceği düşüncesindedir (Altunışık, 2020, s.

355). Dolayısıyla gelinen bu noktada, Shaftesbury'nin düşünceleri doğrultusunda, insan doğasının ayrılmaz bir parçası olan ahlak duygusunun rehberliğini kabul etmenin vicdanlı bir insan olmanın ölçütü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Shaftesbury'nin insan doğası ve ahlak duygusuna dayanan vicdana ilişkin bu düşünceleri daha sonra Hutcheson tarafından felsefi sorgulama konusu yapılarak daha da detaylandırılmıştır.

3.2.2. Hutcheson ve Butler'da Ahlaki Bir Rehber Olarak Vicdan

Hutcheson, Shaftesbury'den devraldığı insan doğasına ilişkin görüşlerinde, Hobbes'un yaptığı gibi insanı kibirli, hırslı, bencil, açgözlü, haz düşkünü, güvenilmez vb. şekilde nitelendirip, doğası gereği kötü bir varlık olarak kabul eden her türlü düşünceye karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Hutcheson'ın, insanın türdeşlerine karşı beslediği duyguların, kurdun koyuna karşı beslediği duygulardan farksız olduğu düşüncesine dayanan, insanı iyiliğe yönlendiren tek ilkenin kişisel çıkar olduğunu ve toplumsal yaşamda ortak yararı güvence altına alabilmenin ancak sözleşmeyle mümkün olduğunu iddia eden görüşe yönelik eleştirileri, onun insan doğası ile bağlantılı olarak ele aldığı ahlaka ilişkin felsefi sorgulamasının temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Hutcheson'a göre, insan doğasının kötülüklerden oluştuğunu düşünen kişi, hiçbir koşulda insan doğasının olumlu yönlerinden ve niteliklerinden söz etmediği gibi insanın diğer insanlara karşı içten, şefkatli duygulanımlar uyandıran içgüdülere sahip olduğundan da bahsetmemektedir. İnsanın sahip olduğu doğal duygulanımlar olan merhameti, toplum sevgisini, şükran duygusunu tümüyle göz ardı eden bu tür bir kişi, insan yaşamında, övgüye layık olan, iyi eylemleri gerçekleştiren insanların, diğerleri tarafından takdir edilip onurlandırılmalarından dolayı doğal bir haz duymalarının mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü insanın doğası gereği kötü bir varlık olmadığının en büyük göstergesi olan bu nitelikleri dikkate almak ve ifade etmek, insan doğasının iyi olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Nitekim insan doğasını bu şekilde bir tek özelliğe indirgemeye çalışanların ileri sürdüğü gibi insan tümüyle bencil bir varlık olarak görüldüğünde, hayatın her gün yaşanılandan farklı, neşesiz, sevgisiz, soğuk, iç karartıcı, hinlikle ve şüpheyle dolu bir hal alacağını ifade eden Hutcheson, insan yaşamında kötülükler bulunsa da bu durumun insanı yalnızca kötü bir varlık olarak nitelendirmeye yetmediğini savunmaktadır (Aktaran: Bakır, 2016, s. 59-60).

İnsan doğasına ilişkin düşüncelerinde oldukça iyimser olduğu görülen ve insanın ahlak açısından olumlu yönlerini dikkate alan Hutcheson'a göre, "insan doğasında çok az mutlak nefret nesnesi, pek çok yüksek saygı ve sevgi nesnesi, bilhassa sevgi ve merhametin bir karşımı" görülmektedir (Bakır, 2016, s. 61). Bu nedenle insanların niyetleri kusurlu ve/veya yanlış olsa bile bu niyetler aniden gelişen bir tutkuya dönüşmedikleri sürece genellikle masum, iyiliksever ya da ahlaklı bir yapıdadır. Dolayısıyla iyi niyetlerini hayata geçirebilmek için gerçekleştirdikleri akıl yürütmeler insanları yanlış yollara sürüklese bile bu durum bütün insanları art niyetli iflah olmaz bir hain ya da canavar yapmamaktadır (Bakır, 2016, s. 61, 69). Çünkü Hutcheson'ın ifadesiyle,

> Her eylem başkalarının iyiliğine tanıklık eden özenli bir çabadır ve onların mutluluğundan gerçek bir zevk alındığı ölçüde samimi ve erdemlidir. Bu masum öz-sevgi ve ondan çıkan her eylemlerden farksızdır. Hiçbir şey nefret edilecek kadar kötü değildir, fakat daha ötede bir amaç olmaksızın doğrudan diğer insanların mutsuzluğunu, sefaletini amaçlamak ve bu yönde çabalamak ya da buna benzer bir durum olarak müşfik duygulanımların [kind affections] tamamıyla yok olması insanı ötekilerin nazarında umursamaz, gafil, muzır ve bencil yapabilir. Aslında bu açıdan bakıldığında insan doğasında birçok zafiyeti görmek mümkündür (Aktaran: Bakır, 2016, s. 60).

Nitekim realiteye bakıldığında bir insanda, hayırsever eylemleri nedeniyle ötekiler tarafından takdir edildiğinde güçlü bir haz duyma, üzüntü veren bir duruma karşı şefkat ve merhamet gösterme, kendisindeki ya da diğer insanlardaki iyi mizaca ve ahlaklılığa hayranlık duyma, ahlaklı eylemleri hakkında düşündüğünde yüksek derecede haz duyma davranışları gözlemlenebildiği gibi diğer insanlara yapılan kötü eylemlerden nefret etme ve gerçekleştirilen zalimce eylemler sonrasında bunlardan utanç duyma davranışları da gözlemlenebilmektedir (Bakır, 2016, s. 61). İnsanların bu tür davranışlarının esasını ise "erdemin tamamı, yani Tanrı'ya ve onun yarattıklarına" özellikle de "insanlara duyulan sevgi ile bu duygulanımlara uygun olarak gerçekleştirilen eylemler oluşturmaktadır (Bakır, 2016, s. 51). Çünkü insan gibi bir varlık için diğer insanlarla birlikte içinde yaşadığı toplum ve birlikte yaşamın temelini oluşturan karşılıklı sevgi, nefes almak kadar hayati öneme sahip en büyük haz kaynağıdır (Bakır, 2016, s. 61). Fakat Hutcheson'a göre, insan doğasının bu yönü genellikle göz ardı edilmektedir. Oysa insan eylemlerinin doğası, "belli nesne ya da olayların iyi ya da kötü olarak algılanmasına bağlı olarak gelişen

zihinsel değişiklikler, yani duygulanımlar ve tutkular" dikkate alınmaksızın yeteri kadar anlaşılamamaktadır (Bakır, 2016, s. 70).

Nesnelerin, eylemlerin ve olguların insan doğasındaki belli duyarlılıklar aracılığıyla doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, hoş veya nahoş olarak algılanmalarına göre iyi ya da kötü şeklinde nitelendirildiğini ileri süren Hutcheson'a göre, her insan iyi ya da kötü olarak nitelendirilen eylem, nesne ve olgulardan aynı zamanda haz ile acı gibi duyguları da algılamaktadır (Bakır, 2016, s. 70). Bundan dolayı ahlakın temelinde yer alan iyi ve kötünün anlaşılabilmesi için insan doğasında var olan çeşitli duyguların kavranması zorunlu bir koşuldur (Hutcheson, 2002, s. 15). Hutcheson'a göre, her insanın kendisinde yansıttığı veya diğer insanlarda gözlemlediği duygulanımlar, eylemler veya duygular, onaylama (approbation) ya da onaylamamayı (disapprobation) beraberinde getiren hoş ve nahoş algıların sürekli değişmez nedenleridir (Hutcheson, 2002, s. 16). Bununla birlikte, kişinin duygulanımına ilişkin daha önceden mevcut olan kanı ya da kavrayışı devam ederken, bütün diğer duyumlar gibi her insanın içinde zorunlu olarak ortaya çıkan ahlaki algılarının değiştirilebilmesi ya da durdurulabilmesi mümkün olmamaktadır. Bu durumu pelin otu ve bal örneklemesiyle açıklayan Hutcheson, tıpkı pelin otunun tadının olduğundan daha tatlı, balın tadının da olduğundan daha acı olamaması gibi bir insanın da var olan ahlak algılarını bir çırpıda değiştirmek ya da durdurmak olanaklı görünmemektedir (Hutcheson, 2002, s. 16-17). Bu bağlamda zihnin haz ile acı algılarına ve istemeden bağımsız ideleri kavrayışına ilişkin her bir belirlenimine bir duygu denilecek olursa, genel kabul gören duyuların dışında başka birçok duyuya ulaşılabilecektir. Diğer bir ifadeyle, insan zihninde yer alan haz ile acıya ilişkin algılar ve bu algılar sonucunda oluşan iyi ile kötüyle ilgili ideler göz önünde bulundurulduğunda, herkes tarafından bilinen beş duyuya ek olarak altıncı bir duyu olan ahlak duyusundan söz etmek mümkün olacaktır (Bakır, 2016, s. 72). Nitekim "ahlak duygusu, herhangi bir duyu gibi insanda kendiliğinden iş gören bu yetinin" veya duyunun ürünüdür (Ketenci, 2008, s. 41). Buradan hareketle ahlak duyusunun neliğini ve diğer duyular arasındaki yerini duyuları sınıflandırarak ortaya koyan Hutcheson, duyuları ve bu duyulara eşlik eden arzuları sınıflandırmakla insan doğasına ilişkin daha ayrıntılı bir çözümleme gerçekleştirerek ahlak duygusu teorisini felsefi olarak temellendirmektedir.

İnsanın doğası gereği sahip olduğu duyuları beş sınıfa ayıran Hutcheson'a göre, 1) herkes tarafından bilinen dış duyular (external sense) birinci grubu; 2) iç duyu (internal sense) olarak adlandırılabilecek olan düzenli, uyumlu bütünleyici nesnelerden hoş algılar edinmeyi sağlayan "imgelemin hazları algılama yetisi" ikinci grubu, 3) antik dönem filozoflarınca sağduyu (sensus communis) olarak adlandırılan, kişinin diğer insanların mutluluğundan hoşnutluk, sefaletinden üzüntü duymasını ifade eden kamu duyusu (public sense) üçüncü grubu, 4) insanların kendilerinde ya da diğer insanlarda erdem ve erdemsizliği algıladığı ahlak duyusu (moral sense) dördüncü grubu, 5) hazzın zorunlu nedeni olan yaptığımız iyi şeylerden dolayı başkalarının övmesiyle ya da yüceltmesiyle ilgili onur duyusu ve başkalarına verilen zarardan dolayı onların göstermiş olduğu kınama veya yermenin sonucunda ortaya çıkan utanç duyusu beşinci grubu oluşturmaktadır (Hutcheson, 2002, s. 17-18; Aktaran: Bakır, 2016, s. 72-73).

Bu duyulardan, dış duyular, "dış dünya ile ilgili bilgilerimizin temellendirilmesine yarayan ilk algıları sağlayan düzenlilik, uyum, aykırılık, birliktelik, ayrılık gibi nesnelerin fiziksel yapıları konusunda bilgi veren" duyulardır (Taşkın, 2007, s. 135). Buna karşılık, iç duyular ise "insanların içlerinde bütünlük ve uyumluluk mutluluğunu yaşama gücünü hissetmelerine yarayan" duyulardır (Taşkın, 2007, s. 135). İç ve dış duyunun haricindeki kamu duyusu, ahlak duyusu ve onur duyusu ise birbiriyle ilişkili olarak bir kişinin kendi mutluluğu ya da iyiliği ile diğer insanların mutluluğunu ya da iyiliğini uyumlu kılmayı sağlayan yetilerdir. Daha açık bir ifadeyle, bir insan birbiriyle bağlantılı olarak işleyen bu duyulardan ahlak duyusu sayesinde kendisinde ya da diğer insanlarda bulunan erdem ve erdemsizliği algılayabilirken, kamu duyusu sayesinde diğer insanların mutluluğundan dolayı sevinç duyabilmekte ve onur duyusu aracılığıyla başkalarının mutluluğundan duyduğu bu sevincin övülesi bir durum olduğunu duyumsayabilmektedir (Taşkın, 2007, s. 135-136).

Diğer taraftan insandaki iyi kötü kavrayışının nesne, eylem ya da olaylara bağlı olarak geliştiğini göz önünde bulunduran Hutcheson, insanın zihninde hoşa giden duyumların oluşması ve huzursuzluk veren duyumların bastırılabilmesi için insanın doğasının yapısı gereğince, zihninde arzuların oluştuğunu düşünmektedir. Bundan dolayı Hutcheson'a göre, insan zihninde oluşan orijinal arzu ve tiksinmeleri duyuların sınıflamasına karşılık gelecek biçimde beş grupta ele almak mümkündür. Arzuların bu

sınıflanmasına göre, birinci grupta dış duyulardan elde edilen duyusal hazların arzusu, ikinci grupta iç duyudan kaynaklanan hazların arzusu ve hoş olmayan şeylere ilişkin tiksinme, üçüncü grupta kamu mutluluğundan doğan hazların arzusu ve diğer insanların sefaletinden kaynaklanan acılar karşısında hoşnutsuzluk, dördüncü grupta, kamu yararına yönelik erdem arzusu ve erdemsizlikten tiksinme, beşinci grupta ise onur arzusu ve utançtan tiksinme yer almaktadır (Hutcheson, 2002, s. 18-19; Aktaran: Bakır, 2016, s. 74).

Bu sınıflandırmalar sonucunda duyular ile arzuların, sanılanın aksine yalnızca kişisel yarar ve mutlulukla ilgili olmadığını açıkça gösteren Hutcheson, bu bağlamda kamu yararının ya da toplumun ortak iyiliğinin, toplumun mutluluğunun ve bunu mümkün kılan ahlak duygusunun göz önünden bulundurulması gerektiği düşüncesindedir. Aksi takdirde duyuları ve arzuları yalnızca kişisel çıkara dayalı mutluluğa indirgemek kamu yararını, toplumun mutluluğunu ve bunu mümkün kılan ahlak duygusunu tamamen etkisiz hale getirecektir. Kişilerin kendi mutluluğu ile toplumdaki diğer insanların mutluluğu arasında olumlu bir ilişki olduğunu ileri süren Hutcheson, tıpkı Shaftesbury gibi kamusal ya da toplumsal mutluluğun kişisel yarar ile toplumsal yararın uyumlu hale getirilmesiyle ortaya çıkacağını ileri sürmektedir (Altunışık, 2020, s. 347-348). Bir "insan her zaman bu anlamda (kamusal) gerçek bir çıkar çatışması olmadığına, yani kamu çıkarlarının şahsi çıkarların önünde tutulduğuna kanaat getirirse, bunu gözlemlediği başka mizaçlara özenir ve bu da insanda onlara karşı iyilik istencini, onların mutluluğunun arzusunu" canlandıracaktır (Bakır, 2016, s. 84). Bu nedenle duyuların ve arzuların insan yaşamındaki önemini kavramak kamusallık ve/veya toplumsallık özelliğini göz önünde bulundurmak ile olanaklıdır.

Duyular ile arzuların toplumsallık ve/veya kamusallık özelliğini vurgulamak için kamusal arzuları açıklama ihtiyacı hisseden Hutcheson'a göre, kamusal arzular, doğrudan doğruya diğer insanların mutluluğunun gözetilmesine veya mutsuzluğunun ortadan kaldırılmasına yönelik minnettarlık, merhamet gibi çok sayıda farklı türden duygulanımı içermektedir (Bakır, 2016, s. 74). Kamusal arzular, ahlak duygusu sayesinde, kendi içeriğine uygun olarak bir kişinin toplumdaki diğer insanların iyiliğini amaçlamasını sağlamakta ve bu amaç gerçekleştiğinde de kamu duygusu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insanlığın mutluluğunun kişisel çıkara dayanan mutluluktan önce geldiğini

ve bu nedenle her insanın, insanlığın mutluluğu için çabalaması gerektiğini gösteren ahlak duygusudur. Daha açık bir ifadeyle, "bir yanda insanlığın mutluluğunun, öte yanda kişinin mutluluğunun söz konusu olduğu bir eylemde, kişinin kendi özel çıkarlarını düşünmemesi gerektiğini ona ahlak duygusu (moral sense) söylemektedir" (Kılıç, 2005, s. 131). Nitekim kendi çıkarını diğer insanların iyiliğinden üstün gören bir kişinin giderek ahlaklılıktan uzaklaştığını belirten Hutcheson, böylesi bir kişinin doğası gereği sahip olduğu ahlak duygusu yüzünden yaşam boyu vicdan azabı çekmeye ve hoşnutsuzluk duymaya mahkûm olduğunu ileri sürmektedir (Aktaran: Kılıç, 2005, s. 131). Fakat her ne kadar yapıp etmelerimizde ahlaklılıktan uzaklaşsak da insan doğasının bütünlüğü düşünüldüğünde, bu bütünlüğün temelinde yer alan doğal vicdan ya da ahlak duygusunun beraberinde gelen ahlaklılığın insan için doğal bir durum olduğu görülmektedir (Hutcheson, 2006, s. 199).

İnsan için doğal bir durum olan ahlaklılığı beraberinde getiren ve doğal vicdan olarak adlandırılabilen ahlak duygusunun, insanın doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade eden Hutcheson'a göre, ahlak duygusunun veya vicdanın varlık nedeni olan ve insana diğer insanların iyiliğini amaçlarken bilincinde olmaksızın kendi kişisel iyiliğini geliştirmesi için eylemlerini yönlendirerek daha yüce hazlar veren ahlak duyusu insana Tanrı tarafından verilmiştir (Hutcheson, 2004, s. 99-100; Aktaran: Bakır, 2016, s. 136). Bu bağlamda ahlaksal bakımdan onaylama ya da reddetme ve olumlu ya da olumsuz yargı verme, doğanın yaratıcısı olan Tanrı tarafından bahşedilen diğer duyular gibi hiçbir şekilde doğuştan düşüncelerle ve herhangi a priori bir kavrayışla ya da akılla ilgili olmayan bu duyunun ahlaksal algılarıdır (moral perception). Dolayısıyla ahlak duyusunun ahlaksal duyguların kaynağı olduğu, ahlak duygusunun da ahlaksal duyunun algıladığı nitelikleri yansıttığı göz önünde bulundurulduğunda, ahlaksal bakımdan iyi olarak adlandırılan yapıp etmelerin bizde bu duyguyu uyandıracak türden yapıp etmeler olduğu açıkça görülmektedir (Ketenci, 2008, s. 41). Diğer bir deyişle, insanlar gerek kendi gerekse diğer insanların yapıp etmelerini, eylemlere yön veren hayırsever duygulanımların onaylanmasını, art niyetli bencil duygulanımların kınanmasını sağlayan bir merci olarak iş gören ahlak duyusu sonucunda ortaya çıkan ahlak duygusu ya da vicdana göre değerlendirmektedir.

Bu değerlendirmelerin sonucunda da erdeme uygun olan eylemler ahlaklı olarak nitelendirilirken, erdemsiz eylemler ahlaksız olarak nitelendirilmektedir. Buradan hareketle, insanların eylemleri değerlendirebilmelerini sağlayan ölçütlerin ve değerlendirmelerinin sonucunda ortaya çıkan yargılarını belirleyen ilkelerin neliğini soruşturan Hutcheson'a göre, fayda insanın kendine yönelik eylemlerinde hiçbir şekilde onaylamayı sağlamadığı gibi, eylemlerin değerlendirilmesinde de tek ölçüt değildir; bunun yanında hiçbir çıkar aracı ile ayartılamayacak ahlaki bir kavrayışın, yani ahlak duygusunun veya vicdanın bulunduğu açıktır (Bakır, 2016, s. 128). Eğer ki "ahlaki onaylamanın tek dayanağı fayda ya da çıkar olsaydı insandaki erdem arzusu, kesinlikle erdemin güzelliğine ilişkin duygu ya da algı ile değil çıkar ile karşılanırdı" (Aktaran: Bakır, 2016, s. 127; Hutcheson, 2004, s. 95). Böylesi bir durumda da eylemleri değerlendirirken onların faydalı ya da zararlı olmalarından başka bir ölçüte ya da ahlaki kavrayışa, yani vicdana sahip olmayan bir kişinin, bir eylem kötü de olsa sırf faydasından dolayı gerçekleştirmesi gerekirdi. Daha açık bir ifadeyle, "hainlik, zalimlik, sadakatsizlik vb. kötü eylemleri daima kendi faydasına göre değerlendirir ve faydalı olduğuna kanat getirdiğinde hiçbir zorlama rüşvet ve ayartmaya ihtiyaç duymaksızın çok rahat bir şekilde bunlara yönelirdi" (Bakır, 2016, s. 128-129). Aynı şekilde Hutcheson'a göre,

> Eğer bütün insan eylemleri zorunlu olarak fayda güdüsü etrafında gerçekleşseydi insanlar sefalet ve perişanlık içerisinde gelecekte onları iyiliğe kavuşturacak, bütün doğal ve ahlaki kötülükleri bertaraf edecek bir devrimi beklemektense her zaman güçlü olanın yanında olur ve mevcut kazancını güvenceye alarak doğal kötülüklerden kendini korumaya çalışırdı. İnsanların her zaman kendi faydasını güvenceye alacağı tarafta olmaması, bazen hatta çoğunlukla bunun karşısında olması insan eylemlerine yön veren şeyin faydanın dışında başka bir güdü olduğunu gösterir (Aktaran: Bakır, 2016, s. 129; Hutcheson, 2004, s. 95-96).

İnsanların değerlendirmeleri sonucunda bir eylemi onaylamalarını sağlayan bu güdü ya da ölçüt ise ahlak duygusu ya da vicdandır. Bu bağlamda, hiçbir topluluğun ahlak prensiplerinden yoksun olmadığını ve topluluğu oluşturan insanların faydadan farklı bir ahlaki iyi görüntüsü altında her daim eylemlerinden hoşnutluk duyabildiklerini düşünen Hutcheson'a göre, insanın kendisini rahatlatmak ve eylemlerine ahlaki bir kılıf bulmak için çeşitli yollara başvurmaya ihtiyaç duyması her insanda belirli bir ahlak kavrayışı olarak kendini gösteren ahlak duygusu ya da vicdan olduğunun en büyük kanıtıdır (Bakır, 2016, s. 130). Dolayısıyla, gelinen bu noktada, Hutcheson'ın düşünceleri doğrultusunda,

ahlak duygusu veya vicdan olmaksızın insan eylemlerinin ahlaka uygun olup olmadığının değerlendirilmesinin mümkün olmadığı görülmektedir.

Vicdanla ilgili bu tespitin yansıması Butler'ın düşüncelerinde de açıkça kendini göstermektedir. Nitekim Butler, Shaftesbury ve Hutcheson'ın yaptığı gibi vicdana karşılık gelen ahlak duygusu kavramını kullanmak yerine bu yetinin insan doğasındaki üstünlüğünü vurgulamak amacıyla doğrudan doğruya vicdan kavramını kullanmaktadır. Vicdan kavramını insan doğası ile ilişkisinde ele alan Butler, insanı kendiliğinden eyleme götüren bütün güdülerin hazza ya da mutluluk arzusuna indirgenemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü Butler'a göre, insan doğası yalnızca özel tutkulardan veya arzulardan ibaret değildir. Bu bağlamda, insan doğasında hem kendi çıkarını gözetme hem de toplumdaki diğer insanların iyiliğini düşünme eğiliminin bulunduğu görülmektedir. İnsan doğasında bulunan iyilikseverlik/hayırseverlik (benevolence) ve öz-sevgi (self-love) olarak nitelendirilebilecek olan bu iki eğilim Butler'ın insanın neliğine ilişkin iddialarının kaynağını oluşturmaktadır (Butler, 1726, s. 5-6).

Bu iddialardan ilkine göre, insanda toplumdaki diğer insanların iyiliğini gözetmesini sağlayan iyilikseverlik/hayırseverlik ilkesi bulunmaktadır. Butler'a göre, iyilikseverlik/hayırseverlik, diğer insanların iyiliğini amaç edinerek bu amaç doğrultusunda bir başkasının iyiliği için duyulan sevgi (love of another) türüdür. Dolayısıyla iyilikseverlik/hayırseverlik insanı kamu yararını düşünmeye sevk eden bir eğilimdir (Butler, 1726, s. 6-9). İnsanda bulunan tek eğilimin iyilikseverlik olmadığını belirten Butler'a göre, diğer bir eğilim ise öz-sevgi olarak nitelendirilebilecek olan kendi çıkarını ya da kendi özel iyiliğini gözetme eğilimidir. Çoğunlukla iç içe geçen bu iki eğilim sonucunda kişi kendisinden memnuniyet duymaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bir insan iyilikseverlik/hayırseverlik doğrultusunda toplumun yararını gözettiğinde, kendisinden memnun olmakta ve böylelikle öz-sevgisi pekişmektedir. Bu açıdan bakıldığında, öz-sevgi toplumdaki diğer insanlara karşı doğru davranışlar sergileyebilmenin bir güvencesidir (Butler, 1726, s. 9).

Butler'ın diğer bir iddiası ise insan doğasında iyilikseverlik ile öz-sevgiden farklı olarak çeşitli duygulanımların bulunduğu ve bu duygulanımların insanı özel olduğu kadar kamu yararına da götürdüğü yönündedir. İnsanda temel amacı toplumun güvenliği ya da

iyiliği olan iyilikseverlikten ve ana amacı bireyin güvenliği ya da iyiliği olan öz-sevgiden farklı olarak çok çeşitli tutkular ve arzular bulunmaktadır; bu tutku ve arzular her ne kadar iyilikseverlik ve öz-sevgiden farklı yapıda olsalar da genel olarak hem bireysel hem de toplumsal yarara katkı sağlamaktadır. Başkalarından saygı görme ve diğer insanlara saygı gösterme arzusunun yanında, toplum sevgisinden farklı olarak ahlaksızlığa karşı duyulan öfke, insanın doğal bir şekilde sahip olduğu kamusal duygulanım veya tutkulara birer örnek oluşturmaktadır. İnsanın doğuştan sahip olduğu bu arzu ve tutkuların, her insanı doğal olarak türdeşlerinin yararına olacak şekilde davranışta bulunmaya sevk ettiğini ifade eden Butler, kamusal duygulanım ve arzulara ilişkin bu tespitin özel duygulanım ve tutkular için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Fakat her ne kadar kamu yararına ve bireysel yarara katkı sağlayıp insan eylemlerini bütün insanlığın iyiliğine olacak biçimde düzenleseler de tutkular ve duygulanımlar insanı iyiliğe sevk eden tek etken değildir (Butler, 1726, s. 9-12).

Butler, insan doğasına ilişkin üçüncü iddiası ile insanda tutku ve duygulanımların yanı sıra eylemleri değerlendirmeyi sağlayan bir düşünme ilkesinden söz etmektedir. Kendi doğası üzerine düşünen bir varlık olarak insanda tutku ve arzuların haricinde eylemleri birbirinden ayırt ederek onaylamayı ya da onaylamamayı sağlayan vicdan adında doğal bir düşünüm ilkesi bulunmaktadır. Her insan, doğası gereği sahip olduğu bu ilke ya da vicdan sayesinde eğilimlerini, tiksintilerini, tutkularını, duygulanımlarını değerlendirebilmekte ve bunun sonucunda da hangi eylemlerinin saygı konusu olacağını, hangisinin olamayacağını eylemini gerçekleştirmeden önce görebilmektedir (Butler, 1726, s. 13-14). Bu açıdan bakıldığında insanın huyunu, özünü ve eylemlerini onaylayan ya da onaylamayan bir ilke olarak vicdan, insanı iyi eylemlerde bulunmaya yönlendirmekte ve diğer insanlara zarar veren eylemlerden de alıkoymaktadır (Butler, 1726, s. 14).

İnsanın doğal olarak sahip olduğu iyilikseverlik ve öz-sevgi eğiliminden yola çıkarak insanın neliğine ilişkin ileri sürdüğü bu iddiaları insan doğasına ilişkin düşünceleri doğrultusunda temellendiren Butler, insan doğasının birbiriyle bağlantılı çeşitli parçalardan oluştuğunu savunmaktadır. Butler'a göre, insan doğasının tam manasıyla anlaşılabilmesi ancak ve ancak insan doğasını oluşturan bu parçaların ve birbirleriyle olan ilişkisinin açık bir biçimde ortaya konulmasıyla mümkündür (Butler,

1726, s. 25-28). İnsanda bulunan bazı özel eğilim ya da tutkular, iyilikseverlik/hayırseverlik, öz-sevgi ve vicdan olarak adlandırılan refleksiyon ilkesi insan doğasının parçalarını oluşturmaktadır (Butler, 1726, s. 6-15). Diğer bir ifadeyle, bir insanda dışsal deneyime ya da duyuma dayanan eğilimler, arzular, tutkular olduğu kadar, iç duyuma veya içsel deneyime dayanan iyilikseverlik, öz-sevgi ve vicdan ilkesi bulunmaktadır. İnsan doğasındaki bu parçalardan yapısı itibariyle bazılarının yönetmeye bazılarının da yönetilmeye uygun olduğunu düşünen Butler, bütün bu parçalar arasında vicdanın doğal bir üstünlüğe sahip olduğunu ve duyuma dayalı eğilimlerin veya arzu ve tutkuların bu yüce ilke tarafından yönetilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Butler, 1726, s. 28-29). Çünkü her insanda bulunan bu üstün vicdan ilkesi, yüreğin içsel ilkeleri ile dışsal eylemler arasında bir ayrım yapmaktadır (Butler, 1726, s. 35-36). Öyle ki tutku ve arzuların tatminine bağlı olarak insanın kendi mutluluğuna ulaşma arzusunu içeren öz-sevgi ilkesi, tutku ve duygulanımları denetlemenin ölçütünü sunarken, vicdan, öz-sevginin sağladığı bu ölçütlerden hareketle tutkuları değerlendirerek insan doğasına uygun bir düzene sokmaktadır. Kişinin kendisiyle ilgili eylemlerde vicdan öz-sevgiye eşlik ederken, diğer insanların iyiliği ile ilgili eylemlerde ise iyilikseverliğe/hayırseverliğe eşlik etmektedir. Aynı şekilde iyilikseverlik, diğer insanların iyiliği için gerekli ölçütleri sağlamakta, vicdan ise bu ölçüte uygun olarak bir eylemin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğinin kararını vermektedir (Butler, 1726, s. 28-29).

Ahlaki bakımdan bir eylemin onaylanıp onaylanmayacağı konusunda yol gösterici bir kılavuz olan vicdan, insanı gerçek anlamda mutluluğa götüren erdemli bir yaşamın düzenleyici ilkesidir. Nitekim Butler'a göre, vicdan başta olmak üzere hiçbir içsel ilkenin insanı kötülüğe götürmediği, aksine bir biçimde insanın mutluluğuna katkı sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir (Butler, 1726, s. 13-14, 28). Bu durum göz önüne alındığında insan türünün doğası gereği birlik içinde olduğu görülmektedir. Bir insanın bu içsel deneyimleri ile aynı türe mensup olan diğer insanların deneyimleri örtüşmektedir. Bu anlamda vicdan denilen belirli bir tür refleksiyon ve onu izleyen iyilikseverlik ile öz-sevgi doğrultusunda acıdan kaçınmaya çalışma, saygınlık görmeyi arzulama, başkalarının iyiliğini isteme ve bundan haz alma, insan türünün paylaştığı ortak paydalardır. Bu nedenle Butler'a göre, bir insanın diğer insanlara zarar veren ahlaka aykırı vicdansızca

eylemlerde bulunması, çıkarını diğer insanların iyiliğinin önünde tutması, zulmü insanlığın iyiliğine tercih etmesi, yani insan doğasına ait vicdana hiç aldırış etmen hareket etmesi doğal olmadığı gibi saçma bir durumdur. Çünkü bazı kötü tutkuların vicdana üstün gelerek insanı kötü eylemlere yönelttiği böylesi bir durum tamamıyla insan doğasına aykırıdır (Butler, 1726, s. 29). Dolayısıyla insan, doğası gereği sahip olduğu içsel ilkeler olan vicdan ve onu izleyen iyilikseverlik ile öz-sevgi sayesinde, acıdan kaçmaya çalışan, saygı görmek isteyen, başkalarının iyiliğini düşünen ve başkalarına iyilik yaptıkça keyif duyup doyuma ulaşan bir varlıktır (Butler, 1726, s. 16-17).

3.2.3. Hume'da Ahlaki Değerlendirmenin Ölçütü Olarak Ahlak Duygusu

Hume, her ne kadar Shaftesbury, Hutcheson ve Butler gibi doğrudan doğruya vicdan kavramını kullanmasa da ahlaki bakımdan insan eylemlerinin nasıl değerlendirilebileceğini, yani insan eylemlerini değerlendirebilmenin ölçütünün ne olduğunu sorgulamakta ve bu bağlamda düşünceleri vicdan kavramıyla kesişmektedir. Bu nedenle, Hume'un ahlak duygusunu temel alan düşüncelerini vicdan ile ilgili olarak değerlendirmek mümkündür. İnsan eylemlerini değerlendirebilmenin ölçütünün ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için öncelikle eylemlerin yapısının insan doğası ile ilgisinde ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda insanı doğa yasalarına tabi doğal canlı bir varlık olarak gören Hume'a göre, her hareketin derece ve doğrultusu doğa yasalarınca belirlendiği gibi, insan eylemlerinin derece ve doğrultusu da doğa yasaları tarafından belirlenmiştir (Hume, 1976, s. 67). Bu açıdan bakıldığında her çağda ve ulusta insanların eylemleri arasında bir örneklik bulunduğunu ve insanın doğal yapısının hep aynı kaldığı görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, para hırsı, boş gurur, ihtiras, çıkar, öz-sevgi, eli açıklık, dostluk, kamu duygusu gibi aynı güdüler, dünyanın başlangıcından beri insan soyunda gözlenen bütün eylem ve girişimlerin kaynağını oluşturmakta, yani her insanda aynı eylemlere sebep olmaktadır (Hume, 1976, s. 68). Sözgelimi,

> Uzak bir ülkeden dönen bir gezgin, bize tanış olduğumuz insanlardan tümüyle farklı insanlar -para hırsı, ihtiras veya intikamdan tümüyle arınmış; dostluk, eli açıklık veya kamu duygularından başka zevk bilmeyen insanlar- anlatsa bu durumdan anlattığının doğru olmadığını sezer ve adamın yalancılığını yüzüne vururuz (Hume, 1976, s. 68-69).

Dolayısıyla insan doğasının birlik ve bütünlük içerisinde olduğunu savunan Shaftesbury gibi Hume da bedenin işleyişinde olduğu kadar insanın güdü ve eylemlerinin işleyişinde de bir örnekliğin ve uyumun bulunduğunun apaçık yadsınamaz bir gerçek olduğunu düşünmektedir. Aksi takdirde "insan eylemlerinde bir örneklik hiç olmasaydı ve bu konuda oluşturabileceğimiz her deney düzensiz ve yasasız olsaydı, insan üzerine herhangi bir genel gözlem edinmek imkânsızlaşırdı ve düşünmeyle ne kadar inceden inceye sindirilmiş olursa olsun hiçbir tecrübe bir işe yaramazdı" (Hume, 1976, s. 69).

Fakat Hume'a göre, insan eylemlerinin bu bir örnekliğini, kanı, karakter ve önyargı çeşitliliğini göz ardı ederek her insanın aynı durumda tamamen aynı şekilde eyleyeceğini bekleyecek kadar ileri götürmemek gerekmektedir. Çünkü doğanın hiçbir yerinde böylesine her bakımdan bir örnekliğin bulunmadığını ifade eden Hume, buradaki bir örnekliğin her bakımdan bir örneklik olmadığını savunmaktadır (Hume, 1976, s. 70). Nitekim "güdüler ile istemli eylemlerin biraradalığı sadece doğanın herhangi bir yerindeki neden-etki biraradalığı kadar düzenli ve birörnek olmakla kalmaz, aynı zamanda bu düzenli biraradalık insanlarca evrensel kabul" görmektedir (Hume, 1976, s. 72). Bununla birlikte, insan eylemlerinde açıkça tecrübe edilerek evrensel kabul gören bu bir örnekliğin ve bir aradalığın eylemler konusunda çıkarımlar elde ettiğimiz bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür (Hume, 1976, s. 72). Bu açıdan bakıldığında bir aradalık ve bir örneklik, bütün toplumlarda insanların karşılıklı bağımlılık içinde olduğunu, bundan dolayı da hemen hemen hiçbir insan eyleminin kendi içinde tam bir bütünlük taşımadığını, yani bir insan eyleminin diğer insanların eylemleriyle bağlantısını düşünmeksizin anlaşılamayacağını görmeyi sağlamaktadır (Hume, 1976, s. 72-73). Sözgelimi,

> Tek başına çalışan en yoksul zanaatçı, emeğinin karşılığını almak için en azından yargıcın koruyuculuğunu bekler. Yine bekler ki, mallarını pazara götürüp uygun bir fiatla satışa çıkardığı zaman, alıcılar bulsun ve elde ettiği para ile, hayatını devam ettirmek için gerekli şeyleri başkalarından sağlayabilsin (Hume, 1976, s. 73).

Dolayısıyla Hume'a göre, insanlar geçmiş tecrübelerine dayanarak "alışverişlerini yaygınlaştırdığı ve başkaları ile olan ilişkilerini karmaşıklaştırdığı oranda, uygun

güdülerden ötürü kendi eylemleri ile iş birliği yapmasını bekledikleri daha çok çeşit istemli eylemi hayatlarının çerçevesi içine" almaktadır (Hume, 1976, s. 73).

Hume, insan eylemlerinin doğal yapıları gereği gelip geçici olduklarının ve eylemi gerçekleştiren kişilerin karakter veya eğiliminden bağımsız bir varoluşa sahip olduklarının unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, eylemlerin kendileri övülse ya da kınansa da eylemlerinden ötürü bir kişinin kınanması ya da övülmesi olası görünmemektedir. Çünkü bir eylem iyi olarak nitelendirildiğinde kişinin karakterine iyilik eklenmediği gibi kötü olarak nitelendirildiğinde de kişinin karakterine kötülük eklenmemekte ya da kişinin karakterinden bir şey eksiltmemektedir. Buradan hareketle, kişilerin eylemlerinden sorumlu tutulamayacağını ileri süren Hume, eylemlerin karakter gibi "kişide sürekli değişmez bir şeyden çıkmadıkları" ve "arkalarında da böyle sürekli bir şey bırakmadıkları" varsayımına dayanarak "kişinin en korkunç suçu işledikten sonra bile doğduğu andaki kadar saf ve lekesiz" olduğunu savunmaktadır (Hume, 1976, s. 80). Diğer bir ifadeyle, kişilerin karakteri eylemleri ile herhangi bir biçimde ilgili olmadığından dolayı, yani kişiler eylemlerini karakterlerine bağlı olarak gerçekleştirmedikleri için bir kişinin kötülüğü, diğer bir insanın ahlaki bakımdan düşüklüğü için ispat oluşturmamaktadır (Hume, 1976, s. 80).

