



Vicdan

(Stanford Felsefe Ansiklopedisi)

Yazan: Alberto Giubilini

Çeviren: Emre Bilgiç

VİCDAN

En derin ahlaki ilkelerimizin farkına kendi bireysel vicdanımız sayesinde varırız, bu ilkelere göre eylemeye onun sayesinde motive oluruz ve onun sayesinde karakterimizi, davranışlarımızı ve nihayetinde bu ilkelerin karşısında yer alan kendi benliğimizi değerlendiririz. Vicdan konusundaki farklı felsefi, dini ve sağduyu yaklaşımları, bu geniş çaptaki nitelendirmenin farklı yönlerine vurgu yapar. Bu yaklaşımların sonucunda ortaya çıkan daha özgül vicdan anlayışları aşağıdaki bölümlerde sunulacaktır. Vicdan, bu açıklamaların her birinde içe dönük bakışı ve öznel karakteriyle tanımlanır ve bu şu manaya gelir: vicdan daima kendimize dair bir bilgi, bağlı olduğumuz ahlaki ilkelerin farkındalığı, kendimize dair bir değerlendirme veya dışsal dayatmalara karşı içimizden gelen sese göre eyleme motivasyonudur. "Vicdan" ve *bilinç* nosyonlarının etimolojik ilişkisi de vicdanın bu içe dönük bakışını ve öznel karakterini yansıtır. "Bilinç" ancak 17.yy'dan sonra vicdandan farklı bir anlama gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır; ancak bu tarihten sonra zihnin ahlaki boyutu yerine felsefi ve fenomenal boyutuna gönderim yapmıştır (bu terminolojik dönüşüme dair bir açıklama için bkz. Jorgensen 2014).

"Vicdan" teriminin Latincedeki karşılığı, "ile" (con-) "bilgi" (scientia) paylaşmaya gönderim yapan "*conscientia*" terimidir; bunun Yunancadaki muadili ise *suneidenai*'dir (bu terimin etimolojik bir analizi için bkz. Pierce 1995 ve Sorabji 2014). Bu terimin sözlük anlamı, söz konusu bilginin türünü ve bu bilginin kim ile paylaşıldığını belirtmez. Bununla birlikte, bu kavram geleneksel olarak kişinin *kendisiyle* paylaştığı *ahlaki* bilgiye gönderim yapmak için kullanılmıştır (vicdan ve ahlaki vicdan arasında ayırım yapmadan konuşuruz). Kendiliğe yapılan bu gönderim, söz konusu ahlakın kendiliğe dışsal olan kaynağını göz ardı etmez (Örneğin bu kaynak, Hristiyan geleneğinde olduğu gibi Tanrı ya da Freudcu Süper-ego teorisindeki gibi kişinin yetiştirilme tarzının ve kültürünün etkisi olabilir). Kendiliğe yapılan bu gönderim psikolojik açıdan ele alınır ve şuna işaret eder: vicdan, iç gözlemi, kişinin kendi davranışına ilişkin farkındalığını ve kendi hakkında yaptığı değerlendirmeyi içerir. Birazdan göreceğimiz üzere, bu farklı yönler sıklıkla örtüşse de psikolojik ve kavramsal olarak farklı işlevlere denk düşer.

"Kişinin kendisiyle ahlaki bilgi paylaşması" farklı anlamlara gelip farklı şeyler ima edebilir. Örneğin, bilginin nesnesi açısından ele alındığında, belirli bir ahlaki ölçüte aykırı hareket edildiğinin tespit edilmesi sonucunda elde edilen, kişinin kendi davranışına dair bilgisine gönderim yapabilir; ya da ahlaki ölçütlerin veya ilkelerin kendileri hakkındaki bilgiye gönderim yapabilir. Bilginin paylaşıldığı "kendilik" açısından ele alındığında, sanki iki kişiye

bölünmüşüz gibi düşünülerek bilgiyi kendiliğin bir bölümü ile paylaşmak anlamına gelebilir (Sorabji 2014: 12); öte yandan hayali bir tanıkla, örneğin ideal bir gözlemciyle bilgi paylaşmak anlamına da gelebilir (örneğin bir tanrı, hayali bir ahlaki model veya tarafsız bir seyirci ile). Ne yazık ki vicdan kavramına başvuran tartışmalar—örneğin sağlık hizmeti alanındaki vicdani ret tartışması—genellikle vicdan hakkında konuşurken tam olarak ne hakkında konuştuğumuz konusunda ve dolayısıyla insanların, örneğin kürtaja karşı "vicdani ret" ortaya koyanların, tam olarak neyi iddia ettikleri konusunda yeterince açık olmamakla karakterize edilir. Kürtaj, dinine bağlı Katolik bir doktorun vicdanını hangi anlamda ihlal eder? Vicdan akla ve kamusal tartışmaya açık mıdır ya da vicdana yapılan başvurular en nihayetinde sezgilere ve kişisel ahlaka mı dayanır? Vicdani bir seçim, salt ahlaki bir tercihten ne anlamda ayrılır? Vicdan nosyonunun kavramsal olarak açıklığa kavuşturulması gerekir.

Bu madde, vicdan nosyonunun temel özelliklerini, onun felsefi tartışmalardaki, dini öğretilerdeki ve ortak dildeki benzer kullanımları üzerinden izah edecektir. Burada takip edilen bakış açısı, tarihsel olmaktan ziyade teorik olacaktır. Bu madde Batı geleneğine ve Hristiyanlığa ait kaynaklardan alınan birtakım örneklere odaklanmıştır. Bu madde vicdani kavramsallaştırmanın birbirini dışlamayan dört mümkün biçimi etrafında düzenlenmiştir. Bunun öncesinde ise ahlak kavramının çoğulcu, ahlaki yönden tarafsız ve öznel doğasının taslağını çizen bir giriş bölümü yazılmıştır. Tarif edilmesi beklenen vicdanın dört temel yönü ise şu şekilde planlanmıştır. Bölüm 2, vicdanı, öz-bilgi ve öz değerlendirme olarak ele alır. Bölüm 3, vicdanın, ahlaki inançları biçimlendirmeye olanak sağlayan epistemik yönünü sunar ve bu tür inançları bildiren ahlaki ilkelerin mümkün kaynaklarını birbirinden ayırt eder. Bölüm 4'te, vicdan, bir motivasyon gücü veya ödev şuurumuzun kaynağı olarak tarif edilir; burada birtakım ahlaki bilgiler veya ahlaki inançlar önceden varsayılır. Son olarak, bölüm 5, vicdana odaklanırken onu kişisel özü ve kendiliği-tanımlayan ahlaki inançların gövdesi olarak ele alır; bu inançlar genellikle ahlaki bütünlüğün (Fuss 1964; Wicclair 2011) ve kendilik kimliğine dair şuurumuzun (Childress 1979) temeli olarak anlaşılır. Vicdana dair bu son yaklaşım genellikle, bölüm 6'da tartışıldığı gibi, liberal demokrat toplumlardaki düşünce ve eylem özgürlüğünü savunan politik bir işlevle birlikte değerlendirilir (örneğin, alt bölüm 6.1'de açıklandığı gibi, kişinin mesleki veya yasal olarak gerçekleştirilmesi beklenen pratiklere karşı vicdani ret ortaya koyması).

İçindekiler

1. Vicdanın çoğulcu, tarafsız ve öznel doğası
 2. Öz-bilgi ve öz değerlendirme olarak vicdan
 3. Vicdanın epistemik işlevi
 - 3.1. Dolaylı ahlak bilgisi elde etme yetisi olarak vicdan
 - 3.2. Dolaysız ahlak bilgisi elde etme yetisi olarak vicdan
 4. Ahlaki şekilde eyleme motivasyonu olarak vicdan
 5. Vicdan, kendiliği-tanımlayan ahlaki bağluluklar ve ahlaki bütünlük
 6. Vicdan özgürlüğü
 - 6.1. Günümüzde vicdan özgürlüğü ve vicdani ret
 7. Sonuç
- Kaynakça**

1. Vicdanın çoğulcu, tarafsız ve öznel doğası

Vicdan kavramı, mevcut olan tikel bir ahlaki görüşle bağlantılı değildir (Broad 1940). Vicdanın sesi, farklı insanlara farklı ilkeler ve davranışlar önerebilir. Diğer bir deyişle, vicdan ile tikel bir ahlaki inanç arasında psikolojik veya kavramsal bir ilişki yoktur. Ancak aşağıda da açıklanacağı üzere, Katolik gelenekte, kalbimizde yer alan ve vicdanın "tanıklık etmeye" doğal bir eğilimi olduğu gerçek ahlaki yasaların farkına varamayan vicdana gönderme yapmak için kimi zaman 'yanlış vicdan fikrine' başvurulur. Vicdanın seküler açıklamasına gelince, vicdan nosyonunun mevcut olan ahlaki bir içerikten bağımsız olması üç şekilde anlaşılabilir.

Birincisi, vicdan çoğulcu bir nosyondur. Bir kişinin vicdaniyle eylediğini veya bir şeyin onun vicdanını ihlal ettiğini söylemek, bu eylemin içeriğinin ne olduğu veya bu kişinin ahlaki değerlerinin neler olduğu hakkında bir şey söylemez (öte yandan bizzat vicdanın, bu kişinin taşıdığı bir değer olduğunu söyleyebilir). Bir metafor kullanmak gerekirse, vicdan herhangi türden bir ahlaki içerik ile doldurulabilir olan boş bir kutu gibidir. Strohm'un öne sürdüğü gibi,

vicdan, "kimlik problemi" olarak adlandırılacak bir problem taşır—kendi başına, sabit veya içkin bir içeriğe sahip değildir ve bir pozisyonu veya onun karşısını eşit düzeyde savunabilecek şekilde seferber edilebilir. (Strohm 2011: 120)

Örneğin, bazı sağlık çalışanları kürtaja karşı "vicdani ret" ortaya koyup bu hizmeti sağlamayı reddederken, kimisinin vicdanı da bunun tam zıddını—örneğin bir kadın hakkı olduğuna vicdani olarak inanılmış bir şeye saygı göstermek için kürtaj uygulamayı—talep edebilir (Joffe 1995).

