

Ahlak

AHLÂK ÇALIŖMALARI VE AHLÂK FELSEFESİ DERGİSİ

Cilt Vol. 3 **Sayı** No. 2

Yayın Tarihi / Publication Date

Aralık / December, 2023

Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.

CC BY-NC-ND 4.0

Makale

Neva Tezcan Topuz & Muhammet Topuz

Descartes'ın Ahlâkı Epistemik ve Metafizik Temellendirmesi / 19

Descartes'ın Ahlâkı Epistemik ve Metafizik Temellendirmesi

Neva Tezcan Topuz¹ & Muhammet Topuz²

Öz: Descartes'ın ahlâk anlayışını incelemek ve erdemle eylemin nasıl birleştiğini görmek, mutluluk ahlâkından ödev ahlâkına evrilen ahlâk felsefesi tarihinde zihinlerimizdeki gediği kapatması bakımından hayli mühimdir. Bu çalışmada, Descartes'ın felsefesinin Stoacı ve Aquinasçı kökenleri irdelenerek ödev ahlâkının temeli ile ilgili verdiği ipuçları ve kendisinin "Geçici Ahlâk" olarak isimlendirdiği maksimler dizgesinin dayanakları ortaya konmaya çalışılmıştır. Nihayetinde Descartes'ın geçici ahlâkının yerini bir kalıcı ahlâkın alıp almadığı, *Ruhun İnfialleri*'nde ortaya konan sistemin bir kalıcı ahlâk olup olmadığı gibi sorular tartışılmaya devam edeceklerdir.

Anahtar Kelimeler: René Descartes, Kartezyen Felsefe, Ahlâk, Geçici Ahlak, Ödev, Erdem.

Descartes' Epistemic and Metaphysical Justification of Morality

Abstract: Studying Descartes' perspective on morality and understanding how virtue and action work together is crucial in bridging the gap in our understanding of the history of moral philosophy. This history has evolved from eudaemonism to the ethics of duty. The study examines the Stoic and Aquinasian influences on Descartes' philosophy and attempts to uncover his thoughts on the foundation of duty ethics and the system of maxims he calls "Provisional Morality". Ultimately, discussions will continue on whether Descartes' provisional morality has been replaced by a permanent one and whether the system presented in *the Passions of Soul* is a permanent morality.

Keywords: René Descartes, Cartesian Philosophy, Morality, Provisional Morality, Duty, Virtue.



DOI: 10.5281/zenodo.10429800
ahlâk dergisi, 2023



Başvuru: 15.12.2023
Kabul: 22.12.2023

¹ Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, nntopuz@gmail.com
ORCID: 0009-0007-0776-7721

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe EABD, nihavend@gmail.com
ORCID: 0009-0000-7815-5334

Giriş

Bu çalışmada Descartes'ın belli bir eserde ve derli toplu bir şekilde ele almadığı ahlâk kaideleri, erdem anlayışı, iyilik ve bilgelik arayışı ve insanın iradi anlamda özgürlüğüne dair fikirleri üzerine bir derleme yapmaya çalışacağız.

Çalışmanın sonunda daha açık bir şekilde görebileceğimiz üzere, Aydınlanma öncesi ahlâk anlayışının genel yapısından söz etmeksizin Descartes'ın ahlâka dair fikriyatını açıklamaya girişmek uygun olmayacaktır. Bu sebeple, öncelikli olarak Ortaçağ dünyasının ahlâka bakış açısından ve dolayısıyla da bu bakış açısını etkileyen en önemli iki öğreti olarak Aristoteles'in ve Stoacıların ahlâk anlayışlarından bahsetmekte fayda vardır. Dolayısıyla çalışmanın birinci bölümü (*Descartes'ın Ahlâk Anlayışının Tarihsel Arka Planı*), ikinci ve üçüncü bölümde ortaya konması planlanan Descartes'ın ahlâk temellendirmesini daha iyi anlamlandırabilmek için anahtar işlevi görecektir.