Hume'a göre, eylemler, insanların gözünde "sadece zihindeki suç oluşturucu ilkelerin ispatları olarak bir kimseyi suçlu" kılsalar da "bu ilkelerin değişmesi ile haklı ispatlar olmaktan" çıktıkları zaman suç oluşturuculukları da ortadan kalkmaktadır (Hume, 1976, s. 81). Böylelikle insanların "cahilce ya da gelişigüzel yaptıkları eylemlerden ötürü sonuçları ne olursa olsun" kınanamayacağını ifade eden Hume, eylemlerin ilkelerinin anlık olduğunu, yani insanların eylemleri "bir çırpıda, önceden kurmadan yapıverdiklerini" ileri sürmektedir (Hume, 1976, s. 80). Üstelik bir insan, bir eylemi hesaplayarak, düşünüp taşınma sonucunda gerçekleştirmiş olsa dahi, bu eylemin ardından tutumları düzeltmeyi sağlayan bir pişmanlık gelirse, duyulan bu pişmanlık kişinin suç teşkil eden eylemini silmek için yeterli bir koşuldur. Hume'un bu düşüncesinin temelinde her şeyi yaratan Tanrı düşüncesi bulunmaktadır. Hume'a göre, "bütün istemelerimizin ilk başlatıcısı, bu kocaman makinaya ilk olarak hareket bağışlayan ve bütün varlıkları, sonradan gelen her olayın kaçınılmaz bir zorunlulukla sonuçlanacağı o özel konuma getiren, Yaradandır" (Hume, 1976, s. 81). Dolayısıyla insan eylemlerinin böylesine iyi

bir nedene bağlı olarak gerçekleştikleri göz önüne alındığında ahlaki bakımdan düşüklüklerinden veya eksikliklerinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü insan eylemlerinin ahlaki bakımdan düşüklüklerinden söz etmek onların ilk nedeni ve başlatıcısı olan Yaradanı da aynı suça ortak etmek anlamına gelecektir (Hume, 1976, s. 81).

İnsan eylemlerinin yapısına ilişkin düşüncelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu eylemleri değerlendirme sürecinin nasıl gerçekleştiğini irdeleyen Hume, "düşünme, görme, yargılama, sevme, işitme, sevme, nefret etme gibi bütün eylemlerin tamamının algılar olduğunu ve "zihinde algılardan başka hiçbir şeyin olmayacağını" ileri sürmektedir (Hume, 2009, s. 307). Algılar ise izlenimler ve tasarımlar olarak iki türe ayrılmaktadır. Hume'a göre, eylemin yapısına ilişkin yürütülen bir soruşturmanın en temel hareket noktasını bu algı türlerinden hangisinin erdem ile erdemsizliği birbirinden ayırmayı sağladığı ve bu doğrultuda hangi algı türünün bir eylemin kusurlu ya da övgüye değer olduğunu gösterdiği sorusu oluşturmaktadır (Hume, 2009, s. 307). Bu bağlamda Hume, erdemin akla "uygunluktan başka bir şey olmadığını, şeylerin onları inceleyen" her akıl sahibi varlık için "aynı olan sonsuz uygunluk ve uygunsuzlukları olduğunu, değişmez doğruluk ve yanlışlık ölçütlerinin yalnızca insanlar üzerinde değil bizzat Tanrı üzerinde de bir yükümlülük dayattığını ileri" sürerek "tüm bu dizgeler ahlakın da, doğruluk gibi yalnızca tasarımlar ve tasarımların yan yana konulup karşılaştırılmaları yoluyla anlaşıldığı görüşünde" birleşen her türden düşünceye karşı çıkmaktadır (Hume, 2009, s. 308). Hume göre, bu düşünce dizgesini yargılayabilmek için yapılması gereken şey ahlaki bakımdan iyi ile kötüyü yalnızca akıl aracılığıyla ayırt etmenin olanaklı olup olmadığını ve eğer olanaklı değilse bu ayrımın yapılabilmesi için başka bazı ilkelerin iş birliğine ihtiyaç duyulup duyulmadığının irdelenmesi gerekmektedir (Hume, 2009, s. 308).

İnsanların doğru ile yanlışı ayırt etmesini sağlayan yeti ile erdem ve erdemsizliği ayırt etmesini sağlayan yetinin birbirine karıştırıldığına dikkat çeken Hume, bu konuda en ikna edici kanıtlamanın ahlakın şeylerin soyut yapısında olmadığını, her belirli varlığın duygusuna ya da zihin beğenisine bağlı olduğunu düşünen Hutcheson tarafından ortaya konulduğunu ifade etmektedir. Hume, Hutcheson'un bu kanıtlamasından hareketle, "ahlak algılarının, anlama yetisinin işlemleri arasında değil, beğeniler ya da duygular

arasında sınıflandırılmaları" gerektiğini savunmaktadır (Hume, 1976, s. 10). Ahlakın akıldan türetilemeyeceğini düşünen Hume, ahlakın tutkuları uyararak eylemleri ürettiğini ya da önlediğini ifade etmektedir. Akıl ise bu konuda kendi başına tamamen aciz bir durumda olduğu için ahlak kurallarını çıkarsaması ve eylemleri üretmesi ya da önlemesi söz konusu değildir. Nitekim tümüyle durağan veya edilgin olan aklın "tutkularımız ve eylemlerimiz üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı" göz önüne alındığında ahlakın bir tek aklın "çıkarımlarıyla keşfedilebileceğini ileri sürmek boşunadır" (Hume, 2009, s. 308). Çünkü ahlak gibi etkin bir ilkenin akıl gibi etkin-olmayan bir ilke üzerine kurulması hiçbir koşulda olanaklı değildir. Dolayısıyla aklın hiçbir zaman bir eylemi ya da duyguyu önleyemeyeceği veya üretemeyeceği açıktır (Hume, 2009, s. 308). Aklın doğruluk ve yanlışlığın keşfi olduğunu ileri süren Hume'a göre, doğruluk ile yanlışlık ise "gerçek tasarım ilişkileriyle veya gerçek varoluş ve olgularla anlaşmaya ya da anlaşmazlığa" dayanmaktadır (Hume, 2009, s. 308-309). Aklın nesne alanını oluşturan bu anlaşma ya da anlaşmazlığa yatkın olmayan hiçbir şey doğru ya da yanlış olamayacağı gibi aklın nesnesi de olamamaktadır.

Eylemlerin ve onlara eşlik eden tutku ve istemlerin bu türden bir anlaşma ya da anlaşmazlığa kapalı olduğunu belirten Hume, eylemlerin, istemlerin, tutkuların "kendi başlarına tamamlanmış ilksel olgu ve gerçeklikler olduğunu" öne sürmektedir (Hume, 2009, s. 309). Daha açık bir ifadeyle ne akla uygun olmaları ne de akla aykırı olmaları söz konusu olan eylemlerin, tutkuların ve istemelerin aklın kanıtlamasına, doğrulamasına ya da yanlışlamasına ihtiyaçları yoktur. Bir eylemin, ancak övgüye değer ya da kusurlu olmasından söz etmek mümkündür. Fakat ahlaki bakımdan bir eylemin değeri akıl ile uyumundan, kusuru da akla karşıtlığından türetilememektedir. Bu nedenle akıl, eylemleri üretemediği veya önleyemediği gibi ahlaksal iyi ve kötü ayrımının kaynağı da değildir (Hume, 2009, s. 309). Dolayısıyla ahlaksal iyi ve kötü ya da erdem ve erdemsizlik salt akıl ya da "tasarımların karşılaştırılması yoluyla keşfedilebilir olmadıkları için aralarındaki farkı yol açtıkları belli bir izlenim ya da his aracılığıyla saptayabiliyor olmamız" gerekmektedir. Bu bağlamda, ahlaksal doğruluk (moral rectitude) ile ahlaksal bozulmaya ilişkin bütün kararlarımızın algılar olduğu ve tüm algıların da ya izlenimlere ya da tasarımlara karşılık geldiği göz önünde bulundurulduğunda ahlakın yargılamadan ziyade duyumsama olduğu görülmektedir. Nitekim realiteye bakıldığında da açıkça

görüleceği üzere erdemden doğan bütün izlenimler hoş, erdemsizlikten doğan bütün izlenimler ise rahatsız edicidir (Hume, 2009, s. 317).

Hiçbir şeyin, erdemin destekleyicisi olan haz hissimizden ya da erdemsizliğin karşısında yer alan rahatsızlık hissimizden daha gerçek olması ve bizi ilgilendirmesi olası görünmemektedir (Hume, 2009, s. 316). Bundan dolayı, Hume'a göre, belirli hazlara ya da acılara dayanan, ahlaksal iyiyi ve kötüyü ayırt etmeyi sağlayan izlenimler, "bu ahlaksal ayrımlarla ilgili tüm soruşturmalarda bizi bir kişiliğin gözleminden keyif almaya" veya "rahatsızlık duymaya götüren ilkeleri göstermek, kişiliğin niçin övgüye değer ya da kusurlu olduğu konusunda bir doyum bulabilmemiz açısından yeterli olacaktır" (Hume, 2009, s. 317). Böylelikle erdem duygusuna sahip olmanın bir kişiliğin düşünülmesinden doyum almaktan başka bir şey olmadığını ifade eden Hume, duygunun kendisinin övgümüzü ve hayranlığımızı meydana getirdiğini ileri sürmektedir. İnsanların yaşadığı her deneyimin açıkça gösterdiği üzere, bir kişi diğer bir kişinin kendisine sırf haz verdiğini duyumsadığı için gerçekte o kişinin erdemli olduğunu hissetmektedir (Hume, 2009, s. 317).

Kişilerden ve eylemlerden kaynaklanan her haz ya da acı duygusunun insanı bir şeyi övmeye ya da yermeye götürmediğinin unutulmaması gerekmektedir. Öyle ki "bir kişilik yalnızca, çıkarlarımızla bir bağlantısı olmaksızın genel anlamda değerlendirildiğinde, kendisini ahlaksal olarak iyi ya da kötü gösterecek türde bir duygu ya da hisse" neden olmaktadır (Hume, 2009, s. 318). Kişisel çıkardan ve ahlaktan kaynaklanan bu duyguların karıştırılmaya yatkın oldukları için çoğunlukla birbirine karıştırıldığını ifade eden Hume, ancak ölçülü ve muhakemesi güçlü bir insanın kendini bu yanılsamadan koruyabileceğini öne sürmektedir (Hume, 2009, s. 318). Çünkü bir eylemi erdemli kılmak için insanda bir erdem güdüsünün bulunması gerektiğini kavramış olan böylesi bir kişi, erdem ile çıkar güdüsü/duygusu arasındaki farkı da rahatlıkla ayırabilmektedir. Bu nedenle, bir eylemi değerlendirirken, yani ahlaki bakımdan överken ya da yererken o eylemin belirleyen güdünün hesaba katılması hayati önem taşımaktadır. Buradan hareketle, eylemleri överken ya da yererken onları meydana getiren güdülerin göz önünde bulundurulması gerektiğini ve eylemlerin de zihindeki belirli güdülerin/duyguların işaretleri olduğunu ifade eden Hume'a göre, bir eylemin değerinin belirlenmesinde dışsal eylemlerin hiçbir değeri yoktur. Bir eylemin ahlaksal niteliğinin

belirlenebilmesi için insanın içine, yani eylemin oluşturucusu niteliğindeki güdüye/duyguya bakmak gerekmektedir. Fakat bu doğrudan doğruya yapılamadığı için insanın dikkati dışsal işaretler olan eylemlere yönelmektedir. Değerlendirmek üzere yönelinen bu eylemleri erdemli veya erdemsiz olarak nitelendirmeyi sağlayan ise eylemi üreten erdem güdüsüdür. Dolayısıyla, hiçbir eylem, insan doğasında o eylemi üretecek, ahlak duygusu ya da erdem güdüsü olmaksızın ahlaksal iyi veya erdemli olarak nitelendirilemez (Hume, 2009, s. 320-321).

İnsan eylemlerinin ahlaksal nitelikte olmasının diğer bir koşulu ise özgürlüktür. Hume her ne kadar insanın doğa yasalarından kaynaklanan zorunluluğa tabii olduğunu düşünse de insan eylemlerinin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda özgürlüğü eylemin ahlaksal niteliğinin bir koşulu olarak görmektedir. Özgürlük, yalnızca istemenin belirlemelerine göre eylemde bulunup bulunamama gücüdür, öyle ki hapiste zincirlere vurulu olmayan her bir insan teki böylesi bir özgülüğe sahiptir. Herhangi bir eylemin ahlaksal bir niteliğe sahip olup olmadığına ilişkin her belirlemenin bu tür bir özgürlüğü varsaydığını düşünen Hume'a göre, özgürlüğün "olmadığı yerde insanların hiçbir eylemi herhangi bir ahlaki niteliğe sahip" olmayacağı gibi "övme ya da hoşlanmama konusu" da yapılamaz (Hume, 1976, s. 81). Çünkü insan eylemleri "sadece iç karakter, tutkular ve heyecanların işaretleri olmaları bakımından ahlak duygumuzun objeleri olduğuna göre; bu ilkelerden değil de tümüyle dış etkenlerden doğdukları durumlarda övgü ya da kınamaya yol açmaları imkânsızdır" (Hume, 1976, s. 81). Dolayısıyla bir kişinin eylemlerini özgür bir şekilde gerçekleştiremediği, zorla veya zorlamayla gerçekleştirdiği bir durumda övgüde ya da yergide bulunmak olanaksız olduğu için, bu kişinin eylemlerinin ahlaksal niteliğinden söz etmek de mümkün görünmemektedir. Bu nedenle karmaşık bir yapıya sahip insan eylemleri ile ilgili yargıda bulunabilmek ya da değerlendirme yapabilmek için insan doğasının bir örnekliği, eyleyip eyleme gücü anlamında özgürlük ve ahlak duygusu veya erdem güdüsü başta olmak üzere o eylemlerin oluşturucusu olan bütün koşulların ve ilişkilerin bilinmesi gerekmektedir. Nitekim Hume'a göre, eylem oluşturucu bütün koşul ve ilişkilerin bilgisine sahip olan ve bu bilgiyi hesaba katarak bir eylemi değerlendiren her insan, övdüğü şeyin toplumsal bakımdan yararlı veya adaletli, yerdiği şeyin ise toplumsal bakımdan zararlı olduğunu açık seçik bir biçimde görmektedir (Kılıç, 2005, s. 133).

Her insanın eylemleri bu şekilde değerlendirebilmesinin kaynağı da insan doğasının bir örnekliğine dayanan duygudaşlıktır (sympathy). Bu bağlamda duygudaşlığın doğasını ve kuvvetini irdeleyen Hume göre, tıpkı "eşit ölçüde gerilmiş tellerde bir telin hareketini diğerine de iletmesi gibi, tüm duygular da kolayca bir kişiden diğerine" geçmekte ve tüm insanlarda bu duyguya karşılık gelen eylemlere sebep olmaktadır (Hume, 2009, s. 383). Bu anlamda insan zihni üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan duygudaşlık bencil bir kökeni bulunmayan, aksine "kendini beğenmişliğin ve aşırı kibrin erdemsiz olduğunu" gösteren doğal bir duygudur (Hume, 1997, s. 506). Ahlak ile ilgili her türden duyguyu üreten ve insandaki bütün duygulara büyük bir güçle sirayet ederek en güçlü kınama ve övgüyü uyandıran duygudaşlık, her insanda doğal olarak bulunan çok güçlü bir ilkedir. İnsanlar arasında karakter, önyargı ve kanı farklılıkları olmasına rağmen insanı kendi türdeşleri konusunda kaygı duymaya götüren duygudaşlık ilkesi, bir insana diğer insanların sevinçlerini ve acılarını yaşatmasıyla toplumun genel iyiliğini bireysel isteklerin nesnesi haline getirebilmekte, böylelikle de bütünün faydasından pek çok noktada ayrılan kişisel çıkarlara karşı koyabilmeyi olanaklı kılmaktadır (Aktaran: Kılıç, 2005, s. 134-135).

Toplumdaki diğer insanların iyiliği konusunda kaygı duymaya götüren, yani başkalarının haz ve acısını algılamamızı sağlayan duygudaşlık, insanın kendi dışına çıkarak değerlendirmeler yapabilmesini sağlamaktadır (Hume, 1997, s. 494). Diğer insanların eylemlerini değerlendirirken farkına varılan duygudaşlık, giderek kendi eylemlerimize kadar genişlemekte, yani insanın kendi eylemlerini değerlendirirken de yol gösterici olabilmektedir (Hume, 1997, s. 431). Dolayısıyla insan eylemlerinin başlatıcısı olan ilk kaynağın ve insanın haz ile acı algıları sonucunda bir eylemi övmesine ya da yermesine neden olan şeyin duygu olduğunu savunan Hume'a göre, diğer insanlara ait haz ile acının farkına vararak kendi dışımıza çıkıp değerlendirmelerde bulunmayı sağlayan duygudaşlıktır. Bu nedenle bir eylemi ahlaksal olarak değerlendirmeyi sağlayanın ahlak duygusu olduğunu ve ahlak duygusunun değerlendirme yapmak üzere yöneldiği nesnenin ise insan eylemleri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç olarak, vicdanı duygu temelinde irdeleyen Shaftesbury, Hutcheson, Butler ve Hume'un insana özgü en temel duygu biçiminde nitelendirdikleri ahlak duygusunu insan eylemlerini değerlendirebilmenin ölçütü olarak ele aldıkları görülmektedir. Ancak

Hume'un düşünceleri, Shaftesbury, Hutcheson ve Butler'ın görüşlerinden bir noktada ayrılmaktadır. Bu nokta da Hume'un Shaftesbury, Hutcheson ve Butler gibi vicdanı ahlak duygusu ile doğrudan eşleştirmemesi ama yine de değerlendirmelerimizin ölçütü olarak ahlak duygusunu temel almasıdır. Dolayısıyla Hume her ne kadar doğrudan doğruya vicdan kavramını kullanmasa da değerlendirmelerimizin ölçütü olarak ahlak duygusunu esas alması nedeniyle bu konudaki düşüncelerini vicdan ile ilgilisinde değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte adı geçen dört filozofun da insanın duygu yönüne ağırlık verdiklerini ancak insan eylemlerinin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda akla biçtikleri rol bakımından ayrıldıklarını söylemek mümkün görünmektedir. İnsan eylemlerine ilişkin gerçekleştirilen değerlendirmeler söz konusu olduğunda Shaftesbury, aklın ahlak duygusunun en önemli yardımcısı olduğunu düşünürken, Butler, ahlak duygusunun yerine kullandığı vicdan kavramını tamamen düşünümsel veya akılsal bir yeti olarak ortaya koymaktadır. Buna karşın Hutcheson ve Hume ise Butler ve Shaftesbury'den farklı olarak aklın insan eylemlerini değerlendirmede kesinlikle bir fonksiyonunun olamayacağını ileri sürerek aklı ahlak alanının tamamen dışında tutmaktadır. Fakat böyle ele alındığında, yani ahlak duygusu veya vicdan, akıldan bağımsız yalnızca bir duyunun ürünü olarak ele alındığında bir eylemin değeri sadece duygu ile ölçüleceği için değerlendirme yetisi olan vicdan, kişisel çıkarın, kendi işine gelenin gözetilmesine indirgenecektir. Bu durumda vicdan hayırseverlik/iyilikseverlik ile ilişkili olarak ele alınsa bile bütün insanlığı kapsayan bir değerlendirme yine de olanaklı olmayacaktır. Diğer taraftan, üzerine düşünülmesi gereken diğer bir nokta ise değerlendirme nesnesi yapılan eylemlerin yapısına ilişkindir. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa Hume'un iddia ettiği gibi eylemlerin onları gerçekleştiren insanlardan bağımsız olduğunu, bu nedenle bir insanın gerçekleştirdiği, doğası gereği gelip geçici olan eylemlerinden dolayı sorumlu olamayacağını savunmak, istediği gibi davransa dahi hiçbir insanın yargılamaya veya değerlendirmeye tabi tutulamayacağı ve daha da önemlisi bir kişinin bütün insanlığı felakete sürükleyecek bir eylemde bulunsa bile bu eylemin o kişiyi ahlaksız ya da vicdansız olarak nitelendirmeye yetmeyeceği düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Üstelik insan realitesini bütünlüğünde değerlendirmeyen, bir yanda eylemin diğer yanda eylemi gerçekleştirenin olduğunu varsayan böylesi bir düşünce değer, değerlendirme gibi bütün insana özgü fenomenleri de saf dışı bırakmaktadır. Hume bu düşüncesini, daha önce de belirtildiği üzere Tanrı

düşüncesine dayandırmaktadır. Bu nedenle kaynağını Tanrı düşüncesinde bulan bir vicdan anlayışının bütün insanlık için yol gösterici bir değerlendirmeyi mümkün kılıp kılmadığının irdelenmesi gerekmektedir. Tanrı düşüncesine dayanan bir vicdan anlayışına sahip olan Rousseau'nun düşüncelerine yer vermek de bu konu yararlı olacaktır.

3.3. Rousseau'nun Tanrı Düşüncesine Dayanan Vicdan Anlayışı

Vicdana ilişkin felsefi bir soruşturma yürüten her filozof gibi Rousseau'da vicdan kavramını insan doğası ile ilişkisinde ele alıp irdelemektedir. Bu bağlamda Rousseau, insanın doğal olarak, "sadece saldırmak ve savaşmak peşinde olduğunu" iddia eden ve insanı kibirli, hırslı, haz düşkünü, güvenilmez, kötü bir varlık olarak gören Hobbes'un düşüncesine karşı çıkmaktadır (Rousseau, 2013, s. 95). Rousseau'nun ifadesiyle, Hobbes, "insanın iyilikten hiç haberi olmadığı için doğal olarak kötü, erdemi bilmediği için ahlaksız" ve "kendisini delicesine bütün evrenin biricik sahibi sandığı" için ihtiyaç duyduğu her şeyin hakkı olduğunu iddia eden bir varlık olduğunu savunmaktadır (Rousseau, 2013, s. 118). Oysa Hobbes'un düşündüğünün aksine Rousseau'ya göre, insan doğası gereği iyi bir varlıktır. Çünkü yaratıcı elinden çıkan her şeyin iyi olduğunu düşünen Rousseau, insanın da Tanrı tarafından yaratıldığı için doğuştan iyi bir varlık olduğunu savunmaktadır (Rousseau, 2005, s. 11). Bu nedenle, insanın doğuştan, doğası gereği kötü bir varlık olduğunu ileri sürmek, Tanrı'nın yarattıklarının kötü olabileceği fikrini savunmak anlamına geleceği için insanın doğası gereği kötü bir varlık olduğunu savunmak da olanaksız görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Tolstoy'un düşüncelerinin felsefi kökeninin Rousseau'nun görüşlerinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Tolstoy'un eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleri felsefi açıdan temel sorgulama konusu yapan Rousseau'ya göre, insan hiçbir şeyin Tanrı'nın yarattığı ilk haliyle iyi olarak kalmasına izin vermemekte ve her şeyi değiştirip dönüştürmek istemektedir. Bu isteği doğrultusunda insan "toprağa, ağaçlara, iklime ve mevsimlere müdahale" ettiği gibi kendi türü olan insanlığa da müdahale etmekte ve insan türüne istediği biçimi vermeyi arzulamaktadır (Rousseau, 2005, s. 11). İnsanın varoluşundan itibaren kendini gösteren, türü de dâhil olmak üzere çevresindeki her şeyi değiştirme ve şekillendirme arzusu, yeryüzünde kendisi için bir medeniyet oluşturmasını, yani diğer hayvanlardan farklı olarak yeryüzünde yaşamasını olanaklı kılan bir hayatı inşa etmesini

sağlamıştır. Bu durumun insanın tarihsel gelişim sürecine bakıldığında açıkça görüldüğünü düşünen Rousseau, insanın tarihsel süreç içerisinde çeşitli türden değişiklikler geçirmesi sonucunda doğal halinden önemli ölçüde uzaklaştığına dikkat çekmektedir.

İnsanın temel gereksinimlerini ve insan için iyi bir hayatın, yani ideal ahlaki ve siyasal düzenin neliğini açıklığa kavuşturabilmek insanı ilk varoluşundaki doğal haliyle tanımayı ve daha sonra da toplum sözleşmesiyle ortaya çıkan toplumsal yaşamdaki halini irdelemeyi gerektirmektedir (Akan, 2016, s. 143). Fakat Rousseau'ya göre, bazı filozoflar, doğal insandan söz ederlerken toplum durumunda yaşayan uygar insana özgü tüm nitelikleri insanın ilk varoluşundaki doğal nitelikler gibi ele alarak doğal insan hakkında doğru bir fikir edinmeyi güçleştirmişlerdir (Ağaoğulları, 2015, s. 575). Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için insanı öncelikle uygarlığın ya da toplum düzeninin beraberinde getirdiği bütün beşerî koşullardan, yani ekonomik, siyasi, toplumsal kurum ve ilişkiler bütününden bağımsız bir şekilde ele alarak doğal haliyle tanımak gerekmektedir. Dolayısıyla Rousseau'ya göre, insanın diğer hayvanlar arasındaki yerini ve ayırt edici özelliğini açıklığa kavuşturarak "İnsan nedir?" sorusuna tam ve doyurucu bir yanıt verebilmek, insanın dünyaya geldiği ilk hali olan doğal durumdan, uygarlığın inşasına karşılık gelen toplum sözleşmesine, oradan da toplum durumuna kadar uzanan tarihsel gelişim sürecini anlamakla mümkündür.

İnsanın neliğini gözler önüne seren insanlık tarihinin sürekli değişen ve gelişen bir süreç olduğuna dikkat çeken Rousseau, insanı, gelişim tarihini göz önünde bulundurarak iki açıdan irdelemektedir. Diğer bir ifadeyle, insanlık tarihine bakıldığında insanın doğa durumundan toplumsal yaşama geçişine bağlı olarak doğal/vahşi insan ve toplumsal/uygar insan olmak üzere iki tür insandan söz etmek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda Rousseau'nun ifadesiyle, insanın tarihsel gelişim sürecinin başlangıcını oluşturan doğal insanın içinde bulunduğu "doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli durumdur" (Rousseau, 2013, s. 118). Doğal insan Hobbes'un iddia ettiğinin aksine "durup dururken diğer insanlara saldırmaktan öte kendi halinde, kendi başına yaşayan ve zorunlu kalmadıkça ne başka insanlara ne de hayvanlara" saldıran insandır (Özcan, 2006, s. 232). Bazı hayvanlardan daha zayıf, bazı

hayvanlardansa "daha az çevik, ama bütünüyle alınırsa yapısı hepsinden daha uygun ve elverişli bir hayvan" olan doğal insanın temel amacı hayatta kalmak ve varlığını sürdürmektir. Bu amacı dışında her şeye karşı ilgisiz olan doğal insan Rousseau'ya göre, "bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı derede susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş" ve böylece bütün ihtiyaçlarını gidermiş olan insandır (Rousseau, 2013, s. 94). Dolayısıyla kendisini doğanın verimliliğine bırakan doğal insan, bildiği ve kullanabildiği yegâne alet olan vücudunu ihtiyaçlarını karşılamak için çok çeşitli şekillerde kullanmaktadır (Rousseau, 2013, s. 94-95). Bu aşamada çok kaba dokunma ve tat duygusuna ama son derece incelmiş görme, işitme ve koku alma duyularına sahip olan doğal insan, sahip olduğu bu yetiler aracılığıyla hayvanları gözlemlemekte ve taklit etmektedir (Rousseau, 2013, s. 94, 101). Böylelikle doğal olarak kendine özgü bir içgüdüye sahip olmadığı için her hayvan türünün kendine özgü içgüdülerini kendisine mal ederek hayvanların içgüdülerine kadar yükselmekte ve geçimini onlardan daha kolay bir biçimde sağlamaktadır (Rousseau, 2013, s. 94). Bu açıdan bakıldığında doğa durumundaki doğal insanın diğer hayvanlardan "ilk farkı, belirli bir topluluğa veya başka bir varlığa gereksinim duymadan tek başına varlığını sürdürebilme gücü anlamında özgür" olmasıdır (Özcan, 2006, s. 232).

Doğal insanın fiziksel özelliklerinin yanı sıra metafizik ve ahlaki özelliklerini de irdeleyen Rousseau'ya göre, "doğa durumunda olan insanların aralarında herhangi bir ahlaki ilişki ya da üstlenilmiş görevler olmadığı için" ahlaki bakımdan "iyi ya da kötü olmaları da söz konusu" değildir (Rousseau, 2013, s. 102). Rousseau, bu bakımdan insanı bütün hayvanlar gibi "gerekli şeyleri yeniden elde etmek, kendisini yok etmek veya tedirgin etmek eğilimindeki her şeye karşı bir noktaya kadar kendini güven altına almak için doğanın yön verdiği, ustalıkla yapılmış bir makine" olarak görmektedir (Rousseau, 2013, s. 102). Fakat Rousseau'ya göre, "hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insan kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak" katılmaktadır (Rousseau, 2013, s. 102). Diğer bir ifadeyle, hayvan doğal olarak sahip olduğu içgüdüleriyle hareket ederken, insan özgürce gerçekleştirdiği seçimleriyle eylemde bulunmaktadır. Bütün hayvanların duyulara sahip olmasına bağlı olarak fikirlere de sahip olduğuna, üstelik hayvanların sahip olduğu fikirleri bir dereceye kadar kendilerince düzenleyip sıraya koyabildiğine dikkat çeken Rousseau, bu bakımdan

hayvanlarla insanlar arasında yalnızca bir derece farkının bulunduğunu ileri sürmektedir (Rousseau, 2013, s. 102). Bu nedenle hayvanlar arasında insanın özgün üstünlüğünü meydana getiren özellik insanın zekâsından çok özgür olma niteliğidir. Nitekim hayvan, kendisine yasalarıyla emreden doğanın emirlerine doğal bir biçimde kendiliğinden uyarken, insan bir hayvan olarak aynı etkiyi duyumsasa bile kendisini bu emre boyun eğmekte veya direnmekte özgür hissetmektedir. Böylelikle mekanik doğa yasalarının, doğal eğilimlerin, yeteneklerin, arzu ve isteklerin dışına çıkan ve bu yönde eylemde bulunan insan, isteme veya seçme gücüne sahip olduğunun bilincine varmaktadır (Rousseau, 2013, s. 103). Bu durum insanın hayvandan bir diğer farkını, yani tercihte bulunabilme özelliğini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla "doğanın sadece içgüdüleriyle baş başa bıraktığı, daha doğrusu kendisinde belki de noksan olanın önce yerini doldurabilecek sonra da kendisinin doğanın üstüne yükseltebilecek yetilerle bezediği vahşi insan", başlangıçta hayvanlarla ortak olan fark etmek veya hissetmek yetilerine sahipken ve ruhunun ilk işlemleri, istemekten-istememekten ya da arzulamaktan-çekinmekten oluşurken yeni şartlar onun ruhunda yeni gelişmelerin yaşanmasını sağlamaktadır (Rousseau, 2013, s. 104).

Rousseau'ya göre, insanı hayvandan ayırt ederek doğanın üstüne yükselten özgürlük ve tercih edebilme gibi özelliklerin ortaya çıkmasını sağlayan ise insanın sahip olduğu en temel nitelik olan yetkinleşme, olgunlaşma yetisidir. Hem tür olarak insanda hem de tek tek bireylerde bulunan ve insanın sahip olduğu yetilerin art arda gelişmesini sağlayan bu yeti, insan yaşamındaki gerek bütün felaketlerin gerekse bütün güzelliklerin kaynağıdır. Rousseau bu düşüncesini şu sözleriyle dile getirmektedir:

> Bu ayırt edici ve hemen hemen sınırsız yetinin, insanın bütün felaketlerinin kaynağı olduğunu; insanı, başlangıçta var olan ve içinde akıp gittiği sakin ve masum günlerden zamanın zoruyla çekip çıkaranın da bu yeti olduğunu; insanın bilgilerini ve hatalarını, rezalet ve erdemlerini yüzyıllar boyunca meydana çıkararak, insanı, uzun sürede, kendi kendisinin ve doğanın zorbası haline getirenin de gene bu yeti olduğunu kabul etmek zorunda olması bizim için hazin olacaktır (Rousseau, 2013, s. 104).

İnsan ruhu başlangıçta yalnızca istemek ya da istememek ve arzulamak veya çekinmek gibi işlemlere sahipken, yetkinleşme yetisi aracılığıyla zaman içerisinde tutkular devreye girmekte, akıl doğmakta, aklın doğuşuyla ortaya çıkan bilgi de tutkuların giderek daha

çok gelişmesine neden olmaktadır. Aklın tutkuların faaliyetlerine bağlı olarak yetkinleştiğini ifade eden Rousseau, insan anlığının tutkulara çok şey borçlu olduğunu, aynı şekilde realitede gözlemlenebildiği üzere tutkuların da anlığa çok şey borçlu olduğunu belirtmektedir. Çünkü çevresindeki her şeyden yararlanmak istediği için bilmeye çalışan insanın tutkuları gereksinimlerinden doğmakta, ilerlemeleri ise bilgi sayesinde mümkün olmaktadır (Rousseau, 2013, s. 104-105). İnsan ruhunda ve tutkularında zaman içerisinde ağır ilerleyen bir süreçte farkına varılmaksızın gerçekleşen değişim ve ilerleme, doğa durumundan toplum yaşamına geçişin koşullarını meydana getirmektedir. Diğer bir ifadeyle, insanların nitelikleri, ihtiyaç ve zevklerinin nesnesi zaman içerisinde değişmekte ve sonunda ilk insan zaman içerisinde yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır (Özcan, 2006, s. 233-234). Bu durum Rousseau'ya göre, gerçekleşmesi kaçınılmaz, zorunlu bir durumdur. Çünkü "doğal yaşama halindeyken korunmalarını güçleştiren engeller, diretme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün" gelmektedir ve insanların yaşayışlarını değiştirmeksizin ilkel durumda kalmaları yok olmalarıyla sonuçlanmaktadır (Rousseau, 2015, s. 388). Bu nedenle, yeni güçler yaratamayan, ellerindeki gücü birleştirip kullanmaktan başka çareleri olmayan insanların kendilerini koruyabilmeleri ve varlıklarını sürdürebilmeleri için "yapacakları tek şey, birleşerek diretme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle harekete geçirmektir" (Rousseau, 2015, s. 388).

Doğaya karşı böylesi bir güç birliğinin ancak birçok insanın bir araya gelmesiyle oluşturulabileceğini ifade eden Rousseau, her insanın gücünün ve özgürlüğünün kendini korumada başlıca araç olduğunu dikkate alarak, kişinin kendine zarar vermeden, aynı zamanda da nefsine karşı borçlu olduğu bakımı bir yana bırakmadan başkalarına bağlanabilmesinin toplum sözleşmesiyle mümkün olduğunu ileri sürmektedir (Rousseau, 2015, s. 388). Çünkü sözleşmeyle birlikte, toplumu oluşturan insanlardan her biri, kendini sahip olduğu bütün haklarıyla üyesi olduğu topluluğa bağladığından dolayı, durum herkes için bir olacak, yani kimsenin kimseye karşı üstünlüğü olmayacaktır. Böylelikle herkes için bir olan bu durumu diğer insanların zararına çevirmek de hiç kimsenin çıkarına olmayacaktır. Rousseau'nun ifadesiyle "bu bağlanma kayıtsız şartsız olduğu için (hiçbir

şey ayırmadan) birlik mümkün olabileceği kadar eksiksiz ve tamdır; artık hiçbir üyenin isteyeceği bir şey de kalmamıştır" (Rousseau, 2015, s. 389).

Doğal yaşam durumundan toplum düzenine geçişin insanda çok önemli değişiklikler gerçekleştirdiğine dikkat çeken Rousseau, insanın davranışındaki içgüdünün yerini adaletin, fiziksel içtepilerin yerini ödevin sesinin, sınırsız isteklerin ve doymak bilmezliğin yerini de hakkın aldığını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, toplum aşamasına kadar yalnızca kendini düşünen, ahlaksallıktan veya değer ölçüsünden bihaber olan insan, başka ilkelere göre davranması gerektiğini hissetmekte ve doğa durumunda olanın aksine eğilimlerinden önce aklına kulak vermesi gerektiğini anlamaktadır. Böylelikle insan, toplum durumunda doğadan edindiği özgürlük gibi pek çok üstünlükten yoksun kalsa da büyük kazançlar da elde etmektedir. Nitekim toplum aşamasında insanın yetileri öylesine gelişmekte, düşünceleri öylesine açılmakta, duyguları öylesine soylulaşmakta ve ruhu öylesine yücelmektedir ki, insan ahmak, dar görüşlü, gelişmemiş bir hayvandan akıllı bir varlığa dönüşmektedir (Rousseau, 2004, s. 43). Bu açıdan bakıldığında, insanın yetkinleşme ve olgunlaşmasının, yani aklın ilerleyip gelişmesinin sonucunda ortaya çıkan toplum durumu, üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruduğu, herkesin herkes ile eşit olduğu, bir insanın topluma bağlandığı halde yine de kendi buyruğunda kaldığı ve doğa durumundaki kadar özgür olduğu bir durumdur (Coşkun, 2017, s. 286; Rousseau, 2015, s. 388). Öyle ki, toplum sözleşmesi, "doğal eşitliği ortadan kaldırmak bir yana, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlik yerine manevi ve hakka dayalı, meşru bir eşitlik getirir; insanlar, güç ve zekâ bakımından olmasa da, uzlaşma ve hukuk yoluyla eşit olurlar" (Rousseau, 2004, s. 48). Fakat Rousseau'ya göre, doğa durumunda ve toplum sözleşmesiyle kurulan toplumsal yaşamın ilk başlarında egemen olan özgürlük ve eşitlik ortamı, tarihsel süreç içerisinde insanı uygarlaştıran maden sanayi ile tarımın gelişmesine bağlı olarak mülkiyetin işe karışmasıyla yerini köleliğe ve eşitsizliğe bırakmıştır. Diğer bir ifadeyle, insanın ihtiyacından fazlasını mülk edinme isteğinin sınırsızlığı ve bu durumun bir sonucu olarak diğer insanlarla girdiği egemenlik mücadelesi insanlar arasındaki eşitsizliğin ve köleliğin kökenini oluşturmaktadır (Rousseau, 2013, s. 144). Dolayısıyla doğal olarak iyi olan insanın toplumsal yaşamla birlikte bencil ve çıkarcı bir hale geldiğini düşünen Rousseau, insanların özgür doğmalarına ve doğa durumunda

özgürce yaşamalarına rağmen sınırsız mülk edinme hırsının beraberinde getirdiği egemenlik mücadelesi sonucunda ortaya çıkan kölelikle beraber toplum içinde zincirlere vurulmuş halde yaşadıklarını ifade etmektedir (Coşkun, 2017, s. 286; Rousseau, 2004, s. 19).

Tarihsel süreç içerisinde gelişen bu durum, doğa durumundaki insan ile toplum içerisinde yaşayan uygar insanın yaşam koşulları ve özellikleri karşılaştırıldığında açıkça görülmektedir. Bu bağlamda doğa durumundaki insan ile uygar insanın ruhlarının temeli ve eğilimleri bakımından ayrıldığını, birini mutluluğa götüren şeyin diğerini mutsuzluğa sürüklediğini ifade eden Rousseau'ya göre, doğal insan sadece huzur ile özgürlük içinde yaşayıp aylak olmak istemekte ve varlığını sürdürmek dışında kalan her şeye karşı ilgisiz davranmaktadır. Buna karşılık her daim hareketli olan uygar insan ya da yurttaş ise daha da fazla emek gerektiren bir iş bulmak için koşuşturup ter dökmekte, durmak bilmeden çırpınmakta ve ölünceye kadar çalışmaktadır. Hayatının sonu olan ölüme dahi kendisini yaşayacak durumda tutabilmek amacıyla var gücüyle koşan veya ölümsüzlük uğruna yaşamdan yüz çeviren uygar insan, nefret ettiği büyüklere, küçük gördüğü zenginlere yaltaklanmakta, onlara hizmet edebilme onurunu kazanabilmek için sahip olduğu hiçbir şeyini esirgememektedir. Aynı zamanda onların kendisini korumasından gururlanan ve değersizliğiyle, köleliğiyle övünen uygar insan, kendisi gibi yaşamayan insanlardan da küçümseyerek söz etmektedir (Rousseau, 2013, s. 173). Dolayısıyla, kendi kendisine yaşamını sürdüren doğal insanın aksine her zaman kendisi dışında şeylerle ilgilenen uygar insan, başkalarının kanılarına göre yaşamakta, yani diğer insanların yargılarından kendi varoluşunun duygusunu çıkarmaktadır. Rousseau'ya göre,

> böyle bir eğilimden, bu kadar güzel ahlak nutuklarına karşıt, iyilik ve kötülüğe karşı bu kadar kayıtsızlığın nasıl doğduğunu; nasıl her şeyin görüntülere indirgenince, onur, dostluk, erdem ve çoğu kez ondan öğünmenin sırrına eriştikleri ahlaksızlık bile, her şeyin yapmacık ve oyun olduğunu, kısacası nasıl herkese bizim ne olduğumuzu sorarken ve fakat bu konuda kendimizi sorguya çekmeye cesaret edemezken, bu kadar felsefenin, insaniyetin, yüce özdeyişlerin arasında bizde sadece aldatıcı ve yüzeysel görünümümüz olduğunu, erdemsiz onurumuz, bilgeliksiz usumuz ve mutluluksuz zevkimiz olduğunu göstermek

anlamak ve açıklamak mümkün görünmemektedir (Rousseau, 2013, s. 174).