İkincisi, vicdan genellikle *ahlaki yönden tarafsız* bir kavramdır. Vicdana başvurmak, tikel bir davranış veya ilkenin ahlaki gerekçelendirmesine genelde bir şey eklemeyiz. 'x'in doğru ya da yanlış olduğuna dair sahip olduğun inanç (veya vicdanın), x'i yapmanı doğru ya da yanlış kılan şeydir' (Foot 1979) şeklindeki görelî fikre bağlanılmadığı takdirde, bir şey sadece vicdani bir mesele haline getirilerek ahlaki yönden daha iyi veya daha kötü, daha kabul edilebilir veya daha kabul edilemez kılınmaz. Örneğin, kürtajın ahlaki statüsünün, bazı sağlık çalışanlarının kürtaja *vicdanen* karşı çıkmasıyla veya bazılarının kürtajı *vicdanen* desteklemesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Öte yandan bu tarafsızlık, vicdani bir başvurunun, kendisini, birinin ahlaki görüşlerine saygı duymanın gerekçesi olarak sunabilmesine engel değildir—örneğin kişiye belirli işlemleri gerçekleştirmeyi reddetme hakkı verilmesinin gerekçesi olarak. Vicdani başvurular genellikle belirli bir ahlaki pozisyonun savunusunda ahlaki bir gerekçe sunmasa da (meğerki görelî olsun), bireylerin ahlaki inançlarına saygı duymanın politik gerekçelerini temellendirebilir—örneğin hoşgörü veya çoğulculuğu.

Son olarak, vicdan ahlakın sadece *öznel* boyutuyla ilgilidir. Nesnel olduğu bir anlamda kabul edilebilecek olan etik değerlerin bulunduğu varsayılsa bile vicdan dışsal ve nesnel olan herhangi bir kanıt veya gerekçelendirmeden bağımsız bir şekilde, sadece bireylerin *inandığı* şeye gönderme yapar. Dahası insanlar, öznel ve vicdani olarak inandıkları şeyi ifade ederlerken diğer insanların öznel ve vicdani olarak farklı ahlaki görüşleri benimseyebileceğini (ve muhtemelen benimseyeceğini) kabul ederler. Dolayısıyla, kürtaj benim vicdanıma sığmıyor dediğim zaman, kürtajın nesnel bir ölçüte göre ahlaken yanlış olduğunu söylemiyorum (bunu düşünebilecek olsam da), ve kürtajın nesnel bir ölçüte göre yanlış olduğu konusunda diğerlerini ikna etmeye gerek duymuyorum. Basitçe, yürekten inandığım ve diğerlerinin saygı göstermesini beklediğim şeyi vicdani inanç olarak ifade ediyorum; iddialarımı desteklemek için öne sürebileceğim ahlaki gerekçelerin ne kadar güçlü veya zayıf olduklarına veya diğerlerine ne kadar güçlü veya zayıf göründüklerine bakmıyorum (McGuire 1963: 259). Gerçekten de sağlık çalışanları birtakım tıbbi prosedürlere karşı vicdani ret ortaya koyarlarken, genellikle, bu prosedürleri uygulama konusunda farklı ahlaki inançları benimseyen diğer doktorları engellemekle ilgilenmiyorlar. Çoğunlukla ilgilendikleri şey, sadece kendi öznel ahlaki ölçütleri açısından, deyim yerindeyse, ellerini temiz tutmak oluyor.

Vicdanın mevcut olan tikel ahlaki görüşlerden bağımsız olduğuna ilişkin bu üç bakış açısı, kişinin bir davranışını gerekçelendirmek için yaptığı vicdani başvurunun niçin söz konusu davranış için genelde daha fazla gerekçe istenmemesi gibi bir beklenti içerdiğini açıklıyor. Childress'a göre, bir özne vicdanına başvurduğu zaman,

[g]enellikle eyleminin nesnel doğruluğu konusunda diğerlerini ikna etme girişiminden vazgeçmiştir ve bu eylemin öznel doğruluğunu öne sürmekten memnundur. (Childress 1979: 329)

2. Öz-bilgi¹ ve öz değerlendirme olarak vicdan

Vicdan hakkında konuştuğumuzda genelde, ahlaki kişiler olarak kendimiz veya ahlaki davranışlarımız hakkındaki düşünümü gönderme yaparız. Vicdan aracılığıyla kendimizi sanki içimizdeki yargıçımız gibi sorguya çekeriz. İki kişiye bölünmüş birey imgesi—birisi eyleyen, diğeri ise ilkinin davranışını gözetleyen—en azından M.Ö. 5.yy'dan beri "vicdan"ın Yunan dünyasındaki ilk kavranışını yansıtır (Sorabji 2014: 12). Fakat bu öz-bilgiyi, *içimizdeki diğerleri* ile—mesela Tanrı(lar) veya diğer hayali tanıklar (örneğin Epikür'e göre hayran olunan bir filozof (Sorabji 2014:25) veya Adam Smith'e göre tarafsız bir izleyici (1759)) ile—paylaşılan bir bilgi olarak da düşünebiliriz. Söz konusu tanrı(lar), Hristiyanlığın Tanrısı gibi tikel bir dinin tanrısı veya Kant'taki gibi pratik aklın bir koyutu olabilir (Kant'a göre akıl, ahlaki davranışı bildirme anlamında "pratik" hale gelebilmek için bireylere eylemlerinden dolayı yaptırımında bulunan daha yüksek bir otorite fikrine ihtiyaç duyar (Kant 1797)).

Bu anlamda ele alınan vicdanın rolü sadece davranışımız veya karakterimiz hakkında bilgi elde etmekten ibaret değildir. Söz konusu bilgi genellikle (aşağıda açıklandığı gibi daima olmasa da) vicdan tarafından yapılan ahlaki bir değerlendirmenin zeminini oluşturur. Vicdan, kişinin davranışını gözetlerken, tarafsız bir gözlemci olmaktan ziyade bir yargıç gibidir (veya bazen yargı gücünün kendisiyle özdeşleştirilir). Dolayısıyla, örneğin, Stoacıların 'hayran olunan hayali bir filozof olarak vicdan' nosyonundan esinlenen, Adam Smith'in vicdanla özdeşleştirdiği tarafsız izleyici, ahlaki ve duygusal açıdan tarafsız bir gözetleyici değildir, aksine kişinin kendisini onaylaması veya onaylamamasına dair bir duyarlılık üretir (Smith 1759 ve Raphael 2007: 34'teki tartışma). Vicdanın temel niteliğinin Tanrı'nın kalbimizdeki yasalarının bir tanığı olmak olduğunu söyleyen Katolik görüşte bile (bölüm 3'te tarif edildiği

¹ Çevirmenin dipnotu: Öz-bilgi olarak çevrilen *self-knowledge* terimi, kişinin sürekliliğinin bilgisi anlamına gelen *the knowledge of the self* (kendilik bilgisi) teriminden farklıdır. Öz-bilgi kavramı hakkındaki bir tartışma için bkz. <https://kualiafelsefedergisi.com/2020/04/oz-bilgi-stanford-felsefe-ansiklopedisi/>

gibi) vicdan aynı zamanda "insan ve onun eylemleri hakkındaki ahlaki bir yargılama, ya aklayan ya suçlu çıkararak bir yargılama" olarak öne sürülür (John Paul II 1993: 59). Benzer şekilde, Kantçı görüşe göre vicdan, bir iç mahkeme olarak tasarlanır (Wood 2008: 184): vicdan, pratik akıl tarafından önerilen ahlak yasasını ahlaki bir davranış haline getirmeye olanak veren ve ahlak yasasına uyup uymadığımızı yargılamaya imkân tanıyan ahlaki öz farkındalıktır. Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde tanımladığı şekliyle, vicdan,

bir yasa altında bulunduğu her durumda, insanı aklaması veya suçlu çıkarmasıyla insanın ödevini onun önünde tutan pratik akıldır (Kant 1797 [1991]: 160)

ve

insanın içindeki iç mahkemenin bilincidir. (Kant 1797 [1991]: 189)

İç mahkeme olarak vicdan anlayışı, Mark Twain'in ünlü romanındaki Huckleberry Finn'in hikayesinde çok iyi örneklenmiştir (Twain 1884; Bennett 1974). Bu romanın çok iyi bilinen bir bölümünde, Huck köle olan arkadaşı Jim'e, sahibi Miss Watson'ın elinden kurtulması konusunda yardım ettiği için suçluluk duyar. Suçlama dışsal bir ahlaki otoriteden kaynaklanmaz; aksine vicdanın, ahlak yasalarına göre verdiği bir hükümdür. Huck'ın durumunda, vicdan sızısı, onun kendi yaptığını destekleyen duyguları ile ona toplumsal çevresinden miras kalan ilkeler arasındaki gerilimden doğar. Bu roman yazıldığı sırada, köle sahipliği, sahipliğin doğal bir türü gibi düşünülüyordu ve kölelerin kaçmasına yardım etmek, kişiyi özel mülkiyetinden yoksun bırakmak anlamına geliyordu. Huck'ın vicdanının yaptığı değerlendirmeye göre onun davranışının aykırı olduğu "yasa" (metaforik bir dille konuşursak) işte buydu.

Bu hikâye vicdanın bir başka ilginç özelliğini, onun öz değerlendirme yetisi oluşunu örnekendirir; yani, kendi vicdanımız tarafından sağlanan ahlaki ölçütlerin geçerliliğine duyduğumuz güven ile diğer insanların vicdanı tarafından sağlanan ölçütlerin geçerliliğine olan güvenimiz arasındaki asimetriyi örnekendirir. Huck, duygularına *rağmen*, yaptığı şeyin yanlış olduğunu ve suçlu olduğunu düşünür; çünkü kendi vicdanının, isabetli bir ahlaki ölçüt sağladığını inanır, yani bazı duyguları veya inançları tam tersini gösterse bile bu ölçütü kabul eder. İşte bu, kendi vicdanımızla genel ilişki kurma biçimimizi yansıtır: duygularımızı ve yargılarımızı vicdanımızın ölçütüne uyarlamaya çalışırız, *tam tersini* yapmayız. Öte yandan, aynısı diğer insanların vicdanı hakkında konuşurken geçerli değildir. Ötekilerin vicdanından söz ederken ise genellikle onların öznel ahlaki ölçütünü işaret ederiz ve bu onu kabul ediyor

olduğumuz anlamına gelmez. Bu asimetri şunu gösterir ki salt vicdan nosyonu ile nesnel veya isabetli ahlaki ölçüt nosyonu arasında kavramsal bir ilişki yoktur; aksine bu asimetri şu gerçeğin altını bir kez daha çizer: vicdan sadece kişinin kendi özel ahlakı ve ona bağlılığı ile ilgilidir.