Çalışmanın ikinci (*Descartes'ın Ahlâk Anlayışının Pratik Boyutları*) ve üçüncü (*Descartes'ın Ahlâk Anlayışının Teorik Temelleri*) bölümlerinde, bir bütün olarak düşünülecek olurlarsa, Descartes'ın ahlâka dair fikriyatının, Kartezyen felsefenin ruh-beden düalizmine dayanan temel yapısı ile bir örtüşme halinde olup olmadığının sorgulanması düşünülmektedir.

Descartes'ın ahlâk anlayışının pratik boyutları, ilgili başlık altında daha detaylı bir şekilde görebileceğimiz gibi, insanın eylemde bulunma yetisiyle, yani iradesiyle temellenir. Bu bakımdan bu yeti, tanrısaldir, dolayısıyla da metafizik karakterdedir. Descartes'ın ahlâk anlayışının teorik temelleri ise, yine ilgili başlık altında daha detaylı bir şekilde görebileceğimiz gibi, insanın algılama yetisine, yani idrakine bağlıdır. Bu bakımdan bu yeti de psikolojik ve fizikseldir, dolayısıyla da epistemik karakterdedir. Böylece Kartezyen düalizmin "*ruh*" unsurunu Descartes'ın ahlâk anlayışının "*irade*" boyutu ile, "*beden*" unsurunu ise "*idrak*" boyutu ile ilişkilendirmek muhtemel hale gelir.

İrade ve idrak arasındaki, ruh ve beden ayrımına benzeyen bu ayırım, bizi, ahlâk felsefesinin iki temel kavramının, "*eylem*" ve "*erdem*"in de Descartes'ın ahlâk anlayışı çerçevesinde birbirleriyle nasıl ilişkilendiğini irdelemeye iter. Bilindiği gibi, Descartes'ın ahlâka dair fikriyatının tarihsel izleğinin dayandığı Hristiyan gelenek ve onun öncülü Antik Yunan felsefe geleneği, ağırlıklı olarak erdem merkeze alan bir ahlâk tasavvuruna sahiptir.

Descartes'ın başlangıç noktasında yer aldığı Aydınlanma düşüncesi ise, müteakip sırada Immanuel Kant'la zirveye ulaşacak bir eylem ahlakı tasavvuru üretir.³

Nihayet bu çalışmanın *Sonuç* bölümü, Descartes'ın, varlık ve bilgi felsefesi söz konusu edildiğinde olduğu gibi, ahlâk felsefesi söz konusu edildiğinde de, tarihsel bir dönüşümün kırılma noktası sayılabilecek bir konumda yer alıp almadığını da ele alabilmek iddiasındadır. Descartes'ın böylesi biri kırılmada aktif bir rol üstlendiğini söylemek, elbette, eldeki veriler ışığında mümkün değildir. Ancak Descartes'ın, ahlâk felsefesinin kendisinden önceki tarihsel dönüşümüne dair bilgileri ve geleceğine dair çıkarımları, bize, yaşadığı dönemin ahlâk tasavvurunu anlamak adına fayda sağlayabilir.

Descartes'ın Ahlâk Anlayışının Tarihsel Arka Planı

Ortaçağ Hristiyan dünyasının skolastik genel atmosferi nazar-ı itibara alındığında, ahlâk anlayışında bir çeşitlilik aramak biraz abartılı bir beklenti gibi görünmektedir. Çünkü elde ahlâkı temellendirecek Tanrı'dan başka bir kaynak yoktur. Ortaya çıkan görüş farklılıkları ise ahlâkı temellendirmede değil, filozofların ahlâk problemini ele alış tarzlarında kendilerini gösterirler. Bu türden bir ayırım, varlığını ilk defa Ortaçağ'da göstermiş de değildir. Örneğin Antikçağ'a damgasını vuran mutluluk ahlâkı, mutluluğa erişmedeki yolun belirlenmesi noktasında volontarist Stoa Okulu ve erdem merkezli Aristoteles düşüncesi gibi, tanrı ve mutluluğa yükledikleri anlama göre farklılaşan iki görüşü bünyesinde barındırır.