Rousseau, toplum durumunun ya da uygar insanın olumsuz yanlarına karşılık olumlu yönlerinin de bulunduğuna dikkat çekmektedir. Toplumsal yaşamın veya toplum durumunun insana kazandırdığı en önemli şeylerden birisi "insanı kendi kendisinin efendisi yapan 'manevi' özgürlük"tür (Rousseau, 2004, s. 44). İnsanın istencinden özgürlüğü çekip almanın, onun davranışlarından her türlü ahlak düşüncesini çekip almak anlamına geleceğini ileri süren Rousseau'ya göre, bu özgürlük, salt isteklerin itkisine uymak sonucunda ortaya çıkan köleliğin karşıtı olarak insanın kendi koyduğu yasalara boyun eğmesidir (Rousseau, 2004, s. 44). İnsanın kendi kendisine yasa koyabilmesinin ve koyduğu yasaya boyun eğebilmesinin, yani manevi özgürlüğe sahip olabilmesinin mutlak koşulu ise akla sahip olmasıdır. Buradan hareketle Rousseau, doğa durumundaki insanda bugün anlaşıldığı anlamıyla bir aklın bulunmadığını, yalnızca hayatta kalmaya yetecek derecede yetenek ve özelliğin bulunduğunu, ancak insanlık tarihinin belirli bir döneminden sonra oluşan birikim sonucunda aklın ilk belirtilerinin kendini gösterdiğini, toplumsal yaşam ve beraberinde gelen siyasal toplumla birlikte aklın ve ahlaki özelliklerin insanda tam manasıyla kendini gösterdiğini ileri sürmektedir. Akıl, bir yandan insanı diğer varlıklardan ayırt eden değer ve kurumların ortaya çıkmasına yol açarken, diğer yandan buna koşut olarak özel mülkiyetin ve devletin doğuşuyla hız kazanan bu tarihsel süreç ne yazık ki beraberinde insanlığa mutluluk ve refahtan çok acı ve yoksulluk getirmiş, insanlar arasında doğal olmayan eşitsizliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Özcan, 2006, s. 238-239). Bu açıdan bakıldığında, aklın insanlık tarihindeki olumsuz rolüne işaret eden Rousseau'ya göre, insanlığın yaşamış olduğu bu süreçte, akıldan önce gelen ve insanı daima iyiliğe yönlendiren, vicdan olarak adlandırılabilecek, ahlaki bir duygu bulunmaktadır. Nitekim insanlara iyilik yolunda kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, başkalarına da öyle davranması gerektiğini söyleyen de akıl değil, ahlaki bir duygu olarak vicdandır (Rousseau, 2020, s. 735).

İnsan ahlaki bir duygu olarak doğası gereği, doğuştan sahip olduğu vicdan sayesinde hem kendi eylemlerini hem de diğer insanların eylemlerini iyi ya da kötü olarak değerlendirebilmektedir. Bu noktada, insanın sonradan kazanmış olduğu fikirleri, vicdan gibi doğuştan sahip olduğu doğal duygulardan ayırt etmek gerektiğini ifade eden Rousseau'ya göre, insan iyiliği istemeyi ve kötülükten kaçınmayı doğadan aldığı, sonradan öğrenerek kazanmadığı için iyilik sevgisi ve kötülükten nefret de sonradan

edinilmiş fikirler veya yargılar değil, doğal duygulardır (Rousseau, 2020, s. 405). Fakat insan, iyilik duygusuna her ne kadar doğuştan sahip olsa da bu duyguyu zaman içerisinde tanımakta ve sevmektedir. Üstelik iyiliği tanımak onu sevmek anlamına da gelmemektedir. Daha açık bir ifadeyle Rousseau'ya göre, akıl, insana doğuştan sahip olmasına rağmen tanımadığı iyiliği tanıtmakta, vicdan da insanın akıl sayesinde tanıdığı bu iyiliği sevmesini sağlamaktadır. İşte Rousseau için asıl anlamda "doğuştan gelen duygu, bu duygudur" (Rousseau, 2020, s. 406). Buradan hareketle, vicdanın edimlerinin yargılar değil, duygular olduğuna dikkat çeken Rousseau, tüm fikirlerin dışarıdan geldiğini ancak, bunları değerlendirmeyi sağlayan duyguların insanın içinde doğuştan bulunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olan insan için var olmak, hissetmek anlamına gelmektedir.

İnsana varlığını korumasını sağlayan, doğasına uygun olan bu duyguları veren, insanın varlık nedeni olan Tanrı'dır (Rousseau, 2020, s. 405). Tıpkı Tolstoy gibi insanın Tanrı'ya zihnine bahşettiği aydınlığa ve yüreğine esinlediği duygulara göre kulluk etmesi gerektiğini savunan Rousseau'ya göre, Tanrı'nın kulu olan insanın yapması gereken "asıl ibadet yürekten yapılan ibadettir" (Rousseau, 2020, s. 414, 437). Böylelikle "Tanrı'ya, ona yaraşır biçimde ibadet etmeleri koşuluyla tüm dinlerin iyi olduklarını" ileri süren Rousseau, Tanrı'nın "ne şekilde yapılırsa yapılsın, içtenlikli ise kendisine yapılan bu ibadeti" reddetmeyeceğini belirtmektedir (Rousseau, 2020, s. 437). Bununla birlikte, bir insan Kilise'nin hizmetinde, kendisinden istenen şekilde yaptığı ibadette, buyrulan tüm özeni olduğunca tam olarak gösterdiği halde, herhangi bir noktada bu özeni göstermekte isteyerek kusur ettiği zaman, bu insanın vicdanı kendisini kınayacaktır (Rousseau, 2020, s. 437-438). Çünkü Tanrı her şeyi insanın gözleri önüne sermiş ve insana her şeyi vicdanına göre yargılamasını söylemiştir (Rousseau, 2020, s. 415). Diğer bir ifadeyle, Tanrı insana, iyiliği sevmesi için vicdan, iyiliği tanıması için akıl ve iyiliği seçmesi için özgürlük vermiştir (Rousseau, 2020, s. 412).

Her eylemi başlatan ilkenin özgür bir varlığın iradesinde bulunduğunu, özgürlük var olmadan gerçek bir iradeden de söz edilemeyeceğini ve her eylemin etkin bir ilkeden doğduğunu ileri süren Rousseau, insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle her eylemin ilkesi özgür ve etkin olan insanın iradesindedir. İnsanın eylemlerinde etkin ve özgür olduğu göz önünde bulundurulduğunda kendiliğinden

davrandığı da açıkça görülmektedir. Bu nedenle Rousseau'ya göre, insanın etkin bir biçimde özgürce gerçekleştirdiği eylemlerin ne Tanrı'nın düzenli sistemine girmesi ne de Tanrı'ya mal edilmesi mümkün değildir. İnsanın kendiliğinden gerçekleştirdiği kötü eylemlerin kaynağı Tanrı değil bizzat kendisidir. Öyle ki "Tanrı, insana verdiği özgürlüğü kötüye kullanarak insanın kötülük yapmasını" istememekte, "ama kötülük yapmasını da" engellememektedir (Rousseau, 2020, s. 391). Rousseau'ya göre, bu durumun nedeni çok zayıf bir varlık olan insanın yaptığı kötülüğün Tanrı'nın gözünde hiç olması veya insanın "özgürlüğünü kısıtlamadan ve doğasını bozarak daha büyük bir kötülük yapmadan onu engelleyememesi"dir (Rousseau, 2020, s. 391). Nitekim insanı kötülük yapması için değil, seçerek iyilikte bulunabilmesi için yaratan Tanrı, insanı bahşettiği yetileri iyi yönde kullanarak bu seçimi yapacak duruma getirmiştir (Rousseau, 2020, s. 391). Bu bakımdan iyilik yapmaktan hoşlanmak ve erdem kadar hoş bir şeyin var olamayacağını anlamak iyilik yapmış olmanın en büyük ödülüdür. İnsanlar bu ödülü ancak layık olduklarında kazanabilmekte ve her insan iyilik yapmaktan hoşlanmadığı hatta çoğunlukla kötülük yapabildiği için Tanrı'nın lütfu olan bu ödülü kazanamamaktadır (Rousseau, 2020, s. 408). Bu nedenle Tanrı, özgürlüğünü kötüye kullanıp genel düzeni bozma ihtimaline karşı insanın sahip olduğu yetilerden kaynaklanan gücünü öylesine sınırlandırmıştır ki, insanın yaptığı kötülük yalnızca kendine zarar vermekte, onun haricinde dünya sisteminde hiçbir değişikliğe yol açmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı, insan türünün içindeki kötülüğe karşın korunmasını engellemediği için insan türü yaptığı kötülükten kendisi sorumludur.

İnsan bu sorumluluğu almayıp yaptığı kötülüğü Tanrı'ya mal etmeye çalıştığında ise "Tanrı insanın kötülük yapmasını engellemiyor diye yakınmak"tadır (Rousseau, 2020, s. 391). Oysa böylesi bir yakınma ya da hoşnutsuzluk Rousseau'ya göre, "Tanrı'nın insanı eşsiz bir doğada yaratmasından, eylemlerine bunları soylulaştıran ahlakı koymasından, onu erdeme layık görmesinden" duyulan hoşnutsuzluk ya da yakınmadır. (Rousseau, 2020, s. 391-392). Bu noktada en yüce hoşnutluğun insanın kendisinden duyduğu hoşnutluk olduğunu ifade eden Rousseau, insanın bu hoşnutluğa layık olmak için dünyaya yerleştirildiğini, özgürlüğe sahip olduğunu, tutkulara kapıldığını ve vicdanıyla engellendiğini ileri sürmektedir. Bu açıdan bakıldığında Tanrısal gücün insan için yapabileceği bundan daha yüce bir şey yoktur. Nitekim Tanrı insanı özgür, iyi yürekli ve mutlu olabilmesi için kendi suretinde yaratmıştır. Bu nedenle insanın Tanrı'yı kınamaya

kesinlikle hakkı yoktur. İnsanı mutsuz ve kötü yapan, Tanrı'nın bahşettiği yetileri kötüye kullanmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla insanın bütün üzüntülerinin, tasalarının, acılarının biricik kaynağı kendisidir (Rousseau, 2020, s. 392). Oysa Tanrı insanı her türlü üzüntüden, tasadan, acıdan, uzak tutan, onu kendisine benzer kılan "Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel sesi", yani vicdanı bahşetmiştir (Rousseau, 2020, s. 406). İnsan ruhunun derinliklerinden gelen bu sesi dinlediği takdirde iyiliğe yönelip kötülükten kaçabilmektedir.

Yapmaktan en çok hoşlandığımız ve yaptıktan sonra da üzerimizde daha hoş bir izlenim bırakan şeyin iyi, yapmaktan en çok hoşlanmadığımız ve yaptıktan sonra üzerimizde daha nahoş bir izlenim bırakan şeyin ise kötü olduğunu ifade eden Rousseau, insanın vicdanı aracılığıyla iyi olduğunu hissettiği her şeyin iyi, kötü olduğunu hissettiği her şeyin de kötü olduğunu ifade etmektedir (Rousseau, 2020, s. 400). Diğer bir ifadeyle, şeylerin iyi ya da kötü olup olmadığını hissetmemizi sağlayan "vicdan ruhun, tutkular da bedenin sesidir" (Rousseau, 2020, s. 400). Fakat bu iki ses çoğunlukla birbiriyle çelişmekte ve insan hangi sese kulak vereceği konusunda kararsızlığa düşmektedir. Bu noktada Rousseau, aklın insanı çoğu zaman aldattığını ve bundan dolayı insanın aklın sesini dinlememeye fazlasıyla hakkının olduğunu, buna karşın vicdanın ise asla insanı yanıltmadığını ve bundan dolayı insanın gerçek rehberi olduğunu belirtmektedir. Çünkü Rousseau'ya göre, içgüdü beden için ne ifade etmekte ise vicdan da ruh için aynı şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla vicdanın sesini dinleyen kimse doğaya boyun eğen ve sahip olduğu güvenilir rehberi sayesinde doğru yoldan çıkma korkusu yaşamayan insandır (Rousseau, 2020, s. 400). Bu açıdan bakıldığında vicdan, "bilgisiz ve dar görüşlü, ama zeki ve özgür bir varlığın güvenilir rehberi"dir (Rousseau, 2020, s. 406). Ancak Rousseau'ya göre, insan için böylesi bir "rehberin var olması yeterli değildir"; insanın onu tanıması ve izlemeyi bilmesi gerekmektedir (Rousseau, 2020, s. 407). Bu noktada vicdanın tüm yüreklere seslendiği halde onu dinleyenin bu kadar az olmasının nedenini sorgulayan Rousseau, vicdanın insana zaman içinde her şeyin unutturduğu doğanın diliyle seslendiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan vicdanın çekingen olduğunu, bir köşeye çekilmeyi, dinginliği sevdiğini, kalabalık ve gürültünün onu ürküttüğünü, onun doğmasına yol açtığı düşünülen önyargıların en acımasız düşmanları olarak karşısında durduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

İnsanlar her ne kadar vicdanın önyargıların işi olduğunu düşünseler de Rousseau'ya göre, bu çok büyük bir yanılgıdır. Bütün önyargılar karşısında suskun kalan ve onlardan kaçan vicdanın sesi, önyargıların gürültülü sesinde boğulmakta, duyulması engellenmektedir. Önyargıların vicdan üzerindeki bu engellemesinden yararlanan bağnazlık ise vicdanı taklit etmeye başlamakta, onun adına suç işlemekte ve işlediği suçu vicdanın üzerine atmaktadır. Kovulmaktan, engellemeden ve baskıdan usanan, artık insana seslenip rehberlik edemez hale gelen vicdanın bütün bu hor görülmelerden sonra geri çağrılması olanaksızlaşmaktadır. Bu durumun sonucunda ise kendisini hayvandan üstün kılan hiçbir şey hissetmeyen insan, "kural tanımayan bir idrak gücünün ve ilkesiz bir aklın yardımıyla yanlıştan yanlışa" sürüklenmektedir (Rousseau, 2020, s. 406-407). İnsanın bu şekilde felakete sürüklenmesini engelleyecek tek güç vicdandır. Bu bakımdan vicdan, insanın yanlıştan yanlışa sürüklenmesini engelleyen, ruhunun derinliklerinde doğuştan gelen hem kendi eylemlerini hem diğer insanların eylemlerini iyi ya da kötü olarak değerlendirmesini sağlayan en üstün adalet ve erdem ilkesidir (Rousseau, 2020, s. 404). Her türlü adaletin yaratıcısı olan Tanrı tarafından insanın yüreğine kazınan bu ilkeyi bir yasa olarak hayatının merkezine alan, yani yapması ve yapmaması gereken şeyleri buyuran vicdanın sesini dinleyen bir insan, Tanrının yarattığı doğa düzenine uyan, bu düzenin dışına çıkmayan, kendi kendisinin efendisi olmayı öğrenerek yüreğine buyurabilen, özgür, adil, erdemli ve vicdanlı bir insandır (Rousseau, 2020, s. 725, 659-660). Yüreğinde Tanrı sevgisi olmayan, Tanrı'nın oluşturduğu doğa düzenine uymayan, inançsız bir kimsenin ise özgür, adil, erdemli ve vicdanlı bir insan olması olanaksızdır. Çünkü Tanrı inancı olmayan böylesi bir insan, "tüm insanlar kendi iyiliklerinin zararına bana iyilik yapsınlar, her şey yalnızca benim için olsun, gerekirse tüm insanlık beni bir an acıdan ya da açlıktan kurtarmak için üzüntü ve sefillik içinde ölsün" diye düşünmektedir (Rousseau, 2020, s. 445). Dolayısıyla, Dostoyevski'nin aksine tıpkı Tolstoy gibi düşünen Rousseau'ya göre, vicdanlı bir insan olabilmenin öncelikli koşulu Tanrı inancına sahip olmaktır.

Sonuç olarak, aydınlanmanın en önemli filozoflarından birisi olarak kabul edilen Rousseau'ya göre, insanı Tanrı'ya benzer kılan vicdanın, Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses olduğu görülmektedir. İnsana neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini buyuran bu Tanrısal ses ya da içgüdü insan eylemlerini ahlaka uygun yapan, insanın doğasını

kusursuz kılan ve insanı diğer hayvanlardan üstün tutan duygudur. Bu açıdan bakıldığında, bilgisiz ve dar görüşlü, ama aynı zamanda zeki ve özgür bir varlık olarak insanın en güvenilir rehberi olan vicdan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcıdır. İnsanın bu yargıcın yol göstericiliğini kabul etmesiyle ahlaka uygun eylemler gerçekleştirebileceğini ve erdemli, adil, vicdanlı bir insan olabileceğini savunan Rousseau'ya göre, insanlar arasında sınırsız mülk edinme hırsı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan egemenlik mücadelesinin doğurduğu eşitsizliği en az seviyeye indirerek insanların bir arada barış ve sükûnet içerisinde yaşamalarını sağlayacak olan da Tanrı sevgisinden beslenen vicdandır. Böylelikle insanların bir arada huzur ve güven içinde yaşamalarının ön koşulunu oluşturan vicdan, her insanın kendi kendisinin efendisi olmasını ve sahip olduğu aklın da yardımıyla kendi kendisine yasa koyup koyduğu yasaya uymasını sağlayan yegâne güçtür. Bu bakımdan *Emile* (2020) adlı eserinden hareketle Rousseau'nun vicdanı, insanları iyiye yönlendiren bireysel bir güç olarak ele aldığını söylemek mümkündür.[5] Fakat Rousseau, her ne kadar insanın sahip olduğu bu güç sayesinde kendisine yasa koyup koyduğu yasaya uyarak kendi kendisinin efendisi olan özgür bir varlık olduğunu ifade etse de insanın kendi kendisine koyduğu yasanın Tanrı'nın yarattığı doğanın yasasından bağımsız olamayacağını düşünmektedir. Böylesi bir düşünce ise özgürlüğü olanaklı kılamayacağı gibi Tanrı inancı olmayan insanların erdemli, adil ve vicdanlı olamayacağı düşüncesine yol açmaktadır. Kişinin içinde bulunduğu din, ahlak gibi kültürel koşulların gerçekleştirdiği değerlendirmelerde tek başına yeterli bir ölçüt olacağı varsayımına dayanan ve Tolstoy'un eserlerinde de açıkça görülen bu düşünce ise bütün insanlık için yol gösterici bir değerlendirmeyi mümkün kılmamaktadır.

[5] Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* (2004) adlı eseri bağlamında vicdanın kamusal bir anlamı olup olamayacağı tartışması ise vicdanın neliğine odaklanan bu çalışmanın sınırlarını aştığı için ancak başka bir çalışmada ele alınabilir.

BÖLÜM 4. NELİĞİ BAKIMINDAN VİCDAN

Bir önceki bölümde de ele alındığı üzere gündelik yaşam içerisinde sık sık karşımıza çıkan ve çeşitli şekillerde açıklanan vicdan kavramının felsefi kökenleri, bu kavramı temel tartışma konusu yapmış olan Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume ve Rousseau'nun düşüncelerinde bulunmaktadır. Adı geçen filozoflar vicdanı her ne kadar belirli bir olay, durum ya da eylem karşısında tavır takınmadan veya eylemde bulunmadan önce değerlendirme yapmayı sağlayan bir yeti olarak görseler de bu yetiyi sahip oldukları birbirinden farklı insan anlayışlarına göre felsefi olarak farklı şekillerde temellendirmektedirler. Bu bağlamda insanı doğası gereği akıl ve vicdan sahibi bir varlık olarak gören Locke, insanın sahip olduğu akıl ve vicdan sayesinde ahlaksal olarak iyi ile kötüyü ayırt edebildiğini, kendisi için neyin iyi neyin kötü, neyin yararlı neyin zararlı olduğunu da bilebildiğini ileri sürmektedir. Nitekim Locke'a göre, insanın ahlaksal olarak iyi ile kötüyü ayırt edip ahlak yasasına uygun eylemler gerçekleştirmesini sağlayan da sahip olduğu akıl ve vicdandır. Fakat Locke'un düşüncesinde, vicdan, her ne kadar ahlak yasasına uygun eylemler gerçekleştirmeyi sağlayan bir yargıç niteliği taşısa da haz ve acıya dayalı iyi ile kötüden hareket ettiği için bütün insanları kapsayan nesnel bir değerlendirmeyi olanaksız hale getirmektedir.

Locke'un aksine Shaftesbury, Hutcheson, Butler ve Hume ise insanı akıl varlığı olarak değil, duygu varlığı olarak görmekte ve vicdanı buradan hareketle temellendirmektedir. İnsana özgü en temel duygu olan ahlak duygusunun, insan eylemlerini şekillendiren değerlendirmelerin yegâne ölçütü olduğunu düşünen ve benzer insan anlayışına sahip olan bu filozoflar, akla biçtikleri rol bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bu bağlamda insan eylemlerinin değerlendirmeleri söz konusu olduğunda Shaftesbury, aklın ahlak duygusunun en önemli yardımcısı olduğunu düşünürken, Butler, ahlak duygusunun yerine kullandığı vicdan kavramını tamamen düşünümsel veya akılsal bir yeti olarak ortaya koymakta, Hutcheson ve Hume ise aklın insan eylemlerini ahlaksal bakımdan değerlendirmede kesinlikle bir işlevinin olamayacağını ileri sürerek aklı ahlak alanın tamamen dışında tutmaktadır. Ancak bir eylemin değerini belirleyen ölçüt, yalnızca duygu olarak görüldüğünde ve buna bağlı olarak vicdan duyguya indirgendiğinde, bu yeti, sadece kişisel çıkarın korunmasının bir aracı haline gelmektedir.

Böylesi bir durumda ise bütün insanlığı kapsayan bir değerlendirmeden söz etmek mümkün görünmemektedir.

Tüm insanlar için geçerli doğru bir değerlendirmeyi olanaksız kılan diğer bir düşünce ise Hume'un iddia ettiği gibi eylemlerin onları gerçekleştiren insanlardan bağımsız olduğu ve bir insanın doğası gereği gelip geçici olan eylemlerinden dolayı sorumlu tutulamayacağıdır. Çünkü böylesi bir düşünce her insanın istediği gibi davransa dahi hiçbir yargılamaya veya değerlendirmeye tabi tutulamayacağı, yani bir kişinin bütün insanlığı felakete sürükleyecek bir eylemde bulunsa bile bu eylemin o kişiyi ahlaksız ya da vicdansız olarak nitelendirmeye yetmeyeceği düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Eylemi gerçekleştiren kişi ile eylemi birbirinden ayırarak, insan realitesini bütünlüğünde ele almayan ve insan yaşamının olmazsa olmaz bir parçası olan değerlendirmeyi önemsiz hale getiren bu düşüncesini Tanrı düşüncesine dayandıran Hume, bu temellendirmesiyle kaynağını Tanrı düşüncesinde bulan vicdan anlayışının bütün insanlar için geçerli yol gösterici bir değerlendirmeyi mümkün kılıp kılmadığı sorusunu tartışmaya açık hale getirmektedir. Buradan hareketle, Tanrı düşüncesine dayanan bir vicdan anlayışına sahip olan Rousseau'nun düşüncelerine bakıldığında, Tanrı inancı olmayan insanların erdemli, adil ve vicdanlı olamayacağı görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, kişinin içinde bulunduğu din, ahlak gibi kültürel koşulların, yaptığı değerlendirmeler için yeterli bir ölçüt olduğunu düşünen Rousseau'nun düşünceleri, çoğunluğun dindar olduğu bir toplumda Tanrı inancı olmayan bir insanın da vicdanlı olabileceğini yadsımaktadır. Ahlaka veya dine dayanan ve insanların belirli bir kısmına hitap eden bu tür bir vicdan anlayışı ise tüm insanlar için geçerli doğru değerlendirmenin koşullarını açıklamamaktadır.

Dolayısıyla doğru değerlendirmenin olanağının koşullarını açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Kant'ın, Nietzsche'nin ve Kuçuradi'nin görüşleri doğrultusunda doğru değerlendirmenin neliği ve koşulları, felsefi temelleri bakımından ele alınacaktır. Böylece Tanrı düşüncesinin, tek başına duygunun ve aynı zamanda bütün insanlığı kapsayan nesnel bir ilke olmaksızın aklın, değerlendirmelerimizin ölçütü olamayacağını, bütün bunların ötesinde doğru değerlendirmenin temelini insana özgü değerlerde aramak gerektiğini ortaya koymak mümkün olacaktır.

4.1. Kant Felsefesinde Ahlak Yasası ile İlişkisinde Vicdan

Kant felsefesinde vicdanın neliğini açıklığa kavuşturabilmek için öncelikle onun insan görüşünün ve ahlak yasasına dayanan ahlaka ilişkin düşüncelerinin ele alınması gerekmektedir. Çünkü Kant'ın insanın neliği ile bağlantılı olarak ortaya koyduğu ahlak görüşünün temelini oluşturan ahlak yasası, vicdana ilişkin yürüttüğü felsefi sorgulamasının temel dayanağını oluşturmaktadır. İnsanın ikili bir varlık yapısına sahip olduğunu ileri süren Kant'a göre, insan bir doğa varlığı olmasının yanı sıra aynı zamanda bir akıl varlığıdır. Kant'ın insan doğasına ilişkin bu düşüncesi "varlık dünyasını gnoseologik bakımdan 'görünüş' ve 'kendi başına varlık' alanlarına" ayırmasının kaynağını oluşturmakla birlikte aynı zamanda, "bilgiyi apriori ve aposteriori" olarak, ahlak alanını ise özgürlük, kişilik, ahlak yasası ve eğilimlere ayırmasının temel dayanağını oluşturmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, insanın doğa varlığı yanını aposteriori bilgi, akıl varlığı yanını apriori bilgi karşılarken, insanın görünüşü olan doğal yanını eğilimler, akıl varlığı yanını ise özgürlük, kişilik ve ahlak yasası karşılamaktadır. Dolayısıyla, Kant'ın insan görüşünü, varlık ve bilgi teorisinden bağımsız olarak ele almak mümkün görünmemektedir (Mengüşoğlu, 1969, s. 9). Nitekim Kant'ın "temel amacı, bir ahlak metafiziğinin, yani ahlak alanını ele alan bir felsefe disiplini olarak etiğin bilimsel, bilgiye dayanan bir alan olduğunu göstermektir" (Tepe, 2016a, s. 36). Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın insan görüşünde olduğu gibi bilgi görüşünde de kendisinden önceki filozoflardan tamamen farklı bir felsefi yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Kant, "duyulardan ve deneyden edinilen bütün bilgi kuruntudan başka bir şey değildir; ancak saf anlama yetisinin ve aklın idelerinde doğruluk vardır" savını temel alan Elea Okulundan Piskopos Berkeley'e kadar bütün idealist düşüncelere karşı çıkmaktadır (Kant, 2000, s. 130). Çünkü Kant'a göre, "sırf anlama yetisinden ya da saf akıldan edinilen bütün bilgi kuruntudan başka bir şey değildir; ancak deneyde doğruluk vardır" savı asıl anlamda idealizmi baştan sona dek yöneten ve belirleyen temel ilkedir (Kant, 2000, s. 130). Kant'ın transsendental, transsendent ve immanent kavramlarını temel alan idealizmine göre, transsendental kavramı, "tüm deneyin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (a priori) olan ama tek işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına" gelmekte ve anlama yetisinin kavramları "deneyi aşıyorsa, bunların kullanılışına aşkın [transsendent] kullanış, deneyin sınırları içinde kalıyor ise bunların kullanılışına da içkin

[immanent] kullanış denmektedir (Kant, 2000, s. 129). Anlama yetisinin kavramlarının aşkın kullanımı, yani bu kavramların "saf aklın töz, nedensellik, Tanrı, özgürlük gibi idelere uygulanması hem tezi hem anti-tezi kabul edilebilen çatışkıların [antinomilerin] doğmasına" neden olmaktadır (Özcan, 2006, s. 244). Anlama yetisi kavramlarının aşkın kullanımından kaynaklanan bu çatışkılardan biri ve en önemlisi özgürlük çatışkısıdır (Özcan, 2006, s. 244). Çünkü bu çatışkı, insan varlığının doğa varlığı ve akıl varlığı olarak ikiye bölünmesinin en önemli sebeplerinden biri olduğu gibi aynı zamanda varlık dünyasının da görünüş ile kendinde şey olarak ikiye ayrılmasının ve bilginin sınırlandırılmasının da yegâne sebebidir (Mengüşoğlu, 1969, s. 73).

Kant'ın özgürlük çatışkısına bakıldığında, teze göre, doğa yasalarına uygun nedensellik, evrendeki bütün görünüşlerin kendisinden çıkartılabileceği nedensellik olamaz; bunların açıklanması için özgürlükten kaynaklanan bir nedenselliğin zorunlu olarak varsayılması gerekmektedir. Kant, özgürlük çatışkısı tezinin ispatında nedensellik zincirinin sonsuza gidemeyeceği düşüncesinden yararlanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, doğada a olayının nedeni b ise, b bir başka şeye, sözgelimi c'ye göre etki veya sonuçken, b'nin nedeni de c'dir. Fakat bu süreç sabit değil de hep olup bitmekte olan, değişken bir süreç ise neden-sonuç zincirini geriye doğru götürmek gerekmektedir. Geriye doğru gidildiğinde de artık kendisi başka bir şeyin sonucu olmayan bir nedene, yani özgürlükten kaynaklanan bir nedene ulaşılması gerekmektedir. Kant, kendisi yaratılmamış olan, ama var olan her şeyin kendisinden çıktığı, öncesiz-sonrasız bu mutlak kendiliğindenliğe transsendental özgürlük adını vermektedir. Dolayısıyla nedenler zincirinde artık daha geriye gidilemeyecek bir neden transsendental özgürlük olmalıdır. Buna karşın özgürlük çatışkısının anti-tezine göre ise özgürlük yoktur, evrendeki her şey sadece doğa yasalarına uygun olarak gerçekleşmektedir. Anti-tezin ispatına bakıldığında, ilk hareketi başlatan bir transsendental özgürlüğün var olduğu kabul edilse dahi daha sonra olup bitenlerin nasıl açıklanacağı belirsiz kalmaktadır. Nitekim deneyimin birliği doğada olup bitenlerin belirli yasalara göre gerçekleştiğini söylemektedir. Bu noktada doğa yasaları yerine özgürlükten kaynaklanan yasalar koyulacak olsa bile egemen olan özgürlük değil, yasa olacaktır. Bu nedenle ya özgürlük vardır, hiçbir yasa yoktur; ya da yasa vardır özgürlük yoktur. Dolayısıyla yasa varsa bu yasa, özgürlükten kaynaklanan bir yasa değil, doğa yasasıdır (Kant, 2010, s. 462-465).

Özgürlük çatışkısını bu şekilde ortaya koyan Kant, teorik akıl alanında çözemediği bu çatışkıyı fenomen-noumen ayrımı yaparak pratik akıl alanında çözüme kavuşturmaktadır (Kuçuradi, 2010a, s. 115). Fenomen-noumen ayrımı ile dünyayı bilgikuramsal açıdan duyulur ve düşünülür olarak ikiye ayıran Kant'a göre, "çatışkıların nedeni ve aynı şekilde daha önceki filozofları yanlış çıkarımlara, çıkmaz yollara sürükleyen nedenlerden birisi uzamda ve zamanda bulunan nesnelerin ve hatta birer ide olan uzam ve zamanın kendisinin yanlışlıkla kendi başına şeyler gibi alınması", yani "kendi başına var olan bir duyular dünyasının kabul edilmesi ve bu yanlış varsayımdan hareketle görünüş alanı için geçerli olan yasaların kendinde şeylere uygulanmaya çalışılması"dır (Özcan, 2006, s. 247). Bunun yanı sıra çatışkıların ya da yanlış çıkarımların ortaya çıkmasının bir diğer nedeni ise "deneyimden bağımsız olarak aklın kendi ürünleri olan idelere kendi başlarına bir gerçeklik ve varlık yüklenmesi ve bunun sonucunda yine anlama yetisi kavramlarının, yani deney alanında geçerli olan ilkelerin deneyimden doğmayan idelere uygulanmaya çalışılmasıdır" (Özcan, 2006, s. 247). Duyular dünyasının nesnelerinin kendi başına şeyler, doğa yasalarının da kendi başına şeylerin yasaları olarak kabul edildiği böylesi bir durumda çelişmenin kaçınılmaz olacağını ifade eden Kant, aynı şekilde çelişmeye düşmemek için özgürlüğün öznesinin diğer nesneler gibi yalnızca görünüş olarak tasarlanmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim, "doğa zorunluluğu yalnızca görünüşlere, özgürlük de kendi başına şeylere yüklenirse; eğer iki tür nedensellik -ikincisinin kavranılır kılınması ne kadar zor veya olanaksız olursa olsun- kabul edilip tanınırsa, hiçbir çelişme ortaya" çıkmayacaktır (Kant, 2000, s. 97). Dolayısıyla aklın kendi kendine ister istemez oynadığı bir oyun sonucunda ortaya çıkan çatışkıların teorik akıl alanında çözülmeleri mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Kant, diğer çatışkılardan farklı olarak zorunluluğa dayalı neden-etki ve özgürlüğe dayanan neden-etki ilişkisini içeren özgürlük çatışkısının farklı bir yoldan çözüme kavuşturulabileceğini düşünmektedir. Çünkü zorunluluğa dayanan nedenselliğin ve buna bağlı olan doğa yasalarının her şeyin önceden belirlenmiş olduğu görünüş dünyasında, özgürlükten kaynaklanan nedenselliğin ve akla dayalı yasaların ise görünüş dünyasının dışında kalan bir alanda geçerli olduğunu savunan Kant'a göre, özgürlük ile nedenselliğin uzlaştırılarak çatışkının ortadan kalkması görünüş dünyasının dışında kalan bu alanda mümkün olmaktadır (Özcan, 2006, s. 248).

Özgürlük probleminin ne yalnızca duyulur alanda ne de yalnızca düşünülür alanda çözülebileceğini düşünen Kant, bu problemin söz konusu iki alanı kendi yapısında toplayan bir varlık olarak insanda çözülebileceğini savunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında insan hem duyulur bir doğa varlığı olmasıyla "görünüş alanına aittir ve doğadan kaynaklanan zorunluluğa tabidir, hem de akıl sahibi bir varlık olmasıyla özgürdür" (Özcan, 2006, s. 248). Dolayısıyla insana doğa zorunluluğunu ve özgürlüğü çelişmeye ya da çatışkıya düşmeden yüklemek mümkün görünmektedir (Kant, 2000, s. 98). Böylelikle insanın ikili bir varlık yapısına sahip olmasından hareketle özgürlük problemini bir çözüme kavuşturan Kant, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin, "görünüşler olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından doğanın zorunluluğu" altında olduklarını, ancak, "bu eylemlerin, akıl sahibi özneyle ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetkisiyle ilgilerinde" özgür olduklarını ifade etmektedir (Kant, 2000, s. 99). Bu bakımdan aklın, insanın öteki yüzüyle, yani kendinde şeyle aynı anlama gelen ve zorunluluktan bağımsız olarak nedensellik zincirini kendi kendine başlatan bir güç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat hangi açıdan bakılırsa bakılsın yasaların hükmü altında olan insan, bir taraftan duyusallığın yasası olarak doğa yasalarına, diğer taraftan da duyusallık tarafından belirlenmeyen, özgür olan akıldan kaynaklanan, ahlak yasasına bağlı görünmektedir. Daha açık bir ifadeyle, insan doğa yasalarının hükmü altında olmasıyla doğa zorunluluğuna bağımlı, akıldan kaynaklanan ahlak yasasının hükmü altında olmasıyla da özgür bir varlıktır (Özcan, 2006, s. 249). Buradan hareketle, insanın istemelerinde doğa yasasının dışına çıkabileceği, eylemlerin temelinde yatan istemeleri ben sevgisinin ya da egoizmin belirlemeyebileceği düşüncesinin, yani negatif özgürlüğün, istemeyi insanın kendisinden gelen bir yasanın (ahlak yasasının) belirleyebilmesine olanak sağladığını, dolayısıyla pozitif anlamda özgürlüğe kapı araladığını ve bunun da Kant etiğinin özünü oluşturduğunu söylemek mümkündür (Tepe, 2016a, s. 37). Bu nedenle Kant, özgürlüğün ahlak yasasının varlık koşulu, ahlak yasasının da özgürlüğün bilinme koşulu olduğunu ifade etmektedir (Kant, 2014, s. 4).

Kant'a göre, "doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek ide" (Kant, 2014, s. 4) olan özgürlük, "insan aklının ürettiği (…) insanın sahip olduğu bir olanağa ilişkin bir fikir"dir (Kuçuradi, 2009b, s. 9). Özgür bir varlık olan

“insanın istemesini -yani insanlar yaşarken istediklerini- eğilimleri çıkarları belirleyebildiği gibi (saf) aklın ürünü olan ahlak yasası” türünden bir yasa da belirleyebilmektedir (Kuçuradi, 2009b, s. 9). Ahlak yasası ise insanlara “kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun” diye seslenen koşulsuz buyruktur (Kant, 2013, s. 55). Daha açık bir ifadeyle, koşulsuz buyruk olarak ahlak yasası insanlara, “eylemde bulunurken, her akıl sahibi varlık için geçerli olabilecek”, “yasa olabilme niteliğine sahip bir ilkeye göre eylemde bulunmayı” istemesi gerektiğini söylemektedir (Özcan, 2006, s. 245). Nitekim “eylemlerimizin arkasında yatan istemelerimiz bu nitelikte ise o zaman eylemlerimiz özgür ve ahlaklıdır” (Tepe, 2016b, s. 166). Kant’a göre, “insan saf aklıyla kendisi istemelerine -böylece de eylemlerine- yasa koyabilme olanağı taşıdığı için ahlaklı eyleyebilmektedir” (Tepe, 2016a, s. 37). İnsan böylesi bir olanağa, yani “-ahlaklı/etik eylemde bulunma olanağına-sahip tek varlık” olması nedeniyle aynı zamanda “değerli olan tek varlık”tır (Tepe, 2016a, s. 37). Bu açıdan bakıldığında, akıl sahibi bir varlık olan her insan, koşulsuz bir biçimde iyiyi istemenin formülünü sunan ahlak yasasına uygun isteyerek, “kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini” ayırmaktadır (Kant, 2013, s. 55). İnsanın kendi kendine koyduğu bu amaç ise her iyi istemenin içeriğini oluşturmaktadır (Kant, 2013, s. 55). Kayıtsız-şartsız iyi istemenin formülü olarak içeriksiz olan ahlak yasası, her tek durumda neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini değil, genel olarak istemenin nasıl olması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, bizlere ahlaklılığın bir ölçütünü sunan Kant’a göre, bu ölçüt eyleme değil, eylemin arkasında yatan istemeye ilişkin olduğu için bize ne yapacağımızı söylememektedir (Tepe, 2016b, s. 166). Dolayısıyla her tek durumda ne yapması gerektiğini bulma görevi, akıl sahibi varlıklar olarak kişilere düşmektedir (Kuçuradi, 2009b, s. 9).