Bazıları, öz-bilgi ve öz değerlendirme olarak vicdan anlayışı ile tutarlı olacak şekilde, psikopatların—yani antisosyal davranışlar gösteren ve sistematik olarak doğru ya da yanlış olup olmadıklarını düşünmeden eyleyen patolojik öznelerin—vicdanının olmadığını ileri sürmüştür (Hare 1999). Örneğin Vujošević (2015)'e göre psikopatlarda, ahlaki bilgi veya inançlar ile kendini ayıplama duyguları (örn. suçluluk) arasındaki bağ kopmuştur: psikopatlar, normal öznelerin onların ahlaki inançları ve davranışları arasındaki ayrılığı algılamasından vicdan azabı duymazlar ve bunun sonucu olarak eylemlerinden sorumlu olduklarını düşünmezler (Gudjonsson and Roberts 1983; Aharoni ve ark. 2012); yine de psikopatların ahlaki inançları genellikle "normal"dir (Schaich ve Sinnott-Armstrong 2013).

Bu bölümün üst kısmında da bahsedildiği gibi, vicdan kendisini, öz değerlendirmeye dair duygular aracılığıyla ifade ederken, ya bu duygular tarafından *kurulmuş* bir şey olarak (Fuss 1964) ya da bu duygulara *yol açan* bir şey olarak (Broad 1940) anlaşılabilir.

Birinci anlamda ele alınırsa (öz değerlendirmeye dair duygular tarafından kurulmuş bir şey olarak vicdan), duygu vicdanın özsel bir parçasıdır. Bu durumda vicdan, hükümler veren bir yargıç olarak anlaşılmaktan ziyade bilişsel içeriği olan bir duygu olarak anlaşılır (bu bilişsel içerik, kişinin davranışlarının belirli bir ahlaki ölçüte bağlanması ile ilgilidir); bu tip durumlarda, negatif bir duygu, yaptığım veya yapmayı düşündüğüm bir şeyin yanlış olduğu konusunda beni bilgilendirir (kendi ahlaki parametrelerime göre). İkinci anlamda ele alınırsa (öz değerlendirmeye dair duygulara yol açan bir şey olarak vicdan), kişi kendi davranışıyla gerilim yaşadığı zaman bir iç yargıç benliğe yönelik negatif duygular üretir (Mill 1861: böl. 3). Örneğin, Freud'da "Süperego"—kişiliğimizin yasaklamalar, sınırlandırmalar ve ahlaki kısıtlamalarla ilgili olan parçası—bireysel olana karşı negatif değerlendirme duyguları üretir (örneğin Ego'ya yönelik agresiflik ve suçluluk) kişinin itki ve güdülerini kontrol altına alan "vicdan biçimini" alır (Freud 1929 [2000]: 30). Dördüncü bölümde de göreceğimiz gibi, bu benliğe yönelik negatif duygular, vicdanın motive edici işlevini gerçekleştirmede önemli bir rol oynar.

Öz değerlendirme olarak vicdanın buradaki nitelendirmesinin de gösterdiği gibi, vicdan büyük çoğunlukla utanç, suçluluk, korku ve pişmanlık gibi negatif duygularla ilişkilendirilmiştir (Arendt 1971). Bu duygular Hristiyan vicdan anlayışının tipik özellikleri olsa da onların dini bir görüşe bağlanmasına gerek yoktur: çoğumuz için, ortak kullandığımız dilde bile, vicdan daha çok negatif duygular üreten bir şeydir. Örneğin, genellikle "vicdan sızısı" deriz ya da vicdanın "azap" [remorse] veren bir şey olduğunu söyleriz (bu kelime Latince "remordere" yani "yeniden sızlamak" sözcüğünden türemiştir). Ancak kişinin ahlaki meziyetlerinden gurur duymasını sağlayan ve bunları öven rahat bir vicdandan da bahsedilebilir. Cicero'da ve bazı Latin Stoacılar (en öne çıkan Seneca) rahat vicdanın örnekleri bulunabilir (Sorabji 2014: 25–30). Luther tarafından başlatılan Protestan geleneğinde de rahat vicdan fikri ile karşılaşırız; burada ise bu rahatlık gurur veya övünmeden değil, Tanrı'nın gelecekteki mağfiretinin farkındalığından kaynaklanır (Luther 1535; Calvin 1536).

Luther, Roma Katolik Kilisesinin "vicdanı terörize ettiğini" söylerken, Protestan vicdan rahatlığı ile suçluluk ve korku gibi negatif duyguların yüklendiği Katolik vicdan arasındaki zıtlığı vurgulamıştır. Luther'e göre, Roma Katolik Kilisesinin vicdanı terörize etmesi onun otoritesini güçlendirmeyi ve halkın vicdanını kontrol etmeyi amaçlamıştı. Gerçekten de Katolik gelenekte vicdanın negatif duyguların yükünden kurtulması sadece kişinin günahlarını bir rahibe itiraf etmesi ve bu rahip tarafından karar verilen kefaret aracılığıyla mümkündür.

3. Vicdanın Epistemik İşlevi

Önceki epistemik olmayan vicdan kavrayışının yanı sıra vicdanı epistemik işleve sahip bir şey olarak da anlayabiliriz. Bu anlamda vicdan bize ahlaki inançlar veya ahlaki bilginin bir biçimini sağlar—bu ya mutlak bir anlama sahiptir (ilahi yasaların bilgisi gibi) ya da göreceli bir anlama sahiptir (kültürdeki toplumsal normların bilgisi gibi).

Vicdanın epistemik rolü örneğin akıl, sezgiler veya duyular gibi epistemik yetilerin veya işlevlerin rolüyle çakışmak zorunda değildir. Özellikle, vicdanın bize ahlaki bilgi veya inançlar "sağlaması", akıl, sezgiler ve duyular örneğinden farklı olarak bu bilgi veya inançların *kaynağına* doğrudan ulaşmamızı gerektirmez.

Epistemik işleve sahip bir şey olarak anlaşılan vicdandan edindiğimiz bilginin genellikle dolaylı bir bilgi olduğu düşünülür. Bu hiç şaşırtıcı değildir, zira daha önce gördüğümüz gibi vicdan çoğunlukla bir içebakış olarak anlaşılır ki bu onun verdiği bilginin zaten *içimizde* olduğunu ve bu bilgiyi, aslında vicdanın karışmadığı başka bir süreç aracılığıyla edindiğimizi varsayar. Gerçekten de birçok açıklamaya göre vicdan kendi ahlaki ilkelerini üretmez. Örneğin, içimizde keşfettiğimiz ahlaki bilgiyi, ilahi müdahale aracılığıyla elde ettiğimiz söylenebilir. Mesela Hristiyanlara göre doğa yasaları kalbimize Tanrı tarafından yerleştirilir. Alt bölüm 3.1'de göreceğimiz gibi, epistemik işlevi olan bir şey ve dolaylı bilginin bir alıcısı olarak vicdan anlayışı sadece dini görüşlere özgü değildir.

Öte yandan, vicdan konusundaki başka açıklamalara göre, vicdan ahlaki bilgiye *doğrudan* bir erişim sağlar; örneğin neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bir sezgi olarak anlaşılır.

Şimdi vicdanın epistemik rolüne dair iki açıklamayı daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

3.1. Dolaylı ahlak bilgisi elde etme yetisi olarak vicdan

Paul'dan başlayan Hristiyan gelenekte, vicdanın içe bakış niteliği, tanık metaforuyla vurgulanır (Romans 2: 14-15). Vicdan, doğrudan dışsal bir kaynaktan (bu örnekte Tanrı'dan) gelen ahlaki bir yasanın bilgisini edinmemizi sağlamaz; sadece Tanrı yasalarının içimizdeki varlığına tanıklık etmemize olanak sağlar. Vicdan doğrudan bir şekilde Tanrı'yı seyredemez. Dışsal bir ahlaki otoritenin dolaylı ve bu nedenle kusurlu bir bilgisini veren bir yeti fikri, dini geleneklerle son derece uyumludur. Örneğin hakiki ilahi yasaları vicdan aracılığıyla keşfettiğimiz fikri İslam'da da bulunabilir (Geaves 1999: 164).

Bu durumda şunun da altını çizmek önemlidir: tıpkı önceki öz farkındalık ve öz değerlendirme olarak vicdan anlayışında olduğu gibi, vicdan, iç gözlem işlevini yerine getiren bir şey olarak tasarlanabilir; yani *kendiliğe* ve kişinin kendi zihinsel durumlarına yönelmiş bir şey olarak kavranabilir. İç gözlem kişinin kendine dair bilgi edinmesini sağlar (Schwitzgebel 2014), fakat gözlemlenen kendilik, ahlak yasasını da içerdiği için şunu söylemek mümkündür: benliğimizin bir parçası olarak bu yasanın kendisi iç gözlemin bir nesnesi haline gelir. Bu nedenle örneğin Joseph Ratzinger, papazlığından önceki teolojik yazılarında şunu söylemiştir: "içimize, iyi ve doğru olana (bu ikisi özdeştir) dair kökensel bir hafıza gibi bir şey yerleştirilmiştir" ve vicdan

deyim yerindeyse bir iç duyudur ve bir hatırlama yetisidir ki seslendiği kişi kendini kapatmazsa içinde onun yankısını duyar. (Ratzinger 1991: 535)

Katolik Kilisesi de "Tanrı'nın her bireyin vicdanında yankılanan sesine" gönderme yapar (John Paul II 1995: par. 24).

Bu açıklamaya göre—vicdan sadece bir *tanık* olduğundan ve bilginin kaynağına, yani Tanrı'ya, dolaysız bir epistemik erişime sahip olmadığından—vicdan yanılabilir ve gerçekte sıkça yanılgıya düşen bir şey olarak tasarlanır (1 Corinthians 4:4; Aquinas 1265–1274; Butler 1726: vaaz 3 (3)). Özellikle vicdan ilahi yasaları gerçek durumlara uygularken onları doğru bir şekilde yorumlayamayabilir. Örneğin Şansölye Philip, Büyük Albert ve özellikle Thomas Aquinas gibi 13.yy Katolik Kilisesinden bazı teologlara göre vicdan, evrensel ilkeleri (yani ilahi yasaları) gerçek durumlara uygulama edimidir; yani ilk öncülü "synderesis" adlı ayrı bir yetinin sağladığı evrensel bir ilke olan pratik bir tasımın sonucudur (Aquinas, *Summa Theologiae*, 1 q79; Langston 2000 ve 2015; Sorabji 2014: 62–66): yani vicdan ilk ilkelere ahlaki sonuçlar çıkarma konusunda yanılgıya düşebilir (Aquinas, *Hakikat Üzerine*, q17, art. 2, ve D'Arcy 1961: 100–103'teki tartışma).