Sokrates ve Platon, ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adalet olmak üzere dört ana erdemden söz ederken, Aristoteles erdemleri teorik ve pratik erdemler olarak ikiye ayırır. Aslında iki teorik erdemden biri olarak zikredilen "*phronēsis*"⁴, teori ile pratiğin birleşme noktasıdır. Aristoteles erdemlerin bir altın oranla belirleneceği düşüncesindedir. Altın oran bir tür ara durumdur. Cesaret, akılsızca atılganlıkla korkaklığın arasında bir noktadadır. Ama nerede olduğunun ölçütü, duruma ve kişiye göre değişir. Böylesi sübjektif bir erdem hala

³ O derece ki, Kant'ın ahlâk felsefesinde "*iyi*" ve "*kötü*" gibi ahlâkî nosyonlarla yargılanan bireyler değil, eylemlerdir. Bu durumda bir insana, kötü eylemlerde bulunduğu için "*kötü*", ya da iyi eylemlerde bulunduğu için "*iyi*" insan diyemeyiz. Bu türden küllî bir yargılamayı ancak evrensel ahlâk yasasına uymayı iradî bir şekilde reddedecek bir insan için yapabiliriz (Bernstein, 2010, s. 18).

⁴ **Φρόνησις**: Grekçe "*düşünme*" anlamına gelen **φρονεῖν** (*phronein*) fiilinden türemiştir. Bu fiilin de kökü "*ruh*", "*zihin*" anlamlarına gelen **φρήν** (*phrēn*)dir. İngilizce'ye genel olarak "*practical wisdom*" (*pratik bilgelik*) olarak, Türkçe'ye ise Saffet Babür tarafından "*aklı başındalık*" (Aristoteles, 1997, 1040a), Ahmet Arslan tarafındansa "*basiret*" (Arslan, 2009, s. 222) veya "*pratik bilgelik*" (Arslan, 2009, s. 251) olarak çevrilmiştir. Kanaatimizce, bilhassa Aristoteles'in erdemler tablosu çerçevesinde mevzu bahis edildiğinde, yani bir fiil olarak değil de bir erdem olarak ele alındığında, çevrilmemesi daha sağlıklı olan kavramlardandır.

erdem olabilmesi için bir sabite ihtiyaç vardır. İşte *phronēsis* bu sabittir; cesaretin, hangi durumda, akılsızca atılğanlık ile korkaklığın arasındaki doğrunun hangi noktasında olduğunun genel geçer belirleyicisi *phronēsis*'tir.

Bir sabit olması bakımından ele alındığında, *phronēsis*'i, “*eylemin kılavuzu*”, “*erdemler arasındaki birliğin sağlayıcısı*” ve “*karar verme erdemi*” olarak yorumlamak mümkündür (Büyüközkara ve Çötök, 2018, s. 14). Ya da bir başka ifadeyle; Aristoteles'in erdemler kataloğunda *phronēsis*, sahip olunması diğer erdemlere ulaşabilmenin ön şartı olan bir erdemdir (MacIntyre, 2001a, s. 171).

Stoa ahlâkı, “*en yüksek iyi*” olarak mutluluğa ulaştıracak insan eylemlerini de erdemlerin yanına koyar. “*Doğru eylem*” doğa düzenini gözetten akılcı eylemdir (Diogenes Laertios, 2010, VII – 94, 95). Doğa yasası “*nomos physikos*” aynı zamanda potansiyel ahlâk yasasıdır. Doğaya uygun yaşamak, başlıca erdem olarak bilgeliği gerektirir. Ayrıca doğanın gidişatını, ondaki düzeni tam bir rıza ile kabul etmek olarak tanımlanan öbür önemli erdem, tevekküldür (Diogenes Laertios, 2010, VII – 87, 88). Bu erdemler, insanın doğru eylemde bulunmasını sağlayan arka planı oluştururlar; yani erdemden eyleme, eylemden ahlâka gidilir. Önemli olan eylemlerin doğaya uygun olmasıdır ve erdemler bu eylemlerin gerçekleşmelerini sağlayacak olan araçlar olarak görülebilir ancak. Stoa ahlâkı, mutluluğa ulaştırmanın erdemler değil “*doğru*”, “*doğaya uygun*” eylemler olduğunu savunması bakımından, Aristoteles ahlâkından farklı olarak erdemden ziyade eylemi merkeze alan bir ahlâk tasavvurudur.