Kant, insanın nasıl istemesi gerektiğinin genel çerçevesini çizen, içeriksiz ahlak yasasını pratik buyruk ile içeriklendirmektedir. Pratik buyruk ise insanlara şu şekilde seslenmektedir: “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2013, s. 46). Daha açık bir ifadeyle, pratik buyruk, kişinin gerçekleştirdiği her eyleminde kendisine ve diğer insanlara sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak muamele etmesi gerekliliğini talep etmektedir. Böylelikle Kant,

pratik buyruk ile insanların ne kendilerini ne de diğer insanları kendi istek ve arzularını gerçekleştirip çıkarlarını korumak için araç olarak görmemeleri ve insan olmanın bilinciyle, insanın değerini gözeterek eylemde bulunmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü "insanı -neyin aracı olursa olsun- yalnız araç olarak gören her eylem ahlakdışıdır" ve "insanın değerine aykırıdır" (Tepe, 2016a, s. 37). Bu açıdan bakıldığında, Kant'a göre, asıl anlamda özgürlük insanların eylemlerini insan olmanın bilinciyle, insanlığı gözeterek, yani bireysel çıkarlarını gözetmeden herkes için geçerli olabilecek ahlak yasası gibi nesnel ve akılsal bir ilkeye göre gerçekleştirmeyi isteyebilmelerinin olanağıdır (Kuçuradi, 2009b, s. 10). Dolayısıyla Kant, özgürlüğü insanın varlık yapısının bir özelliği olarak değil, tür olarak insanın bir olanağı olarak almasıyla kendinden önceki filozoflardan ayrılmaktadır (Özcan, 2006, s. 245).

İnsanların bu olanağı hayata geçirdiklerinde özgür birer kişi olabileceklerini belirten Kant'a göre, kişi, zorla değil, kendi isteğiyle ahlak yasasına uyan, özgürlüğünün bilincinde, kendi varoluşu mutlak bir değere sahip, bizzat kendisi amaç olan akıl sahibi bir varlıktır. Bu nedenle, kişinin, gereksinimlerinin kaynağı olarak koşullu veya göreli bir değeri olan eğilimlerinden tamamen azade olması, kendisine ve kendisi gibi akıl sahibi her varlığa yönelen eylemlerinde eğilimlerini değil, akla dayanan pratik yasayı gözetmesi gerekmektedir (Kant, 2013, s. 45-46). Bu noktada tür olarak insana ait bir özellik ve tür olarak insanın özgürlüğünün varlık nedeni olan aklın, ahlaksal kullanılışının, yani bireysel yapıp etmeleri şekillendiren istemeyi hangi koşullarda ne ölçüde belirlediğinin ve bireyin ne ölçüde özgür olduğunun açıklığa kavuşturulabilmesi için Kant'ın akıl sahibi bir varlık olarak insandan ne anladığının ortaya konulması gerekmektedir (Özcan, 2006, s. 249).

Özgürlükten kaynaklanan nedenselliğin varlık koşulu olan ahlak yasası ile doğa mekanizmine dayanan nedenselliğin varlık koşulu olan doğa yasalarının insanda bir arada bulunabilmesinin vazgeçilemez önkoşulu, insanın görünüş ve kendinde şey anlamında ikili bir yapıya sahip olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, insan, ahlak yasasıyla ilgisi bakımından "saf bilinçte kendi başına varlık olarak", doğa yasasıyla ilişkisinde de "deneysel bilinçte görünüş olarak tasarlanmadığı sürece, özgürlük ile zorunluluğun, ahlak yasası ile doğa yasasının bir ve aynı varlıkta", yani insanda bulunması mümkün görünmemektedir (Kant, 2014, s. 6). Bununla birlikte "belirli bir ahlaklılık ve özgürlük

kavramı olmaksızın görünüş olarak öne sürülen şeyin temeline noumen olarak neyin" konulabileceğini ve "özgürlüğün öznesi olarak noumenin" neliğini açıklamak olanaksız olacaktır (Aktaran: Özcan, 2006, s. 250). Böylelikle insanın görünüş ve noumen olarak ikili bir varlık yapısına sahip olduğunun tartışmasız kabul edilmesi gereken bir gerçek olduğunu ileri süren Kant, buradan hareketle, insanın yapıp etmelerini şekillendiren istemesinin veya arzulama yetisinin hangi yönü tarafından belirlendiğini sorgulamaktadır (Özcan, 2006, s. 250).

İnsan sadece görünüş yanıyla doğal canlı varlık olarak ele alındığında, bütün yaşamsal eylemlerinin haz ve acı duygusuna dayandığını, yani haz ile acı duygusunun insan yaşamında olmazsa olmaz bir ilke olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Fakat insan yalnızca doğa yasalarına tabi, doğal canlı bir varlık olmadığı, aynı zamanda akıl varlığı olduğu için "istemesini öznel bir ilke olan haz veya çıkar yerine", ahlak yasası gibi "temelini akılda bulan ve bu nedenle nesnel olan" bir ilke de belirleyebilmektedir (Özcan, 2006, s. 250-251). Bu anlamda "istemenin özgür olabilmesi için, istemenin yalnızca deneysel olanla, haz ve çıkar ilkeleriyle belirlenmemesi, aynı zamanda saf aklın da deneysel olan her şeyden bağımsız olarak istemeyi kendi başına belirleyebilme olanağına sahip olabilmesi" gerekmektedir. Böylece "istemenin saf aklın bir ilkesine göre belirlenebilmesi ya da ahlak yasasının var olması insanın özgür olduğunun farkına varmasını" sağlamaktadır (Özcan, 2006, s. 251). Daha açık bir ifadeyle, kişi özgürlükten kaynaklanan nedenselliğe, "dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasası" olan ahlak yasasına göre isteyip eylediğinde "istemesini özgür bir varlık olarak belirleyebilmesi, yani olanağı gerçekliğe dönüştürmesi" mümkün olmaktadır (Kant, 2014, s. 54; Özcan, 2006, s. 251-252). Bu açıdan bakıldığında Kant, duyular dünyasına ait bir varlık olarak insanın haz ve acı duygularının önemini yadsımamakla birlikte, aklın yalnızca duyu sahibi bir varlık olan insanın gereksinimlerini gidermesi için bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü insan aklını "bir araç olarak kullanacak kadar tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez" (Kant, 2014, s. 65). Buradan da anlaşılacağı üzere Kant'a göre, doğa, aklı insana sadece hayvanlarla ortaklaşa paylaştığı amaçları gerçekleştirmek için değil, daha özel bir amaç için vermiştir. İnsan kendisini bu amaca götüren yolu aklı sayesinde, iyi ve kötüyü ise

kendisine haz ve acı veren veya yararlı ya da zararlı denilen şeylerden ayrı olarak duyuları işin içine katmadan sadece düşünüp taşınarak bulabilmektedir. Dolayısıyla Kant'ın düşüncesinde arzunun nesnesi olan şeylerin değeri veya iyi oluşu mutlak olmadığından, insan için değerli, iyi ve amaç olabilecek şey arzu nesnesinin ötesinde aranmalıdır.

İyinin ancak istemenin bir özelliği olabileceğini ve ahlak yasasına uygun istemenin iyi isteme olduğunu ifade eden Kant'a göre, iyi insan da kendi isteğiyle ahlak yasasına uyan insandır. Çünkü "iyi insanın eyleminde, istemeyi doğrudan doğruya belirleyen yasadır ve "bu yasaya uygun eylem"in kendisi de "kendi başına iyidir"; "maksimleri hep bu yasaya uygun olan bir isteme, kayıtsız şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur" (Aktaran: Özcan, 2006, s. 253). Başka bir ifadeyle, iyi insanın eylemlerinin oluşturucusu olan istemesini doğrudan doğruya belirleyen ahlak yasası kayıtsız-şartsız her bakımdan iyi ve her türlü iyinin en yüksek koşulu olduğu için bu yasaya uygun bir biçimde gerçekleştirilen her eylem de kendi başına iyidir (Kant, 2014, s. 69). Eylemin altında yatan istemeyi belirleyen ahlak yasası değil de haz ve acı duygusu ya da bireysel çıkar gibi yine akıl sayesinde konulmuş bir ilke olduğu takdirde bu doğrultuda gerçekleştirilen eylem yine iyi olarak nitelendirilse ve böylesi bir iyi akla dayansa bile haz ve acıyla ilgisinde koşullu bir iyi olacağı için hiçbir zaman yasa olarak alınamayacaktır. Dolayısıyla Kant, kendisinden önceki filozofların aksine iyi ve kötüyü haz ile acıyla ilgisinde değil ahlak yasası temelinde ele almaktadır. Bu bağlamda "iyi ve kötü kavramının ahlak yasasından önce değil, ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanması" gerektiğini ifade eden Kant'a göre, "ahlak yasasını bir nesne olarak iyi kavramı değil, aksine ahlak yasası ilk önce iyi kavramını -bu adı kayıtsız şartsız hak ettiği ölçüde-" belirlemekte ve olanaklı kılmaktadır. (Kant, 2014, s. 70-71).

Bu açıdan bakıldığında iyi ve kötü kavramlarının başlangıçta isteme için bir nesne belirlediğini, ancak bunların kendilerinin de aklın pratik bir kuralı altında bulunduğunu ifade eden Kant'a göre, akıl "saf olunca, istemeyi nesnesi konusunda a priori olarak" belirlemektedir (Kant, 2014, s. 75). Bu bakımdan duyusallıkta olanaklı bir eylemin bu kuralın altına sokulabilecek bir durum olup olmadığının kararına varabilmek için pratik yargı gücüne ihtiyaç duyulmaktadır. Pratik yargı gücü sayesinde "kuralda genel olarak (soyut olarak) söylenen, bir eyleme somut olarak" uygulanmaktadır (Kant, 2014, s. 75). Fakat "duyular dünyasında tek tek durumlar hep doğa yasasına bağlı olduğundan,

kendisine bir özgürlük yasası uygulanmasına izin veren ve ahlaksal iyinin somut olarak ortaya konabileceği biçimde", "kendisine duyularüstü ahlaksal iyi idesinin" uygulanabileceği "bir durum bulmayı istemek saçma görünmektedir" (Kant, 2014, s. 75-76). Çünkü Kant'a göre,

> Saf aklın pratik bir kuralı, ilkin, pratik bir kural olarak bir nesnenin varoluşuyla ilgilidir. İkinci olarak da, saf aklın pratik kuralı olarak, bir eylemin varoluşu bakımından zorunluluk içerir, dolayısıyla pratik bir yasadır; oysa olabilecek eylemler için ortaya çıkan bütün durumlar ancak deneysel, yani deneye ve doğaya ait olabilir (Kant, 2014, s. 75).

Dolayısıyla ahlaksal iyinin, nesnesi bakımından duyularüstü bir şey olması, duyusal görüde ona karşılık düşen bir şeyin olmaması, yani yargıgücünün saf pratik aklın yasalarına bağımlı olması, yargıgücünün bazı özel güçlüklerle karşı karşıya kalmasına neden olmaktadır. Bu güçlükler ise "duyular dünyasında olup biten, böylece de doğaya ait olaylar olan eylemlere bir özgürlük yasasının uygulanması gerektiğinden" ileri gelmektedir (Kant, 2014, s. 76). Kant'a göre, bu güçlükten kurtulmak için saf pratik yasanın altına konulan şeyin duyular dünyasındaki bir eylemin olanağı veya olanaklı bir eylemin belirlenmesi olmadığını, saf pratik yasanın altına konulan bu yasa tarafından belirlenen şeyin istemenin kendisi olduğunun farkına varılması gerekmektedir (Özcan, 2006, s. 254). Böylece "(sonucuyla ilgisinde eylemin değil) istemenin herhangi bir başka belirlenme nedeni olmaksızın, yalnızca yasa tarafından belirlenmesi, nedensellik kavramını doğal bağlantıyı meydana getiren koşullardan büsbütün farklı olan koşullara" bağlamaktadır (Kant, 2014, s. 76). Buradan hareketle "saf pratik aklın yasalarına bağımlı olan" yargıgücünü açıklığa kavuşturan Kant'a göre, yargıgücünün kuralı şudur: "tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor" (Kant, 2014, s. 77).

Bir eylemin ahlak yasasına uygun olup olmadığını belirleyen ölçütü gözler önüne seren bu kural, "maksimler konusunda ahlak ilkelerine göre yargıda bulunmak için" bir model niteliğindedir (Kant, 2014, s. 77). Bir eylemin dayandığı maksim bu modele göre sınandığında, söz konusu maksimin genel olarak bir doğa yasasının biçimini alamadığı görülüyorsa bu maksimin ahlakça olanaksız bir maksim olduğunu söylemek mümkün

görünmektedir (Kant, 2014, s. 77). Bunun yanı sıra bir eylemin ahlaksal değeri söz konusu olduğunda istemeyi belirleyen ilkenin yasa biçiminde olmasının yeterli olmadığını ileri süren Kant'a göre, istemeyi belirleyen ilkenin yasa formunda olması eyleme yasallık verse de ona ahlaki bakımdan değer katmamaktadır. Bütün "eylemlerin ahlaksal değeri için esas olan, ahlak yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir" (Kant, 2014, s. 79). Kant'ın ifadesiyle,

> İstemenin belirlenmesi, ahlak yasasına uygun olmakla birlikte, ne türden olursa olsun yalnızca bir duygu -ahlak yasası istemenin yeterli bir belirlenme nedeni olabilsin diye, varsayılması zorunlu bir duygu- aracılığıyla oluyorsa, yani yasa uğruna olmuyorsa, o zaman eylem gerçi yasallık içerecek, ama ahlaklılık içermeyecektir (Kant, 2014, s. 79-80).

Bundan dolayı "istemenin yalnızca ahlak yasasına uygun olması değil, aynı zamanda, ahlak yasası uğruna, ahlak yasası güdüsüyle belirlenmesi" gerekmektedir (Özcan, 2006, s. 254-255). Nitekim ahlak yasası güdüsüyle belirlenmiş bir istemenin sonucunda gerçekleşen eylemi, asıl anlamda ahlaksal değere sahip, iyi bir eylem olarak nitelendirmek mümkün olmaktadır (Özcan, 2006, s. 254-255).

Güdünün "doğal yapısından dolayı, aklı nesnel yasaya zorunlulukla uygun olmayan bir varlığın istemesinin öznel belirlenme nedeni" olduğunu belirten Kant, insan da dahil olmak üzere her akıl sahibi varlığın istemesini belirleyen güdünün ahlak yasasından başka bir şey olamayacağını ileri sürmektedir (Kant, 2014, s. 80). Daha açık bir ifadeyle, insanın istemesinin hem öznel belirlenme nedeni hem de nesnel belirlenme nedeni ahlak yasası olduğunda gerçekleştirdiği "eylem yalnızca yasanın sözünü yerine getirmekle kalmayıp ruhunu da" taşıyacaktır (Kant, 2014, s. 80). Dolayısıyla haz, acı, yarar, çıkar gibi güdülere dayanan eylemlerin ahlaksal hiçbir değerinin olamayacağını savunan Kant, eylemlerin ahlaksal bakımdan değerinin istemenin hem öznel hem nesnel bakımdan ahlak yasası tarafından dolaysız bir şekilde belirlemesine bağlı olduğunu savunmaktadır (Kant, 2014, s. 80). Bu bakımdan "doyurulmaları bireylere mutluluk veren", "bencilik", "öz-sevgi", "kendini beğenmişlik", "kendine değer verme düşkünlüğü" gibi her türlü eğilimi dışlayıp yerle bir eden ahlak yasası ve "bu yasaya uygun bir niyetin sağlamlığı" "kişinin her türlü değerinin ilk koşuludur" (Kant, 2014, s. 81). Öyle ki "bu koşulun karşısında her türlü kibir, yanlış ve yasaya aykırıdır" (Kant,

2014, s. 81). Bununla birlikte kendi başına pozitif bir şey olan ahlak yasası, her ne kadar kişinin eğilimlerine ters düştüğü ve kendini beğenmişliği zayıflatıp yerle bir ederek kişiyi kendi gözünde küçük düşürdüğü için öznel karşı çıkışlara maruz kalsa da insana tam da bu duyguları yaşattığından dolayı en büyük saygının konusudur. Ahlak yasasına duyulan bu saygı, Kant'ın ifadesiyle, "düşünsel bir nedenin uyandırdığı bir duygudur ve bu duygu tamamen a priori bildiğimiz ve zorunluluğunu doğrudan doğruya kavrayabildiğimiz tek duygudur" (Kant, 2014, s. 81-82).

Shaftesbury, Hutcheson, Hume gibi ahlak alanında duygucu yaklaşımı benimseyen filozofların ahlak duygusunu temel alan düşüncelerini "eksikliklerle dolu ve yetersiz" olarak gören Kant, ahlak duygusunu savunan böylesi bir yaklaşımın hareket noktası, yani ilkesi bakımından yanlış bir yolda olduğunu düşünmektedir. Daha açık bir ifadeyle, ahlak yasasına duyulan saygının temelinde Shaftesbury, Hutcheson ve Hume'un iddia ettiği gibi deneysel bir ilke değil, düşünsel bir neden, yani a priori bir ilke yatmaktadır. Kant'a göre, ahlak yasası deneysel bir ilkeden türetildiğinde insan teklerinin içinde bulunduğu rastlantısal koşullar belirleyici olacağından, ahlak yasası bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olma özelliğini, yani nesnelliğini kaybedecektir. Nitekim düşünsel ilkelerin aksine deneysel ilkeler yalnızca haz, yarar, çıkar gibi güdüleri doyurmayı amaçlamaktadır (Ketenci, 2008, s. 44-45). Bu nedenle "bu güdüler, erdeme götüren ve kötülüğe götüren hareket nedenlerini birlikte aynı sınıfa" sokmakta ve "bize daha iyi hesap yapmayı" öğretmekte, ancak "erdemi kötülükten ayıran farkı büsbütün ortadan" kaldırmaktadır (Kant, 2013, s. 60). Dolayısıyla ahlak yasasını ahlak duygusu gibi özel bir duygu belirleseydi erdemin bilinci hazza, yarara, çıkara, hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilinci ise ruh tedirginliğine ve acıya bağlanacağı için her şey kişisel mutluluk isteğine indirgenmiş olacaktır. Bu nedenle Kant, ahlak yasasını aklın değil de ahlak duygusu gibi özel bir duygunun belirlediği savına karşı çıkmaktadır (Ketenci, 2008, s. 45).

Ahlak yasasına duyulan saygı ve buna bağlı olarak kendini gösteren ahlak güdüsü bir eylemin haz, yarar, çıkar, hoşnutluk ya da zevk alma gibi bir beklenti olmaksızın yalnızca ödevden dolayı gerçekleştirilebilmesinin olanağını yaratmaktadır. Bu bakımdan eylemin altında yatan istemeyi eğilimlerin belirlemesini olanaksız kılan ve pratik bir zorlayıcılık taşıyan ödev, insana "bizzat kendi aklının koymuş olduğu yasaya boyun

eğmelisin, istemeni, herhangi bir çıkar düşüncesi olmaksızın sırf buna uygun olarak ve bundan dolayı belirlemelisin, çünkü senin yüceliğin ve değerin, senin özgürlüğün burada yatar" diye seslenmektedir (Özcan, 2006, s. 257). Kant'a göre, "ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu" gerektirirken, "öznel olarak, yani maksimler bakımından ise, -istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak- yasaya saygı"yı gerektirmektedir (Kant, 2014, s. 89). Bu bağlamda bir eylemin ahlaksal bakımdan değeri ödeve uygun olmasında değil, "yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır" (Kant, 2014, s. 89-90). Nitekim "ahlaksal bakımdan değerli bir eylemi hayata geçiren kişiye duyulan saygının temelinde de bu ödev duygusu" bulunmaktadır (Özcan, 2006, s. 257). İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik, ahlak yasasına uymayı bir ödev olarak görerek eylemlerini bu yasaya saygıdan dolayı gerçekleştirmektir. Diğer bir deyişle, akıl sahibi bir varlık olarak insanın ayırt edici özelliği "maksimlerinin niyetini, fiziksel kaynaklarından dolayı ahlak yasasıyla zorunlu olarak uyuşmayan arzu ve eğilimlere ya da sevgi veya benzeri bir şeye değil, "seve seve olmasa bile yasaya uyma isteminde bulunan saygıya dayandırmaktır" (Özcan, 2006, s. 257-258). İşte bu dayanak, Kant'ın vicdan görüşünün temelini oluşturmaktadır.

Kant'a göre, "vicdan insanın kendini ahlak yasasına uydurmasını sağlayan bir içgüdüdür" (Kant, 2003, s. 143). Fakat buradan vicdanın kişinin kendi hakkında hüküm vermesini sağlayan bir yetenek olduğu anlaşılmamalıdır. Daha açık bir ifadeyle Kant, insanın "ahlak yasalarına göre hüküm vermek için bir yeteneğe" sahip olduğunu ve bu yetenekten istediği gibi yararlanabildiğini, ancak bu yeteneğin vicdana karşılık gelmediğini belirtmektedir (Kant, 2003, s. 143). Çünkü vicdanın bir içgüdü olduğu göz önüne alındığında, hüküm vermenin değil, ahlak yasasına uymanın bir içgüdü olduğu görülmektedir. Bu bağlamda vicdan, insanın eylemlerini yasaya uygun olup olmaması nedeniyle, iradesi dışında yargıç karşısına çıkarmak için itici bir güce sahiptir (Kant, 2003, s. 143). Bu açıdan bakıldığında vicdan, kişi yasaya aykırı eylemde bulunduğunda, bu eylemini "istemeden yapılmış bir hata, hiçbir zaman tam olarak kaçınılamayacak salt bir dikkatsizlik, dolayısıyla doğa zorunluluğunun akışınca sürüklenip götürüldüğü bir şey olarak istediği kadar süslemeğe uğraşırsa uğraşsın" susturamadığı bir davacıdır (Kant, 2014, s. 107). Hüküm veren yargıcın şikâyetçi olan davacıdan farkının buradan hareketle açıkça görüldüğünü düşünen Kant'a göre, aradaki temel fark, yargıcın kuvvetle hüküm

verebilmesi ve kararı yasaya göre edimsel olarak uygulayabilmesinde yatmaktadır. Üstelik tek yetkisi hüküm vermek olmayan yargıcın mahkûm etme ya da serbest bırakma yetkileri de bulunmaktadır. Oysa bir davacı olarak vicdan böylesi yetkilere sahip değildir. Nitekim vicdan, bir hüküm verme itkisi olsaydı, o zaman kendini başkalarıyla karşılaştırma, övme vb. diğer yetenekler gibi, bir idrak etme yeteneği olurdu (Kant, 2003, s. 143).

Herkesin "basiret kurallarına göre yerine getirdiği iyi davranıştan dolayı kendini övme itkisine" sahip olduğunu ve "basiretsiz davrandığı için de kendi kendine serzenişte" bulunduğunu belirten Kant'a göre, "her insan basiret kurallarına göre kendini övmek ve yermek için bir itkiye" sahip olsa da bu itki vicdan değil, "sadece vicdanın bir benzeridir" (Kant, 2003, s. 143). Fakat insanlar çoğunlukla vicdan ile benzerlerini birbirine karıştırma alışkanlığındadır. Sözgelimi,

> İdamı bekleyen bir suçlu kendine kızar, ağır serzenişlerde bulunur, telaşa düşer, ama en çok da eylemlerinde basiretsiz davranarak yakalandığına kızar. Ne var ki o bu serzenişleri ahlaklılığa aykırı vicdani serzenişlerle birbirine karıştırır; ama bu durumu kazasız belasız atlatsaydı kendine serzenişte bulunmayacaktı, öte yandan da bir vicdan sahibi olsaydı durumu atlatsa bile yine de kendine serzenişte bulunurdu (Kant, 2003, s. 143).

Kant'ın düşünceleri doğrultusunda söylenecek olursa, basiret kurallarına göre yargıya varmak ile vicdani içgüdüyü birbirinden ayırmak gerektiği gibi her insanın vicdan sahibi olamayacağını da kabul etmek gerekmektedir. Pek çok kişinin "vicdan saydığı bir vicdan benzerine" sahip olduğunu ifade eden Kant'a göre, insanların eylemlerinden duydukları pişmanlığa yakından bakıldığında vicdana mı yoksa vicdan benzerine mi sahip oldukları açıkça görülmektedir (Kant, 2003, s. 144). Bu bağlamda genellikle hastalanıp yatağa düşünce kendini gösteren pişmanlık insanların ahlaklılık bakımından eylemlerinden duydukları pişmanlık değil, "basiretsizliklerinden ve şimdi de yargıç karşısına çıkmaları gerektiği için buna dayanamamalarından dolayı duydukları pişmanlıktır" (Kant, 2003, s. 144). İnsanın ilk defa ölüm döşeğinde pişmanlık duymasının ahlaklılıktan değil, ölüm korkusundan kaynaklandığını ve ölüm korkusu olmaksızın kişinin yaptığı kötü eylemlerinden dolayı pişmanlık duymasının zor olacağını belirten Kant, talihsiz bir kumarbaz gibi basiretsiz davrandığı için kendine öfkelenen ve dövünüp duran böylesi bir insanın, yaptığı kötülükten ziyade bundan doğan sonuçlardan tiksinti duyduğunu ileri

sürmektedir. Bu açıdan bakıldığında sonucunda her zaman cezayı gerekli kılan, bu nedenle de yasalara aykırı eylemde bulunmanın ne türden cezaları gerektirdiğini sezdiren kötülükler yapmış bir kişi, gerçekleştirdiği bu kötülüklerden tiksiniyorsa, bu tiksintinin işlediği kötülüklerden gelecek cezadan mı yoksa yasalara aykırı eylemekten mi kaynakladığının bilinmesi mümkün görünmemektedir (Kant, 2003, s. 144).

Kant'a göre, "ahlak duygusu olmayan, yani ahlaksal kötülükten doğrudan doğruya tiksinti duymayan ve ahlaksal iyilikten hoşlanmayan bir insanın vicdan sahibi" olması olanaksızdır (Kant, 2003, s. 144). Çünkü kötü bir eylem gerçekleştirdiği için dava edilmekten korku duyan bir insan eylemin iğrençliğinden dolayı değil, aksine başına gelecek kötü sonuçlardan ya da cezalardan dolayı kendi kendini yermektedir. Böylesi bir insan, sonuçları ne olursa olsun eylemin iğrençliğini hissedip bundan dolayı kendini yeren vicdan sahibi bir insanın aksine, sadece sözde vicdana ya da vicdan benzerine sahiptir. Vicdan ve vicdan benzerinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eden Kant, "basiretsizliğin sonuçlarından dolayı yapılan" serzenişlerin, "ahlaklılığın çiğnenmesinden dolayı yapılan" serzenişlerden tümüyle farklı olduğuna dikkat çekmektedir (Kant, 2003, s. 144). Bu bağlamda basiret insana serzenişte bulunurken, vicdan insanı suçlamaktadır. Kişi basirete aykırı eylemde bulunduğunda uzun süre serzenişlerle kendine işkence etmemekte, aksine yalnızca bundan bir ders çıkarana kadar üzerinde durmakta ve "böylece bunun kendisi bir basiret kuralı haline" gelmektedir (Kant, 2003, s. 144). Vicdani bakımdan suçlamayı reddetmenin mümkün olmadığını ve bu bakımdan vicdanın iradeye dayanmadığını ileri süren Kant'a göre, "suçlamanın reddedilişinde ve vicdan azabında güçlü bir kişilik değil, daha çok hasabet [alçaklık] ve teolojik dikkafalılık aranmalıdır" (Kant, 2003, s. 145). Çünkü "vicdanın suçlamalarını keyfine göre reddebilen" bir kişi, "tıpkı üzerinde hüküm ve nüfuzu olmayan yargıcın suçlamalarını reddedebilen bir asi"den farksızdır (Kant, 2003, s. 145).

Bu bakımdan vicdan, "ahlak yasalarına göre kesin bir yargıya varmak için bir içgüdü" ve "bir yargıç kararıdır" (Kant, 2003, s. 145). Nasıl ki bir yargıcın yalnızca cezalandırması ya da serbest bırakması ama ödüllendirememesi söz konusuysa, aynı şekilde vicdanın da sadece aklaması veya suçlu ilan etmesi olanaklıdır. Ahlak yasasına dayanan vicdani yargının hissedilip uygulandığı zaman kesin yargı olduğunu ileri süren Kant, buradan iki sonucun çıktığını ifade etmektedir. Bu bağlamda "yargıç tarafından

verilen kesin kararın ilk sonucu ahlaksal pişmanlık" iken, "kararı etkili kılan ikinci sonuç" ise eylemin yargıç kararına uygun olarak gerçekleşmesidir (Kant, 2003, s. 145). Kant, buradan hareketle "ahlak yasasını hoşnut kılmak üzere gerekenleri yerine getirmek için hiçbir çaba yaratmadığı zaman vicdanın atıl" duruma geleceğini ve insanın ahlak yasasına göre yerine getirmesi gerekenleri yapmadığında, ne kadar pişmanlık duyarsa duysun, bu pişmanlığın bir işe yaramayacağını ifade etmektedir (Kant, 2003, s. 145). Çünkü "*insansal mahkemede*" ödevler pişmanlık göstererek değil, aksine karşılığı ödenerek yerine getirilmektedir (Kant, 2003, s. 145). Vicdanın manevi mahkemesinin insanın dışındaki mahkemeyle rahatlıkla karşılaştırılabileceğini belirten Kant'a göre, insanın içinde bulunan davacının, yani vicdanın varlığı, herhangi bir duyguya bağlı olmayıp, akılda yer alan, asla bozulamayacak, doğruluğu ve arılığı yadsınamayacak, ahlak yasasının mevcudiyetine bağlıdır (Kant, 2003, s. 145). Bu açıdan bakıldığında kutsal ve dokunulmaz bir yasa olan ahlak yasası asıl anlamda insan olabilmenin olanağının koşulunu oluşturmaktadır (Kant, 2003, s. 145). Bu nedenle ahlak yasasının insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Öte yandan Kant, insanın içinde hem sürekli sorgulayan ve haksızlık karşısında susmayan bir davacının, hem her türlü itirazı bertaraf edip savunan bir avukatın hem de iki tarafı dinleyip bir karara varan, yani aklayan ya da mahkûm eden bir yargıcın bulunduğunu belirtmektedir. İnsanın içinde bulunan ve insansal mahkemeyi oluşturan bu unsurlar insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen ahlak yasasına göre işlediğinde bir insan kendi kendisinin hem davacısı hem avukatı hem de yargıcı olabilmekte, böylelikle de doğru bir değerlendirme yapabilmektedir (Kant, 2003, s. 146). Fakat bu durumun her zaman mümkün olmadığını düşünen Kant'a göre, insanların içinde bulunan avukat çoğunlukla her türlü itiraza karşı "kendine mazeret bulan ve suçlamaya karşı birçok bahane" üreten bencillik olarak kendini göstermektedir (Kant, 2003, s. 146). Çoğu insan genellikle bencillik olarak kendini açığa vuran böylesi bir avukatın sesine kulak verse de ölüm döşeğine düştüğünde daha çok davacının sözünü dinlemektedir. Bu bağlamda yasanın arılığının temiz bir vicdan gerektirdiğini ifade eden Kant'a göre, davacının, eylemlerin değerlendirilmesi sırasında doğruluktan şaşmaması ve bencilliğin oynadığı oyunlara kanmaması için "sonuçta yasaya uymak bakımdan ahlaklılığa ve vicdani güce" sahip olması gerekmektedir (Kant, 2003, s. 146). Buna karşılık insansal

mahkemenin bir diğer üyesi olan yargıcın gözünü bağlamak ise asla mümkün görünmemektedir. Bu noktada yalnızca insanın yargıcın sesine kulak vermemesi ya da "vicdanını hiç araştırmaması söz konusu" olabilmektedir. İnsanlar vicdanlarını sorguladıkları zaman, yanlış ahlaklılık ilkelerine sahip olmadıkları takdirde yargıçları aracılığıyla tarafsız bir yargıya varabilmektedir. Ancak yargıcın yalnızca ihtar vermekle ve kararının dinlenmesiyle yetinemeyeceği göz önüne alındığında kararının yerine getirilmesinin zorunlu olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır (Kant, 2003, s. 146). Buradan hareketle vicdanın "doğru vicdan" ve "yanılan vicdan" olarak ikiye ayrılabileceğini ifade eden Kant, vicdani yanılgının da "eylemin yanlışlığı" (error facti) ve "yasanın yanlışlığı" (error legis) olmak üzere iki türünün bulunduğunu ileri sürmektedir (Kant, 2003, s. 146).

Yanılan vicdana göre eylemde bulunan bir insanın her ne kadar eylemi yanlış olsa da bu durum onun suçlu sayılmasını gerektirmemektedir. Nitekim Kant'a göre, bir "suçlanabilen hatalardan" (errores culpabiles) bir de "suçlanamayan hatalardan" (errores inculpabiles) söz etmek mümkündür (Kant, 2003, s. 146). Herkesin aklında yer alan, doğal ahlak yasalarını bilmeyen insan olmadığı için bir insanın doğal yükümlülüğü olan ahlak yasalarına uymak bakımından hata yapması söz konusu değildir. Bu nedenle doğal ahlak yasaları bakımından suçlanamayan hataların olmadığı dikkate alınarak söylenecek olursa, kişi böylesi bir hata yaptığında mutlaka suçlu sayılmalıdır. Aynı zamanda Kant, "sırf olumlu bir yasa bakımından suçlanabilen" hataların gerçekte suçlanamayacak hatalar olduğunu ifade etmektedir (Kant, 2003, s. 146). Çünkü doğal ahlak yasası tüm olumlu yasaların koşulunu oluşturduğu için olumlu yasanın doğal olan ahlak yasasına aykırı olan bir şeyi içermesi olanaklı görünmemektedir. Nitekim insan, yanılan vicdanından dolayı suçlu duruma düşmeden de eylemde bulunma olanağına sahiptir (Kant, 2003, s. 146-147).

Asıl anlamda doğru vicdanın doğal ahlak yasasına dayanan doğal vicdan olduğunu savunan Kant'a göre, doğal vicdanı "edimden önce, edim sırasında ve edimden sonra diye ayırmak mümkündür" (Kant, 2003, s. 147-148). Edim gerçekleşmeden önce vicdan, insanı bu edimden uzak tutabilecek kadar güçlüyken, edim sırasında daha güçlü bir hale gelmektedir. Vicdanın en güçlü hali ise edim gerçekleştikten sonra açığa çıkmaktadır. Çünkü edim daha gerçekleşmemişken eğilim henüz tatmin edilmediği için

insan kendini eğilimlerine karşı koyacak kadar güçlü hissetmemektedir. Bu nedenle edim öncesi henüz eğilimlerine pek karşı koyamayan insan, yalnızca vicdana karşı duracak kadar güçlüdür. Edim sırasında ise eğilimi tatmin edilen insan, eğilimleri bakımından vicdanına karşı koyamayacak kadar güçsüzleşmektedir. Bu durumun sonucunda edimden sonra ise vicdan en güçlü halini almaktadır. Daha açık bir ifadeyle, tutkudan doğan en güçlü eğilimin tatmininden sonra doyum noktasına ulaşan insanda, tatmin edilen güçlü duygulanım tamamen sönüp direnemez hale geldiğinde bir iğrenme kendini göstermekte ve vicdan en güçlü durumuna ulaşmaktadır (Kant, 2003, s. 148).

Böylelikle edim sonrasında en güçlü halini alan vicdanı, iğrenme duygusunun yanında bir de pişmanlık izlemektedir. Ancak kişi eğilimlerine ya da duygulanımlarına dur diyemedikçe ve bu durum alışkanlık haline geldikçe tatmin duygusu vicdanın önüne geçmekte, sonuçta da vicdan zayıf düşmekte ve insan böylece Kant'ın deyişiyle tütün içer gibi kötülüğe alışmaktadır. Bu durumun sürekli hale gelmesiyle de vicdan tüm saygınlığını kaybederek görünmez hale gelmekte ve kişinin tüm serzenişleri, pişmanlıkları son bulmaktadır. Oysa doğal canlı bir vicdan kişinin kusurlarından dolayı pişman olması ve kendine serzenişte bulunabilmesi, yani eylemini yargılayabilmesidir. Bununla birlikte, canlı bir vicdanın dışında bir de hüzünlü, içe kapanık vicdanın bulunduğunu belirten Kant'a göre, insan böylesi bir vicdana sahip olduğunda hiçbir neden olmaksızın eylemlerinde sürekli bir kötülük aramaya uğraşmaktadır. Bu türden bir vicdanın insan için hiç gerekli olmadığını düşünen Kant, vicdanın insanın içinde yer alan bir despot olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü insan vicdanını zedelemeden eylemde bulunabilme olanağına sahip bir varlıktır (Kant, 2003, s. 148). Nitekim insan eziyet verici despot bir vicdana sahip olduğunda daha sonra vicdanından tamamen usanmakta ve sonuçta ona başvurmaktan vazgeçmektedir (Kant, 2003, s. 148-149).

Sonuç olarak Kant bize, istemelerimizin ve eğilimlerimizin önüne geçemediğimizde vicdanın zayıf düştüğünü, bu durumun alışkanlık haline gelmesiyle pişmanlıkların ortadan kalktığını ve vicdanın görünmez olduğunu, aynı zamanda hüzünlü içe kapanık bir vicdanın da insanı tamamen vicdandan uzaklaştırdığını göstermektedir. İnsanın vicdanına başvurmaktan vazgeçmemesi ve vicdanının zayıf düşerek bir gölgeye dönüşmemesi için nesnel bir ilke olan ahlak yasasına dayanması gerekmektedir. Nitekim Kant'ın düşüncesinde, kişinin eylemlerini ilkeleri bakımında değil de sonuçları

bakımından değerlendirmesini sağlayan, eğilimlere dayanan bir vicdanın yanılan vicdana, değerlendirmelerde bütün insanlık için geçerli bir ölçüt sunan ahlak yasasına dayanan vicdanın ise doğru vicdana karşılık geldiği görülmektedir. Bu bakımdan doğru vicdan, kişinin kendisi hakkında hüküm vermesini sağlayan bir idrak yeteneği değil, insanın kendini bütün insanlar için geçerli olan ve insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen ahlak yasasına uydurmasını sağlayan bir içgüdüdür. Bu açıdan bakıldığında ahlak yasasından kaynaklanan ahlak duygusuna sahip olmayan, yani ahlaki bakımdan kötülükten tiksinti duymayan ve iyilikten hoşlanmayan bir insanın vicdan sahibi olması olanaksız görünmektedir. Doğru vicdana sahip bir insan, her zaman ahlak yasasına göre isteyip eyleyeceği ve değerlendireceği için içindeki insansal mahkemede kendi kendisinin hem davacısı hem avukatı hem de yargıcı olarak doğru değerlendirmeler yapabilecektir. Kant felsefesinde bu, akıl sahibi olan her insana açık bir olanaktır. Daha açık bir ifadeyle her insan, insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen ahlak yasasına göre isteyip eyleyebilme ve bu doğrultuda doğru değerlendirmeler yapabilme olanağına sahiptir. Fakat Kant bu olanağı her insanın mı yoksa bazı insanların mı hayata geçirebileceği sorunun yanıtını vermemektedir. Bu sorunun, yani hangi insan tipinin insan olmanın sorumluluğunun bilinciyle değerlendirmelerde bulunarak isteyip eyleyebileceğinin yanıtını, Nietzsche'nin insan ve değer görüşüne dayanan vicdana ilişkin düşüncelerinde bulmak mümkün görünmektedir.