Seküler bir açıklamaya göre, ahlaki ilkeleri içimize aşıl原因an ahlaki bilginin dışsal kaynağı Tanrı değildir, kişinin kendi kültürü ve yetişme tarzıdır. Bu durumda söz konusu ahlaki bilgi genellikle görel bir şekilde anlaşılır: vicdanımız, kendi kültürümüze ait toplumsal normları veya kendi yetişme tarzımıza ait normları hatırlatan ve bunların ahlak psikolojimiz üzerinde etkili olmasını sağlayan yetidir. Bu normlar ahlaki duygularımızı ve ahlaki tercihlerimizi açıklar; fakat bu durumda vicdanın bize söylediği şey, üzerinde çok az kontrol sahibi olduğumuz toplumsal ve kültürel dinamiklerin ürünüdür. Huckleberry Finn'in vicdanı örneğinde de görüldüğü gibi, vicdanın bir ahlaki otoriteye itaat etmek olarak anlaşılması güçtür; zira eğitimcilerimiz veya kültürümüz oldukça ahlaksız olabilir (örneğin vicdanımız, Huck'ın içinde bulunduğu toplumsal çevredeki köleliği destekleyen ilkeler gibi, ırkçı veya ayrımcı ilkelere varabilir). Aslında şaşırtıcı olmayan bir biçimde birçok kişi vicdanın ahlaki otoritesine karşı oldukça kuşkulu yaklaşır veya bu otoriteyi ciddiye almaz; çünkü onu kişinin kendi kültürü tarafından etkilenen ve hatta onun tarafından belirlenen ahlaki ilkeler hakkındaki bir fikirden ibaret görürler (Montaigne 1580: ktp. 1, böl. 22; Hobbes 1651: böl. 7). Bu anlamda vicdan, içeriği toplumsal, kültürel ve ailevi koşullara göre değişiklik gösteren görel bir nosyondan ibarettir.

3.2. Dolaysız ahlak bilgisi elde etme yetisi olarak vicdan

Montaigne ve Hobbes'un iddia ettiği şeye karşıt olarak, Rousseau *Emile ya da Eğitim* adlı eserinde, iyi bir eğitimin, vicdanı, toplumların yozlaştırıcı etkilerinden özgürleştirebileceğini savunmuştur. Aslında eğitimin amaçlarından biri, gençlere genelgeçer normları eleştirel bir şekilde incelemeyi ve gerekirse bunları değiştirmeyi öğretmek yoluyla onları özerk ahlaki düşünürlerle ve öznelere çevirmektir (Rousseau 1762; bir tartışma için bkz. Sorabji 2014). Buradaki fikir şudur: vicdan, "çocukça yanılgılar" ve "yetişme tarzımızın ön yargıları"ndan özgürleştirildiği zaman, doğuştan sahip olduğumuz ahlak duygusundan geriye kalan şeydir (Rousseau 1921 [1762]: 253). Rousseau şöyle ifade eder:

Nitekim kalbimizin derinliklerinde doğuştan bir adalet ve erdem ilkesi vardır; bu ilke aracılığıyla, kendi maksimlerimize rağmen, kendimizin veya başkalarının eylemlerini iyi ya da kötü olarak yargılarız; benim vicdan adını verdiğim ilke budur. (Rousseau 1921 [1762]: 253)

O halde Rousseau'ya göre vicdan, doğanın doğru düzenini algılamaya ve takip etmeye dair doğal bir eğilimdir ve iyi bir öğretmen, vicdanın doğal olarak eğilimli olduğu şeyi yapması konusunda gençlerin vicdanına destek olmalıdır. Rousseau'nun kelimeleriyle:

Akıl bizi sık sık aldatır; ondan şüphelenmeye fazlasıyla hakkımız var; fakat vicdan bizi asla aldatmaz; o insanın gerçek rehberidir; içgüdü beden için ne anlama geliyorsa o da ruh için aynı anlama gelir; vicdanına boyun eğen kişi doğayı takip ediyordur ve yoldan çıkarım diye korkmasına gerek yoktur ... Gelin doğanın çağrısına boyun eğelim; göreceğiz ki onun boyunduruğu altında olmak zahmetsizdir ve onun sesine kulak verdiğimizde iyi bir vicdanın vereceği yanıtta keyfi keşfederiz (Rousseau 1921 [1762]: 252).

Ahlaki bilginin daha derin bir biçimini ifade eden bu vicdan anlayışı, bizi, vicdanın epistemik bir role sahip olduğunu söyleyen ikinci bir kavrayışa götürür. Vicdan, sadece genelgeçer fikirlere veya ilahi yasalara tanıklık etmenin yanı sıra, ahlaki ilkelere doğrudan erişmemize olanak sağlayan ahlaki bir duyu olarak da kavranabilir. Bu şekilde anlaşıldığında vicdan, akli temel alan bir yeti olmaktan ziyade genellikle bir sezgi olarak görülür ve onun duyguların etkisi altında olduğu kabul edilir. Özellikle 18.yy'ın duygucu filozofları (örn. Shaftesbury (1711) ve Hume (1738–1740)) vicdanı genellikle ahlaki bir

"duygu" veya ahlak "duyusu" ile özdeşleştirdi. Örneğin Hume'un psikoloji teorisine göre "akıl tamamen atıldır ve asla vicdan veya ahlaki bir duygu gibi etkin bir ilkenin kaynağı olamaz" (Hume 1738–1740: kitap 3, kısım 1, bölüm 1). Vicdanın ve öznel ahlakın daha güncel açıklamalarına göre ise vicdanın buyrukları ahlaki sezgilerimizin ifadeleri olarak anlaşılabilir. Örneğin Thagard ve Finn (2011)'e göre "vicdan ahlaki sezginin bir türüdür" (s.168), "hem bilişseldir hem de duygulara dayanır" (s.156).

Vicdan bu şekilde anlaşıldığında onun epistemik ve ahlaki otoritesinden kuşkulanan için yeni gerekçeler bulunur. Ahlaki uzlaşmazlığı anlamayı amaçlayan son dönem ahlak psikolojisindeki birçok çalışma şunu göstermiştir: farklı dünya görüşlerine sahip insanlar arasında temel ahlaki sezgiler ve duygular yönünden görünüşte uzlaşmaz farklılıklar vardır (örn., Haidt 2012; Greene 2013). Temel ahlaki sezgilerdeki bu farklılıklar vicdanın epistemik statüsünün ve bununla birlikte vicdanın ahlaki otoritesinin altını oyuyor gibi görünüyor; özellikle de ahlaki sezgilerimizin çoğu (ahlak psikolojisindeki son gelişmelere göre) yeni kanıtlar veya iyi gerekçeler ışığında gözden geçirilmeye yatkın değilmiş gibi görüldüğü için. Makul sayılacak herhangi bir açıklamaya göre, akıl yürütme ahlakın önemli bir parçası olmalıdır; öte yandan, vicdanımızın bize söylediği şeyin gerekçeler ve kanıtlarla çok da ilgisi olmayabilir. Ahlak psikolojisi alanında sinirbilimin kanıtlarıyla desteklenen (Greene 2013) teorik çalışmalar (örn. Haidt 2012; Graham ve ark. 2009; Haidt 2001) şunu gösteriyor: temel ahlaki inançlarımızın çoğu muhtemelen akılsal yetilerimizin çok az kontrol edebildiği sezgilere ve duygulara dayanıyor. Bu açıklama doğrusa, insanların vicdani inançlarını diyalog, kamusal tartışma ve gerekçeler sunma yoluyla etkileme ve değiştirmesine izin verme olanağı konusunda kuşkuya düşme hakkımız var. Psikolojik araştırmalar özellikle liberal ve muhafazakâr düşünce arasındaki farklılıklara odaklanmıştır. Örneğin şu iddia edilmiştir: muhafazakâr olan ahlaki ve politik görüşler genellikle birtakım belirli duygularda (örn. nefret veya korkular) ve belirli sezgilerde (örn. otorite devirmeye ve algılanan saflık ihlallerine karşı sezgisel muhalefet) temellenirken liberal görüşler genellikle başka özgül duygular (örn. öfke) ve sezgiler (örn. adalet veya özgürlük ihlallerine karşı sezgisel reddediş) tarafından güdülenir (Haidt 2001 ve 2012) Eğer vicdan basitçe ahlaki sezginin bir ifadesi ise ve bireyler kayda değer şekilde farklı ve uzlaşmaz sezgilere sahipse, o halde bireyler kayda değer şekilde farklı ve uzlaşımı çok zor olan ahlaki vicdanlara sahiptirler.

4. Ahlaki şekilde eyleme motivasyonu olarak vicdan

Vicdan bizim ödev duygumuz olarak tasarlanabilir. Bu anlayışa göre, vicdan halihazırda sahip olduğumuz ahlaki ilkeler ve inançlara göre eyleme konusunda bizi motive eder (örn. D'Arcy 1963; Childress 1979; McGuire 1963; Fuss 1964). Bu şekilde anlaşılan vicdan "bireyin bilincindeki genel ahlaki yükümlülük duygusunu oluşturur" (Fuss 1964: 116). Vicdanın öznel karakteri, dışsal bir otoriteden kaynaklanan yaptırımlara karşıt olarak, bu motive edici gücün tamamen bireyden kaynaklandığını ima eder.