Stoa felsefesinin kurucusu olan Zenon da, kendisinden önceki diğer filozoflar gibi farklı erdemlerin olduğunu kabul eder. Ancak bunların, bir yönleriyle birbirlerinden farklı ve ayrı olmalarına rağmen, bir diğer yönleriyle de birbirlerinden ayıramayacaklarını düşünür ve her birini tanımlarken şunları söyler: Yiğitlik, katlanmanın gerektiği durumlarda sağduyudur; ölçülülük, tercih yapılması gereken durumlarda sağduyudur; sağduyu, sergilenmesi gereken durumlarda kendi özel anlamıyla sağduyudur; ve adalet, hak dağıtımını yaparken sağduyudur. Bunun anlamı şudur: Erdem gerçekten tektir ancak nesneleriyle ilişkiye girdiğinde, yani eyleme dönüştüğünde farklılık gösterir (Zenon ve Kleanthes, 2021, D-125).

Stoa ahlâkının “*doğaya uygun*” eylem anlayışı, patristik dönemde “*Tanrı'ya uygun*” hale gelmiş ve dogmatik Hristiyan ahlâkının temelini oluşturmuştur. Bu dönemde din ve düşünce adamları, “*en yüksek iyi*”ye ulaşmanın yolu olarak “*Tanrı'ya uygun*” eylemden ve (bu uygunluğun ölçüsüne vakıf olmayı sağlayacak) bir tür bilgelikten söz ederler (Neufield, 2008,

s. 21). Hristiyanlık, her şeye olduğu gibi, ayırım gözetmeksizin her insana da kutsiyet atfetmektedir. Aristoteles ve Platon'a göre ideal mutluluğa erişebilmek için dezavantajlı durumda bulunan kölelerin, zayıfların, fakirlerin ve çirkinlerin de (Aristotle, 1998, I-8)⁵ Hristiyan gelenekte mutlu olmaya hakları vardır. Buna en yakın görüş Stoa ahlâkıdır. Çünkü Stoacılara göre, kim olursak olalım, doğaya ve akla uygun eylemler neticesinde mutlu ve iyi bir yaşam sürmemiz mümkündür. Bu çerçevede değerlendirildiğinde *“doğaya uygun”* veya *“akla uygun”*un yerini *“Tanrı'ya uygun”*un veya *“Tanrı iradesine uygun”*un almasıyla Stoa ahlâkı kolaylıkla Hristiyan ahlâkının temeline oturtulabilir (Kilcullen, 1995).

Skolâstik ahlâkın Aristotelesçi temsilcisi Thomas Aquinas, Aristoteles'i Stoacı ahlâktan çok da uzaklaşmaksızın Hristiyanlaştırmaya soyunur. Stoacı *“doğal yasa”* bizim doğamız gereği eğilimli olduğumuz yasadır; vahyin doğaüstü yasası onu tamamlar fakat onun yerini almaz. Erdemler, doğa yasasının buyruklarına itaatin hem birer ifadesi hem de aracıdır ve doğal erdemlere doğaüstü olan, iman, umut ve merhamet erdemleri ilave edilir (MacIntyre, 2001b, ss. 133-134).

Bunun yanında, Aquinas da tıpkı Stoacılar gibi, bütün insanların özlerinde aynı olup olmadıkları konusunda Aristoteles'ten ayrılır ve Antikçağ'da muhtelif nitelikleri bakımından aşağı tabaka olarak değerlendirilen ve yok sayılan insanları da ahlâk kapsamına alır.