4.2. Nietzsche'nin İnsan ve Değer Görüşüne Dayanan Vicdan-Kara Vicdan Ayrımı

Nietzsche, özellikle *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (2013a) eserinde vicdanı, sorumluluk kavramıyla ve bu kavramla ilişkili olan özgürlük bilinciyle bağlantısında ele alıp irdelemekte ve insan olmanın gereğini yerine getirme sorumluluğu olarak gördüğü vicdan ile hınç, intikam, çıkar gibi olumsuz duygulardan beslenen kara vicdan arasında bir ayrım yapmaktadır. Nietzsche'nin vicdan ile kara vicdan arasında yaptığı bu ayrım onun insan ve değer görüşüne dayanmaktadır. Nietzsche, insan ve değer görüşü çerçevesinde insan realitesinin bütününü nesne edinerek Kuçuradi'nin belirttiği gibi insanın sanatını, bilgisini, değerlendirmelerini, ahlakını, eğitimini, yani vicdan da dahil olmak üzere yapısıyla ilgili her şeyi problem olarak görüp sorgulama konusu yapmaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 3). Bu açıdan bakıldığında Nietzsche, Dostoyevski'nin edebiyat

alanındaki eserlerinde karşımıza çıkan insan ve değer görüşünü felsefi olarak açımlamakta ve temellendirmektedir. Bu noktada Nietzsche'nin insan realitesini değerlendirirken kullandığı temel kavramların tıpkı Dostoyevski'nin eserlerinde görüldüğü gibi her zaman ikili bir anlama sahip olduğunun unutulmaması gerekmektedir. Çünkü insan ve değer görüşüne bakıldığında Nietzsche'nin, insan realitesini hep iki farklı açıdan değerlendirdiği ve değerlendirme tarzlarından hareketle insanların yapı/değer bakımımdan birbirinden farklı olduğunu savunduğu görülmektedir. En temelde gündelik yaşam içerisinde yaptıkları değerlendirmelerden hareketle insanların sürü insanı ve yaratıcı/üstün insan olarak ikiye ayrılabileceğini ileri süren Nietzsche'ye göre, değerlendirme tarzları da sürü insanının ve üstün insanın değerlendirme biçimi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Yapısal özellikleri ve değer anlayışları bakımından ayrılan bu iki insan tipinin aynı sorunlara ilişkin değerlendirmeler yaparken kullandıkları sözcükler aynı olsa bile realiteyi anlamlandırma biçimleri ve hayata bakan gözleri tamamen birbirinden farklıdır. Bundan dolayı Nietzsche, insana ilişkin bütün problemleri yapı bakımından birbirinden ayrı olan bu iki insan açısından farklı farklı ele almaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 3). Yaratıcı kişinin değerlendirmelerinin temelini oluşturan hareket noktası realite ve var olandır. Buna karşılık sürü insanının değerlendirmelerinin kaynağını, kendisi, var olan her şeyin kendisiyle ilgisi ve aynı zamanda temelini dini inanışlarda bulan ahlak oluşturmaktadır. Nietzsche'ye göre, sürü insanının değerlendirmelerine yön veren ahlak, bir insan grubunun ayakta durabilmesini sağlayan iyidir ya da kötüdür denilen şeylerdir. Öyle ki bu birliği koruyan her şey iyi sayılırken, onu tehlikeye düşüren her şey ise kötü olarak nitelendirilmektedir (Kuçuradi, 2009a, s. 13). Nietzsche'ye göre, iyilerden ve kötülerden oluşan sürü insanının değerlendirme tarzı, toplumda egemen olan ahlak anlayışına karşılık gelmektedir. Ancak sürü insanının ahlak anlayışının temelinde yer alan iyinin ve kötünün kökenini araştıran Nietzsche, tarihsel arka planını göz önünde bulundurarak bu terimlerin kendisinin sorunlu olduğunu ileri sürmektedir.

Sürü insanının ahlakının ve değerlendirmelerinin dayanağını oluşturan iyi ve kötü ayrımının kaynağını sorgulayan Nietzsche, yaptığı araştırmada yanıtını aradığı soruları şu sözleriyle dile getirmektedir:

> (…) insan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu ve onların kendi değerleri neydi? Şimdiye dek insanın ilerlemesini engellemiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydi? Ya da tersine bir doluluk, bir kuvvet, yaşam istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görüyordu onlarda? (Nietzsche, 2013a, s. 29-30).

Bu sorular, Nietzsche'nin iyi ile kötüyü, yani egemen değer yargılarını yeniden değerlendirirken başvurduğu temel ilkelerdir. İyi-kötü olarak nitelendirilen yargılarını, insanlık tarihinde geçirdiği değişimleri hesaba katarak bu ilkeler ışığında irdeleyen Nietzsche, iyi kavramının kaynağının genellikle yanlış yerde arandığını, yani iyi yargısının iyiliğin gösterildiği yerden kaynaklanmadığını belirtmektedir. İyi ile kötü kavramlarının antik dönemde kişiler ve eylemleri için kullanıldığına dikkat çeken Nietzsche'ye göre, çağımızda anlaşılanın aksine antik dönemde iyi olanlar, kendi başlarına iyiydi, yani soylu, güçlü, yüksek konumlu ve yüksek ruhlu kişilerdi (Nietzsche, 2013a, s. 41). Herhangi başka bir şeyden dolayı değil, kendi başlarına, doğrudan doğruya iyi olan bu insanlar, kendilerini bu şekilde hissediyor ve ortaya koyuyorlardı. Çünkü tüm alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanların aksine, yüce ruhlu bu kişilerin eylemleri iyi, yani birinci sınıftı (Nietzsche, 2013a, s. 41).

Nietzsche'ye göre, bazı küçük değişiklikler haricinde antik dönemden itibaren Avrupa'da aristokratik toplumun çözülüşüne kadar, hemen hemen bütün aristokratik toplumlarda, iyi terimi, kökeninde, soylu, asilzade kişileri imlemek için kullanılmıştır (Özcan, 2013, s. 143). Diğer bir deyişle, antik dönemde soylu insan, iyi insan anlamına gelmekte ve iyi nitelemesi, eylemi, eylemin sonucunu ya da eylemin altında yatan istenci dile getirmek için değil, ruhça soylu olma, ruhça ayrıcalıklı olma veya ruhça üstün olma gibi kişinin yapısal özelliklerini ifade etmek için kullanılan bir terim olmuştur (Nietzsche, 2013a, s. 43). Bunun yanı sıra iyi teriminin tarihsel gelişiminin her daim karşıtıyla birlikte yol aldığını belirten Nietzsche, soylu teriminin karşıtı olarak köylülük teriminin kökeninde kötüye yorumlanacak bir anlam taşınmadan yalnızca sıradan, basit olanla aynı anlama gelecek biçimde kullanıldığını ve zaman içerisinde de daha yaygın bir şekilde bayağı, aşağı, alçak, kötü terimleriyle karşılandığını ileri sürmektedir (Nietzsche, 2013a, s. 43).

Nietzsche'ye göre, antik dönemden 19.yüzyıla dek iyi olarak nitelendirilen her ne varsa bunların tümünü temsil eden soylu kişinin, doğrucu, güçlü, sahip, buyurucu, emreden ve hakikate sahip olan kişi olduğu kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında ruhça soyluluk anlamında soyluluğun ve soyluluğa ilişkin bu niteliklerin aristokrasinin veya soyluluğun yerle bir edildiği döneme kadar yapısal karakter özelliklerine karşılık gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde ruhça soyluluğun zıttı olan ruhça kölelik ve ruhça köleye karşılık gelen köylülük de yapısal karakter özelliklerini ifade etmekte, yani ruhça soylu olan insanın özelliklerinin tam tersi özelliklere sahip güçsüz, yalancı, itaat eden, yönetilen insan tipini dile getirmektedir (Özcan, 2013, s. 143). Daha açık bir ifadeyle, ruhça soylu olan insan tipi, birbiriyle aynı anlama gelen efendi, özgür, güçlü, zengin, değerler yaratan insan olarak kabul edilirken, bunun aksine yapı bakımından ruhça köle olan insan tipi ise köylü, sıradan, bağımlı, zayıf, yoksul, değerleri harcayan bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır (Özcan, 2013, s. 145). Dolayısıyla antik dönemden soyluluğun çöküşünün yaşandığı 19. yüzyıla dek efendi, soylu, ruhça soylu ve bunların tam zıttı olan köylü, köle, ruhça köle kavramları etimolojik bakımdan eylem yaşamı içindeki belirli insan tiplerini ifade edecek ve asıl anlamda da insanların yapı bakımından birbirinden farklı olduğunu dile getirecek biçimde kullanılmıştır (Özcan, 2013, s. 145).

Nietzsche, yapısal özellikleri ve değer anlayışları bakımından birbirinden farklı olan bu iki insan tipi arasındaki ayrımı en net şekilde, aristokratik değerlendirme tarzını ve değerlerini temsil eden "efendi ahlakı" ile köle ruhlu sıradan insanın sözde değerleriyle değer biçmelerini temsil eden "köle ahlakını" karşılaştırarak gözler önüne sermektedir (Özcan, 2013, s. 145). Nietzsche'ye göre, üstünlüklerini fiziksel güçlerinde değil, öncelikle ruhsal güçlerinde bulan, yaşam tarzlarıyla, eylemleriyle, ortaya koydukları eserleriyle, yarattıkları değerlerle insanlığı temsil eden, yapıp ettikleriyle yeryüzüne anlamını veren, köle ahlakının değerlerini yeniden değerlendirerek reddeden ve kendi değerlendirme biçimini yaratan soylu ruhlu insan, köle ruhlu sıradan insanla karşılaştırıldığında daha tamamlanmış kişilerdi (Nietzsche, 2013b, s. 190).

Ruh bakımında üstün olan soylu kişinin köle ruhlu sıradan insana göre daha tamamlanmış bir insan olmasının en önemli göstergelerinden birisi onun insan realitesini parçalamadan bütünlüğünde görebilmesi, yani insan eylemlerini değerlendirirken sırf

eylemin sonucuna odaklanmamasıdır. Soylu kişinin değer anlayışına göre bir eylemin değeri o eylemi gerçekleştiren kişinin değerine bağlıdır (Nietzsche, 2013b, s. 190-192). Bu açıdan bakıldığında, Nietzsche'nin düşüncesinde, ruh bakımından köle olan sıradan bir insanın yaptığı her şey değersiz, sıradan, aşağılık ve kötü iken, ruh bakımından üstün, soylu bir insanın gerçekleştirdiği her şey ise iyi ve değerlidir. Soylu ruhlu insanın aksine değerlendirmesinde kendisi dışında kalan her şeye, farklı olana, kendisi gibi olmayana "hayır!" diyen, köle ahlakının temsilcisi olan, köle ruhlu insan tipinin bakış açısına göre ise, güçlü, soylu, efendi ve buyuran insanlar, onların yaşam tarzları ve bütün yapıp etmeleri kötüdür (Nietzsche, 2013a, s. 51). Ruhça üstün, soylu insanları bir tehdit ve tehlike olarak gören köle ahlakını benimseyen sürü insanının gözü, Nietzsche'nin deyişiyle güçlünün erdemine alışık değildir, kuşkucudur ve incelmiş bir güvensizliğe sahiptir (Nietzsche, 2013b, s. 193). Ruhça köle olan böylesi insanların iyi olarak nitelendirdiği şeyler, kendisi gibi, tanrının övgüsüne layık olan, yoksullar, ezilmişler, acı çekenler, güçsüzler, hastalar, sefiller, dindarlar ve onların yapıp etmeleridir (Nietzsche, 2013a, s. 48). Çünkü Nietzsche'ye göre, "köle ahlakı, hiyerarşide altta olanın, itaat edenin, yoksul ve güçsüz olanın, üstte olana, buyurucu olana, zengin ve güçlü olana karşı duyduğu öfke ve hıncın bir sonucudur" (Özcan, 2013, s. 145).

İnsanlığın bütün değerlerini, yani bilimi, sanatı, felsefeyi dini kendi yarar ve çıkarı için araç olarak kullanan, her şeyi olduğu gibi insana özgü değerleri de kendisine yararı dokunduğu ölçüde iyi veya değerli gören sıradan sürü insanın ahlakı olan köle ahlakı gerçekte yarar ahlakıdır (Nietzsche, 2013b, s. 194). Nietzsche'nin ifadesiyle, "korkak, endişeli, küçük ruhlu, ufak yararlar düşünen, ayrıca özgür olmayan bakışlarıyla güvenilmez olan, kendilerini küçük gören, kendilerine kötü davranılmasına izin veren köpekler gibiler, yılışan, dalkavuk, hele yalancılar", yani sıradan insanlar, acımayı, sıcak bir yüreği, gönül alan yardımseverliği, sabrı, çalışkanlığı, alçakgönüllülüğü, kendisi gibilerle kurduğu sözde dostluğu, acıdan kaçıp hazza yönelmeyi, komşu sevgisini, şanı şöhreti, mevki-makam tutkusunu, kısacası yarar ahlakına göre değerli sayılabilecek her şeyi temel değer olarak kabul etmektedir (Nietzsche, 2013b, s. 192-194). Çünkü sıradan insan söz konusu olduğunda bütün bu sözde değerler, var oluşun baskısına dayanmak için yararlı ve olması gereken niteliklerdir, hatta neredeyse tek araçtır (Nietzsche, 2013b, s. 194). Bu nedenle "özgürlük özlemi, mutluluk içgüdüsü ve özgürlük duygusunun

incelikleri, nasıl zorunlu olarak köle ahlakına ve ahlaklılığına aitse, sanatlı ve becerikli bir derin saygı ve özveri, aristokratik düşünme biçiminin ve değerlendirmesinin belirtileridir" (Nietzsche, 2013b, s. 194). Nitekim yüksek bir kültürü oluşturan insana özgü bütün değerleri, bilimi, sanatı, felsefeyi, dini yaratma, "uzun bir sıralanma düzeni merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum" olan aristokratik toplumun ve böylesi bir toplumu inşa eden soylu insan ile onun değerlendirme tarzının işi olmuştur; her zaman da öyle olacaktır (Nietzsche, 2013b, s. 189). Dolayısıyla Nietzsche'ye göre, ünlü iyi ve kötü zıtlığı, kökenini yapısal özellikleri bakımından ayrılan sıradan ve soylu insanın birbirine karşıt olan değerlendirme tarzlarında bulmaktadır (Nietzsche, 2013b, s. 194).

Ruh bakımından üstün, soylu insan tipinin yarattığı insanlığın bütün değerlerinin köle ahlakının değerlendirme tarzına sahip olan sıradan insan tipinin sürü içgüdüsünün hayatın her alanında egemenlik kazanmasıyla giderek daha çok harcanarak kaybolma noktasına geldiğine dikkat çeken Nietzsche, soylu değerleri temsil eden aristokratik toplumların yerle bir edilmesiyle birlikte iyi-kötü ayrımının yerini bencil ve bencil olmayan karşıtlığının aldığını, yani ahlaksız olanın bencil olana, ahlaklı olanın bencil olmayana indirgendiğini, bunun asıl adının ise sürü içgüdüsü olduğunu ifade etmektedir (Nietzsche, 2013a, s. 41-42). Bütün yapıp etmeleri sürü içgüdüsüne dayanan köle ahlakının yegâne temsilcisi sıradan sürü insanı, ruhunun derinliklerine işleyen güvensizliği, bitkinliği, yoksulluğu, çöküşü alt edebilmek için efendi rolü oynamakta ve tüm insanlıktan öç alma isteğiyle oynadığı bu rol aracılığıyla kendisini ayakta tutacak, aynı zamanda da varlığını duyurmasını sağlayacak ahlakı inşa etmektedir. Kendi sürü ahlakını oluştururken insanlığın bütün değerlerini intikamının bir aracı haline getiren sürü insanı kendisi gibi olmayana hiçbir şekilde yaşama imkânı tanımamaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 50-51). Bu durumun en açık örneğinin Yahudilikte görüldüğünü düşünen Nietzsche'ye göre, Yahudilerle birlikte köle ahlakı soylu değerleri yeniden değerlendirerek ters yüz etmiş, sonrasında gelen Hristiyanlık da hınç duygusunun bir sonucu olan köle ahlakının bütün Avrupa'ya yayılmasına ve böylece iyi ve kötünün yerini hayır ve şerrin almasına aracılık etmiştir (Özcan, 2013, s. 146). Nietzsche'nin ifadesiyle bu durumun sonucunda da "halk kazanmıştır -ya da 'köleler' ya da 'yığın' ya da ne demek hoşunuza gidiyorsa- (…) 'Efendiler' ortadan kaldırılmış; sıradan insanın ahlakı

kazanmıştır. Bu zafer aynı zamanda bir kan zehirlenmesi olarak kavranabilir" (Nietzsche, 2013a, s. 50).

Bu kan zehirlenmesi ile birlikte iki farklı insan tipinin değerlendirme biçimlerine karşılık gelen ahlak anlayışlarından efendi ahlakı unutulup bir kenara atılırken, Hristiyan düşüncelerle yoğrularak varlığını günümüze kadar devam ettirmiş olan köle ahlakı, baş köşeye yerleşmiştir (Özcan, 2006, s. 323). Ancak, sürüden sürüye hatta aynı sürü içinde bile değişkenlik gösteren bu tür bir ahlakın egemenliğinin doruk noktasına ulaşmasıyla insan yaşamı göreli değerlerle örülü bir hale gelmiş, sözde değerlerin birer araç olduğu unutularak yaşamın tek amacı olarak sunulmuş ve sınırları her şeyi, herkesi boyunduruğu altına alacak kadar durmadan genişlemiştir (Kuçuradi, 2009a, s. 50-51). Nitekim sürü ahlakının,

> Batı dünyasını yüzyıllarca boyunduruğu altında bulundurmasının sonucu, sürüye girmiyen insanların zayıflaması, azalması, birçoğunun da harcanması olmuştur: çünkü herkesin işi değildir sürüye karşı dik durabilmek, sürüyle boy ölçüşmek. Birçok düşünürün ve şairin yazılarında sürüden kopmaktan duyulan kaygı, gönül acısı ve vicdan azabının izleri apaçık görülür: çünkü sürüden kopan yapayalnız kalmak zorundadır; yapayalnız kalabilmekse herkesin işi değildir (Kuçuradi, 2009a, s. 51).

Sürü karşısında dimdik durarak direnebilmek, zayıf düşmeden gücünü koruyabilmek, yapayalnız kalmayı göze alabilmek, sürüye rağmen yaşamı anlamlı kılacak değerler yaratabilmek ancak ve ancak hiçbir boyunduruk altında olmayan, özgür, ruhça soylu, üstün insanın harcıdır. Dolayısıyla iyinin ve kötünün, bunun da ötesinde bütün insana özgü değerlerin ve değerlendirme tarzlarının asıl kökeninin tek tek insanların yapısal özelliklerinde aranması gerektiğini ileri süren Nietzsche'ye göre, insanlar arasındaki yapı ve değer bakımından farklılık, insanların ahlak anlayışlarındaki karşıtlıkta, değerlendirme tarzlarındaki ayrılıkta, neyi değer olarak kabul ettiklerinde, en üst yaşamsal değeri nerede aradıklarında net bir biçimde kendini göstermektedir (Özcan, 2013, s. 146). Buradan hareketle insanlar arasındaki yapı ve değerlendirme tarzı farklılığının daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için Nietzsche'nin gözünden, kimlerin soylu, yaratıcı, özgür kişi, kimlerin sürü insanı olduğunu, bu iki ayrı insan tipinin yapısal özelliklerine ve değerlerine daha yakından bakarak ortaya koymak gerekmektedir.

Sıradan, sürü insanın aksine, yaratıcı, soylu, özgür insan, realitede olan bitenleri çevresini kuşatan zamanının sözde değerlerini ya da egemen sürü ahlakını esas alarak değerlendirmemekte ve "insanlar karşısında yargıç rolü" oynamamaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 8). Bu açıdan bakıldığında soylu, özgür ruhlu insan, ahlak dışı olan, yani kendisini tek gerçek ahlak olarak sunan sürü ahlakına, bu ahlakın sözde iyilerine, iyilikseverlerine ve bir çöküntü ahlakı şeklinde kendini gösteren Hristiyan ahlakına "hayır!" diyen kişidir (Kuçuradi, 2009a, s. 62). Böylelikle doğduğu andan itibaren kendini içinde bulduğu toplumun, sürünün bağlarından koparak kendi yolunu arayan özgür kişi, kendisine dayatılan her şeyi en başından itibaren yeniden kendi gözleriyle görmeyi istemektedir. Özgür kişinin bu istenci, "kendini-belirlemeye, kendi değerlerini koymaya yönelik (…) ilk güç ve istenç patlaması"dır (Nietzsche, 2007, s. 15). Fakat özgür kişiyi kendini bulmasına ve tanımasına götüren bu yol, herkesin baş edemeyeceği kadar meşakkatli, dolambaçlı ve her insanın aşamayacağı kadar büyük güçlüklerden oluşan bir yoldur. Nietzsche'ye göre, özgür insana giden güçlüklerle dolu bu yolda ilk adım "büyük kopma"dır (Özcan, 2006, s. 310).

Büyük kopma, insanın doğduğu andan itibaren içinde yaşadığı toplumda ya da çağda egemen olan sürünün sözde ahlak değerlerinin dayanıksız olduğunun, özgürlüğe giden yolda yalnızca pranga görevi gördüğünün farkına varılmasını ve bütün bunlara "hayır!" denmesini gerektirmektedir (Özcan, 2006, s. 310). Nietzsche'nin deyişiyle, büyük kopma, "insanın yurdunu ve yurdunun gölünü" terk ederek dağlara çıkması, o güne kadar onu yaşama ve topluma bağlayan bütün bağlarından kurtulmasıdır (Nietzsche, 2011, s. 19). Kişinin değerli olarak bildiği her şeyin aslında değersiz olduğunun farkına varmasıyla başlayan bu büyük kopuşun aynı zamanda bir hastalık olduğunu düşünen Nietzsche'ye göre, bu hastalık, insanın egemen ahlakın sözde değerlerini "hayır!" diyerek yıktığı, ama onun yerine ne koyacağını bilemediği bir durumun getirdiği türden bir hastalıktır (Özcan, 2006, s. 310-311). Bu durumda aslında bir yol ayrımında olan hasta kişi, kendi kendini yönetmeyi, özgür bir şekilde istemeyi ve güçlü olmayı istese de bunu nasıl yapacağını henüz bilememektedir. Bu yol ayrımının bir yanı kişiye her şeyin anlam ve değerden yoksun, boş, saçma olduğunu, hakikatin var olmadığını, bu dünyanın bir yalandan ibaret olduğunu düşündüren pasif nihilizmin karanlık yollarına çıkarken, bir yanı da kişiye "hayır!" diyerek ahlakın değer yargılarını yapıp ettikleriyle yok etmesini,

yoluna devam etmesi gerektiğini, kendi kendini iyileştirerek kendisiyle hesaplaşmaya, kendi kendisinin efendisi olmaya, böylelikle de kendi yolunu bulmaya ihtiyacı olduğunu düşündüren aktif nihilizmin daha aydınlık yollarına çıkmaktadır (Özcan, 2006, s. 311).

Kişilerin özgürleşmelerinden önceki bir ara duruma karşılık gelen aktif nihilizm, yaratıcı, üstün, soylu, özgür olabilecek kişilerin kendileriyle hesaplaşarak eski durumdaki kendilerini arkada bırakma ve iyileşme dönemi olarak nitelendirilebilmektedir. Kişinin ne evet ne hayır diyebildiği bu aşama, kendi gözlerini eğitinceye, sağlığına kavuşuncaya kadar değerlendirmeler yapmaktan kaçındığı bir dönemdir (Kuçuradi, 2009a, s. 59-60). Kişileri pasif ya da aktif nihilizme götüren temel nedenin kişinin öz yapısı olduğunu savunan Nietzsche'ye göre, yapısal özellikleri bakımından zayıf olanlar, hastalıklı, her şeyi hor gören, bozguncu insanlar olarak değişmeden kalırken, yapıca daha güçlü olan kişiler, nihilizm hastalığından kurtulup kendisine özgü olan yolu görerek bu yolda ilk adımlarını atmaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 58-59). Ruhça güçlü olan kişi, özgürlük yolunda attığı bu ilk adımlarla, onu bir zamanlar kaygılandıran kendisi dışında bütün her şeyi arkasında bırakmış, emekleyerek onları aşmış, oldukça uzun bir yol katettikten sonra da en nihayetinde özgürleşmiştir (Kuçuradi, 2009a, s. 60). Buradan hareketle denilebilir ki özgür ruhlu kişi, toplumların iyiler ve kötüler reçetesinden ibaret olan ahlakların boyunduruğundan kendi çabasıyla kurtulabilmiş, kendi gücü ve özgürlüğünün farkındalığıyla özgür istemenin efendisi olmuş kişidir (Özcan, 2013, s. 152).

Nietzsche'ye göre, özgürlük, kişinin, kendisinden sorumlu olma istencine ve bilincine sahip olması, kendi kendisinin efendisi olması, yaşama anlamını veren değerler yaratma yolundaki davasında kendisi de dâhil olmak üzere her şeyi, insanları bile feda etmeye hazır olması anlamına gelmektedir (Nietzsche, 2005, s. 91-92). Aynı zamanda özgürlük, "erkeksi, savaştan ve zaferden hoşlanan içgüdülerin, öteki içgüdüler üzerinde egemen olması demektir" (Nietzsche, 2005, s. 92). Bu bakımdan özgür insan savaşçı insandır. Çünkü "özgürleşmiş insan, en az bir o kadar da, özgürleşmiş tin, esnafın, Hristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların düşledikleri aşağılık refah türünü ayaklarıyla çiğner" (Nietzsche, 2005, s. 92). Öyle ki "en yüksek özgür insan tipini, sürekli en yüksek direnişin aşıldığı yerde aramak gerekir: tiranlıktan beş adım ötede, kölelik tehlikesinin hemen eşiğinde" (Nietzsche, 2005, s. 92). Dolayısıyla özgürlüğü mutluluğa ulaşmak için her türlü acıdan kaçma ve hazza yönelme olarak gören İngilizleri,

inekleri, esnafı veya tüm demokratik kafaları eleştiren Nietzsche, özgürlüğün kişilerin peşinden koştuğu, alıp verdiği, mahkûm ya da hükümlü olduğu bir şey olmadığına dikkat çekmektedir. Asıl anlamda sahip olunan ya da olunmayan yapısal bir özellik olan özgürlük, yalnızca kendi kendisine egemen olan yaratıcı, soylu ruhlu insanların bir özelliğidir (Nietzsche, 2005, s. 92). Bu nedenle zincire vurulsa dahi köle olmaları söz konusu olmayan özgür insanlar, kendilerine nelerden veya neden özgür olacağı sorusunu değil, ne için özgür olacağı sorusunu yöneltmekte ve böylece adeta yıldırımın gelişini haber veren şimşek olma görevini, yani kendi işi olan yeni değerler yaratma, aynı zamanda da değerler yaratacak insanların yolunu açma işini keşfetmektedir (Kuçuradi, 2009a, s. 65). Çünkü değerler yaratan insanların yolunu açmak yalnızca yaratıcı, özgür kişilerin yapabileceği bir şeydir. Dolayısıyla böylesi bir insanın istediği tek şey özgür, benzersiz olup kendi yasasını kendisi koymak ve kendi kendini şekillendirip yaratmak, yani yaratıcı bir insan olabilmektir (Kuçuradi, 2009a, s. 64).

Zerdüşt Böyle Diyordu (2011) adlı eserinde Zerdüşt aracılığıyla insanlara "ruhunuz ve erdeminiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin, kardeşlerim: ve her şeyin değeri sizce takdir edilsin yeniden! Bunun için savaşçılar olmalısınız sizler! Yaratıcılar olmalısınız sizler bunun için!" diye seslenen Nietzsche'ye göre, insanoğlu, bu dünyada değer olarak bilinen her şeyi yeniden değerlendirerek eski sözde değerlerin yerine yeni gerçek değerleri yaratıp insana yakışır, yaşanmaya değer bir yaşamı inşa edebilecek soylu, yaratıcı, özgür ruhlu, üstün insanlara ihtiyaç duymaktadır (Nietzsche, 2011, s. 75). Çünkü böylesi üstün, özgür tinli insanların yegâne görevi, insanlığın bu insanlara borçlu olduğu değerleri yaşama kazandırmak, var olan gerçek anlamda değerleri korumak ve değerler yaratacak kişilerin yolunu açmak, böylelikle de insanlığı yücelten yüksek bir kültürün koşullarını sağlamaktır (Özcan, 2013, s. 153). Bu nedenle "kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve mevkisi temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir. O bir istisnadır, bağlı tinliler kuraldır" (Nietzsche, 2007, s. 191). Nietzsche, bir istisna olarak çok ender rastlanan, son derece azınlıkta olan özgür tinli insanın özelliklerini şöyle betimlemektedir:

> (…) düşünmenin birçok ülkelerinde kendi evinde imiş gibi oturmuş veya en azından konuk olmuş; peşin sevgi veya peşin nefretin, gençliğin, soyun, tesadüfen karşılaşılan insanların, tesadüfen ele geçen kitapların ya da dolaşma yorgunluklarının bizi tıkamış göründüğü sıkıcı, rahat köşelerden her defasında

> sıvışmış; şan ve şerefte, parada, mevkilerde ve duyuların coşkunluğunda saklanan özgürlük yemlerine karşı diş bileyen; bizi herhangi bir kuraldan ve onun ön yargılarından hep kurtardığı için, sıkıntıya ve serüvenli hastalığa karşı minnet duyan; Tanrı'ya, şeytana, içimizdeki kuzu ve kurda karşı minnet duyan; hastalık derecesinde meraklı; amansız olacak derecede araştırıcı; dokunulmaz olan için tereddütsüz parmakları olan; keskin görüş ve keskin duyular gerektiren her iş için hazır; "özgür isteme"nin fazlalığından dolayı her denemeyi göze almağa hazır; son maksatları hiç kimsenin kolayca göremediği ön ve arka ruhları olan; hiçbir ayağın sonuna kadar yürüyemiyeceği ön ve arka plânları olan; ışığın mantosuna saklanmış; her ne kadar mirasçı ve hazırlayıcılara benzersek te, fethedenler; sabahtan akşama kadar toplıyan ve düzenliyenler; zenginliğimizin ve tıkabasa doldurulmuş çekmecelerimizin cimrileri; öğrenmekte ve unutmakta tutumlu; şemalar bulmakta güçlük çekmiyen; bazen kategori tablolarından gurur duyan, bazan kılı kırk yaran, bazan da işte güpegündüz bile gece baykuşları olan; evet gerekince korkuluklar bile olan – bugün gerekiyor da: yani, yalnızlığın, bizim en derin, tam geceyarısı, tam günortası kendi yalnızlığımızın doğuştan, andiçmiş kıskanç dostları olduğumuz sürece -: biz böyle cins insanız, biz özgür insanlar! (Aktaran: Kuçuradi, 2009a, s. 67-68).

Özgür tinli, yaratıcı, üstün, soylu insanın bu özellikleri veya başarıları göz önünde bulundurulduğunda, insana özgü olan her şeyin kendisinde toplandığı, insanın bu insan tipinde cisimleştiği, yani özgür tinli insanın insan realitesinin kendisi olduğu görülmektedir. Hayatın olumlu-olumsuz her yönünü sevip ona "evet!" diyen, kendi hayatını da yeniden inşa edilip tekrar yaşanabilecek bir hayat olarak onaylayan yaratıcı insan, bu yolda sağlam, kendinden emin adımlarla yürürken, kendini mütemadiyen eğiten, yenileyen, tazeleyen, kendine özgü eserleri, kendi zevkleri olan doğal insandır (Kuçuradi, 2009a, s. 76-77).

Kendi kaderini seven yaratıcı kişi için sevmek değerlendirmek, değerlendirmekse yaratmak anlamına gelmektedir (Özcan, 2006, s. 314; Kuçuradi, 2009a, s. 81). Değerlendirmenin kendisini, bütün değerlendirilmiş olan şeylerin hazinesi veya cevheri olarak gören, ancak değerlendirmeyle değerlerin var olduğunu ve değerlendirmenin olmadığı yerde varlık cevizinin koflaşarak içinin boşalacağını düşünen yaratıcı, üstün insan, kendi iyisini ve kötüsünü edinebilen, kendi üstüne bir yasa olarak kendi iradesini asabilen, kendi yasasının hem yargıcı hem de intikamcısı olabilen ruhça soylu insandır (Nietzsche, 2011, s. 61, 64). Soyluluğun insanın fiziksel özelliklerinden, kan bağından ya da ailesinden gelmediğini, aksine ruhsal yapısından kaynaklandığını savunan Nietzsche'ye göre, "soyluluk, insanın nereden geldiğine değil, nereye doğru gittiğine bağlıdır" (Kuçuradi, 2009a, s. 76). Bu bakımdan soylu insan, insanlar arasında yapı ve

değer farkı olduğunu bilen, insanların birbirine eşit olmadıkları gören, bundan dolayı da toplumu ve bireyi daha az rastlanır, daha uzak olan yalnızca seçilmiş varlık türlerinin, yani seçkin, soylu insanların ortaya çıkabilmesi için bir alt yapı ya da ön taslak olarak kullanan insandır (Nietzsche, 2013b, s. 189-190). Soylu, seçkin, yaratıcı kişinin en büyük amacı ve ödevi belirli bir topluluğun değil, genel anlamda insanın ne için eğitilmesi veya yetiştirilmesi, dolayısıyla da yeryüzünün nasıl yönetilmesi gerektiğiyle ilgilidir (Kuçuradi, 2009a, s. 83). İnsanlığın yükselmesini amaç edinen bu tür bir kişi Nietzsche'nin düşüncesinde "değerleri belirleyen ve yüzyılların istemesine yön veren, bununla da en üstün yapılı insanlara yön veren" kişidir (Kuçuradi, 2009a, s. 78). Çünkü ancak üstün, yaratıcı, soylu ruhlu kişi, yaşamın tüm sıkıntılarını, iniş çıkışlarını, gerilimini, kargaşasını, ıstırap ve acılarını kirli bir ırmağı içine alan umman gibi içine alabilirken aynı zamanda kendisi kirlenmeden tertemiz kalabilmektedir (Nietzsche, 2011, s. 22). Bununla birlikte yarattığı değerlerin çoğunluk ya da sürü tarafından anlaşılmayacağını, yerle bir edilip harcanacağını bile bile yine de değerler yaratma görevinden bir an olsun vazgeçmeyen, "anlamıyorlar beni, bu kulaklara göre ağız değilim ben" dese de sürüye rağmen kendi bildiği yolda değerler yaratmaya devam eden yaratıcı insanın yaşamı, hem "evet"i hem "hayır"ı hem onaylamayı hem onaylamamayı içinde barındırmasından dolayı trajik bir yaşamdır (Nietzsche, 2011, s. 25). Trajik, yaratıcı, üstün insan, hiç yılmadan sürünün değerli dediği ne varsa her birini paramparça edip yepyeni levhalara yeni, gerçek değerleri kazıyarak kaçıp giden erdemi yeryüzüne geri getirmektedir (Nietzsche, 2011, s. 30, 75). Dolayısıyla yarattığı değerlerle yeryüzünü anlamlandırıp yaşanmaya değer bir yaşamı inşa eden ve yüzyıllardan yüzyıllara haykıran (Aktaran: Özcan, 2006, s. 301) üstün insanlar, "anlamıdır yeryüzünün. İradeniz desin ki: Üstün insan anlamı olacaktır yeryüzünün" (Nietzsche, 2011, s. 22).

İnsan yaşamına anlam ve değer katan üstün insanın özelliklerini Nietzsche'nin düşüncelerinden hareketle bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu insan tipinin değerlendirme tarzına karşılık gelen vicdanın ne olduğuna bakıldığında, özgür istemenin efendisi olan böylesi bir insanın vicdanının, insan olmanın sorumluluğunun bilinciyle değerlendirme yapmak anlamına geldiği görülmektedir. Nietzsche'ye göre, bir ağacın en olgun meyvesine benzeyen, ahlaksal değer yargılarının boyunduruğundan kurtulmuş, özerk, kendi bağımsız istemesi olan, söz verebilen, kendine egemen kişinin

değerlendirme tarzının bir yansıması olan asıl anlamda vicdanın neliği bu insan tipinin yapısal özelliklerinde ve değer anlayışında can bulmaktadır:

> Bu özgürleşmiş, gerçekten söz verebilen, bu özgür istemenin efendisi, bu egemen birey -söz verebilme özelliğinden yoksun kendine kefil olamayanlara karşı üstünlüğünü, ne denli çok güven, korku, saygı uyandırdığını- üçünü de hak etmiştir, o – bu kendine egemen oluşun, çevreye, doğaya, kıt isteklere ve güvenilmez yaratıklara egemen oluşu sağladığını nasıl olur da görmez? "Özgür" insan, bir uzun ve kırılmaz isteklerin sahibi, aynı zamanda kendi değer ölçüsünün de sahibidir: Başkalarına kendinden yola çıkarak bakar, sayar ya da küçümser onları; tıpkı kendine eşit olanlara güçlülere, güvenilir olanlara (söz verebilenlerle birlikte) saygı duymak zorunda olduğu gibi, - yani, egemenler gibi söz veren herkese, istemeye istemeye, pek seyrek, ağır ağır; güvenlerini esirgemeyenlere, gevenlerini bir seçkinlik olarak gösterenlere, kazalar karşısında, "yazgı karşısında" bile, kendilerini sözlerini tutacak denli güçlü bildikleri için sözlerini güvence sayanlara -: Aynı biçimde, söz verip de buna hakkı olmayanlara, zayıf pek de sağlam pabuç olmayan kişilere karşı tepmesini, söz verdiği anda bile sözünü bozanlara karşı da sopasını hazır bulundurmak zorundadır. Sorunluluğun olağanüstü ayrıcalığının gururlu biçimde farkına varılışı, bu zor bulunur özgürlüğün bilinci, bu, insanın kendisi ve yazgısı üstündeki gücü, onda en derinlere işliyor, içgüdü oluyor, üstün olma içgüdüsü: - Diyelim ki o, bu içgüdüsünü adlandırmak istiyor, ne diyecek ona? Kuşkusuz yanıt şu: Bu egemen insan ona kendi vicdanı diyecek… (Nietzsche, 2013a, s. 75-76).

Nietzsche'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, özgür tinli insanın sorumluluk bilinciyle bütün insanlığın yazgısını belirleyen, geleceğine yön veren değerlendirmeleri gerçek anlamda vicdana karşılık gelmektedir. Asıl anlamda vicdana sahip olan üstün kişinin eylemleri karşısında korkaklığa kapılmayacağını, onları ortada bırakmayacağını, kısacası eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebileceğini belirten Nietzsche, vicdan azabının ya da vicdan rahatsızlığının üstün insan için yakışıksız olduğuna dikkat çekmektedir (Nietzsche, 2005, s. 10). Buna karşılık Nietzsche'nin sürü, yığın, halk, bilge olmayan, kalabalık, zayıf insan olarak adlandırdığı köle ruhlu sürü insanının değerlenme biçimi ise kara vicdanın temelini oluşturmaktadır.