Vicdanın öz değerlendirme işlevinde ürettiği duygular güçlü bir motivasyon kaynağını temsil eder. Başta da söylediğimiz gibi, burada ortaya konan farklı vicdan anlayışları birbirini dışlamak zorunda değildir. Öz değerlendirme olarak vicdan ve ahlaki şekilde eyleme motivasyonu olarak vicdan, birbiriyle tutarlı olmakla kalmayıp aynı zamanda birbirini tamamlayan farklı vicdan perspektiflerinin iyi bir örneğini oluşturur. Örneğin Kant'taki vicdan teorisi "bir refleksiyon teorisi bağlamında geliştirilmiş bir motivasyon teorisi" olarak görülebilir (Wood 2008: 183): Wood'un Kantçı vicdan nosyonu konusundaki yorumuna göre vicdan, ahlaki ilkelere uyduğum ya da uymadığım zaman ortaya çıkan "bir memnuniyet ya da memnuniyetsizlik duygusudur" ve bu duygu belirli bir davranış biçiminin düşüncesine eşlik ettiğinde beni o şekilde değil de bu şekilde eylemeye motive eder (Wood 2008: 183–184). Dolayısıyla Kant'a göre vicdan sadece bir iç mahkeme değildir, aynı zamanda ahlak duygumuzun kaynağıdır ki o bu iç mahkemenin hükümlerini, ahlaka uygun şekilde eyleme motivasyonu olarak alır (Kant 1797 [1991]: 161).

Daha genel konuşursak, bölüm 1'de de gördüğümüz gibi, vicdanın öz değerlendirmesi genellikle pişmanlık veya başka negatif duygular (suçluluk, utanç, korku vb.) üretir. Kendini cezalandırmanın bu biçiminden kaçınma arzumuz veya eğilimimiz, ahlaki şekilde eylemeye yönelik motive edici bir güce sahip olabilir. Nitekim örneğin Childress'a göre vicdanı tanımlayan ahlaki şekilde eyleme motivasyonu, "bir açıdan bakıldığında benliğin kendisi üzerindeki yaptırımından bir kaçıştır" (Childress 1979: 328).

Bu felsefi görüş, gelişim psikolojisindeki çalışmalarla tutarlıdır; bu çalışmalar, genelde 'öz değerlendirme olarak vicdan'ın ürünlerinden biri sayılan suçluluk duygusunun, "uygunsuz davranışlara olumsuz kişilik değeri veren bir motivasyon gücü" olduğunu gösteriyor (Kochanska ve Aksan 2006: 1589). Sınırı aşma, çoğu çocukta kaygı verici duygular

yaratıyor ve bu negatif duygular çocukların gelecekteki yanlışlarını baskılamalarına ve ilgili ahlaki normları içselleştirmelerine hizmet ediyor (Damásio 1994, Kochanska ve Aksan 2006: 1595'te rapor edildiği gibi).

Ancak bununla birlikte, benliğe yönelik negatif duyguların kendileri, eylemimiz ile daha önceden var olan bir ödev duygusu arasındaki gerilime dair daha önceki bir deneyimden türetilmelidir. Ödev duygusu ve benliğe yönelik negatif duyguların birbirini varsaydığı bu durumda, sonsuz geriye gitmeye kapılmışız gibi görünsek de durumun bu şekilde olmasına gerek yoktur. Vicdanımızı oluşturan en temel ödev duygusunun dışsal ve bağımsız bir kaynağını tasarlamak mümkündür; örneğin ahlak eğitimi ve yetiştirme tarzı gibi (Mill 1861: böl. 3). Fakat vicdani bir kişiyi tanımlayan bu ödev duygusu aynı zamanda ilkel bir işlev—daha temel bir düzenekle açıklanamayan doğuştan bir yatkınlık—olarak kavranabilir. Örneğin Kant'a göre "her bir insan, ahlaki bir varlık olarak, başlangıçtan beri kendisinde bir vicdan taşır" (Kant 1797 [1991]: 160) ve vicdan "ödev kavramının etkisi altında olan zihnin dört yatkınlığı"ndan biridir; diğer üçü, ahlak duygusu, öz saygı ve komşusuna duyduğu sevgidir (Kant 1797 [1991]: 160).

Negatif duygular ve ödev duygusu, öznelere, sahip oldukları ahlaki ilkelere göre davranmaya teşvik etme konusunda her zaman başarılı olmaz. Fakat "vicdan sızıları" veya sırf muhtemel vicdan sızıları, gelecekteki davranışlarımızı bu normlarla uyumlu hale getirme konusunda motive edici bir güç işlevi görür. Kuşkusuz ki vicdanla ilişkilendirilen pozitif duygular da motive edici bir güce sahip olabilir. Örneğin yukarıda da gördüğümüz gibi, Kant vicdanı, öznenin ahlak duygusuna göre eylediğinin farkına varmasıyla ortaya çıkan kişinin kendisine yönelik pozitif duygularıyla da ilişkilendirir. Rousseau, *Emile*'de, vicdanın yukarıda bahsedilen epistemik açıklamasının yanı sıra, pozitif duygularda temellenen motive edici bir vicdan açıklaması da ortaya koyar: akıl bize iyinin bilgisini verse de iyiyi sevmeye dair bir duygu aracılığıyla bizi ahlaki şekilde davranmaya motive eden şey vicdandır (Rousseau 1762).

5. Vicdan, kendiliği-tanımlayan ahlaki bağlılıklar ve ahlaki bütünlük

Kendilik kimliği, kim olduğumuz ve bireyselliğimizi niteliksel açıdan karakterize eden şeyin ne olduğu konusundaki algımız olarak anlaşılır (örneğin, karakterimiz, psikolojik özelliklerimiz, geçmiş tecrübemiz, vs.). Vicdanın öznel karakteri, kendilik kimliğimize dair

algımızın önemli bir parçası olan kişisel ahlak alanının sınırlarını belirler. Vicdanım, *kendimden* ayrı tuttuğum toplumsal ve kültürel bir bağlamda, beni *bu* tikel birey yapan şeydir.

Bireyin kendi kimlik algısına kavuştuğu bu özel alan genellikle vicdan nosyonunun politik kullanımını temellendirir. Dolayısıyla birçok insan, toplumsal beklentiler veya yasal yükümlülükler ondan başka türlü davranmasını talep ettiğinde, kendi vicdanına bağlı kalma hakkının olduğunu iddia eder—özelde ise "vicdani ret" denilen şeyi öne sürerler. Vicdana yapılan bu politik başvurular genelde iki ilkeye dayanır. Birincisi, ahlaki bütünlüğe saygı ilkesidir. Bu ilke, gerekçelendirmesini, bir yanda vicdan ve ahlaki bütünlük nosyonları arasındaki yakın ilişkide (Childress 1979), öteki yanda kendilik kimliğine dair algıda bulur. "Vicdan"ın politik kullanımlarında sık sık başvurulan ikinci ilke ise "vicdan özgürlüğü" ilkesidir. Birincisi bu bölümde, ikincisi ise bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

Burada kullanılan anlamıyla kendilik kimliği kavramı—yani niteliksel anlamda beni bu tikel kişi olarak tanımlayan şey—vicdan nosyonuyla yakından ilgilidir (Wicclair 2011; Childress 1979) ve ahlaki bütünlük nosyonuyla, daha özelde ise "kimliksel bütünlük görüşü" ile sıkı bir bağa sahiptir (Cox ve ark. 2013; Williams 1973 ve 1981). Bu görüşe göre, insanların bütünlüğe sahip olması, "kimliksel-görülen bağlılıklara"—yani "insanların kendilerini en çok özdeşleştirdiği, yaşamlarının temelde ne ile ilgili olduğunu düşünüyorlarsa onu oluşturan bağlılıklara"—sadık kalmak anlamına geliyor (Cox ve ark. 2013). Ahlakın bu kimliksel-görülen yönü tam da bazı insanların "vicdan" olarak adlandırdığı şeydir. Örneğin Childress'a göre

vicdana başvurduğum zaman, kendilik duygumu, bütünlüğümü ve tamlığımı, vicdan huzurumu korumaya çalıştığımı gösteriyorum, ve eğer devlet veya toplumun talep ettiği zorunluluklara boyun eğsem bu nitelikleri koruyamayacağıma işaret ediyorum. (Childress 1979: 327)

Kendiliği-tanımlayan bir şey olarak vicdan, iki şekilde anlaşılabilir. Ya "bir öznenin, kendisinin kim olduğuna ilişkin algısı için vazgeçilmez" olan, kendiliği-tanımlayan merkezi ahlaki inançların bir kümesi olarak düşünülebilir (Wicclair 2011:4) ya da bu tür ahlaki inançlara yaklaşma ve onlarla ilişki kurmanın bir biçimi olarak—yani "kişinin kendiliği-tanımlayan en derin ahlaki inançlarını desteklemeye olan bağlılığı" (Sulmasy 2008: 138) ve

"gelecekteki eylemleri, kişinin kendi benliği ve karakteri ile ilişkili gören bir bilinç biçimi" (Bluestein 1993: 294) olarak—düşünülebilir.

Her iki şekilde de vicdan nasıl bir kişi olduğumuza dair algımızın önemli bir parçasıdır ve bu, vicdanı korumayı ve farklı bağlamlarda (özellikle sağlık hizmeti gerçekleştiren mesleklerde) vicdani reddi haklı gösteren bir gerekçe olarak alınabilir (Wicclair 2011: 25–26; Bluestein 1993: 295).

Yukarıda gördüğümüz üzere, bazılarının göre, psikopatların vicdan eksikliği yaşadığını söyleyen bir anlayış vardır (Hare 1999): psikopatlar, bazı açıklamalara göre, vicdanın üretmiş olduğu suçluluk ve onaylanmama duygusuna sahip olmadığı için, ahlaki bilgisi ile davranışları arasında bağlantı kuramaz. İlginç bir biçimde, bazı psikologlara göre, psikopatların, kendilik kimliği algısını ahlaki ilkelere dayandırma ihtimali normal bireylere göre daha düşüktür (Glenn ve ark. 2010). Daha güncel olan psikolojik araştırmalar göstermiştir ki insanlar başkalarının kimliğini—geleneksel olarak inanılan aksine—çoğunlukla onların hafızalarıyla değil, ahlaki ilkeleriyle ilintileme eğilimindedir: kişinin, hafızasını kaybetmesi değil de ahlaki karakterini ve ahlaki inançlarını yitirmesi durumunda, belirli bir bireyin artık aynı kişi olmadığını söyleriz (Strohminger and Nichols 2015). Bu bulgular, kişinin kendilik kimliğine dair algısı ve kendilik kimliğine ait özellikleri için vicdanın vazgeçilmez olduğunu savunan fikre empirik bir destek sağlar.