Aquinas'ın ahlâkını Batı düşünce geleneği içerisinde müstesna kılan unsur, Aristotelesçi bir *“en yüksek iyi”* tasarımını Hristiyan düşüncesine adapte edişindeki ustalığıdır.⁶ Aquinas'ın teolojik ahlâkı, iyi sözcüğünün teolojik olmayan anlamını muhafaza edecek türdendir (MacIntyre, 2001b, s. 134).

Ayrıca, iyi her şeyin arzuladığıdır, der filozof. Herkes, her şeyin sonu olan Tanrı'dan başkasını arzulamaz. O halde Tanrı'dan başka iyi yoktur. Hatta bundan Matta'da da söz edildiği görülmektedir: 19.17, *Tanrı'dan başka hiçbir şey iyi değildir*. Ama *“en yüksek”* başkalarıyla mukayese içerisinde kullanılıyor; örneğin en sıcak, başka sıcaklarla

⁵ Burada esas vurgu, söz konusu filozofların steril ve bir takım talihsiz durumlardan (örneğin fakirlik ve çirkinlik) bile olumsuz etkileniyor görünen mutluluk tanımınadır. Stoa düşüncesi ile başlayan ve Hristiyanlığın yaygınlaşmasıyla zirveye ulaşan bir süreçle bu tanımlama aşılmıştır.

⁶ Burada Batı ya da Hristiyan düşünce geleneğine yapılan atfın nedeni, aynı işi (ahlâkı teolojik olmayan mânâsından arındırmaksızın ilâhî ahlâka uyarlama) Thomas Aquinas'tan evvel Farabi'nin de aynı ustalikle gerçekleştirmiş olmasıdır (Hemen aşağıda Thomas Aquinas'tan yapacağımız alıntıların içeriğinin oldukça benzerleri için; Bkz. Farabi, 2012: 14-15). Farabi'nin düşüncesinde gerçek ve nihai mutluluğun karşılığı olan *“Saadet'ül-Uzma”*, Tanrı'nın niteliklerinin insan tarafından bilgi-eylem halinde içselleştirilmesi anlamına gelmektedir. (Farabi, 2001: 69-71)

kıyaslanmaktadır. O halde Tanrı' ya, "en yüksek iyi" denemez (Thomas Aquinas, 1888, P1-Q6-2).⁷

İkinci söylenebilecekler için: *İyi her şeyin arzuladığıdır*, dendiğinde, bundan her iyinin herkes tarafından arzulanması değil, bir şeyin arzulanması için iyinin tabiatına sahip olması anlaşılır. Ayrıca, *Tanrı'dan başka hiçbir şey iyi değildir*, dendiğinde; özsel iyi anlaşılır ki bundan ileride bahsedeceğimiz (Thomas Aquinas, 1888, P1-Q6-6).⁸

Böylelikle Aquinas, *Summa Theologiae*'da, Descartes'a "Tanrı" ile "iyi"nin birbirlerini tam olarak karşılamak zorunda olmadıkları bir yöntemin kapısını aralar. Bunun da ötesinde Descartes, *Ruhun İnfialleri* isimli eserinde ⁹ de, pek çok maddede Aquinas'la örtüşen duygulanım görüşlerini açıklamaktadır.

Aquinas, Stoacılar'ın "infial"leri¹⁰ yanlış yargılar olarak nitelendirerek erdem ile bilgiyi aynı gören düşüncelerine karşı çıkar. Stoacılar göre duygulanımlar beden hareketleridir ve temelde rasyonalitenin bir ölçütünü karşılamamaktadırlar. Aquinas'ın ise iradenin eyleminde duygulanımların rolüyle ilgili Stoacılar nazaran daha sistemli bir açıklaması vardır.

Aquinas'ın sisteminde ruhun en büyük iki gücü "entelekt" ve "irade"dir. Stoa düşüncesinde bedensel olmaları bakımından insanî bile bulunmayan infialler ise, Aquinas'ın felsefesinde özgür iradenin kaynağını teşkil etmektedir. Zira ruhun en önemli iki gücü olan entelekt ve iradenin birbirleriyle etkileşimi neticesinde ortaya çıkan insanın özgür iradesi, ahlâkın da belirleyicisi olacaktır. Çünkü özgür irade insanın sadece bir özelliği değil, insanı

⁷ "Praeterea, bonum est quod omnia appetunt, ut dicit philosophus. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Matth. XIX, nemo bonus nisi solus Deus. Sed summum dicitur in comparatione aliorum; sicut summum calidum in comparatione ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum."