Nietzsche'nin deyişiyle, köle ruhlu sıradan insan, tıpkı bir hayvan gibi ne dünü ne bugünü bilen, anın doruklarında bir o yana bir bu yana sıçrayıp duran ne bir üzüntü ne bir kaygı ne de bir sıkıntı duyan, sürekli olarak yiyen, uyuyan, geviş getiren, sabahtan akşama, bugünden yarına, kısacık yaşamının her anında haz ve acıya bağımlı yaşayan insan tipidir (Nietzsche, 1997, s. 61). Sürü teklerinin her birinin yapıp etmelerinde kendini

gösteren bu özelliklerin ait olduğu sürünün özellikleriyle örtüştüğünü düşünen Nietzsche, uzun zaman aynı koşullar altında, aynı yerde, aynı iklimde, aynı toprakta, aynı gereksinimlerle bir arada yaşayan insanların paylaştıkları ortak deneyimler sonucunda hepsini çevreleyen bir ruhun ve buna bağlı olarak değer yargıları tablosunun oluştuğunu belirtmektedir (Özcan, 2006, s. 304-305). Aynı koşullar altında yaşayan bu insanların değerlendirme tarzları, iyi ve kötü nitelendirmelerinin şekli, o insanların ruhsal yapılarını açığa çıkardığı gibi topluluklarının neleri varlık şartı ve temel gereksinimleri olarak kabul ettiğini de göstermektedir. Nietzsche, kendi değerlendirmesi olamayan, üyesi olduğu topluluğun değer yargıları tablosunu sorgusuz sualsiz benimseyerek bütün yapıp etmelerinde sırtını ona dayayan, ona göre düşünen, davranan ve değerlendiren sürü insanın, sürü ahlakının içine hapsolup kaldığını ve oradan çıkıp özgür olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir (Özcan, 2006, s. 305). Çünkü uyacağı bütün değerler kendisinden önce ait olduğu sürü tarafından saptanmış, insanla ilgili her şeyin değerlendirmesi kendisinden önce sürü tarafından yapılmış, tüm yapmalısın ve etmelisinler kendisine hazır bir şekilde reçete olarak sunulmuş olan sürü insanının tek yapması gereken bu reçetelere harfiyen uymak ve bunlara göre yaşamaktır (Kuçuradi, 2009a, s. 27).

Realiteye her zaman içinde bulunduğu sürünün gözlüklerinden bakan, hiçbir şeyi kendi gözleriyle görmeyen sürü insanının başka herhangi bir şeye başvurmadan kendi değerlendirmesini yapmasını istemek, onun sürüsünden koparak bambaşka bir insan olmasını beklemek anlamına gelmektedir. Nitekim sürü insanının kendisini aşması, yani onun olduğundan başka türlü görünmesi olanaksızdır. Bu bakımdan elinden gelen tek şey yapıp ettiklerini benimsediği ahlaka uygun gerçekleştirmek ve kendini ahlaklı bir insan olarak göstermektir (Kuçuradi, 2009a, s. 28). Sürü insanının içinde bulunduğu sürünün ahlakını benimsemesinin, kendini ahlaka uygun eyleyen bir insan olarak göstermesinin ve bu ahlakı üstün insanlara karşı var gücüyle korumasının temel nedeni ise korkaklık ve tembelliktir. Diğer bir ifadeyle sürü insanının geleneği, sanı ve inançları temel değer sayması, bunların arkasına saklanması, bu sözde değerlerine dil uzatanlara karşı savaş açması, ölesiye korkak oluşundan, tembelliğinden, rahata düşkünlüğünden ve sürekli olarak çıkarını gözetme dürtüsünden kaynaklanmaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 29). Geleneğin, sanı ve inançların, yani sözde değerlerin en önde gelen savunusunun her daim

sürü başları olduğunu belirten Nietzsche'ye göre, bu sürü başları bazen bir ülkenin yöneticisi olarak bazen de bir tüccar, mühendis, öğretmen, sanayici, bakan ya da milletvekili olarak kendini göstermektedir. Bir unvana sahip olsun veya olmasın her sürü başının ortak özelliği, sürü ahlakının değer yargılarını temel değer olarak göstererek insanların bütün değerlendirmelerinin ve yapıp etmelerinin bu sözde değerlere göre gerçekleşmesini istemesidir (Özcan, 2006, s. 305). Bu isteğini gerçekleştirmek için her yolu mubah sayan sürü başı, sürü ahlakını ahlakdışı insanlara karşı topla tüfekle korumaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 29). Bu durumun temel nedeninin sürü başları ile sürü tekleri arasındaki çıkar birliği olduğuna dikkat çeken Nietzsche, ahlakın gerek sürü tekleri gerekse sürü başları için birçok açıdan araç olduğunu düşünmektedir (Kuçuradi, 2009a, s. 30).

Her toplumda her zaman çoğunluğu oluşturduklarından dolayı azımsanamayacak derecede büyük bir güç olan sürü tekleri, sürüye ve sürünün ahlakına sığınarak sırtlarını dayamakla gücünden de pay almaktadır. Böylece sürünün himayesinde kendini güvende hisseden ve sürü ahlakının sözde değerlerini benimsemekle iyi insan idealine kavuşan sürü teki, hiçbir şey için çaba harcamadan, hiçbir şeyi dert etmeden gönül rahatlığıyla yaşamını sürdürmektedir. Bununla birlikte sürü tekleri hiçbir çaba sarf etmeden ulaştığı, kendisine altın tepside sunulan değer yargılarını, kendisi gibi olmayan insanlara, insana özgü başarılara, farklı düşüncelere veya farklı ahlak anlayışlarına, özellikle de özgür yaratıcı, ahlak dışı kişilere karşı korkutucu, yok edici, ezici bir araç ya da silah olarak kullanmaktadır. Bunu başaramadığı takdirde ise onları kötü diyerek dışlama yoluna gitmektedir (Özcan, 2006, s. 305-306). Bu durumun çokların azlara karşı savaşı olduğuna ve sürüyle mücadele edebilmek için çok güçlü, yürekli, kendinden emin olmak gerektiğine dikkat çeken Nietzsche'ye göre, bu savaşta sürünün kullandığı en ince yok etme yollarından birisi, soylu, yaratıcı, özgür, belirli bir iddiası olan insanları zayıf olarak tanıtıp kaba kuvvet araçlarını onlar kullanmış gibi göstermektir. Nitekim sürünün varlığını sürdürmesini ve kendisi gibi olmayanı yok etmesini sağlayan yegâne şey "özgür insanların başında Demokles'in kılıcı gibi salladığı moralidir" (Kuçuradi, 2009a, s. 31-32). Çünkü sürüce ayakta kalmak en büyük kaygısı olan tümüyle pasif, yaratıcılık yoksunu sürü insanı, kendi sürüsünün ahlakı çerçevesinde kendisine söylenen her şeye sorgulamaksızın "evet!" diyendir. Fakat Nietzsche'ye göre, bu evet, kendini aktifmiş gibi

göstermek için tek yapabildiği tepki göstermek olan "Zerdüşt'ün mağarasındaki eşeğin" tepkisidir (Kuçuradi, 2009a, s. 32). Sürü insanının bu tepkiyi gösterme zorunluluğu hissetmesinin temel nedeni, kendi varlığının sürünün varlığıyla birlikte tehlikeye gireceğinden korkmasıdır (Kuçuradi, 2009a, s. 32).

Korkak ve pasif olduğu kadar kurnaz, çarpık ruhlu olan, kendini alçaltmakta, unutmakta, susmakta, sinmekte, beklemekte ustalaşan sürü insanı, arka kapıları, dolambaçlı yolları sevdiği gibi saklanan şeyleri de kendi güvenliği, kendini dünyası, kendi iyileştirici ilacı olarak görmektedir (Kuçuradi, 2009a, s. 32). Bütün bu özellikler sürünün teklerinin sürüden olmayanlarla ilişkisinde kendini gösteren yapısal olarak sahip olduğu özelliklerdir (Özcan, 2006, s. 306). Sürü teklerinin bu özellikleri kendi sürüleri içinde göz ardı edilmekte ve sürünün her bir üyesi kendini sözüm ona barışsever, namuslu, iddiasız, saygılı, dürüst, yiğit, güven dolu, fedakâr, sadık, çalışkan, anlayışlı, çilekeş, çıkarının peşinden gitmeyen, diğer insanların haklarına saygılı, söz dinleyen bir insan olarak göstermektedir. Ancak tüm bu özellikler sürünün kendi içinde işlemekte, yani sürü tekleri bu tutum, davranış ve özellikleri kendisi gibi olanlara karşı göstermektedir. Sürünün dışında kalan, kendisi gibi olmayanlara karşı ise, acımasız, iddialı, yıkıcı, yırtıcı, amansız, kıskanç, yalancı, düşman ve egoist olduğu gibi aynı zamanda da öç alma, boyun eğdirme isteği beslemektedir (Kuçuradi, 2009a, s. 33-34).

Nietzsche'nin pekçoklar olarak nitelendirdiği sürünün, bu sözde değerleri ve değerlendirme tarzının, yani kölenin yarar ahlakının baş değer yapmasıyla, insan erdemlerine sürünün çıkarını gözeten bir anlam yüklediği görülmektedir. Öyle ki Nietzsche'ye göre, istisna olan özgür tinli, yaratıcı, üstün insanın aksine kural olan bağlı tinli, sürü insanı için dört tür doğru bulunmaktadır. Bağlı tinlilerin değerlendirme tarzına göre, birincisi, kalıcılığı olan şeylerin tümü, ikincisi kendisini ve sürüsünü rahatsız etmeyen şeyler, üçüncüsü, her türlü yararı dokunan şeyler, dördüncüsü, uğruna kurban verebildiği bütün şeyler doğrudur (Nietzsche, 2007, s. 195). Nietzsche'nin ifadesiyle, "bu sonuncu ilke, örneğin halkın isteği dışında başlamış olan bir savaşın, ilk kurban verildiği andan itibaren coşkuyla sürdürülmesini" açıklamaktadır (Nietzsche, 2007, s. 195). Nitekim insanlığı yüceltmeye ilişkin davalarını bağlı tinlilerin egemen olduğu ortamda savunmak zorunda olan özgür tinlilerin, öncelikle "özgür tinlilerin her zaman var olduğunu, yani özgür tinliliğin bir kalıcılığının olduğunu, daha sonra rahatsızlık vermek

istemediklerini ve sonunda da, bağlı tinlilere genel olarak yarar sağlamak istediklerini kanıtlamaları" gerekmektedir (Nietzsche, 2007, s. 195). Ancak Nietzsche'ye göre, özgür tinliler bütün bunları bağlı tinlilere kanıtlasalar dahi uğruna kurban verdikleri her şeyin doğru olduğunu kanıtlayamayacakları için yaptığı kanıtlamaların hepsi boş yere yapılmış olacaktır. Dolayısıyla, güçlü, özgür tinli kişinin, geleneğin arkasına saklanan ve eylemlerini gerçekleştirirken bir neden göstermeye gerek duymayan birisiyle karşılaştırıldığında, ona göre her zaman daha zayıf olduğunu belirten Nietzsche, özgür tinlinin değer veya doğru kabul ettiği hiçbir şeyin sürü insanın gözünde bir yararının ve değerinin olmadığına dikkat çekmektedir (Nietzsche, 2007, s. 195).

Bütün var olanlara "bunun bana ne yararı var?" düşüncesiyle yaklaşan, dünyayı kendinden ve sürüsünden ibaret gören bağlı tinli sürü insanı için nesnel/objektif olmak, eğer kendine bir yararı yoksa kenara çekilip herkesin düşündüğü gibi düşünmek, suya sabuna dokunmamak, bir şeye karşı ya da bir şeyden yana olmamak, kısacası bir insanı şeylerin hiç ilgilendirmemesi anlamına gelmektedir. Bedava yaşamın peşinde olan, herhangi bir karşılık veya yarar beklemeksizin vermeyi asla kabul etmeyen, kendine yararlı olduğunu düşündüğü her şeyi doğal hakkı olarak gören ve bunları yalnızca elde etmek isteyen, ama "bu benim gerçekten hakkım olabilir mi?" diye hiç sorgulamayan sürü insanı, adaletten de herkes ile eşit güce sahip olmayı anlamaktadır. Çünkü sürü insanın nezdinde özgür insanlara karşı ayakta kalabilmek, güç kazanabilmek, varlığını adeta bir giyotin gibi hissettirebilmek için eşitlik iyi ve gerekli bir şeydir. Aynı şekilde sıradan insanın değerlendirme tarzına göre, güvenmeme gerginlik yaratacağı için güvenme iyidir; güçlülerin düşmanlığını kazanmamak için onlara saygı göstermek iyidir; kafa yormayı gerektirmediği ve bir açıklama sağladığı için hakikati sevmek iyidir; karşı bir tutum takınma insan için bela yaratacağı için hoşgörü iyidir; kısacası beraberinde zarar yerine yarar getiren her şey iyi ve gereklidir (Kuçuradi, 2009a, s. 33).

Sürünün bu iyi ile kötülerinden oluşan değerlendirme tarzının insanlık tarihinde İsa'dan sonra Batı dünyasında egemen olan sözde ahlaki değerler veya erdemler olduğu görülmektedir. Nietzsche'ye göre, pekçokların azlara karşı başkaldırdığı, insanla ilgili her şeyin sürünün ve sürü tekinin çıkarını gözetecek şekilde yeniden değerlendirildiği bu durumun sonucunda sürünün iyiler ve kötüler tablosundan oluşan köle ahlakı ortaya çıkmıştır (Özcan, 2006, s. 306). Böylece insanlığı yücelten başarılara, yapıp etmelere,

erdemlere, değerlere sürünün çıkarını koruyan bir anlam yüklenmiş ve sürü ahlakı bütün insana özgü şeylere değer biçmenin tek mutlak aracı haline gelmiştir (Kuçuradi, 2009a, s. 33). Bu açıdan bakıldığında geçmişten günümüze kadar Avrupa tarihinin ortak yanının, "yapmalısın"ları içeren sözde ahlaki değerleri diğer tüm insana özgü değerlerden üstün tutarak bilgi, sanat, siyaset ve bunun gibi bütün insani çabaları köle ahlakının hükmü altına sokmak olduğu görülmektedir. Nietzsche'nin düşüncesinde pekçokların azınlıkta olanlara karşı gerçekleştirdiği bu güç mücadelesinin altında saklanan üç temel neden ya da içgüdü bulunmaktadır: Bunlar, 1) sürünün güçlülere ve bağımsızlara, yani üstün insanlara karşı içgüdüsü, 2) sefillerin, acı çekenlerin, yeteneksiz olanların talihli ve mutlu olanlara karşı içgüdüsü, 3) ortalama, sıradan, alelade olanların bir istisna olan özgür tinlilere karşı içgüdüsüdür (Nietzsche, 2010, s. 198-199; 2002, s. 153-154). Bu amansız mücadele Nietzsche'nin çoklar, pekçoklar, lüzumsuzlar olarak nitelendirdiği sıradan insanın, cılız insanın, orta insanın kısacası sürü insanının özgür insanlara karşı güç kazanmasıyla ve sürü insanının temsil ettiği değer yargılarının sorgulanmaksızın kabul edilmesi gereken bir hakikat ya da Tanrı buyruğu olarak gösterilip en üst ahlak değerleri haline getirilmesiyle sonuçlanmıştır (Kuçuradi, 2009a, s. 35-36).

Sürü insanının kendi içinde cılız insan, ortalama insan ve sıradan insan olarak üç tipinden söz edilebileceğini düşünen Nietzsche'ye göre, cılız insan, baskı altında olan, zavallı, özgür olmayan, kendisine güven duymayan, ezilen, yorgun, her daim kötümser insandır. Bu yapısal özelliklerine bağlı olarak sabrı, çalışkanlığı, sıcak yürekli olmayı, alçak gönüllülüğü, yardımlaşmayı, acı çekmeyi, yakınını sevmeyi baş değer olarak kabul eden cılız insan için böylesi sözde değerler var olmanın baskısına dayanabilmek için sığındığı tek sığınaktır (Kuçuradi, 2009a, s. 38). Bu tür bir değerlendirme tarzına sahip olmadığı takdirde ne kendine ne kendi gibilere var olma şansı tanıyan, hayattan hep almak isteyip hiçbir şey vermek istemeyen cılız insanın, değerlendirme tarzı sonuna kadar takip edildiğinde doğaya aykırılığı, bilmenin gereksizliğini, kansızlığı, melek insan olmayı ideal olarak savunduğu görülmektedir. Her toplumda cılız insan tipinin başını çeken sürü başları gerçekten inanan insanla ve dinle ilgilisi olmayan sözde ulu kişiler olan rahiplerdir (Kuçuradi, 2009a, s. 38-39).

Rahiplerin bazen idealler bazen putlar bazen de kurtarıcılar şeklinde kendilerini gösterdiklerine ve insanlar tarafından kolayca algılanabilir hale getirmek zorunda

oldukları insan üstü bir görevin aktörleri olduklarına dikkat çeken Nietzsche'ye göre, her rahibin görevi aynı zamanda onun var oluş amacıdır. Nitekim içgüdüleri onlara, yegâne var oluş amaçları olan her şeyi mümkün olduğunca inanılabilir hale getirme görevini gerçekleştirebilmek için hizmet etmektedir. Bu amaç ve/veya görevi gerçekleştirmek için yapmacık tavırlarla yürümekte ustalaşan aktörler olan rahiplerin "sanatının kurnazlığı onlara her şeyden önce gerçek inancı taşımak için gerekli iyi bir vicdan vermek zorundadır" (Nietzsche, 2010, s. 118). Dolayısıyla sürü ahlakına göre, iyi olan kara vicdan, rahip tipli sürü insanının değerlendirmelerinin bir görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kara vicdan sahibi rahiplerin temel isteği "en yüce insan kabul edildiğinin ve -gücü kullananlar dâhil olmak üzere- hükmettiğinin, vazgeçilmez olduğunun, doğruluğundan şüphe edilemez olduğunun- topluluktaki en güçlü kuvvet olduğunun ve kesinlikle değiştirilemez ve değeri düşürülemez olduğunun" bilinmesidir (Nietzsche, 2010, s. 118-119). Cılız sürü insanının gözünde,

> Sadece o bilgiye sahiptir; sadece o erdeme sahiptir; sadece o kendisi üzerinde hakimiyete sahiptir; sadece o belirli bir anlamda Tanrıdır ve kutsallığa geri döner; sadece o Tanrı ve diğer insanlar arasında aracıdır; kutsallık bir rahibe karşı her muhalefeti, ona karşı her düşünceyi cezalandırır. Araçlar: Gerçek mevcuttur. Ona ulaşmanın tek yolu vardır: Rahip olmak. Toplumda, doğada, geleneklerde iyi olan her şey rahiplerin bilgeliğine dayandırılmaktadır, kutsal kitap onların eseridir. İyinin rahiplerden başka hiçbir kaynağı yoktur. Üstünlüğün tüm diğer biçimleri, rahiplerin düzeninden farklı bir tarikattır, örneğin savaşçıların tarikatı. Çıkartılan sonuç: Rahipler, en yüce tür ise erdemlerine götüren dereceler, insanlar arasındaki değerlerin derecelerini oluştururlar. Araştırmak, duyulardan kurtulmak; aktif olmayan; aşılmaz; heyecanların yokluğu; ağırbaşlı olan; bunun antitezi: insanların en düşük turu. (Nietzsche, 2010, s. 119)

Sürü başlarını kendisi hasta olan doktorlara benzeten Nietzsche'ye göre, rahipler cılız insanlara kendi acılarını başkalarının acıları aracılığıyla unutmanın, diğer insanların yükünü hafifletmenin, insanlara sevinç ve umut vermenin iyi olduğunu öğütleyerek küçük mutluluklar armağan etmektedir (Kuçuradi, 2009a, s. 43). Çileci ideale dayanan böylesi bir ahlakı savunan insan tipinin tek isteği, insanın doğal yapısına ait olan birçok şeyin bastırılması, ezilmesi, mümkünse yok edilmesi ve en nihayetinde insanın evcilleştirilmesidir. Çünkü çileci ideal, insan gerçeğinin yalnızca bir kısmını kabul edip yaşamın ancak yarısına "evet!" derken, asıl anlamda kurtuluşu öteki dünyada aramaktadır (Özcan, 2006, s. 308). Dolayısıyla cılız insan, dini inançları esas alan bir toplum idealinin

ve bu ideali gerçekleştirmenin yolunu açan sözde değerlerin temsilcisi olan insan tipidir (Kuçuradi, 2009a, s. 49).

Sürü insanın bir diğer tipi olan ortalama insan ise kendine özgü rengi, yüzü olmayan, herkes gibi yapan, herkes gibi görünen, en üst değer olarak ortalama olanı ve orta olmayı gören, insanların yapı bakımından farklı olduğu düşüncesinden ölümüne korkup kaçan insan tipidir (Kuçuradi, 2009a, s. 48). Ortalama insanı diğer sürü insanı tiplerinden ayıran özellikler, "bu zamana kadar böyle gelmiş bundan sonra da böyle gider" diyerek her şeye karşı ilgisiz kalması, bir şeye karşıt veya bir şeyden yana tutum takınmaması, her fırsatta son derece meşgul olduğunu anlatmaya çalışması ve kendini saygıdeğer bir insan olarak göstermesidir. En önde gelen örnekleri âlim, hoca ya da üniversite profesörü olan ortalama insan, objektif olduğunu iddia edip suya sabuna dokunmadan kendi güvenli köşesinde huzur içinde yaşayan, çalışkan, düzenli, ölçülü görünmekte son derece maharetli, diğer insanların ihtiyaç duyduğu şeylere karşı hassas davranan, kısacası çoğunluğun hoşuna giden bütün özelliklere sahipmiş gibi görünmekten hoşlanan insan tipidir. Ancak ortalama insan, sanki olumlu özelliklere sahipmiş gibi görünse de gerçekte hiç de soylu olmayan, çıkarı tehlikeye girdiğinde amansız şarlatanlığı ile kendini gösteren, sürekli başka insanlar tarafından sayılıp sevilmek isteyen, kendine her daim önem verilip biat edilmesini arzulayan ve hiçbir şekilde saygıyı hak etmeyen insan tipidir (Kuçuradi, 2009a, s. 49-50). Çünkü bu insan tipi Hristiyan düşüncesinin bir devamı olan demokratik toplum idealinin ve bu idealin koşullarını yaratan sözde değerlerin yegâne temsilcisidir (Kuçuradi, 2009a, s. 49).

Sürü insanının üçüncü tipi ise "Nietzsche'nin, 'son insan', 'en tiksinilecek insan', 'en küçümsenecek insan' dediği" sıradan insandır (Kuçuradi, 2009a, s. 37). Sözde kültüre büyük önem atfeden çağımız modern insanına karşılık gelen sıradan insan, bilimi baş değer yapan ve bilimin açamayacağı bir kapının olmadığını düşünen, kendini sürekli ezilip aşağılanmış hisseden, her şeyi sıradan hale getirip halkın ayakları altında çiğneten, popülerlikle böbürlenen insan tipidir. Bu özelliklerinin yanı sıra her daim kamuoyunu, basını, halkın iradesini en güvenilir mercii olarak gören ve değerlendirmelerini hep bunlara göre gerçekleştiren sıradan insan için eşitlik, özgürlük, kardeşlik, adalet gibi toplumsal değerler temel ahlak değerleridir. Fakat sıradan insan hep ait olduğu sürünün kanaatleri doğrultusunda hareket ettiği için bu değerleri de kendi ahlakının

gözlüklerinden anlayıp yorumlamaktadır. İnsanların yapı ve değer bakımından farklı olduğu fikrinin en ezeli düşmanlarının başında gelen sıradan insan için Tanrı'nın ya da yasaların karşısında bütün insanlar kayıtsız şartsız eşittir (Kuçuradi, 2009a, s. 36). Çünkü farklı olmak, "kendi gözleriyle görmek, herkesle aynı değerlendirmeleri yapmamak demek, 'kamuoyu 'nu hesaba katmamak, o sürü moralinin dışına çıkmak demektir" (Kuçuradi, 2009a, s. 36). Bu nedenle sıradan insanın insanlardan beklediği şey, herkesin herkesle gözünü, gönlünü, yüreğini bir yapıp her şeyi aynı biçimde değerlendirmesi ve herkesin eşit, sıradan insanlar olmasıdır. İnsanların bir bakımdan değil, her bakımdan eşit olmaları gerektiğini savunan sıradan insanın ahlak ideali son noktasına kadar takip edildiğinde çağımız bilimci akımlarının ve sosyalist rejimlerinin yaratmayı amaç edindikleri her yerde eşitlik vaazları veren insan tipi karşımıza çıkmaktadır (Kuçuradi, 2009a, s. 37).

Nietzsche, son insan olarak nitelendirdiği bu eşitlik sevdalısı insan tipine Zerdüşt aracılığıyla şöyle seslenmektedir; "intikam vardır senin ruhunda: ısırdığın yer kabuk bağlar; intikamıyla zehrin başdönmesi verir ruha! Böyle sesleniyorum size değinmece ile, ey ruha başdönmesi verenler, ey *eşitlik* vaizleri! Zehirli örümceklersiniz bence siz, sinsi sinsi kin besleyenlersiniz! Ama yakında saklandığınız yerleri çıkaracağım ışığa" (Nietzsche, 2011, s. 95). Nietzsche'nin gözünde "zehirli örümcek-yürekliler" olan sıradan sürü insanları, kendisine benzemeyen herkesten intikam alma hırsıyla yanıp tutuşan ve adeta aralarında bir antlaşma imzalamışlar gibi hepsi aynı şekilde hareket eden insanlardır (Nietzsche, 2011, s. 95). Bu eşitlik sevdalısı son insanın "çobansız bir sürü!" misali "dayakla ve bir lokma yiyecekle oyun öğretilmiş bir hayvandan fazla bir şey" olmadığını ifade eden Nietzsche'ye göre (2011, s. 26-28), bu insandan tipi hem kendisini hem de diğer insanları mümkün olmayan bir eşitlik düşüncesiyle zehirlemektedir. Nietzsche, insanların yapı ve değer bakımından eşit olmalarının söz konusu dahi yapılamayacağını savunmaktadır. Herkesin her bakımdan eşit olduğuna dayanan böylesi bir eşitlik anlayışı ancak sürü insanın bir aldatmacasından ibarettir (Kuçuradi, 2009a, s. 36-37).

Nietzsche'nin sürü insanının yapısal özelliklerine, değerlendirme tarzına ilişkin bu tespitleri göz önünde bulundurularak "sürü insanının değeri nedir?" diye sorulacak olursa yanıt kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Nitekim Nietzsche'nin "halk, zehirli örümcekler, çoklar, pekçoklar, lüzumsuzlar, bağlı insanlar, çarşı sinekleri, zayıf insanlar,

köleler, orta insanlar, çaresiz orta insanlar, günlük insanlar, sıradan insanlar, uslu insanlar, nasibi kıt insanlar, bitkin insanlar, çökmüş insanlar, birörnek insanlar, yobazlar, boynuzlu mandalar, yarım yarım insanlar, modern insanlar…" olarak nitelendirdiği sürü insanı insan türünün değersiz bir cinsidir (Kuçuradi, 2009a, s. 51). Çünkü "o bir 'kişi' değildir, bir defalık olmak üzere ortaya konmuş bir insan şemasına uygun olmakla değer kazanır ancak, kendi ayrı değeri yoktur: o başkasıyla karşılaştırılabilir, onun benzeri vardır, o tek olmamalıdır" (Kuçuradi, 2009a, s. 51-52). Sürü insanını sürünün diğer teklerinden ayıran herhangi ayırt edici bir özelliği, değerlendirmesi, yapıp etmesi, yaşantısı bulunmamaktadır. Dolayısıyla sonun başlangıcı olan, yeni levhalara yeni değerler yazanları çarmıha germeye ve geleceği kurban vermeye her daim hazır bekleyen, yaşanmaya değer bir yaşama, dünyaya çamur atan sürü insanı, "zararların en zararlısıdır" (Kuçuradi, 2009a, s. 53).

İnsan hayatındaki en zararlı, iç karartıcı şeylerin, cezanın, suçun, suçluluk duygusunun, yani bütün bunlardan oluşan kara vicdanın adeta ahlakın soykütükçülüğünü yaparak nasıl ortaya çıktığını sorgulayan Nietzsche (2013a, s. 78), değerlendirme tarzlarına bakarak kimlerin kara bir vicdan taşıdığının kolaylıkla tahmin edilebileceğini ifade etmektedir. Nietzsche'ye göre, kara bir vicdan taşıyan insan tipi, hınç duygusundan beslenen sürü insanıdır (Nietzsche, 2013a, s. 91). Nietzsche'nin ifadesiyle sürü ahlakının ezici darlığının ve düzenliliğinin mengenesine sıkışmış sabırsızca, parçalanmış, izlenmiş, kemirilmiş, ürkütülmüş, hırpalanmış olan bu insan tipi, evcilleştirilmeye çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayarak vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş olan bu mahrum hayvan, kendini bir işkence odasına, belirsiz ve tehlikeli vahşiliğe dönüştüren, bu zavallı, özlem dolu, umutsuz mahkûm, "kara vicdan"ın yaratıcısıdır (Nietzsche, 2013a, s. 100-101). Sürü insanının hem kendisinin hem de içinde bulunduğu sürünün çıkarı doğrultunda oluşturduğu iyiler ve kötüler tablosu, beraberinde bir eylemin değerini kendi içinde değerli olup olmamasından hareketle değil, o eylemin altında yatan niyetler ve bu niyetlerin ne dereceye kadar köle ahlakına uygun olduğu açısından ölçen içsel bir sesi, yani ünlü kara vicdanı getirmiştir (Nietzsche, 2010, s. 121). Böylece insanın bugüne kadar deva bulamadığı hastalıkların en büyüğü ve en korkuncu baş göstermiştir; "insanın kendi kendisine acı çektirmesi: Hayvansı geçmişinden zorla kopartılmasının bir sonucu, sanki yepyeni bir çevreye ve var olma koşullarına sıçrayıp

düşme, şimdiye dek, kuvvetinin, sevincinin korkunç çirkinliğinin dayandığı eski içgüdülere karşı bir savaş ilanı" (Nietzsche, 2013a, s. 101). Bu açıdan bakıldığında düşmanlıktan, zulümden, saldırıdan, tahrip etmeden alınan hazzın kara vicdanın kökenini oluşturduğunu düşünen Nietzsche'ye göre (2013a, s. 100), kara vicdan, doğal olmayan eğilimlere, öte dünyaya yönelmiş tutkulara, anlama, doğaya, hayvana ters olana, kısaca yaşam düşmanı, dünyaya kara çalan ve insanı evcilleştirmeye çalışan ideallere bağlıdır (Nietzsche, 2013a, s. 111).

Sıradan sürü insanına karşılık gelen modern insan ise bu ideallerin, yani kara vicdanın canlı bir mirasçısıdır (Nietzsche, 2013a, s. 111). Bunun sonucunda da aldığı bu mirasla insanı insan yapan her türlü özelliğe kötü gözle bakan modern insan, değerlendirmelerini egemen değer anlayışından bağımsız yapamaz, yani kara vicdandan ayrılamaz duruma gelmiştir (Nietzsche, 2013a, s. 111). Oysa Nietzsche'ye göre, kara vicdan bir hastalıktır, üstelik de yaşamı anlam ve değerden yoksun bırakmaya gebe bir hastalıktır (Nietzsche, 2013a, s. 104). Temelini Hristiyanlık inancında bulan bu hastalık Nietzsche'nin deyişiyle, insanı hasta bir günahkâra dönüştürmüştür:

> İki bin yıldan beri, bu yeni hastanın "günahkar"ın görünümünden kurtulamadık – hep böyle mi olacak? – Nereye baksak, hep aynı nesneye çakılan hipnotize edilmiş bakışlarını görüyoruz. Günahkarın ("Suç"a çakılmış, acının tek nedeni olan); her yerde şeytani vicdanı, Luther'in dediği gibi şu "iğrenç hayvanı"; her yerde kusulmuş geçmişi, çarpıtılmış olguyu, rahip abasını, açlıktan ölen bedeni, yürek karasını, her yerde, yaşam içeriğinin yol açtığı acıyı yanlış anlama istemini, acının suçluluk duygusu, korku, ceza olarak yorumunu: her yerde, günahkarın kendini, huzursuz, hasta şehvetli vicdanın zalim çarkı üstünde işkenceye yatırmasını; her yerde sessiz işkenceyi, aşırı korkuyu, zulmedilen kalbin azabını, bilinmeyen bir mutluluğun titreyişlerini, "kurtuluş" çığlıklarını (Nietzsche, 2013a, s. 161).

Kara vicdanın bu kurtuluş çığlıkları ise çileci idealin yılmaz bekçileri olan rahiplerin abalarının altında huzursuzluk ve suçluluk duygusuyla gizlenmektedir. Oysa Nietzsche'ye göre, bu suçluluk duygusunun gerçek ustası rahiplerdir. Dolayısıyla rahiplerin ellerinde biçim kazanan bu suçluluk duygusu, günah, aslında hayvansı kara vicdanın rahipsi anlamıdır (Nietzsche, 2013a, 160). Buradan da anlaşılacağı üzere dinsel yorumunun en tehlikeli, en uğursuz marifetini sergileyen, yeryüzündeki floranın en endişe verici, en ilginç bitkisi olan kara vicdan bu toprakta büyümemiştir (Nietzsche, 2013a, s. 98).

Kara vicdanı öte dünyanın beslediği toprağın bir ürünü olarak gören Nietzsche'ye göre, bu bitki sıradan insana içsel acıdan başka bir şey vermemiştir. Bu içsel acı sürü insanını evcilleştirmiş ama onu daha iyi yapmamıştır (Nietzsche, 2013a, s. 98-99). Hatta Nietzsche'ye göre, haklı olarak bunun tersi bile söylenebilir: yeryüzündeki cezanın çekildiği tutukevleri ve ıslahevleri, vicdan azabı gibi kemirici kurtların boy attığı yuvalar değildir (Nietzsche, 2013a, s. 97). Bütün bunlardan hareketle Nietzsche'nin gözünde ruhun kurtuluşunu sağlamayan aksine, ruh hastalığının yeni bir biçimine karşılık gelen ve vicdan azabını beraberinde getiren kara vicdanın, çöküşün bir işareti olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır (Nietzsche, 2010, s. 172). Nietzsche, bu düşüncesini şu sözleriyle dile getirmektedir: "Kara vicdanı, şimdiye dek yaşadığı en temel değişikliğin, -kendini en sonunda toplumun ve barışın duvarları arasında bulduğu zaman oluşan değişikliğin gerilimi altında çökmek zorunda kalmış insanın ağır bir hastalığı olarak kabul ediyorum" (Nietzsche, 2013a, s. 99-100). Nietzsche'nin bir hastalık olarak gördüğü bu çöküşün, en açık kanıtı, kültürün yaratıcısı olan ihtişamlı, zengin, gururlu, kendine güvenen, bilgili, güçlü, üstün insanın değerlerinin değersizleştirilmesi ve yeryüzünün onun değerlendirme tarzından ya da vicdanından yoksun bırakılmasıdır (Nietzsche, 2010, s. 184). İşte bu nedenle Nietzsche'ye göre, "bugün daha büyük olmak isteyen hiçbir şey görmüyoruz; kuşkulanıyoruz, her şey hep aşağı daha aşağı gidiyor, daha ince, daha safdil, daha kurnaz, daha rahat, sıradan daha eşit olana doğru (…) insanın görünüşü şimdi bize bıkkınlık veriyor:- Bugün Hiççilik (Nihilizm) bu değil de, nedir?... Bıkkınız insandan…" (Nietzsche, 2013a, s. 58).

Sonuç olarak realiteyi değerlendirme tarzlarından hareketle insanların yapı ve değer bakımından farklı olduğunu düşünen Nietzsche'nin insanların efendi ahlakını temsil eden soylu, efendi, üstün, yaratıcı, trajik insan ve köle ahlakını temsil eden sürü insanı olarak birbirinden ayrıldığını ileri sürdüğü görülmektedir. Temsil ettiği değer anlayışı bakımından köle ahlakını benimseyen sürü insanın ayırt edici özelliği, vazgeçemediği çıkar dürtüsü olduğu için değerlendirme yaparken dikkate aldığı ölçüt, ait olduğu sürü için ve öncelikle de kendisi için zararlı olan her şeyin kötü, yararlı olan her şeyin ise iyi olduğudur. Nietzsche'nin düşünceleri doğrultusunda her zaman soylu insan ile çatışan, soylu insanı anlamayan, onun değerli dediğine kötü, değersiz dediğine iyi diyen, zavallı, sefil, zayıf bir varlık olan, hınç duygusunun egemen olduğu sürü insanın

vicdanının ve/veya değerlendirme biçiminin çıkarına uygun düştüğünde kolaylıkla tatmin edilebilen kara vicdan olduğu görülmektedir. Sıradan insanın aksine yapıp etmeleriyle yeryüzüne anlam kazandıran, değerlendirme yaparken ahlaksal değer yargılarını yok sayan, sürü için iyi olanı göz önünde bulundurmayan, kısacası iyi ve kötünün ötesinde olan, şeylerin doğal değerini gören ve gösteren insan tipine karşılık gelen soylu insan ise değerlendirmesi sırasında ahlaksal değer yargılarıyla çatışarak her şeyi yeniden değerlendirmekte ve yeni değerler yaratmaktadır. Yeni doğru değerlendirmeler sonucunda yeni değerler yaratarak bu dünyaya "evet!" diyen ve yeryüzüne anlam kazandıran, güçlü, yürekli, özgür gözlere sahip soylu insanın, kara vicdana değil, asıl anlamda vicdana sahip olduğunu düşünen Nietzsche'ye göre, soylu insanın sahip olduğu vicdan, sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının farkına varılışı, bu zor bulunur özgürlüğün bilinci, insanın kendisi ve kaderi üstündeki gücü ya da üstün olma içgüdüsüdür. Dolayısıyla Nietzsche'nin düşüncesinde sıradan insanın kara vicdanından farklı olarak soylu insanın değerlendirme biçimi olan vicdan, insan olmanın gereğini yerine getirme sorumluluğunun bilinciyle doğru değerlendirmeler yapabilmek anlamına gelmektedir. Bu noktada, doğru değerlendirme yapabilmenin olanağının koşullarına Kuçuradi'nin düşüncelerinden hareketle yakından bakmak bir değerlendirme biçimi olarak karşımıza çıkan vicdanın neliğini ortaya koymak bakımından yararlı olacaktır.

4.3. Kuçuradi Felsefesinde İnsan, Değer ve Değerlendirme Sorunu Bağlamında Vicdan

Kuçuradi felsefesinde vicdan, insanın yaşamına yön vermesiyle ilgili olan bir değerlendirme problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir insanın diğer insanlarla ilişkisindeki tutumlarının, yaşadığı olaylar ve durumlar karşındaki karar ve davranışlarının o insanın değerlendirmeleri doğrultusunda şekillendiğini ifade eden Kuçuradi'ye göre, bu tutum, karar ve davranışlar aynı zamanda insanın yaşamına vermeye çalıştığı yönü göstermektedir. Her insanın yaşamına verdiği yön ise doğrudan doğruya kendisini ve diğer insanları nasıl değerlendirdiğine bağlıdır. İnsanların yaşamdaki yönünü belirleyen bu değerlendirmeler her ne kadar birbirine bağlı olsalar da farklı cinsten değerlendirmelerdir. Kuçuradi'ye göre, bir insanın kendisiyle ve diğer insanlarla ilişkisinde, başkalarının ve kendisinin yapıp ettikleriyle ilgisinde, yakın çevresiyle, çağıyla, geçmişiyle ve geleceğiyle kurduğu bağda, belirli bir bütünlükte bir

kişi olarak var olmasının temelinde, her zaman insan ve değer anlayışı bulunmaktadır (Kuçuradi, 2010b, s. 5). Bu nedenle öncelikle Kuçuradi'nin insan ve değer görüşüne yakından bakmak gerekmektedir.