6. Vicdan Özgürlüğü

Bazı insanlar, vicdan *özgürlüğüne* yapılan başvuruların, politik veya dini yapıların gücünü veya ahlaki otoritesini kaybettiği yerlerde çok daha güçlü bir biçimde ortaya atıldığını ve çok daha etkili olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim örneğin C.A. Pierce'a göre:

vicdan Yunan dünyasında ancak şehir devletinin çöküşünden sonra kendini gösterdi. Politikanın ahlakla sıkı bir bütünlük arz etmesi, ilkinin hakimiyetinde mümkün değildi artık: bireye dışsal olup davranışı etkin bir şekilde yönlendirecek seviyede sıkı bir otorite kalmamıştı. Sonuçta insanlar, son bir çare olarak, tek otorite olarak vicdanın içsel disiplinine başvurdu. (Pierce 1955: 76)

Aynısı 17.yy İngilteresi için de söylenebilir: dini otoritenin krize girmesiyle birlikte zamanın felsefi ve politik literatüründe vicdan özgürlüğüne yapılan başvuruların sayısı artmıştır (Childress 1979: 326).

Vicdan özgürlüğü ilkesini savunmak için kullanılacak üç temel argüman vardır. Bunlardan ikisine 16. ve 17.yy felsefi literatüründe sıkça rastlanır: bunlar "etkisizlik veya ikiyüzlülük argümanı" ile "bilgisizlik argümanı"dır (Sorabji 2014: 139). "Meşrulaştırma argümanı" olarak adlandırılacak üçüncü bir argüman ise John Stuart Mill tarafından ileri sürülmüştür. Bunları sırayla inceleyelim.

a) *Etkisizlik veya ikiyüzlülük argümanı* vicdan tanımına uygun eylemler ve inançlar arasındaki ayrımın belirginliğine dayanır. Bu argümana göre, bir kişiyi bir şeye inanmaya ya da inanmamaya zorlamak—yani kişinin vicdani inançlarını değiştirmek—imkansızdır. Tek yapabileceğimiz şey kişiyi sanki bir şeye inanıyormuş gibi eylemeye zorlamaktır ki bu ikiyüzlü bir davranış olur. Dolayısıyla bir otorite, insanları dönüştürmeyi veya onların ahlaki görüşlerini değiştirmeyi hedefliyorsa, kişinin kendi vicdanını eylemleri aracılığıyla özgür bir şekilde ifade etmesini yasaklamak bu amaca hizmet etmeyecektir.

Bu argüman dizisi genellikle ilk Hristiyanlar—özellikle Hristiyan apolojist Tertullian—tarafından öne sürüldü; Romalı yöneticilerin zulmüne uğradıkları yerlerde ibadet özgürlüğünü savunmak üzere ortaya koyuldu. İddiaları şuydu ki onları Hristiyan ibadetlerinden vazgeçmeye zorlamanın, vicdanları üzerinde bir etkisi olmayacaktı. Aynı argüman dizisi Locke'un hoşgörü üzerine yaptığı çalışmalarda da bulunabilir (1667 tarihli *Hoşgörü Üzerine Deneme* ve 1689 tarihli *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*).

Ancak daha sonradan, sapkınlara (dini dogmaları yeniden şekillendirenler) ve mürtetlere (dinini terk edenler) karşı yapılan şiddetli zulmü ve zorla dönüştürmeyi gerekçelendirmeye giriştiklerinde, Hristiyanların bu argümanın gücüne ve daha genelde ise vicdan özgürlüğü ilkesine inanmadığı görüldü (Clarke 2014: 118–123). Sapkınların ve mürtetlerin zorla dönüştürülmesine yönelik olarak, Hristiyan teologlar iki temel gerekçe öne sürmüştür.

Gerekçelerden birini, şiddetli zulmün haklı olduğunu zira sapkınların yanlış görüşlerinin birçok sıradan insan üzerinde büyük bir etkiye sahip olacağını düşünen kişiler— Aquinas ve Calvin—savunmuştur. Sapkın insanlar, Hristiyan doktrinlerini terk etmesi nedeniyle ölüm sonrası yaşamda ebedi olarak mahkûm edileceklerdir ve Hristiyanların olabildiği

kadar çok sayıda insanı ebedi mahkumiyetten kurtarma ödevi vardır (Clarke 2014: 120–121).

Şiddetli zulmün savunusunda kullanılan bir diğer argüman ise 5.yy'da Augustine tarafından ortaya atılmıştır. Ona göre insanları gerçek dini takip etmeye zorlamak (kastettiği şey sapkınlara zulmedilmesidir) hakikati görmelerini sağlayabilir (Sorabji 2014: 49–50). Bu tez şunu ima eder: her ne kadar biz vicdanın alanını içsel bir kanaat meselesi olarak sınırlandırmış ve bu alanı davranışlara kadar genişletmemiş olsak da, vicdan zaman zaman dışsal bir dayatma tarafından etki altına alınabilir.

Vicdanı yanıştan "özgürleştirme" yoluyla hakikate ulaştırma fikrine dayanan bu ikinci yaklaşım, Katolıklere özgü olan vicdan özgürlüğü nosyonu ile tutarlıdır. Felsefi biçimde söylersek, genellikle "vicdan özgürlüğü" ahlaki ve dini görüşlerin çoğulculuğuna izin veren bireysel bir kavram olarak anlaşılır (Strohm 2011: 90). Öte yandan, Katolik Kilisesi'ne göre *otantik* özgürlük, hakikat nosyonundan ayrılamaz. İngiliz teolog ve kardinal John Henry Newman'ın çalışmalarından etkilenen Joseph Ratzinger, Katolik görüşte hakikatin, Tanrı'nın otoritesi ile vicdanın öznelliğini barıştıran bir araç olduğunu yazar: vicdan otantik anlamda özgür olduğu zaman, onun Tanrı'nın otoritesi tarafından tesis edilen hakikati açığa vurmaktan başka çaresi yoktur (Ratzinger 1991). Yukarıda gördüğümüz gibi, Katolik görüşe göre akıl kendi değerlerini yaratamaz; bu değerler Tanrı tarafından insanların kalbine işlenmiştir; bu nedenle de "insanın özgürlüğü, otantik ve eksiksiz karşılığına tam da Tanrı'nın yasasını kabul ettiği zaman kavuşacaktır" (John Paul II 1993: par. 35). Öyleyse pratik akıl, ilahi yasaya "iştirak etmekte" özgür olduğu zaman (John Paul II 1993: böl. 40), "insan, vicdanının derinliklerinde, kendisinin koymadığı fakat onu itaat etmeye zorlayan bir yasa keşfeder" (Paul VI 1965: par. 16).

Her durumda, bireylerin vicdanını ihlal edebilecek dayatmacı normları ve pratikleri gerekçelendirmek istiyorsak etkisizlik argümanını reddetmek zorunda değiliz. Aslında aynı etkisizlik argümanı, bireylerin vicdanları ile çatışabilecek politikaların dayatılmasını desteklemek için de kullanılabilir. Vicdanın sadece özel inançlar hakkında bir mesele olduğu fakat eyleme ilişkin olmadığı fikrini temel alan bazı yazarlar, insanları belirli kuralları takip etmeye zorlamanın, vicdanlarına aykırı olsa bile, vicdan özgürlüğünün bir ihlalini meydana getirmediğini ve bu nedenle gerekçelendirilebilir olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Thomas Hobbes (1651: bölüm 40), Baruch Spinoza (1670: bölüm

20) ve John Locke (1660) bu argüman çizgisini takip etmiştir. Bu yazarlara göre devlet, toplumsal düzeni korumak için belirli uygulamaları—vatandaşlar bu uygulamaların vicdanlarını ihlal ettiğini iddia etse bile—hayata geçirme yetkisine sahiptir.

b) "*Bilgisizlik argümanı*", belki de daha iyi bir isimlendirmeye "*alçak gönüllülük argümanı*", vicdanın içeriğine yönelik kuşkucu bir yaklaşıma dayanır. Vicdanen inandığımız bir şeyin yanlış olması mümkündür ve bizimkine aykırı vicdani inançlar taşıyan kişilerin haklı olma olasılığı vardır. Bu nedenle, birini bir şeye inandırmaya veya onu ahlaken yanlış olduğu ortaya çıkabilecek olan davranışlarda bulunmaya zorlamamak için bir sebep vardır. Bilgisizlik veya alçak gönüllülük argümanı, 16. ve 17.yy'da (bu yüzyıllar Keith Thomas [1993] tarafından "vicdan çağı" olarak tanımlanmıştır) gerçekleştirilen Protestan reformu sonrası Katolik Kilisesi'nin dini ve ahlaki otoritesini büyük ölçüde yitirmesiyle birlikte sıkça öne sürülmeye başlanmıştır; bu argümanı öne sürenler içerisinde en dikkat çeken Pierre Bayle (1686-1688)'dir. Modern çağda "vicdanın sekülerleşmesi"ni desteklediğimiz tarihler tam da bu yüzyıllardır (Strohm 2011); gerçi bu fenomen daha iyi bir ifadeyle "yeniden sekülerleşme" olarak kavranabilir, zira Yunan dünyasında vicdan, Tanrı'nın sesiyle veya otoritesiyle ilgili olmamıştır.

Aynı bilgisizlik veya alçak gönüllülük argümanı, John Locke tarafından onun *Hoşgörü Üzerine İkinci Mektup* adlı eserinde de ileri sürülür. Anglikan rahip Jonas Proast'ın, tıpkı Augustine'in iddia ettiği gibi, zorlamanın kişisel inançları gerçekten değiştirebileceğine işaret etmesi ve bu nedenle Locke'un birinci *Mektup*'ta ileri sürdüğü etkisizlik argümanının geçersiz olduğunu iddia etmesi sonrası, Locke vicdan özgürlüğünü savunan ikinci bir alternatif strateji olarak bu argümana bel bağlamak zorunda kalmıştır (Sorabji 2014: 151).