⁸ "Ad secundum dicendum quod, cum dicitur bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, nemo bonus nisi solus Deus, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicitur." Alıntılar *Summa Theologiae*'da Tanrı'nın iyiliği ile ilgili bölümün Tanrı'nın en yüksek iyi olup olmadığına ilişkin başlıktan yapıldı. Çevirirken Almanca ve İngilizce metinlerden istifade edildi, Latince metinle aralarında çok küçük de olsa farklarla karşılaşıldığında Latince metin esas alındı.

⁹ "**Les Passions de l'Âme**": genelde "*Ruhun Edilgileri*" olarak çevrilmiş. "Passion" un direkt sözlük karşılığını kullanmak istediğimizde "tutku" demek gerekir; lakin aynı kökten beslenmekle birlikte buradaki "passion", "action"un karşıtı anlama tekabül etmelidir. "Action" bir şekilde "etki" olarak öztürkçeleştirilmiş olduğundan, karşıtı olan "passion" da "edilgi" olarak çevrilebilir hale gelmiş. Bu gibi zorlama kelimeleri, yer aldıkları metnin anlaşılmasını güçleştirir bulduğumdan, hali hazırda var olan kelimelerden birini kullanmaya gayret gösterdim. Nihayetinde, kısaca "*dış sebeplere bağlı hareket*" olarak tanımlayabileceğim, Fransızca'da "tutku, ihtiras" anlamına gelen "passion" gibi, Türkçe'de benzer bir çift anlamlılık içeren bu sözcüğün, bu metnin akışı açısından daha uygun olacağı kanaatindeyim.

¹⁰ "Passio".

oluşturan sistemin tamamına nüfuz etmiş bir niteliktir (Stump, 1997, s. 583) Aquinas, Aristoteles'in infialleri ruhun konusu yapmadığını, çünkü infialin bedenle belirginleştiğini ve maddi olmayan bir şey olan ruhla ilgili olamayacağını ifade ettiğini belirtir. İnfiallerle bedensel değişimler arasında kurulan bu ilişkiye karşın, Aquinas'ın düşüncesinde, bir yanda idrak süreci diğer yanda bununla ilgili bedensel belirtiler yer almaktadır. Bu ilişki Aristoteles'in düşüncesindeki maddeden forma ya da formdan maddeye doğru giden ilişkiye benzetilebilir.

İnfiallerle ilgili olarak geniş bir sınıflama da yapan Aquinas, onların dört ana infialden türediğini iddia eder ve dört ana infiali “zevk”, “acı”, “ümit” ve “korku” olarak belirler. Zevk ve acı tüm infiallerin, ümit ve korku ise eğilimlerin en son noktasıdır; tüm infialler ve eğilimler, bu son noktada, birinden ya da ötekenden kaynaklanır (Gökalp, 2010, s. 7). Bu sınıflandırma, ileride de göreceğimiz üzere, Descartes'ın ahlâkının şematik yapısı için zemin oluşturacaktır.

Böylece, İlk ve Ortaçağ'da ahlâk anlayışının çeşitliliğinden (elbette Descartes'ın ahlâk terminolojisi çerçevesinde) kısaca bahsettikten sonra, Aydınlanma'nın üzerine inşa edildiği ahlâkî temeli daha iyi kavrayabiliriz. Yalnız burada sözünü ettiğimiz temel, daha çok Ortaçağ'dan kalma pek çok sistemin çöküşünden gelen bir enkazın parçalarından biridir. Birazdan bahsedeceğimiz üzere, bu enkazda sağlam kalan tek duvar ahlâk anlayışı olsa gerektir. Aydınlanma Ortaçağ'ın epistemik, ontik ve bilimsel karanlığını aydınlatmaya girişir, ama aydınlanmacı düşünürler, varlık ve bilgi alanını yeterince aydınlatmadan meşalelerini ahlâka tutmaktan kaçınırlar. Ahlâkî devrime henüz 100 yıl vardır ve bir bakıma bizim konumuzu da, Descartes'ın kendinden sonraki yüzyılın pratik olarak nasıl geçeceğine dair fikirleri oluşturmaktadır.