Kuçuradi'ye göre, tür olarak insan üzerine ortaya konulan felsefi bilgi, en genel anlamda "insan nedir?" sorusunu yanıtlayarak insanın diğer var olanlar arasındaki özel yerini belirmeyi amaçlamaktadır. İnsanın yapıp ettiklerinden ve ortaya koyduklarından hareketle elde edilen bu bilgi, insanın doğal yapısını oluşturan özelliklerin bilgisidir. İnsanın tür olarak tekliğini oluşturan yapısal özelliklerinin bilgisi ise insanı diğer var olanlardan ayıran, sırf insana özgü olan şeyi açığa çıkarmakta ve insan kavramını oluşturmaktadır. İnsanın doğal yapısını oluşturan temel özelliklerinden biri eylemde bulunma, bilme, yaratma, değerlendirme, çalışma gibi insan etkinlikleridir. İnsanlar tarafından farklı biçimlerde hayata geçirilen bu etkinlikler, tür olarak insanın diğer var olanlar arasındaki özel yerini, değerini sağlayan olanakları tanımayı mümkün kılmaktadır (Kuçuradi, 2011, s. 178). Dolayısıyla Kuçuradi'ye göre, insanın değeri, "cins olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmayan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir" (Kuçuradi, 2010b, s. 40).

Bu noktada Kuçuradi, insanın değeri ve değerleri arasında da bir ayrım yapmaktadır. Bir şeyi benzerlerinden ayıran özelliğin o şeyin değerine karşılık geldiğini düşünen Kuçuradi, değerin, yani bir şeyin değerinin kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki özel yeri olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte "bir şeyin değerliliği -ve dereceleri- kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yerinden dolayı insanla olan özel ilgisi, insan için taşıdığı özel anlamdır" (Kuçuradi, 2010b, s. 41). Değer ve değerlilikle ilgisinde değerler ise "eserlerle veya kişinin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı imkanlarıdır" (Kuçuradi, 2010b, s. 42). Nitekim insanı diğer canlılardan ayıran özelliği oluşturan insana özgü etkinlikler, kişiler tarafından amaçlarının bilincinde ve işlevleri yerine gelecek şekilde hayata geçirildikleri takdirde insanın değerlerini oluşturmaktadır. Bu bakımdan "ampulü yapan bilim, bilginin ya da adaletin ne olduğunu göstermeye çalışan felsefe, *Calais Burjuaları'nı* yapan sanat, *ombudsman'ı* getiren hukuk, insan haklarını korumaya yönelik ilkeleri etkili kılmaya çalışan siyaset" insanın değerlerine

birer örnek niteliğindedir (Kuçuradi, 2011, s. 178). Buradan hareketle insanlar tarafından gerçekleştirilen bir etkinliği, etkinlik olmayan benzer oluşumlardan ayıran özelliğin söz konusu etkinliğin amaçlılığı olduğunu belirten Kuçuradi, insanı insan yapan özelliği meydana getiren etkinliklerin, insanın değerini koruyacak biçimde gerçekleştirilmeleri sonucunda tür olarak insanın değerlerini oluşturduklarına dikkat çekmektedir. Öyle ki insanı değerli kılan, onu diğer var olanlardan ayıran, insanın değerine değer katacak biçimde amaçlarına uygun olarak gerçekleştirilen etkinlikler, başarılar ya da değerlerdir: "insanın değerinin bilgisi, böyle etkinlikleri ve ürünleri aracılığıyla edindiğimiz, insanın bu olanaklarının bilgisinden başka bir şey değildir" (Kuçuradi, 2011, s. 179). Dolayısıyla Kuçuradi felsefesinde bilginin, bilimlerin, felsefenin, kültürün, sanatların, tekniğin, siyasetin, hukuk sistemlerinin kısacası tür olarak insanın bütün başarılarının insanın değerlerine karşılık geldiği görülmektedir. Kuçuradi'nin ifadesiyle, insana özgü tüm bu değerler, "insanın varlık imkanlarının gerçekleşmesidir; varlık şartlarının ürünü olan fenomenlerdir. Ürünlerini kişilerin birbirine bağlı olarak ortaya koydukları bu başarılar, kişi-üstü değerler olarak insan dünyasının belli başlı öğeleridir" (Kuçuradi, 2010b, s. 40).

Kuçuradi felsefesinde, insan dünyasını anlamlı kılan, insan dışında herhangi bir varlık türünün gerçekleştiremediği, yalnızca insanın hayata geçirebildiği, insana özgü bu değerler, etik değerler, toplumsal değerler ve üst değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Realitede insana özgü başarılar olarak kendini gösteren değerlerden etik değerler de kendi içinde etik kişi değerleri ve etik ilişki değerleri olmak üzere iki alt gruba ayrılmaktadır. Kuçuradi'ye göre, "etik kişi değerleri, tümüne 'kişi değerleri' denebilecek kişi olanak ve özelliklerinin -geleneksel adıyla da erdemlerin- ancak bir bölümüdür" (Kuçuradi, 2011, s. 183). Daha açık bir ifadeyle, etik kişi değerleri, bir kişiyi değerli veya değersiz kılan, onun diğer insanlardan farkını, değerini oluşturan etik özelliklerin bir türüdür. Bu açıdan bakıldığında etik kişi değerleri, kişinin diğer insanlarla kurduğu etik ilişkilerde edindiği, değer korumaya yönelik eylemleri vasıtasıyla kazandığı dürüst, güvenilir, saygılı olma gibi kişilik özelliklerine karşılık gelmektedir. Etik değerlerin diğer bir türü olan etik ilişki değerleri ise aynı şekilde kişinin diğer insanlarla olan etik ilişkilerinde belirli nesnel karşılığı bulunan sevgi, saygı, minnet, güven gibi değerlilik yaşantılarıdır (Kuçuradi, 2011, s. 182-183). Etik değerlerin diğer insana özgü değerlerle karşılaştırıldığında kendini gösteren ayırt edici özelliği ise etik ilişkilerde açığa çıkmalarıdır.

Etik kişi değerleri ve etik ilişki değerlerinin ancak uygun koşullar sağlandığı takdirde bazı kişilerce gerçekleştirilebilecek olanaklar olduğuna dikkat çeken Kuçuradi, bu olanakların bir kişi tarafından hayata geçirilmeleriyle o kişinin ya da o ilişkinin özelliği olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu noktada etik değerleri kimin/kimlerin hayata geçirebileceği önceden bilinemese bile bu olanakların ne gibi koşullarda gerçekleştirilebileceğinin bilinebileceğini belirten Kuçuradi'ye göre, kişilere açık birer etik olanak olan bu değerlerin hayata geçirilip bir kişi özelliği haline gelebilmesinin koşullarının bilgisi insana özgü değerlerin diğer bir türünü, yani toplumsal değerleri meydana getirmektedir (Kuçuradi, 2011, s. 179). Toplumsal değerler, adalet gibi bazı idelerden, temel haklar bakımından eşitlik gibi toplumsal ilişkilerin kurulmasına ilişkin ilkelerden ve laiklik gibi belirli toplumsal koşullarda insanlar arası ilişkilerin insana özgü olanakları gerçekleştirebilecek biçimde düzenlenmesiyle ilgili bazı tarihsel ilkelerden oluşmaktadır (Kuçuradi, 2011, s. 180). Toplumsal değerlerin yanı sıra üst değerler ise "etik kişilik özelliklerine sahip, özgür kişilerin, tür olarak insana açık bazı olanakları, gerekli toplumsal değerlerin yaratıldığı ortamlarda, amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde hayata geçirilmeleriyle ortaya çıkan, bilim, felsefe, sanat, siyaset, hukuk gibi tüm insanlığın ortak eseri olan değerleridir" (Özcan, 2012, s. 206). Dolayısıyla her biri sırf insana özgü birer etkinlik olan bu değerler olmaksızın insanın insan olmasından ve değerinden söz etmek de mümkün değildir. Çünkü insan ancak kendi kendisini bu değerlerden oluşan tarihsel varlık alanında gerçekleştirebilen bir varlıktır. Bu açıdan bakıldığında yalnızca insanlar tarafından yaratılabilen değerlerin, eserlerin veya başarıların tarihsel bir boyuta sahip olduğu görülmektedir.

İnsanlığın geliştirdiği bütün insansal etkinliklerin, bu etkinliklerin ürünlerinin, felsefenin, bilimin, sanatın, hukuk sistemlerinin, özgürlük de dahil olmak üzere bütün etik değerlerin, kısacası insanlığın ortak eserlerinin, başarılarının ve değerlerinin tarihsel varlık alanını oluşturduğuna dikkat çeken (Özcan, 2012, s. 198) Kuçuradi, insan başarılarının ürünleri olan değerlerin ve kesintisiz sürekli bir şekilde akan olayların tarihsel varlık alanını meydana getirdiğini ifade etmektedir (Kuçuradi, 2010b, s. 97). İnsanın yeryüzündeki varoluşuyla birlikte eşzamanlı bir şekilde ortaya çıkan, olmuş bitmiş, önceden belirlenmiş, verili, sabit bir şey olmayan tarihsel varlık alanı Kuçuradi'nin ifadesiyle "kendi başına bir realitedir ve oluş içinde olan bir alandır"

(Kuçuradi, 2010b, s. 97). Çünkü tarihsel varlık alanı yapısı itibariyle "içeriği tek tek insanların tarihsel olarak ortaya koyduklarıyla durmadan yeni şekiller alan, gittikçe çeşitlenip zenginleşen bir alandır" (Özcan, 2006, s. 388). Belirli bir insan grubuna, çağa veya topluma özgü olmayan, bütün insanlığın ortak birikimi olarak nitelendirilebilecek olan tarihsel varlık alanı, insanların kendilerini gerçekleştirerek insan olabildikleri yine insanlar tarafından yaratılan ikinci bir doğadır (Özcan, 2006, s. 389). Dolayısıyla insan sanat, bilim, felsefe, siyaset, hukuk, etik gibi alanlarda oluşturduğu eserlerle, başarılarla, değerlerle tarihsel varlık alanını yaratarak kendisine ikinci bir doğa inşa eden, diğer var olanlardan farklı olarak kendi doğasını gerçekleştirip kendi kendini var eden tarihsel bir varlıktır.

İnsanın yarattığı değerlerle değerlenip asıl anlamda bir insan olabileceğini düşünen Kuçuradi'ye göre, tür olarak insan sahip olduğu kendine özgü olanak ve özellikleri sayesinde diğer canlılarla ortaklaşa paylaştığı doğadan çok farklı olan ikinci doğasını, yani tarihsel varlık alanını yaratmasıyla bütün var olanlardan ayrılmaktadır. Kuçuradi'nin ifadesiyle insana varlıktaki özel yerini sağlayan, insanın kendine özgü özelliklerinin bütünü ve diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır: "Bunların somut görünümü, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünü olan her şeydir" (Kuçuradi, 2010a, s. 58). Nitekim bu özelliklerin insanın diğer canlılarla paylaştığı özelliklere ek özellikler olduğunu belirten Kuçuradi, insanın, karar veren, değerlendiren, düşünen, bilen, zaman bilincine sahip, çalışan, eylemde bulunan, eylemde bulunurken de amaçlı hareket eden bir varlık olduğunu ifade etmektedir (Kuçuradi, 2010a, s. 58). Fakat bu noktada insana özgü etkinliklerin kişilere açık birer olanak olduğunun ve her insanın bu olanakları amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde gerçekleştiremediğinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir (Kuçuradi, 2011, s. 179). Çünkü her insan bilimle, sanatla, felsefeyle, siyasetle, etikle ilgilenip bu alanlarda eserler ortaya koysa dahi bu eserler insanın değerini harcamadan hayata geçirilmedikleri ve insanın değerine değer katmadıkları takdirde tarihsel varlık alanını oluşturan insanın değerleri arasında yer alamamaktadır.

Herhangi bir alanda insanlar tarafından ortaya konulan bir eserin insana özgü bir değer olabilmesi, yani insanın değerleri arasında yer alabilmesi için o eserin insanın değerini harcamadan hayata geçirilmesi ve insanın değerine değer katması

gerekmektedir. Kuçuradi'ye göre, yalnızca bazı kişiler sırf insana özgü olan olanakları insanın değerine değer katarak insana yakışır biçimde gerçekleştirmekte ve böylece yaşamaya değer anlamlı, değerli bir yaşamı mümkün kılmaktadır. İnsan yaşamını anlamlı ve değerli kılan değerlerden oluşan tarihsel varlık alanını yaratan ise "bütün insanlık tarihine yayılan yaratıcı kişilerdir; bu tür insan tekleri kişisel olarak yarattıklarıyla aynı zamanda bugün bizim modern anlamda 'insan' kavramımızın içini doldurmuş kişilerdir" (Özcan 2006, s. 398). Değerler yaratan yaratıcı kişilerin diğer yaratıcı kişilerle ve içinde bulundukları toplumla olan ilişkilerinde ortaya koydukları eserler, başarılar veya değerler tür olarak insana mal edilerek insan türünün bir olanağı ve özelliği haline gelmektedir. Öyle ki insanı insan yapan özellikler yaratıcı kişilerin sahip olduğu olanakları hayata geçirmeleriyle var olan özelliklerle örtüşmektedir (Özcan 2006, s. 398). Dolayısıyla yaratıcı kişilerin hayata geçirmeleriyle var olan, bilim, sanat, felsefe, siyaset, hukuk, teknoloji, etik gibi üst değerler, adalet, laiklik, temel haklar bakımından eşitlik gibi toplumsal değerler, sevgi, saygı, dostluk, dürüstlük güven gibi etik değerler, yani insanı insan yapan ikinci bir doğa olan tarihsel varlık alanını oluşturan bu öğeler, yaşamı anlamlı ve değerli kılan tür olarak insana özgü başarılardır. Bu başarılar ve değerler, yaşamın karanlık yollarında adeta bir pusula gibi insanın yolunu aydınlatmakta ve ona ne için yaşaması gerektiğine ilişkin rehberlik etmektedir. Nitekim insana özgü bu başarıların ve değerlerin, söz gelimi bilimin, tekniğin, sanatın, felsefenin ya da adaletin, yiğitliğin, cömertliğin bir an için var olmadığı düşünüldüğünde, yaşamın anlamsızlaşacağını, amaçtan yoksun kalacağını ve yaşanmaya değmeyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

İnsanın değerlerinin aynı zamanda insanın hayattaki amacını oluşturduğunu düşünen Kuçuradi'ye göre, anlam tıpkı amaç ve değer gibi insan gerçeğinin yadsınamaz bir olgusudur. Buradan hareketle Kuçuradi'nin bir bilinç olgusu olarak nitelendirdiği anlam, insanın yapıp ettiklerinde ve ortaya koyduklarında kendini göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle insanın yarattığı değerler bir insanın "hayatta ne için yaşıyorum?" sorusunun yanıtını oluşturmakta ve bu yanıt bir insanın yaşamını neyin anlamlı ya da değerli kıldığını göstermektedir. Bu nedenle insanların değerlilik yaşantısıyla doğrudan ilgili olan anlam, görülen ya da bilincine varılan bir şeydir (Kuçuradi, 2011, s. 194). Realiteye bakıldığında da bir insanın değerli dediği ya da değer olarak gördüğü şeyin o insan için yaşamı anlamlı kılan şey olduğu görülmektedir. Kuçuradi'ye göre, bir insanın

değerlilik yaşantısını, hayattaki amacını ya da yaşamını anlamlı kılan şeyi toplumdan topluma, gruptan gruba, çağdan çağa, hatta insandan insana değişkenlik gösterebilen ahlaksal değer yargıları ya da yarar çıkar gibi sözde değerler belirleyebildiği gibi değişkenlik göstermeyen, evrensel olan, yani bütün insanlar için geçerli insanın değerleri de belirleyebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında "tür olarak insanın anlamları insanın değerlerinin -: belirli etkinlik, eylem ve yaşantı olanaklarının- bunları bilenlerdeki karşılıklarıdır; ya da: insanın bu olanaklarının değerliliğinin -: gerçekliklerinde insanlara ve tür olarak insana sağladıklarının: ürünlerinin: bilgisidir" (Kuçuradi, 2011, s. 196). Diğer bir deyişle insan için belirli eylem ve yaşantı olanakları olan etik değerlerin değerinin bilgisi, bu bilgiyi edinmiş, kişinin, kişilerin, insanın, insanlığın anlam dünyasını oluşturmaktadır.

Çeşitli fikirler ve ideler olarak karşımıza çıkan bu anlamları insanlığa kazandıran, tarih içinde insanın anlam dünyasını oluşturan değerlerin bilgisini ortaya koyan ve bunları gerçekleştirmeyi hayatta ana amaç olarak gören insanlar ise yaratıcı kişilerdir. Böylesi insanlar insana özgü özellikleri meydana getiren etkinlikleri amaçlarına uygun olarak gerçekleştirmekle dünyayı anlamlı kılarken, ahlaksal değer yargılarından oluşan sözde değerlere göre yaşayan insanlar ise yalnızca kendi kişisel dünyalarına anlam katma çabasındadır (Kuçuradi, 2011, s. 197). Fakat bir insanın değerlilik yaşantısını toplumdan topluma, gruptan gruba, çağdan çağa, hatta insandan insana değişkenlik gösterebilen ahlaksal değer yargıları ya da yarar, çıkar gibi sözde değerler belirlediğinde, yani bir insan bu sözde değerleri hayatının anlamı olarak görüp yapıp etmelerini bu sözde değerlere göre şekillendirdiğinde insanın değerinin harcanması kaçınılmaz olmaktadır (Kuçuradi, 2009b, s. 34). Bu durum ahlaksal değer yargılarına dayanarak gerçekleştirilen namus cinayetleri üzerinden örneklendirildiğinde, bir insanın değerlilik yaşantısını insanın değerinin harcanmasına yol açan değer yargılarının belirlemesindeki tehlikeler daha açık biçimde görülmektedir. Bir insanın değerlilik yaşantısını, yani hayatının anlamını değer yargılarının aksine insanın değerleri belirlediğinde ise diğer insanlarla birlikte insanca koşullarda, insanın değerini harcamadan yaşaması mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla bir insanın hayatına insanın değerleri yön verdiğinde, o insan kendisiyle, diğer insanlarla ve dünyayla ilişkisinde doğru değerlendirmeler yapabilmekte, böylece insanın değerine yakışır bir yaşam sürdürerek insan olmanın sorumluluğunu layıkıyla yerine

getirebilmektedir. Nitekim Kuçuradi vicdan kavramını *Etik* (2011) adlı eserinde tıpkı Nietzsche'nin yaptığı gibi insan ve değer görüşü doğrultusunda insan olmanın sorumluluğunun bilinciyle bağlantısında ele almaktadır.

Kuçuradi'ye göre, kişilere insan olma bilincinin yüklediği sorumluluk, kişinin gerek kendisiyle gerekse başka insanlarla ilişkisi bağlamında kendisine doğru hesap verebilmesidir. Bunun için de Kuçuradi, her insanın öncelikle kendinde insanın değerini korumasından, sonrasında ise etik ilişkiler söz konusu olduğunda diğer insanlarda sevgi, saygı, güven, dostluk gibi etik ilişki değerlerini korumasından sorumlu olduğunu belirtmektedir. Fakat realiteye bakıldığında bu türden bir sorumluluğu ancak bazı kişilerin üstlendiği görülmektedir (Kuçuradi, 2011, s. 160). Çünkü insana yakışır, bu türden bir sorumluluğun üstlenilebilmesi için öncelikle kişinin kendisine doğru hesap verebilmesi, yani doğru değerlendirmeler yapabilmesi gerekmektedir. Oysa gündelik hayata bakıldığında insanların çoğunun doğru değerlendirme yapmadığı/yapamadığı, ya her şeye iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, doğru-yanlış, günah-sevap gibi değer yargılarından hareketle değer biçtiği ya da değerlendirilene aralarındaki özel ilişkiden dolayı olumlu bir değer atfettiği görülmektedir. Ancak Kuçuradi'ye göre, insanların kendi eylemlerine değer biçmesi ve değer atfetmesi doğru bir değerlendirme biçimi değildir. Nitekim vicdan adı verilen bilinç olgusu, bu türden yanlış değerlendirmelere dayanan bir yaşantı sonucunda kendini göstermektedir (Kuçuradi, 2011, s. 161). Kuçuradi sorumluluk, değerlendirme ve vicdan arasında kurduğu ilişkiyi şu sözleriyle açıklamaktadır:

> "Vicdan" sorunu, sorumluluk sorunuyla ilgilidir; ne var ki buradaki sorumluluk, olan bir sorumluluk değil, duyulan belirli bir sorumluluktur: bir grup üyesi olarak kişinin, benimsemiş olması gerektiğini düşündüğü, doğallıklarına inandığı belirli genel değer yargılarından ve bunların temelindeki kural ve ilkelerden kendini sorumlu duyması. 'Vicdan' denen, kişinin kendi eylemlerine ilişkin değerlilik değersizlik bilinci, kişinin kendi eylemlerine böyle değer yargılarıyla değer biçmesi sonucu oluşan yaşantı ya da duygu olarak karşımıza çıkıyor: kişi bir eylemine böyle bir değer yargısıyla değer biçip, eyleminin o değer yargısına uygun olduğunu gördüğünde "vicdan rahatlığı", olmadığını gördüğünde ise "vicdan azabı" duyar; ya da bu değer yargısının temelindeki ilke ya da kuralın yapmasını buyurduğu davranışı o ilişkisinde yapmamış olmaktan-: bu eylemin bu kuralın ya da ilkenin gereğini yerine getirmemiş olmaktan-kendini sorumlu duyar (Kuçuradi, 2011, s. 161).

Kuçuradi'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, sorumluluk, değerlendirme ve vicdan ilişkisi söz konusu olduğunda, karşımıza iki tür sorun çıkmaktadır. Bunlardan ilki vicdanın, bir insanın ahlaki bakımından neyin doğru-yanlış ya da neyin iyi-kötü olduğunu kavramasını ve bu doğrultuda yargıda bulunmasını sağlayan bir duygu, yeti, güç veya ilke olarak görülmesi, yani doğru değerlendirme ile bir ve aynı şey olarak nitelendirilmesidir. İkincisi ise vicdan sahibi her insanın, doğru değerlendirmeler yapabileceğinin kabul edilmesi sorunudur. Bu sorunların temelinde değerlendirme problemi yatmaktadır. Değerlendirme problemi ise iki nedenden kaynaklanmaktadır. Bunlardan birisi değerlendirmenin neliği konusunda kafaların karışık olması, bununla bağlantılı olarak diğeri ise toplumdan topluma, çağdan çağa, gruptan gruba, insandan insana değişkenlik gösteren egemen değer yargılarını, empoze edilen iyileri-kötüleri nesne edinen ve vicdana kaynaklık eden ahlak ile insanın değerini ve değerlerini nesne edinen doğru değerlendirmenin önkoşulu olan etik arasındaki ayrımın görmezden gelinmesidir.

Gündelik yaşam içerisinde "ahlak"tan söz edilirken anlatılmak istenilen, insanlar arası ilişkilerde yapılması ya da yapılmaması gereken, kişilerden uymaları beklenen, teşvik edilen-yasaklanan, izin verilen-verilmeyen, onaylanan-onaylanmayan, iyi ve kötü sayılan davranış kalıpları olduğudur. Kuçuradi'ye göre, ahlak denilen bu olgu, yaşamda çeşitli ahlaklar olarak karşımıza çıkan çağdan çağa, toplumdan topluma, kişiden kişiye değişkenlik gösteren, göreli, davranış kurallarından ve değer yargılarından oluşmaktadır (Kuçuradi, 2009b, s. 32-33). Buna karşılık genellikle ahlakla karıştırılan etik ise toplumdan topluma değişiklik gösterebilen, iyi ve kötülerden oluşan değer yargıları ve davranış kurallarından değil, insanın değeri ve değerlerinden hareketle, farklı alanlarda doğru değerlendirmenin nasıl yapılabileceğini, bunun olanağının koşullarını ve ilkelerini ortaya koyan, dolayısıyla değer sorunuyla ilgili konularda bize felsefi bilgi veren felsefenin bir dalıdır (Özcan, 2012, s. 204). Etiği doğrulanabilir-yanlışlanabilir bilgi ortaya koyan veya koyması beklenen insansal bir fenomen olarak gören Kuçuradi, etiğin sağladığı değer ve değerlere ilişkin bilginin herhangi bir ahlaklılık bildirgesinin geliştirilmesi ya da uygulanması için olmazsa olmaz bir koşul olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü Kuçuradi felsefesinde etik, insan yaşamında belirli durumlarda insan onuruna zarar vermeden eylemde bulunabilmenin ve insana yakışır bir yaşam sürdürebilmenin bir ön şartıdır (Kocaman, 2021, s. 39). Ancak etik ve ahlak arasındaki bu ayrım görmezden

gelindiğinde, ahlaki değer yargıları ve davranış kurallarına dayanan bir değerlendirme biçimi olan vicdan ile etik bilgi gerektiren, bir şeyin değerini olduğu gibi görmekle ilgili olan doğru değerlendirme, bir ve aynı şeymiş gibi düşünülmektedir. Bu kargaşanın giderilmesi için öncelikli olarak değerlendirmenin insan dünyasındaki yerinin, neliğinin ve türlerinin ortaya konularak değerlendirme problemiyle yüzleşmek gerekmektedir.

Bir insan fenomeni olan değerlendirme, insan için bir var olma şartıdır. Değerlendirmenin insan dünyasındaki yeri göz önüne alındığında, bir insanın başta kendisi olmak üzere insanları, olayları ve durumları kısacası çevresinde ilişki içinde olduğu her türlü şeyi değerlendirmeden yaşayamadığı görülmektedir (Kuçuradi, 2010b, s. 25). Bununla birlikte gündelik hayattaki değerlendirmelere bakıldığında farklı insanların aynı şeyleri farklı değerlendirdiği gibi aynı insanların aynı şeyleri farklı değerlendirdiği de görülmektedir (Kuçuradi, 2010b, s. 1, 25). Bu bakımdan değerlendirmekten, çoğu zaman, değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değerini göstermek değil, geçerli ilkelere kurallara, normlara, standartlara, modalara, ölçülere göre değerlendirileni nitelemek anlaşılmaktadır (Kuçuradi, 2010b, s. 28). Başka bir deyişle, değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değeri hesaba katılmadan değerlendirme yapılmakta, yani değerlendirilen şey normlara, standartlara, modalara ya da iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, doğru-yanlış, günah-sevap gibi değer yargılarına göre değerlendirilerek belirli bir kalıba sokulmakta ve böylece o şeye bir sınır çizilerek değer biçilmektedir. Dolayısıyla ezbere değerlendirme yapılmaktadır (Kuçuradi, 2010b, s. 28). Bu açıdan bakıldığında bir şeye değer biçmenin vicdan adı altında gerçekleştirildiğini, ancak böylesi bir değerlendirmenin yanlış bir değerlendirme biçimi olduğunu söylemek mümkündür.

Vicdan adı altında gerçekleştirilen bir diğer yanlış değerlendirme biçimi ise değer atfetmedir. Çünkü bir şeye değer atfetme yoluyla değerlendirme yapmak, o şeyi nesnel olarak değil, öznel olarak değerlendirmek demektir. Daha açık bir ifadeyle değer atfetme söz konusu olduğunda, değerlendirilene, değerlendiren tarafından aralarındaki özel ilişkiden dolayı bir değer atfedilmektedir. Örneğin, bir kişiye sevdiği bir insan tarafından belirli bir durumda verilmiş bir liralık bir toka, yalnız o kişi için değerlidir, çünkü o kişi kendisine hediye edilen tokaya sevdiği bir insan tarafından hediye edildiği için değer atfetmektedir, yoksa tokanın kendi başına bir değeri yoktur (Kuçuradi, 2010b, s. 25-26).

Dolayısıyla insanın değeri temelinde değil de empoze edilmiş iyiler ve kötüler tablolarına, yani değer yargılarına bağlı olarak değerlendirmeler yapmayı sağlayan ahlaki değerlendirme biçimi olarak vicdan adı altında gerçekleşen, değer biçme ve değer atfetme insanın değerinin harcanmasına yol açan yanlış ve/veya ezbere değerlendirme biçimleridir (Kuçuradi, 2011, s. 161-163). Buna karşılık vicdanın aksine doğru değerlendirme ise değer yargılarından değil, insanın değerinden hareketle yapılan ve insanın değerini harcamayan, aksine insanın değerine değer katan bir değerlendirme biçimidir. Dolayısıyla yanlış değerlendirmeler yapmaya neden olan vicdan ile doğru değerlendirmeyi birbirinden ayırt etmek gerekmektedir.

Kuçuradi felsefesinde doğru değerlendirme, değerlendirmesi söz konusu olan şeyin, söz gelimi bir insan tekinin, bir eylemin, bir eserin, bir olayın ya da bir durumun toplumda egemen olan ahlaki değer yargılarına başvurmaksızın, haz, yarar, çıkar beklentisine girmeksizin, gerçek değerini görmek ve göstermek anlamına gelmektedir. Söz gelimi bir yazarın eserini doğru değerlendirmek, o eseri kimin ortaya koyduğundan, yazarın ideolojisinden, dini inancından, etnik kökeninden ve benzeri öznel özelliklerinden bağımsız olarak görmekle, aynı alandaki mevcut eserlerle karşılaştırmakla ve benzer eserlerden farkını göstermekle mümkündür. Fakat doğru değerlendirmenin değerlendirilen şeyin yapısına göre farklılık gösterebileceğinin unutulmaması, yani ontolojik yaklaşımla değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında değerlendirene düşen görev, değerlendirilen şeyi yapısına uygun bir biçimde değerlendirerek gerçek değerini görüp ortaya çıkarmaktır (Özcan, 2012, s. 203). Kuçuradi'nin ifadesiyle,

> Bir kişi ile kişi ilişkisinde değerlendirene doğrudan doğruya verilen, karşısındaki kişinin bir davranışıdır, bir hareketi veya sözüdür. Karanlıkta bir şimşektir bu. Gözleri uzağı göremeye alışkınsa, karşı kıyıda belki bir dağ tepesi seçebilir kişi. Ancak, bu bir tek dağ mı, yoksa sıradağlardan biri mi, çorak bir dağ mı, yoksa çam ağaçlarıyla mı kaplı, bu bir şimşekte göremez. Ama aynı yerde durup, sabır ya da inatla aynı yöne uzun süre baktığında, fırtınalar kopup şimşekler çaktıkça, günün birinde karşı kıyının haritasını çizecek duruma gelebilir. Ve gün gelebilir ki, yeni bir şimşek çaktığında, oralarda o anda yuvarlanan bir kayayı seçebilecek duruma gelir (Kuçuradi, 2011, s. 22).

Dolayısıyla karmaşık bir bilgi etkinliği olan doğru değerlendirmenin yapılabilmesi gerek değerlendirilen gerekse değerlendiren açısından birtakım koşulları ve ilkeleri gerektirmektedir (Özcan, 2012, s. 203).

Değerlendirilen eylem bakımından doğru değerlendirmenin koşulları "o eylemin içinde yapıldığı gerçeklik koşullarını yeterince bilmek ve eylemi yapan kişiyi yeterince tanımaktır" (Kuçuradi, 2011, s. 22). Buna karşılık bir eylemin doğru değerlendirilmesi söz konusu olduğunda değerlendiren açısından sağlanması gereken ilk koşul keskin bir bilme yeteneğine sahip olunmasıdır. Değerlendiren bakımından bir başka doğru değerlendirme koşulu da eylemi değerlendirecek kişinin kendi kendine veya bir başkasının rehberliğinde etik alanında insanın değeri, değerleri ve değerlendirme konusunda doğru bir eğitim almış olmasıdır. Keskin bilme yeteneği ve doğru bir etik eğitimin yanı sıra sağlanması gereken diğer bir koşul ise değerlendirenin basit veya karmaşık çeşitli yaşantı olanaklarını bilmesi, ana değer problemleriyle hesaplaşarak yüzleşmiş olması ve böylesi bir donanımla eylemi değerlendirmeye yönelmesidir (Kuçuradi, 2011, s. 23). Bu bağlamda etik ilişkide değerlendirilmesi söz konusu olan eylem, "saçaklı bir düğümden çıkan bir ipucudur. Diğer iplerden hangisinin bu ucun devamı olduğunu anlamak içini düğüme sabırsızlanmadan bakan gözler, aynı zamanda becerikli parmaklar gerekli: ayrıntılardaki farkları görebilen gözler ve en sıkı düğümü hafifçe gevşetmeğe alışkın parmaklar" diyen Kuçuradi'ye göre, keskin bir bilme yeteneği ve yaşantı olanaklarına ilişkin bilgi zenginliği etik bir ilişki söz konusu olduğunda eylemin anlaşılabilmesini, değerler problemiyle ilgili bilgi ise değerlendirmenin diğer iki adımının gerçekleştirilebilmesini sağlamaktadır (Kuçuradi, 2011, s. 23).

Doğru değerlendirmenin diğer iki adımı değerlendirilen eyleme iki farklı açıdan bakmayı gerektirmektedir. Daha açık bir ifadeyle, insanın değeri ve değerlerine ilişkin etik bilgiyle donanmış ya da donatılmış olan bir insan diğer koşullar sağlanıp karşısında bulunan kişinin eylemini anladığı takdirde söz konusu eylemin benzer durumdaki diğer eylem olanaklarına göre insan için ne ifade ettiğini, yani insanın değeri ve değerleriyle ilgisini görmektedir (Kuçuradi, 2011, s. 24). Ancak bu noktada değerlendirme nesnesinin değişmesiyle bu iki yönlü koşulların ve gerektirdiklerinin değişiklik gösterebileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Öyle ki sanat ya da edebiyat alanında bilgi sahibi olmak bir eylemin doğru değerlendirilebilmesi için gerekli bir koşul olmasa da bir romanın ya da

bir tablonun doğru değerlendirmesi için öncelikli koşullardan birini oluşturmaktadır. Etik alanında doğru değerlendirme yapabilmek için değerlendirmesi yapılan nesneye göre değişiklik göstermeyen yegâne koşul ise değerlendirilen şeyin insanın değeri ve değerleriyle ilgisinin doğru kurulmasıdır (Özcan, 2012, s. 204).

Sonuç olarak buraya kadar anlatılanlar, vicdanın doğru değerlendirmenin bir ölçütü olmadığı/olamayacağını açıkça göstermektedir. Çünkü vicdan, doğru değerlendirmenin aksine kişiden kişiye, çağdan çağa, toplumdan topluma, aynı toplum içerisinde bile zamandan zamana göre değişiklik gösteren ahlaki değer yargılarına dayanmakta ve insanları genellikle insanın değerini harcayan ezbere değerlendirmeler yapmaya götürmektedir. Buna karşılık değerlendirmenin bir bilgi sorunu olduğu göz önünde bulundurulduğunda doğru değerlendirmenin olanağının koşulunu insanın değerinin etik bilgisinin oluşturduğu görülmektedir. Vicdan adı altında yapılan değer atfetme ve değer biçme gibi yanlış değerlendirmeler ise hiçbir koşulda insanın değeri ve değerleri göz önünde bulundurulmadan gerçekleştirilmektedir. Kuçuradi'nin düşünceleri doğrultusunda vicdanın insanları insanın değerini harcayan yanlış değerlendirmeler yapmaya sevk eden bir değerlendirme tarzı olduğu göz önünde bulundurulduğunda gündelik yaşam içerisinde çokça övülen kişinin vicdanının sesine kulak vermesinin veya vicdanına göre hareket etmesinin son derece tehlikeli bir istem olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Çünkü kişi, bütün yapıp etmelerinde, yerine getirmekten sorumluluk duyduğu, kendisini her yerde izleyen, gizlilerini gören, iyi saydığı iç gözüne, yani ahlaki değer yargılarına bağlı olan vicdanına göre hareket ettiğinde insanın değerini koruma olasılığı oldukça rastlantısal ve neredeyse imkansızdır. Benzer şekilde bir eylemin etik değeri açısından bakıldığında, kişinin vicdanının bir eylemini onaylaması ya da onaylamaması da onaylanan/onaylanmayan eylemin değeriyle ilgisiz görünmektedir. Öyleyse vicdan, kişinin kendisine karşı dürüst olması gerektiğine inanan ve yaşama bir değerlilik boyutu getirmek isteyen, ama değer atfetmeden ve değer biçmeden de yaşayamayanların egemen olduğu bir dünyada insana ilişkin felsefi bilgiye dayanmayan sınırlı bir bilinç boyutudur. Başka bir deyişle, kişilere insan eylemlerini değerlendirmede göreli, değişken ölçütler getiren, dolayısıyla etik ilişkilerde onları ancak değer atfetmeye ve değer biçmeye götüren vicdan, gerçek anlamda var olmayan, sahte bir danışman ya da doğru yönü göstermeyen kadranı bozuk bir pusuladır (Kuçuradi, 2011, s. 162-163).

BÖLÜM 5. SONUÇ

Bu çalışmada, ahlaki bakımdan doğruyu yanlıştan ayırt edip insanı her zaman doğru değerlendirme yapmaya götüren bir yeti olarak kabul edilen vicdanın, aslında kişilerin her zaman doğru değerlendirme yapmalarını sağlamadığını insanın değerinin etik bilgisinden yola çıkarak, gerekçeleriyle ortaya koymuş bulunmaktayız. Bu kapsamda vicdanın insanları her koşulda doğru değerlendirmeler yapmaya götüren bir yeti olarak görülmesinin yegâne nedeni olan ahlaki değer yargılarının, insanın değerinin korunmasında büyük bir engel teşkil ettiği açıkça gösterilmektedir. Böylece toplum tarafından empoze edilen iyiler ve kötüler tablosundan oluşan ahlaksal değer yargılarına dayanan vicdanın insanın değerinin korunmasını sağlamadığı, aksine insanın değerinin harcanmasına yol açtığı görülmektedir. Bununla birlikte insanın değerinin etik bilgisine dayanan doğru değerlendirmenin neliği ve koşullarına bakılarak insanın değerini koruyup değerine değer kattığı açıklığa kavuşturulmuştur. Vicdana ilişkin yürütülen bu soruşturma sırasında ilk hareket noktasını vicdanın gündelik yaşam içerisindeki kullanımı oluşturmaktadır. Farklı yaşam imkânlarını görmeyi sağlayan edebiyat eserleri gündelik yaşamda vicdanın yerini, çeşitli kullanımlarını ve farklı işlevlerini gözler önüne sermektedir. Bu nedenle çalışmanın "Gündelik Hayattaki Yeri Bakımında Vicdan" başlıklı bölümünde, vicdan, insan yaşamındaki yerine ilişkin çeşitli örnekler sunan Cengiz Aytmatov, Fyodor Dostoyevski ve Lev Nikolayeviç Tolstoy'un eserlerinden hareketle irdelenmiştir.