Dünya görüşlerinin çoğulculuğunun kabul edilip fiili olarak desteklendiği çağımızda, güncel vicdani ret savunularında da bilgisizlik argümanının bir versiyonu bulunabilir. Örneğin, Sulmasy, sağlık hizmetlerinde vicdani ret hakkını destekleyen argümanlarında, "hoşgörünün hakiki temeli" olarak epistemik alçak gönüllülüğe başvurur.

c) Son olarak, vicdan özgürlüğünü savunan üçüncü argüman, yukarıda "*meşrulaştırma argümanı*" olarak isimlendirdiğim argümandır. John Stuart Mill (1859) şu fikre başvurarak vicdan özgürlüğünü desteklemiştir: her bir düşüncenin, özellikle de yanlış düşüncelerin, özgürce ifade edilmesine izin vermek, hakikatin daha net bir şekilde ortaya çıkmasına

olanak verir ve kendi inançlarımız başkalarının inançları karşısında test edildiğinde bu inançlara göre eyleme konusunda bize bir gerekçe sağlar. Mill'in ortaya koyduğu gibi,

eyleme geçireceğimiz bir düşüncenin doğruluğunu varsaymanın asıl koşulu, başkalarının bu düşüncemize karşı çıkması ve onun aksini ispat etmesi konusunda sınırsız bir özgürlüğe sahip olmalarıdır; ve başka hiçbir koşul, insani yetilere sahip bir varlığa, haklı olması konusunda rasyonel bir güvence sağlayamaz. (Mill 1859: böl. 2)

6.1.Günümüzde vicdan özgürlüğü ve vicdani ret

Bugün vicdan özgürlüğü, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi tarafından korunmaktadır; şöyle yazar: "Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir" (18. madde).

Strohm'a göre, bu madde kişinin vicdanına göre eylemeye özgür olduğunu ima edecek şekilde yorumlanamaz; o sadece "içe dönük inanç meselelerine" işaret eder (Strohm 2011: 88). Bu yorum doğruysa, 18. madde ilginç bir felsefi problemi veya pratik bir sorunu gündeme getirmiyor gibidir; zira bugün çok az sayıda insan *içe dönük* inançlar konusundaki özgürlüğü reddeder. Daha sorunlu olanı ise kişinin vicdanına göre *eyleme* ve *eylemekten kaçınma* özgürlüğü konusundaki ahlaki ve politik tartışmalardır; özellikle de bizden başka türlü eylememizi talep eden mesleki rollerin veya yasal yükümlülüklerin bulunduğu yerlerde gündeme gelen tartışmalardır. Aslında, vicdana ve vicdan özgürlüğüne yapılan başvurular genellikle kişinin gerçekleştirmek zorunda olduğu belirli uygulamalara karşı "vicdani ret" iddia etmek ve bu vicdani reddi gerekçelendirmek üzere konuşlanmıştır.

Bunun bir örneği, mecburi askerliğin yürürlükte olduğu yerlerde, askeri hizmete karşı vicdani ret ortaya koymaktır. Savaşa karşı vicdani ret aslında büyük ölçüde dini bir mesele olmuştur (Kuveykırlar, savaşı vicdanen reddeden en ünlü gruptu); son zamanlar da ise savaşa karşı ret, herhangi bir dini gerekçelendirmeye açık bir gönderme olmaksızın ileri sürülmüş ve benimsenmiştir (Moskos ve Chamber 1993).

Şu anda çoğu devlet mecburi askerliği kaldırmış olduğu için, bugünlerde vicdan özgürlüğüne ve vicdani redde yapılan başvurulara çoğunlukla tıp etiği konusundaki tartışmalarda rastlanır; bu tartışmalar sağlık çalışanlarının, ahlaki olarak karşı çıktıkları kürtaj gibi tıbbi prosedürleri gerçekleştirmeyi vicdani olarak reddetmeleriyle ilgilidir (tıp etiği konusundaki tartışmaların genel taslağı için bkz. Wicclair 2011; Wester 2015).

Vicdani ret hakkına karşı çıkanlara göre, mesleki zorunluluklar, vicdanın sahip olabileceği bir değeri ve vicdani reddi *vicdani sıfatıyla* gerekçelendirebilecek herhangi bir ilkeyi geçersiz kılmaz (örn. Savulescu 2006; Giubilini 2014 ve 2017, Savulescu ve Schuklenk 2017); vicdani reddin savunucularına göre ise çalışanların vicdani, olabilecek en üst seviyede korunmalıdır—yani vicdana duyulan saygı hastaların fiziksel ve psikolojik sağlığını önemli ölçüde tehlikeye atana kadar (örn. Sulmasy 2008; Wicclair 2011); bu ikisi arasında bir uzlaşma sağlamak, koşullara bağlı olarak, son derece zor olabilir (örneğin vicdani retçi çalışanların oranı o kadar yüksek olabilir ki bu durum hastaların, vicdani retçi olmayan doktorlara sevk edilmesini neredeyse imkansız hale getirebilir) (Minerva 2015). Bu iki görüş arasında, ne vicdani reddi destekleyen ne de ona ilkesel olarak karşı olan pozisyonlar vardır; fakat bunlar vicdani ret ileri sürenler için katı sınırlar getirir (McLeod 2020)—örneğin ret için gerekçeler ortaya koyma ve bu gerekçeleri kamu denetimine veya reddin makullüğü üzerine yapılacak bir uzman değerlendirmesine sunma şartı (Card 2007, Card 2020), ya da bir reddin ancak ilgili mesleğin iç değerleri ile tutarlı ise haklı görülebileceğine dair bir şart (Wicclair 2000; Deans 2013).

Öte yandan, eğer sunulan gerekçelerin geçerliliği veya sağlamlığının, vicdani reddin gerekçelendirilmesi ile ilgili olduğu düşünülüyorsa, o halde artık söz konusu olan şey vicdanın ve vicdan özgürlüğü ilkesinin değeri değilmiş gibi görünür. Burada bir vicdani reddi iyi ya da kötü, kabul edilebilir ya da kabul edilemez yapan şeyin onun vicdani olmasıyla hiçbir ilgisi yoktur, meğerki vicdani reddin meşruluğuna dair değerlendirmeye bir "içtenlik koşulu" ekleyip (örn. Meyers ve Woods 1996) bu koşul aracılığıyla çalışanları, söz konusu ahlaki inançlarının içten ve samimi olduğunu göstermek zorunda bırakalım. Bu durumda, hakiki vicdani retleri güvenilir biçimde gözlemleyebilen bir testin tasarlanabilir olup olmadığı ilginç bir soru olurdu.

7. Sonuç

Hem felsefi hem de psikolojik anlamda tek bir vicdan nosyonu yoktur. Gördüğümüz gibi, vicdan kavramına tarih boyunca farklı yorumlar getirilmiştir; bu yorumlar bazen zihin ve ahlaka dair temel sistematik felsefi teorilere dayanırken bazen de dini ve politik amaçlara hizmet etmiştir.

Vicdan kavramının tekdüze olmaması sadece tarihçileri ve teorik felsefecileri ilgilendiren bir problem değildir. Vicdan, vicdan özgürlüğü veya vicdani ret hakkında konuşurken ne hakkında konuştuğumuz apaçık olmadığı için, uygulamalı felsefenin farklı branşlarında (özellikle tıp etiğinde) ve buna benzer kamusal tartışmalarda, vicdana yaptığımız her başvuruyu açık kılmak önemlidir.

Bu madde vicdanın tarihsel bir açıklamasından ziyade, bu açıklama görevini üstlenecek kişiler için rehber olabilecek kavramsal bir harita sunmuştur. Bu açıklayıcı kavramların ve bunları farklı bağlamlarda açık kılmanın faydalarından biri de onları gelecekteki gizemli kullanımlarından arındırmaktır.

Vicdanın, mistik kullanımlardan arındırılması gerekir; zira vicdan, daha fazla soruşturma konusunda bir ilgi veya sorular oluşturmaktan ziyade saygı uyandırma eğiliminde olan kavramlardan biridir. Yukarıda gördüğümüz gibi, vicdana yapılan başvurular genellikle gerekçe göstermenin yerini alır ve bu başvurular yapılırken kişinin kararları veya görüşleri için daha fazla gerekçe talep edilmemesine yönelik bir beklenti söz konusudur. Bu tavır, vicdan nosyonunu ele alan birçok hukuki yaklaşımda da göze çarpar; özellikle sağlık hizmetindeki vicdani ret konusunda yapılan yasal düzenlemeler doktorlara genellikle belirli mesleki işlemleri gerçekleştirmeyi reddetme hakkı verirken (örn. kürtajı vicdanen reddetme hakkı), bunun için bırakın bir değerlendirme yöntemi için gerekçe sunmalarını gerekçe göstermeleri bile şart koşulmaz.

Bu madde, vicdan kavramının felsefi geleneğinden faydalanarak dört temel vicdan anlayışını ayırmıştır. Bu kavram ister öz-bilgi elde etme ve öz değerlendirme yetisi olarak, ister ahlak alanında epistemik işleve sahip olan bir şey olarak, ister motive edici bir güç olarak, ister kendiliği-tanımlayan ahlaki inançların bir kümesi olarak, isterse de bu nitelendirmelerin bir kombinasyonu olarak anlaşılın, her bir durumda vicdan ve vicdan özgürlüğü hakkında konuştuğumuzda tam olarak ne hakkında konuştuğumuzu açık bir şekilde akılda tutmak önemlidir.

Vicdan, tartışmayı sona erdiren bir şey olmasının ötesinde, kendi hakiki yerini ancak felsefi ve kamusal tartışmalarda bulabilir, tabii felsefi ve psikolojik yönleri açıklığa kavuşturulur, tanımlanır ve değerlendirilirse. Vicdana yapılan başvurular, tartışmaların sonu değil de başlangıcı olarak görülürse, felsefi, politik ve hukuki tartışmanın bir parçası olabilir.

Kaynakça

Aharoni, E., W. Sinnott-Armstrong, and K.A. Kiehl, 2012, “Can psychopathic offenders discern moral wrongs? A new look at the moral/conventional distinction”, *Journal of Abnormal Psychology*, 121(2): 484–497. doi:10.1037/a0024796

Aquinas, Thomas, 1256–1259, *On Truth*, in Ralph McInerny (ed.), *Thomas Aquinas. Selected Writings*, London: Penguins, 1998.

—, 1265–1274, *Summa Theologiae*, Christian Classics Ethereal Library. [[Summa Theologia available online](#)]

Arendt, Hannah, 1971, “Thinking and moral considerations”, *Social Research*, 38(3): 417–446.

Bayle, Pierre, 1686–1688, *Philosophical Commentary on These Words of Jesus Christ “Compel Them to Come In, That My House May Be Full”*, John Kilcullen and Chandra Kukhatas (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Bennett, Jonathan, 1974, “The conscience of Huckelberry Finn”, *Philosophy*, 49: 123–134.

Blustein, Jeffrey, 1993, “Doing what the patient orders: maintaining integrity in the doctor-patient relationship”, *Bioethics*, 7(4): 289–314.

Broad, Charles D., 1940, “Conscience and conscientious action”, *Philosophy*, 15(58): 115–130.