Aytmatov eserlerinde, gündelik hayatta vicdana, bazen kişinin kendisiyle ilişkisini, bazen insanlar arası ilişkileri, bazen de insanın doğayla olan ilişkisini düzenleyen bir işlev yüklendiğini göstermektedir. *Beyaz Gemi* adlı romanında, bu ilişkileri düzenleyenin, insanın doğru değerlendirmeler yaparak hayatını insana yakışır bir şekilde yaşamasını sağlayanın çocuk vicdanı olduğunu ortaya koyan Aytmatov, insandaki çocuk vicdanını tohumdaki öze benzetmektedir. Nasıl ki öz olmadan tohum filizlenip gelişemezse insan da çocuk vicdanı olmadan insan olmanın gereğini yerine getirememekte, tam anlamıyla insan olamamaktadır. Bir insan ancak tohumdaki bu öze sahip olduğunda gerçek anlamda insan olabildiği gibi aynı zamanda diğer insanlarla ve doğayla da insana yakışır bir ilişki kurabilmektedir. Nitekim Aytmatov, *Yüz Yüze* adlı

romanında, çocuk vicdanını, insanlar arası ilişkilerle ilgisinde ele almakta ve insanlar arası ilişkilerin insana yakışır bir biçimde düzenlemesinin önkoşulu olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle, çocuk vicdanına sahip bir insan kendisiyle ilişkisinde kendisini doğru değerlendirebilmekte ve diğer insanlarla olan ilişkisini de bu değerlendirmeden hareketle insana yakışır bir biçimde kurabilmektedir. Bunun yanı sıra *Dişi Kurdun Rüyaları* adlı romanında da görüldüğü üzere, çocuk vicdanı, insanın doğayla kurduğu ilişkide de insanlar arası ilişkide oynadığı role benzer bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan çocuk vicdanı, insanların doğayla insan olmanın gereğine uygun bir ilişki kurmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bir insanın doğru değerlendirmeler yaparak ilişkilerini bu yönde düzenleyebilmesi için temizliği, masumiyeti ve saflığı temsil eden, içindeki çocuk vicdanını kaybetmemesi gerekmektedir. Çünkü Aytmatov'a göre, bir insan ancak çocuk vicdanına sahip olduğunda doğru değerlendirmeler yapabilmekte ve gerek diğer insanlarla gerekse doğayla kurduğu ilişkisini de yaptığı bu değerlendirmelerden hareketle düzenleyebilmektedir. Fakat Aytmatov, bir insanın hem kendisiyle hem diğer insanlarla hem de doğayla kurduğu ilişkisini değerlendirirken yaptığı iç muhasebenin nasıl gerçekleştiği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır. Bu iç muhasebenin nasıl gerçekleştiğini ve vicdana sahip olmakla vicdanlı olmak arasındaki farkı Dostoyevski, Raskolnikov aracılığıyla, insanlar arasındaki yapısal farklılık düşüncesine dayanarak açıkça göstermektedir.

Dostoyevski eserlerinde, insanların yapı ve değer bakımından birbirinden farklı olduğu düşüncesine dayanarak her insanda değerlendirme yetisinin veya vicdanın bulunduğunu, ancak her insanın sahip olduğu bu yeti aracılığıyla doğru değerlendirmeler yaparak vicdanlı bir kişi olamadığını açıkça ortaya koymaktadır. İnsanlar arası yapısal özelliklerin farklılığını dikkate alarak sıradan insan ve üstün/soylu insan arasında bir ayrım yapan Dostoyevski, bu iki insan tipinin aynı problemler karşısında değerlendirmeler yaparken aynı sözcükleri kullansalar da dillerinin tamamen birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Buradan hareketle insan realitesini iki farklı açıdan değerlendirmeyi sağlayan iki temel değerlendirme tarzının bulunduğunu belirten Dostoyevski'ye göre, sıradan insanın değerlendirme yaparken hareket noktasını çoğunluğun değer olarak sundukları ya da kendi yarar ve çıkarı oluştururken, üstün/soylu insanın hareket noktasını ise insan olmanın sorumluluğunun bilinci oluşturmaktadır.

Nitekim söz konusu bu iki insan tipinin yapısal özellikleri daha yakından incelendiğinde sıradan insanın aksine üstün/soylu insanın değerlendirme yetisi ile doğru değerlendirmeler yaparak asıl anlamda vicdanlı bir kişi olarak nitelendirilebileceği açık ve net bir biçimde görülmektedir. Özgür olamayan sıradan insan ise, çoğunluğun din, ahlak, ideoloji adı altında dayattığı değer yargılarından bağımsız kendine özgü değerlere, değerlendirme tarzına ve dolayısıyla asıl anlamda vicdana sahip değildir. Çünkü bütün eylemlerini belirleyen değerlendirmelerini yaşadığı toplumun buyurduklarına göre gerçekleştiren, kendi başına özgürce değerlendirmeler yapıp kararlar verebilecek nitelikte olmayan, kendisine yap denileni yapan, yapma denileni yapmayan sıradan insanın vicdanı, kişiye özgü bir vicdan değil, buyruğunu dinlediği topluluğa ve/veya çoğunluğa ait bir vicdandır. Kendine özgü bir değerlendirme yetisine sahip olmadığı gibi doğru değerlendirmeler yapmaktan da yoksun olan sıradan insanın, doğru değerlendirmeler yapabilen bir insan olmak anlamında vicdanlı bir kişi olması olası görünmemektedir. Dolayısıyla doğru değerlendirmeler yapmayı olanaksız kılan çoğunluğun değerlendirme tarzını kendi değerlendirmesi gibi benimseyip özümseyen ve yapısal özelliklerinden dolayı kendi yapıp etmelerinin sorumluluğunu almaktan aciz olan sıradan insan, hiçbir koşulda doğru değerlendirme yapamayacağı için vicdanlı bir insan olarak da nitelendirilemeyecektir.

Buna karşılık kendi değerleri doğrultusunda kendine özgü bir değerlendirme tarzı olan özgür, üstün, soylu insan, sahip olduğu değerlendirme yetisi sayesinde insan olmanın sorumluluğunun bilinciyle özgürce doğru değerlendirmeler yapabilmektedir. Kendi kendisinin efendisi olan bu insan tipi toplumun/çoğunluğun/tanrının ya da denetleyici herhangi bir otoritenin buyruğundan bağımsız olarak kendi başına özgürce insana yakışır doğru değerlendirmeler yapabildiği için asıl anlamda vicdanlı olarak nitelendirilebilecek tek insan tipidir. Bu açıdan bakıldığında yapıp etmelerinin hesabını herhangi bir otoriteye değil, yalnızca kendi kendine veren soylu insan, daha sonra Kant'ın da ifade ettiği gibi kendi kendisinin hem yargıcı hem avukatı hem sanığıdır. Dostoyevski bu noktada Tanrı gibi herhangi bir denetleyici otorite olmadığı zaman her şeyin mubah olup olamayacağını sorgulamakta ve Tanrı inancının olmadığı durumda da her şeyin mubah olamayacağını *Suç ve Ceza* adlı eserinde Raskolnikov'un yaşadıklarıyla açıkça ortaya koymaktadır. Dostoyevski'ye göre, insan olmanın getirdiği sorumluluğun bilinci anlamında vicdan,

belirli bir otoriteye, sözgelimi ahlaka, ideolojiye, dine ya da Tanrı'ya dayanan vicdandan çok daha önemli ve gereklidir. Bu nedenle kişinin içine doğduğu koşulların (özellikle kültürel koşulların) değerlendirmelerde etkili olmakla birlikte tek başına belirleyici olmadığı, örneğin çoğunluğun dindar olduğu bir toplumda Tanrı inancı olmayan bir insanın da vicdanlı olabileceği ve bundan dolayı da insanlar arasındaki yapı/değer farkının göz ardı edilmemesi gerektiği unutulmamalıdır. Fakat Dostoyevski'nin insanlığa adeta bir uyarı niteliğindeki bu düşünceleri çoğunlukla göz ardı edilmekte, çoğunlukla da tehlikeli bulunarak tersine çevrilmektedir. Tolstoy'un düşünceleri bu anlamda önemli bir örnektir. Çünkü Tolstoy, insanlar arasındaki yapısal farklılıkları dikkate almadığı gibi kişinin içinde bulunduğu din, ahlak gibi koşulların değerlendirmelerde tek başına yeterli olacağını varsaymakta ve eserlerinde Tanrı inancı olmayan bir insanın hiçbir koşulda aklı başında, vicdanlı bir kişi olamayacağını ileri sürmektedir.

Tolstoy düşüncesinde akıl, dindar, aklı başında, ahlaklı ve vicdanlı bir yaşam sürdürüp bu anlamda mutluluğa ulaşarak Tanrı'nın rızasını kazanabilmenin öncelikli aracı ve koşuludur. Bir insan ancak ve ancak aklı sayesinde kalbindeki Tanrı'nın ışığı olan vicdanı idrak ederek, iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt etmeyi sağlayan bu yetiye uygun bir yaşam sürdürebilmektedir. Böylece aklını Tanrı'nın rızasını kazanmak için kullanan ahlaklı, dindar ve vicdanlı insan Tanrı'nın emirlerine uygun doğru değerlendirmeler yapabilmektedir. Fakat Tolstoy'a göre, ne yazık ki her insan, aklını Tanrı'nın rızasını kazanmak yolunda değerlendirmeler yapmak için kullanmamakta, bu nedenle de iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt edip vicdanlı bir yaşam sürdürememektedir. Çünkü ilkeden yoksun, kendisini ruhsal ilerlemenin zirvesinde gören, kendi düşüncelerinden başka yol gösterici rehber tanımayan, hatalarını görüp düzeltmek yerine hatalarıyla iftihar eden, dinsizliğin, ahlaksızlığın, vicdansızlığın bataklığında her gün daha çok boğulan, hayvandan hiçbir farkı olmayan, haz düşkünü bu insanların yapıp etmelerini Tanrı'nın rızasını kazanmak değil, kendi arzularını tatmin etmek belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında Tolstoy'un dinsiz, ahlaksız, vicdansız olarak nitelendirdiği bu insan tipinin Dostoyevski'nin asıl anlamda vicdanlı olarak adlandırılabilecek tek insan tipi olan üstün insana karşılık geldiği görülmektedir. Dolayısıyla Tolstoy'un düşüncelerinin Dostoyevski'nin düşüncelerinin terse çevrilmiş hali olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Gelinen bu noktada Aytmatov'un, Dostoyevski'nin ve Tolstoy'un eserlerinde görüldüğü üzere vicdanın gündelik yaşam içerisinde en genel anlamda iki farklı şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Tolstoy'un eserlerinde gösterdiği gibi ahlak, din veya Tanrı gibi bir otoriteye dayanan vicdan, diğeri ise Aytmatov'un ve Dostoyevski'nin eserlerinde işaret edildiği gibi ahlak, ideoloji, din, yarar-çıkar gibi her türlü öznel etkenden bağımsız insanın değerini temel alan vicdandır. Vicdanın gündelik yaşam içerisindeki her iki kullanımının felsefi kökenleri soruşturulduğunda, felsefe tarihinde vicdanı temel tartışma konusu yapmış olan farklı filozofların insan ve değer anlayışlarına dayanan görüşleri karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Aytmatov'un ve Dostoyevski'nin eserlerinde işaret edildiği gibi ahlak, din, ideoloji yarar-çıkar gibi her türlü öznel belirlenimden bağımsız, insanın değerini temel alan vicdan düşüncesinin felsefi kökenleri, Kant, Nietzsche ve Kuçuradi'nin insan ve değer görüşleri doğrultusunda ortaya koydukları vicdana ilişkin görüşlerinde bulunmaktadır. Buna karşılık Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume ve Rousseau'nun insan ve değer anlayışları ile temellendirdikleri vicdana ilişkin düşünceleri Tolstoy'un eserlerindeki gibi ahlak, din veya Tanrı gibi bir otoriteye dayanan vicdan düşüncesinin kökenlerini oluşturmaktadır.

Çalışmanın "Kökeni Bakımından Vicdan" başlıklı bölümünde, Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume ve Rousseau'nun, vicdanı, belirli bir olay, durum ya da eylem karşısında tavır takınmadan veya eylemde bulunmadan önce değerlendirme yapmayı sağlayan bir duygu, ilke, güç ya da yetenek olarak ele aldıkları ve Tanrı düşüncesine dayanarak temellendirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda insanı doğası gereği akıl ve vicdan sahibi bir varlık olarak gören Locke, insanın sahip olduğu akıl ve vicdan sayesinde ahlaksal olarak iyi ile kötüyü ayırt edebildiğini, kendisi için neyin iyi neyin kötü, neyin yararlı neyin zararlı olduğunu da bilebildiğini ileri sürmektedir. Nitekim Locke'a göre, insanın ahlaksal olarak iyi ile kötüyü ayırt edip ahlak yasasına uygun eylemler gerçekleştirmesini sağlayan da sahip olduğu akıl ve vicdandır. Fakat Locke'un düşüncesinde, vicdan, her ne kadar ahlak yasasına uygun eylemler gerçekleştirmeyi sağlayan bir yargıç niteliği taşısa da, haz ve acıya dayalı iyi ile kötüden hareket ettiği için bütün insanları kapsayan nesnel bir değerlendirmeyi olanaksız hale getirmektedir.

Shaftesbury, Hutcheson, Butler ve Hume ise Locke'dan farklı olarak insanın ayırt edici özelliğinin akıl değil, duygu olduğunu varsaymakta ve vicdanı bu varsayımdan hareketle temellendirmektedir. İnsana özgü en temel duygu olan ahlak duygusunun, insan eylemlerini şekillendiren değerlendirmelerin yegâne ölçütü olduğunu düşünen ve benzer bir insan anlayışına sahip olan bu filozoflar, temellendirmeleri sırasında akla biçtikleri rol bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Öyle ki insan eylemlerinin değerlendirmeleri söz konusu olduğunda Shaftesbury, aklın ahlak duygusunun en önemli yardımcısı olduğunu düşünürken, Butler, ahlak duygusunun yerine kullandığı vicdan kavramını tamamen düşünümsel veya akılsal bir yeti olarak ortaya koymakta, Hutcheson ve Hume ise aklın insan eylemlerini ahlaksal bakımdan değerlendirmede kesinlikle bir işlevinin olamayacağını ileri sürerek aklı ahlak alanın tamamen dışında tutmaktadır. Ancak bir eylemin değerini belirleyen ölçüt, yalnızca duygu olarak görüldüğünde ve buna bağlı olarak vicdan duyguya indirgendiğinde, bu yeti, sadece kişisel çıkarın korunmasının bir aracı haline gelmektedir. Bu durumda da bütün insanlığı kapsayan insana yakışır nesnel ve doğru bir değerlendirmeden söz etmek mümkün görünmemektedir.

Bu noktada, eylemlerin onları gerçekleştiren insanlardan bağımsız olduğunu ve bir insanın doğası gereği gelip geçici olan eylemlerinden dolayı sorumlu tutulamayacağını iddia eden Hume'un düşüncelerinin de, bütün insanlar için geçerli insanın değerine yakışır doğru ve nesnel bir değerlendirmeyi olanaksız kıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü bu düşünce, bir insanın bütün insanlığı felakete sürükleyecek şekilde istediği gibi eylemde bulunsa dahi söz konusu eyleminden dolayı hiçbir yargılamaya veya değerlendirme tabi tutulamayacağı ve hak etmiş olmasına rağmen ahlaksız ya da vicdansız olarak nitelendirilemeyeceği düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Hume, eylemi gerçekleştiren kişi ile gerçekleştirilen eylemi birbirinden ayırarak, insan realitesini bütünlüğünde ele almayan ve insan yaşamının olmazsa olmaz bir parçası olan değerlendirmeyi önemsiz hale getiren bu düşüncesini Tanrı düşüncesine dayanarak temellendirmektedir. Hume, bu temellendirmesiyle, kaynağını Tanrı düşüncesinde bulan vicdan anlayışının bütün insanlar için geçerli yol gösterici bir değerlendirmeyi mümkün kılıp kılmadığı sorusunu tartışmaya açık hale getirmektedir. Benzer bir şekilde, Tanrı düşüncesine dayanan bir vicdan anlayışına sahip olan Rousseau'nun düşüncelerine bakıldığında, tıpkı Tolstoy'un eserlerinde karşımıza çıktığı

gibi Tanrı inancı olmayan insanların hiçbir koşulda erdemli, adil ve vicdanlı olamayacağı görülmektedir. Rousseau'nun düşünceleri doğrultusunda ifade etmek gerekirse, kişinin içinde bulunduğu din, ahlak gibi kültürel koşullar, yaptığı değerlendirmeler için yeterli bir ölçüttür; çoğunluğun dindar ve ahlaklı olduğu bir toplumda Tanrı inancı olmayan ahlaksız bir insanın vicdanlı olabilmesi mümkün değildir. İnsanların belirli bir kısmına hitap eden, ahlak, din veya Tanrı inancında temelini bulan böylesi bir vicdan anlayışı ise bütün insanlar için geçerli, insanın değerine yakışır doğru değerlendirmeyi olanaksız hale getirmektedir. Dolayısıyla doğru değerlendirmenin olanağının koşulunu Tanrı düşüncesinde, duyguda ya da akılda değil, insanın değerinin etik bilgisinde ve insana özgü değerlerde aramak gerekmektedir.

Nitekim "Neliği Bakımından Vicdan" bölümünde de ele alındığı gibi, insana yakışır doğru değerlendirmenin neliği ve koşulları Kant'ın, Nietzsche'nin ve Kuçuradi'nin görüşlerinden hareketle felsefi temelleri bakımından incelendiğinde, Tanrı düşüncesinin, tek başına duygunun, aynı zamanda da bütün insanlığı kapsayan nesnel bir ilke olmaksızın aklın, değerlendirmelerimizin ölçütü olamayacağı görülmektedir.

Vicdanı insanın yapıp etmelerine yön veren, yargıda bulunmasını sağlayan aklın bir biçimi olarak gören Kant'a göre, vicdan, adeta insanın içinde kurulmuş olan aklın hüküm verdiği bir mahkemenin varlığının bilincine karşılık gelmektedir. Bu anlamda vicdan, akla aykırı olmadığı gibi yalnızca akla dayanan bir mahkeme de değildir. Vicdanın, kişinin kendisi hakkında hüküm vermesini sağlayan bir idrak yeteneği değil, insanın kendini bütün insanlar için geçerli olan ve insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen ahlak yasasına uydurmasını sağlayan bir içgüdü olduğunu belirten Kant'a göre, akla dayanan vicdanın insanın bir iç mahkemesi olarak ahlak yasasına uygun hükümler verebilmesi için aynı zamanda insanın içselliğinin ayrılmaz bir parçası olan kalbi yanını tanıyan bir yeti olması gerekmektedir. Çünkü özgürce gerçekleştirdiğimiz bütün eylemlerimizi değerlendirebilmemiz için içimizde bulunan bir hâkim niteliğindeki vicdan, yalnızca akla dayandığında akıl kalbin sesine kulak vermediği için vicdan da kalbi tanımayacaktır. Kant'a göre vicdan, diğer bütün ahlaki kavramlar gibi kaynağı apriori olarak akıl olan bir kavramdır ve işleyişinde kalbi olanla da ilişkili olduğu için sadece akıl ile ilişkili değildir (Mengüşoğlu, 1969, s. 26-27). Bu nedenle bir iç hâkim olarak vicdanın ahlak yasasına uygun hükümler verebilmesi için aklın yanında kalbin sesine de

kulak vermesi gerekmektedir. Bunun her insana açık bir olanak olduğunu ileri süren Kant'a göre, her insan, insan olmanın sorumluluğunun bilincine karşılık gelen ahlak yasasına göre isteyip eyleyebilme ve bu doğrultuda doğru değerlendirmeler yapabilme olanağına sahiptir. Oysa Nietzsche'nin düşüncelerine bakıldığında bu olanağı hayata geçebilecek olan insan tipi üstün insandır.

Dostoyevski'nin edebiyat alanındaki eserlerinde karşımıza çıkan insan ve değer görüşünü felsefi olarak açımlayan ve temellendiren Nietzsche, realiteyi değerlendirme tarzlarından hareketle insanların yapı ve değer bakımından birbirinden farklı olduğunu açıkça göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin insanların efendi ahlakını temsil eden soylu, efendi, üstün, yaratıcı, trajik insan ve köle ahlakını temsil eden sürü insanı olarak birbirinden ayrıldığını ileri sürdüğü görülmektedir. Temsil ettiği değer anlayışı bakımından köle ahlakını benimseyen sürü insanının ayırt edici özelliği, vazgeçemediği çıkar dürtüsü olduğundan, değerlendirme yaparken dikkate aldığı ölçüt, ait olduğu sürü için ve öncelikle de kendisi için zararlı olan her şeyin kötü, yararlı olan her şeyin ise iyi olduğudur. Nietzsche'nin düşünceleri doğrultusunda her zaman soylu insan ile çatışan, soylu insanı anlamayan, onun değerli dediğine kötü, değersiz dediğine iyi diyen, zavallı, sefil, zayıf bir varlık olan, hınç duygusunun egemen olduğu sürü insanın vicdanının ve/veya değerlendirme biçiminin çıkarına uygun düştüğünde kolaylıkla tatmin edilebilen kara vicdan olduğu görülmektedir.

Sıradan insanın aksine, yapıp etmeleriyle yeryüzüne anlam kazandıran, değerlendirme yaparken ahlaksal değer yargılarını yok sayan, sürü için iyi olanı göz önünde bulundurmayan, kısacası iyi ve kötünün ötesinde olan, şeylerin doğal değerini gören ve gösteren insan tipine karşılık gelen soylu insan ise, değerlendirmesi sırasında ahlaksal değer yargılarıyla çatışarak her şeyi yeniden değerlendirmekte ve yeni değerler yaratmaktadır. Yeni doğru değerlendirmeler sonucunda yeni değerler yaratarak bu dünyaya "evet!" diyen ve yeryüzüne anlam kazandıran, güçlü, yürekli, özgür gözlere sahip soylu insanın, kara vicdana değil, asıl anlamda vicdana sahip olduğunu düşünen Nietzsche'ye göre, soylu insanın sahip olduğu vicdan, sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının farkına varışı, bu zor bulunur özgürlüğün bilinci, insanın kendisi ve kaderi üstündeki gücü ya da üstün olma içgüdüsüdür. Dolayısıyla Nietzsche'nin düşüncesinde sıradan insanın kara vicdanından farklı olarak soylu insanın değerlendirme biçimi olan

vicdan, insan olmanın gereğini yerine getirme sorumluluğunun bilinciyle doğru değerlendirmeler yapabilmek anlamına gelmektedir.

Doğru değerlendirme yapabilmenin olanağının koşullarını gözler önüne seren Kuçuradi'nin düşüncelerine bakıldığında vicdanın doğru değerlendirme yapmayı sağlamadığı açıkça görülmektedir. Çünkü Kuçuradi'nin açıkça gösterdiği gibi doğru değerlendirmenin aksine vicdan, çağdan çağa, kişiden kişiye, toplumdan topluma, aynı toplum içerisinde bile zamandan zamana göre değişiklik gösteren ahlaki değer yargılarına dayanmakta ve insanları genellikle insanın değerini harcayan ezbere değerlendirmeler yapmaya götürmektedir. Buna karşılık değerlendirmenin bir bilgi sorunu olduğunu düşünen Kuçuradi'nin işaret ettiği üzere doğru değerlendirmenin olanağının koşulunu insanın değerinin etik bilgisi oluşturmaktadır. Vicdan adı altında yapılan değer atfetme ve değer biçme gibi yanlış değerlendirmeler ise insanın değeri ve değerleri göz önünde bulundurulmadan gerçekleştirilmektedir. Bu bakımdan vicdanın, insanları insanın değerini harcayarak yanlış değerlendirmeler yapmaya yönelten bir değerlendirme yetisi olduğunun farkına varıldığında gündelik yaşam içerisinde herkes tarafından övülen kişinin vicdanının sesine kulak vermesinin veya vicdanına göre hareket etmesinin son derece tehlikeli ve kaçınılması gereken bir istem olduğu görülecektir. Çünkü Kuçuradi'nin de belirttiği gibi, bir insanın, kendisini her yerde izleyen ve gizlilerini gören vicdanının sesine kulak verip bütün yapıp etmelerini ahlaki değer yargılarını buyuran bu sese göre gerçekleştirdiğinde insanın değerini koruma olasılığı tamamen tesadüfi ve hatta imkânsızdır.

Gündelik yaşam içerisinde adeta dillere pelesenk olmuşçasına herkesin kullandığı, ama ne olduğu konusunda hemen hemen kimsenin yanıt veremediği, üstelik felsefe tarihi boyunca filozofların bile doyurucu felsefi bir tanımlamada bulunamadığı, kimisinin güç, kimisinin ilke, kimisinin duygu, kimisinin de yetenek dediği vicdan, aslında değerlendirme yetisi aracılığıyla gerçekleştirilen değerlendirmenin bir türüdür. Bir değerlendirme türüne karşılık gelen vicdan konusunda kafaların karışık olmasının nedenlerinden birisi, değerlendirme yetisinin ve bu yeti aracılığıyla gerçekleştirilen değerlendirmenin insana özgü olduğunun göz ardı edilmesi ve sanki insandan bağımsız tanımlanamaz bir şeymiş gibi görülmesidir. Bu nedenle insan dünyasına ait her kavram gibi vicdan kavramının da nesnesine uygun olarak doğru kullanılması ve felsefi

temellendirilmesinin yapılabilmesi için öncelikle kavramın, değerlendirme fenomenine işaret ettiğinin farkında olunması büyük önem taşımaktadır. İnsanın çevresinde olup biten her şeyi değerlendirmeden yaşayamadığı, değerlendirmenin insana özgü bir fenomen olduğu göz önüne alındığında, değerlendirme fenomeninin her insanda bulunan insana özgü değerlendirme yetisi sayesinde gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bu yetinin her insanda bulunması ya da insana özgü olması, bütün insanların doğru değerlendirmeler yapabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü değerlendirme yetisi aracılığıyla gerçekleştirilen, değerlendirmelerin hep bir nesnesi olduğunun ve bu nesnenin değerlendiren tarafından belirli bir ölçüte göre değerlendirildiğinin unutulmaması gerekmektedir. Dolayısıyla temel alınan ölçüte göre değerlendirmeler doğru ve yanlış olabilmektedir.

Bir insanın değerlendirmelerinde temel aldığı ölçüt ya da kıstas dini inanç, ahlak, ideoloji, kişisel yarar-çıkar gibi değişken öznel belirlenimler olduğunda, vicdan adı altında yapılan değerlendirmeler de yanlış, göreli ve ezbere olmaktadır. Buna karşılık değerlendirmeler kişi tarafından insanın değerinin etik bilgisi ölçüt alınarak gerçekleştirildiğinde, değerlendirme yetisi aracılığıyla yapılan bu değerlendirme doğru bir değerlendirme olmaktadır. Bu nedenle öznel belirlenimlere dayanan ve insanları yanlış değerlendirmelere götüren, vicdan ile insanın değerinin bilgisini temel alan ve insanların doğru değerlendirmeler yapmalarına olanak sağlayan etik değerlendirme biçimi arasında bir ayrıma gitmek yerinde olacaktır. Aksi halde değerlendirme konusunda kafaların karışması ve değerlendirilen şeyin gerçek değerinin görülemeyerek değerinin harcanması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bu durum, kendini realitedeki çeşitli değerlendirme örnekleriyle açığa vurmaktadır. Sözgelimi, yedi yıldan daha uzun bir süredir Suriye'nin Devlet Başkanı Beşar Esad yönetimine karşı kanlı bir savaş içinde olan Işid'in bir cihatçısının "bu zamana kadar 100'den fazla kişiyi öldürdüm hiçbir pişmanlık ya da vicdan azabı duymuyorum" şeklindeki beyanı (BBC News Türkçe, 2018) ya da Güney Afrika ülkesi olan Mozambik'te yine Işid militanlarının hiçbir pişmanlık ya da vicdan rahatsızlığı göstermeksizin annelerinin gözü önünde 50'den fazla çocuğu kafalarını keserek öldürmeleri (Gazete Duvar, 2021) dine, ahlaka veya ideolojiye dayanan vicdana göre değerlendirerek eylemde bulunmanın insanı insanlıktan çıkaran nasıl tehlikeli sonuçlar doğurduğunun en açık kanıtını sunmaktadır. Çünkü insanın insan

demeye dilinin varmadığı bu ölüm makinalarının, eylemlerini benimsedikleri din ve ahlakla bezenmiş bir ideolojiye dayanan vicdanları belirlemekte, bundan dolayı da gerçekleştirdikleri eylemler vicdanlarını rahatsız etmediği gibi aksine tatmin etmektedir.

Buna karşılık bir insanın değerlendirmesi Işid militanlarında olduğu gibi ahlak, din ve ideolojiye değil, insan olmanın sorumluluğunun bilincine dayandığında, bu insanlık dışı öldürme eylemlerini insanın değerini harcayan, insana yakışmayan, insanı insanlıktan çıkaran eylemler olarak görmektedir ve böylesi eylemler karşısında dilinden "bu eylemler bütün insanlığın vicdanını yaraladı", "insanın bu eylemler karşısında vicdanının rahat etmesi mümkün değil", "bu eylemleri gerçekleştiren insanlar hiç mi ellerini vicdanlarına koymuyorlar", "bu eylemleri gören insanların vicdanları sustu mu", "tüm insanlığın vicdanı bu eylemlere nasıl el veriyor" vb. sözler birbiri ardına dökülmektedir. Dolayısıyla Işid militanlarının yaptığı gibi insanlık için yıkıcı, insana yakışmayan yapıp etmeleri belirleyen vicdan ile bu tür yapıp etmeler karşısında insanın değerine yakışır doğru değerlendirmeler yapan ve bu yönde eylemlerde bulunan kişilerin vicdanını aynı kefeye koymamak gerekmektedir. Bu nedenle din, ideoloji ya da ahlak gibi öznel ilkelere dayanan vicdan ile etik değerlendirme arasında bir ayrım yapmak hayati önem arz etmektedir. Diğer taraftan insanları insanın değerini harcayan insana yakışmayan yapıp etmelere götüren vicdan, bazen de kişisel çıkara dayanmakta ve böyle olduğu zaman da tıpkı ahlaka, ideolojiye ya da dine dayandığında olduğu gibi yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Böylesi bir durumun en açık örneği hemen hemen herkes tarafından bilinen Rosenbergler davasında karşımıza çıkmaktadır.

Rosenbergler davası, insanlık tarihine imzasını atan son derece dramatik bir davadır. Mc Carthy döneminde komünistlere karşı başlatılan cadı avı tüm ülkeyi sardığında atom bombasının sırlarını Sovyetler Birliği'ne vermekle suçlanan Amerikan vatandaşı Bay ve Bayan Rosenberg yargılanmış, suçlu görülerek 19 Haziran 1953'de Newyork'da elektrikli sandalyede infaz edilmiştir. Ancak aradan elli yıl geçtikten sonra davanın bir numaralı tanığı, Bayan Rosenberg'in erkek kardeşi David Greenglass, New York Times gazetesinin editörlerinden Sam Roberts'ın "The Brother" adlı kitabında ve CBS televizyonunda yayınlanan "60 Dakika" programında kendisiyle yapılan röportajda, kardeşini ve eniştesini idama götüren davada yalan ifade verdiğini açıklamıştır. Greenglass kendisiyle yapılan röportajda, Rosenbergler mahkemeye çıkarıldığı sırada

FBI ve savcılık tarafından bir takım baskı ve suçlamalar altında olduğunu, bu nedenle karısı Ruth ile birlikte mahkûm edilmekten korktuklarını ve Mc Carthy'nin yardımcısı olan savcı yardımcısı Roy Cohn'un yalan söylemesi için kendisini cesaretlendirdiğini belirtmiştir. Katıldığı televizyon programındaki mahkemede verdiği ifadesiyle Rosenbergleri ölüme gönderdiğine ilişkin sorulan soru karşısında "tek kelimeyle aptallık" diyen Greenglass, Rosenberglerin ölümünden kendisinin sorumlu olup olmadığına yönelik soruya önce sessiz kalmış, sonra yutkunmuş ve en nihayetinde "evet sorumluyum" yanıtını vermiştir (Çelik, 2020, s. 264). Greenglass, Rosenberg davasının ara sıra aklına geldiğini o zamanda karısının "bak, biz hala hayattayız" dediğini ifade ederek Rosenberglerin iki oğluyla karşılaşırsa onlara üzgün olduğunu söyleyeceğini, ama hiçbir koşulda özür dilemeyeceğini belirtmiştir (Çelik, 2020, s. 264). Görüldüğü üzere kendi yarar ve çıkarını her şeyin üstünde tutan Greenglass'ın vicdanı, Rosenberglerin ölümüne sebebiyet vermesine rağmen bir özür bile dilemeyecek, hatta hayatta kaldığına şükredecek kadar son derece rahattır. Oysa değerlendirmelerini insanın değerinin etik bilgisinden hareketle yapan bir insanın vicdanında, işlediği insanlık suçuyla Greenglass, halen daha yargılanmaya devam etmektedir. Dolayısıyla en az dine, ahlaka ya da ideolojiye dayanan vicdan kadar kişisel yarar ve çıkara dayanan vicdan da yanlış değerlendirmelerle insanın değerinin harcanmasına sebebiyet vermekte, insanın insanlıktan çıkmasına yol açabilmektedir.

Bu çalışmanın son sözü olarak söylemek gerekirse vicdan adı altında dinler, ahlaklar, ideolojiler, yarar ve çıkarlar konuştukça etik değerlendirme susmakta, doğru değerlendirmeler yapabilmek olanaksız hale gelmektedir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A. (Ed.) (2015). *Sokrates'ten Jacobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akan, A. (2016). "Rousseau'nun "Eleştirel" Ahlak Düşüncesi". *Flsf Dergisi* içinde. Sayı: 21. s. 141-160.

Akarsu, B. (1998). *Mutluluk Ahlakı (Ahlak Öğretileri – 1)*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Akın, C. (2015). Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Vicdan. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* içinde. Sayı: 4. s. 1561-1567.

Altunışık, M. A. (2020). "Shaftesbury'de Ahlak'ın Temeli: Ahlak Duygusu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde. Sayı: 48. s. 335-362.

Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Aytmatov, C. (2017a). *Dişi Kurdun Rüyası*. (M. Özgül, Çev.). İstanbul: Nora Kitap.

Aytmatov, C. (2017b). *Yüz Yüze & Oğulla Görüşme*. (M. Özgül, Çev.). İstanbul: Nora Kitap.

Aytmatov, C. (2019). *Beyaz Gemi*. (M. Özgül Çev.). İstanbul: Nora Kitap.

Bakır, K. (2016). *Francis Hutcheson ve Ahlak Duygusu Teorisi*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Butler, J. (1726). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. London: Printed by W. Botham.

Coşkun, S. (2017). Jean Jacques Rousseau. (A. Tunçel, K. Gülenç, Ed.). *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde (s. 282-295). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Çelik, A. G. (2020). *Sokrates'ten Sivas'a Tarihin Yargıladığı Davalar*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (1999). *Karamazov Kardeşler* (Cilt I). (A. Hacıhasanoğlu, Çev.). Ankara: Öteki Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2002). *Budala*. (N. Yalaza Taluy, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2004). *Delikanlı*. (E. Altay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2006). *Suç ve Ceza*. (M. Beyhan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2008). *Ölüler Evinden Anılar*. (N. Yalaza Taluy, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2009). *Yeraltından Notlar*. (Z. Özkurt, Çev.). Ankara: Alter Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2010). *Budala*. (M. Beyhan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2011). *Suç ve Ceza*. (E. Altay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Dostoyevski, F. M. (2015). *Karamazov Kardeşler*. (E. Altay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, T. (2010). *Estetiğin İdeolojisi*. (B. Gözkan, H. Hünler, T. Armaner, N. Ateş, A. Dost, E. Kılıç, E. Akman, N. N. Domaniç, A. Çitil, B. Kıroğlu, Çev.). İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Fromm, E. (1994). *Erdem ve Mutluluk*. (A. Yörükan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (O. Aruoba, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (E. Baylan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Hutcheson, F. (2002). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.

Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.

Hutcheson, F. (2006). *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.

Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2003). *Ethica: Etik Üzerine Dersler*. (O. Özügül, Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.

Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Ketenci, T. (2008). Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi. *Flsf Dergisi* içinde. Sayı 5. s. 35-58.

Kılıç, Y. (2005). "Hume'un Ahlak Görüşünde Duygunun Yeri". *Kaygı Dergisi* içinde. Sayı: 4. s. 126-138.

Kocaman, A. Ç. (2021). "Kuçuradi Felsefesinde İnsanlaşma Sorunu Olarak Eğitim". *Tabula Rasa* içinde. Sayı: 35. s. 35-55.

Kuçuradi, İ. (2009a). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2009b). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2010a). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2010b). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2011). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Locke, J. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (I-II. Kitap)*. (M. Delikara Topçu, Çev.). Ankara: Öteki Yayınevi.

Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.). Ankara: Babil Yayıncılık.

MacIntyre, A. (2001). *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*. (H. Hünler, S. Zelyüt Hünler, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Nietzsche, F. (1997). *Tarih Üzerine*. (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. (S. Umran, Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2005). *Putların Batışı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2007). *İnsanca Pek İnsanca 1*. (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. (N. Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Zerdüşt Böyle Diyordu*. (O. Derinsu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.

Nietzsche, F. (2013a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2013b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Özcan, M. (2006). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özcan, M. (2011). "İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern". *Felsefelogos* içinde. Sayı 41. s. 163-185.

Özcan, M. (2012). "Kuçuradi Felsefe". *Türklük Bilgisi Araştırmaları* içinde. (C. Güzel, M. Ölmez Ed.). Cilt 37. s. 187-213.

Özcan, M. (2013). Efendilik ve Kölelik. *Süleyman Demirel Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* içinde. Cilt 30. Sayı 2. s. 129-160.

Rousseau, J. J. (2004). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasi Hukuk İlkeleri*. (M. T. Yalım, Çev.). İstanbul: Devin Yayınları.

Rousseau, J. J. (2005). *Emile*. (Ü. Akagündüz, Yay. Haz.). İstanbul: Selis Kitaplar.

Rousseau, J. J. (2013). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (R. N. İleri, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J. J. (2015). "Toplum Sözleşmesi'nden Seçme Parçalar". *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeniçağ* içinde. (M. Tunçay, Ed.). (s. 377-421). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rousseau, J. J. (2020). *Emile*. (Y. Avunç, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Shaftesbury, A. A. C. (2001). *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.

Taşkın, A. (2007). *İskoç Aydınlaması*. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Tepe, H. (2016a). *'Pratik Etik' Etiğin Pratik Sorunları*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Tepe, H. (2016b). *'Teorik Etik' Etiğin Bilgisel Sorunları*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Tolstoy, L. N. (1995). *Din Nedir?*. (M. Çiftkaya, Çev.). İstanbul: Furkan Yayınları.

Tolstoy, L. N. (2003). *Hayatın Anlamı*. (E. Yıldırım Çev.). İstanbul: Arkhe Yayınları.

Tolstoy, L. N. (2005a). *Hz. Muhammed*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Karakutu Yayınları.

Tolstoy, L. N. (2005b). *Tanrının Egemenliği İçimizdedir*. (D. Pamir, Çev.). İstanbul: Kaos Yayınları.

Tolstoy, L. N. (2018). *Din Nedir?*. (T. Türk, Çev.). İstanbul: Oda Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

Işid'in suikastçısı anlatıyor: 100'den fazla kişiyi öldürdüm, pişman değilim. (2018, 4 Mayıs). *BBC News*. Erişim Tarihi. 28.10.2021 https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-44006194

'Mozambik'te Işid yanlısı militanlar çocukları kafalarını keserek öldürüyor'. (2021, 16 Mart). *Gazete Duvar*. Erişim Tarihi. 28.10.2021 https://www.gazeteduvar.com.tr/mozambikte-isid-yanlisi-militanlar-cocuklari-kafalarini-keserek-olduruyor-haber-1516234