Butler, Joseph, 1726, *Fifteen Sermons Preached in the Rolls Chapel*, Christian Classics Ethereal Library. [[Butler 1726 available online](#)]

Calvin, 1536, *Institutes of the Christian Religion*, Christian Classics Ethereal Library. [[Calvin 1536 available online](#)]

Card, Robert F., 2007, “Conscientious Objection and Emergency Contraception”, *The American Journal of Bioethics*, 7(6): 8–14.

—, 2020, *A New Theory of Conscientious Objection in Medicine. Justification and Reasonability*, New York: Routledge.

Childress, James F., 1979, “Appeals to conscience”, *Ethics*, 89(4): 315–355.

Clarke, Steve, 2014, *The Justification of Religious Violence*, Chichester: Wiley Blackwell.

Cox, Damian, Marguerite La Caze, and Michael Levine, 2013, “Integrity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/integrity/>.

D’Arcy, Eric, 1961, *Conscience and its right to freedom*, New York: Sheed and Ward.

—, 1963, *Human Acts: An Essay in Their Moral Evaluation*, Oxford: Clarendon Press.

Damásio, António, 1994, *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Putnam Publishing.

Deans, Zuzana, 2013, “Conscientious objection in pharmacy practice in Great Britain”, *Bioethics*, 27(1): 48–57.

Foot, Philippa, 1979, “Moral relativism” (Lindley Lecture), in her *Moral Dilemmas: And Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 20–36.

Freud, Sigmund, 1929 [2000], *Civilization and its Discontents*, Joan Riviere (trans.), London: Hogarth Press, 1930. Page numbers from the reprint Chrysoma Associates Ltd, Aylesbury, Buckinghamshire, 2000.

Fuss, Peter, 1964, “Conscience”, *Ethics*, 74(2): 111–120.

Giubilini, Alberto, 2014, “The paradox of conscientious objection and the anemic concept of conscience”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 24(2): 159–185.

—, 2017, “Objection to conscience. An argument against conscientious objection in healthcare”, *Bioethics*, 31(5): 400–408.

Glenn, Andrea, Spassena Koleva, Ravi Iyer, Jesse Graham, and Peter H. Ditto, 2010, “Moral identity in psychopathy”, *Judgment and Decision Making*, 5(7): 497–505. [[Glenn et al. 2010 available online](#)]

Goldziher, Ignaz, 1917, *Mohammed and Islam*, New Haven: Yale University Press.

[[Goldziher 1917 available online](#)]

Graham, Jesse, Jonathan Haidt, and Brian A. Nosek, 2009, “Liberals and conservatives use different sets of moral foundations”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(5): 1029–1046. doi:10.1037/a0015141

Geaves, Ron, 1999, “Islam and conscience”, in Jayne Hoose (ed), *Conscience in World Religions*, Herefordshire: Gracewings, 155–175.

Greene, Joshua, 2013, *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, New York: The Penguin Press.

Gudjonsson, Gisli and Joanna Roberts, 1983, “Guilt and self-concept in ‘secondary psychopaths’”, *Personality and Individual Differences*, 4–1: 65–70.

Haidt, Jonathan, 2001, “The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review*, 108(4): 814–834.

—, 2012, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books.

Hare, Robert D., 1999, *Without Conscience. The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*, New York: Guilford Press.

Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan*, London. [[Hobbes 1651 available online](#)]

Hume, David, 1738–1740, *A Treatise of Human Nature*, (in particular book 3 *Of Morals*, part 1, section 1). [[Hume 1738 available online](#)]

John Paul II, 1993, *Veritatis Splendor*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. Official English translation at http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

—, 1995, *Evangelium Vitae*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana. Official English translation at [available online](#).

Joffe, Carole E., 1995, *Doctors of Conscience. The Struggle to Provide Abortions Before and After Roe V. Wade*, Boston: Beacon Press.

Jorgensen, Larry M., 2014, “Seventeenth-century theories of consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>.

Kant, Immanuel, 1797, *The Metaphysic of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kochanska, Grazyna and Aksan, Nazan, 2006, “Children’s conscience and self-regulation”, *Journal of Personality*, 74(6): 1587–1618.

Langston, Douglas C., 2000, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*, Pennsylvania State University Press.

—, 2015, “Medieval theories of conscience”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/conscience-medieval/>.

Locke, John, 1660, *Two Tracts on Government*, Philip Abrams (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

—, 1667, *An Essay Concerning Toleration*, J.R. Milton and Philip Milton (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2010.

—, 1689, *Two Treatises on Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge: Cambridge University press, 1988.

—, 1689, *A Letter Concerning Toleration*, William Popple (trans., from Latin). [[Locke 1689 available online](#)]

—, 1690 , *A Second Letter Concerning Toleration*, in R. Vernon (ed.), *Locke on Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 67–107.

Luther, Martin, 1535, Lectures on Galatians, in *Luther’s Works* (Volume 26), Jaroslav Pelikan (ed.), Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1963.

Lyons, William, 2009, “Conscience—An essay in moral psychology”, *Philosophy*, 84(4): 477–494.

McGuire, Martin C., 1963, “On conscience”, *Journal of Philosophy*, 60(10): 253–263.

McLeod, Carolyn, 2020, *Conscience in Reproductive Health Care. Prioritizing the Patient*, New York: Oxford University Press.

Meyers, Christopher and Robert D. Woods, 1996, “An obligation to provide abortion services: what happens when physicians refuse?”, *Journal of Medical Ethics*, 22(2): 115–120.

Mill, John Stuart, 1859, *On Liberty*, [[Mill 1859 available online](#)]

—, 1861, *Utilitarianism*, [[Mill 1861 available online](#)]

Minerva, Francesca, 2015, “Conscientious objection in Italy”, *Journal of Medical Ethics*, 41(2): 170–173. doi:10.1136/medethics-2013-101656

Montaigne, Michele, 1580, “Of customs, and that we should not easily change a law received”, in *Essays of Michele de Montaigne*, Charles Cotton (trans.), William Hazlitt (ed.), London: Reeves and Turner, 1877. [[Montaigne 1580 available online](#)]

Moskos Charles C. and John W. Chambers (eds.), 1993, *The New Conscientious Objection. From Sacred to Secular Resistance*, New York: Oxford University Press.

Paul VI, 1965, *Gaudium et Spes*, Vatican City, Vatican English translation available at http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

Pierce, C.A., 1955, *Conscience in the New Testament: a study of syneidesis in the New Testament , in the light of its sources and with particular reference to St. Paul, with some observations regarding its pastoral relevance today* (Studies in Biblical theology no. 15), London: SCM Press.

Raphael, D.D., 2007, *The Impartial Spectator: Adam Smith’s Moral Philosophy*, Oxford University Press.

Ratzinger, Joseph, 1991, “Conscience and Truth”, *Communio*, 37 (2010): 529-538.

Rousseau, Jean Jacques, 1762, *Emile: Or On Education*, Barbara Foxley (trans.), London & Toronto: J.M. Dent and Sons, 1921; New York: E.P. Dutton, 1921. [[Rousseau 1762 \[1921\] available online](#)]

Savulescu, Julian, 2006, “Conscientious objection in medicine”, *British Medical Journal*, 332: 294–297.

Savulescu, Julian and Udo Schuklenk 2017, “Doctors have no right to refuse medical assistance in dying, abortion, and contraception”, *Bioethics*, 31(3): 162–170.

Schaich, Jana Borg and Walter Sinnott-Armstrong, 2013, “Do psychopaths make moral judgments?” in *Handbook on Psychopathy and Law*, Kent Kiehl and Walter Sinnott-Armstrong (eds), New York: Oxford University Press, 2013: 107–128.

Schwitzgebel, Eric, 2014, “Introspection”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/introspection/>.

Shaftesbury, 1711, *An Enquiry Concerning Virtue and Merit*, reprinted in L.A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, Oxford: Oxford University Press, 1897.

Smith, Adam, 1759, *The Theory of Moral Sentiments*, D.D. Raphael and A.L. Macfie (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1976.

Sorabji, Richard, 2014, *Moral Conscience Through the Ages*, Oxford: Oxford University Press.

Spinoza, Baruch, 1670, *Theological Political Treatise*, Jonathan Israel (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Strohm, Paul, 2011, *Conscience: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

Strohinger, Nina and Shaun Nichols, 2015, “Neurodegeneration and Identity”, *Psychological Science*, 26(9): 1469–1479.

Sulmasy, Daniel P., 2008, “What is conscience and why is respect for it so important”, *Theoretical Medicine and Bioethics*, 29(3): 135–149. doi:10.1007/s11017-008-9072-2

Thagard, Paul and Tracy Finn, 2011, “Conscience: What Is Moral Intuition?” in Carla Bagnoli (ed.), *Morality and Emotions*, Oxford: Oxford University Press 2011: 150–169.

Thomas, Keith, 1993, “Cases of conscience in seventeenth-century England”, in John Morrill, Paul Slack and Daniel Woolf (eds), *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England: Essays presented to G.E. Aylmer*, Oxford: Clarendon Press.

Tisdall, William St. Clair, 1906, *The Religion of the Crescent: being the James Long lectures on Muhammadanism*, second edition (first edition 1895), London: Society for Promoting Christian Knowledge and New York: E.S. Gorham. [[Tisdall 1906 available online](#)]

Twain, Mark, 1884, *Adventures of Huckleberry Finn*, New York: W.W. Norton & Co., 1998

Vujošević, Marijana, 2015, “Conscience as the rational deficit of psychopaths”, *Philosophical Psychology*, 28(8): 1219–1240. doi:10.1080/09515089.2014.983221

Weiner, Bernard, 2014, “The Attribution Approach to Emotion and Motivation: History, Hypotheses, Home Runs, Headaches/Heartaches”, *Emotion Review*, 6(4): 353–361. doi:10.1177/1754073914534502

Wester, Gry, 2015, “Conscientious objection by health care professionals”, *Philosophy Compass*, 10(7): 427–437. doi:10.1111/phc3.12235

Wicclair, Mark R., 2000, “Conscientious objection in medicine”, *Bioethics*, 14(3): 205–227.

—, 2011, *Conscientious Objection in Health Care*, Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard, 1973, “Integrity”, in J.J.C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, New York: Cambridge, 108–117.

—, 1981, “Persons, Character, and Morality ”, in Williams, Bernard, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–80*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–19.

Wood, Allen, 2008, *Kantian Ethics*, New York: Cambridge University Press, Chapter 3.