Descartes'ın Ahlâk Anlayışının Pratik Boyutları

Descartes'ın epistemolojisi ve metafizik düşünceleri gibi disiplinli bir düzen içerisinde bir araya getirmediği ahlâk anlayışını bir kalemde tanzim etmek epey güçtür. Birbirleriyle tamamen bağıntısız oldukları söylenemese de, Descartes'ın muhtelif eserlerinde fragmanlar halinde bulunan ahlâkî düşünceleri derlendiğinde ortaya, onun varlık ve bilgi nazariyesi gibi sistemli bir etik anlayışı çıkmamaktadır. Bununla birlikte, derlenen eserlerinde etik kavramlara sıklıkla yer vermiş olması bakımından ahlâk anlayışının büsbütün sistemsiz olduğunu söylemek de haksızlık olacaktır. Zira Descartes, metinlerinde mükerrer biçimde etikten söz etmenin yanı sıra etiğe dair, “Kartezyen Yöntem”in sabitlerinden hayli farklı olsa da, bir maksimler dizgesi de oluşturmuştur.

Felsefenin İlkeleri'nin Prenses Elisabeth'e ithaf bölümünde erdem ve bilgeliğe de değinen Descartes (1644, ss. 1-2), yine bu mektupların içeriğinde de sıklıkla insanın nasıl yaşaması gerektiğine dair ayrıntılara yer verir ve erdem, bilgelik, mutluluk, en yüksek iyi gibi temel ahlâk kavramlarını açıklar. *Yöntem Üzerine Konuşma'nın* üçüncü bölümünü "geçici ahlâk"ının¹¹ maksimlerini açıklamaya vakfetmiştir (Descartes, 1637, ss. 17-21), hatta bunu Prenses'e yazdığı 4 Ağustos 1645 tarihli mektubunda da yineler (Descartes, 2010, ss. 50-53). Son eseri olan *Ruhun İnfialleri'nde*, Descartes'ın sözlerinden, ahlâkî ödevlerden söz etmesi dolayısıyla bir ödev ahlâkı sistemi kurma çabasında olduğu yorumunu çıkarmak olası görünse de (Marshall, 1998, ss. 158-165), genel hatlarıyla ahlâk anlayışının deontolojik olduğunu söylemek, etik düşüncelerinin temelini teşkil eden infialler ve onları dengeleyen erdemlerle çatışan bir görüşür.

Felsefenin İlkeleri'nin ithaf metninde Descartes, gerçek ve yalancı erdemlerden söz eder. Ona göre gerçek erdemlerin bazıları yalancı erdemlerin gölgesinde kalmaktadır. Örneğin; cesaret atılganlığın, cömertlik müsrifliğin gölgesinde kalır. Esasen erdem olan cömertlik iken, kimi zaman müsrif biri toplum nazarında cömert sayılabilir. Benzer şekilde, aslen bir erdem olan vasıf cesaret iken, atılganlığıyla öne çıkan birinin bu vasfının cesaret olarak değerlendirildiği durumlar söz konusudur. Cömertlik ya da cesaret gibi erdemlere sahip olduğunu söyleyebilmek için, ona sahip olan kişinin bunu saf bir iyilikle yaptığından emin olmalıyız. Zira korkudan dindarlık, çaresizlikten cesaret hâsıl olabilir.

Aklını sürekli gücünün el verdiği ölçüde doğru kullanan ve bütün hareketlerinde en iyi olduğuna hükmettiği şekilde davranan kişi, doğası el verdiği ölçüde bilgedir ve sırf bu yüzden de adalet, cesaret, ölçülülük ve geri kalan bütün erdemlere sahiptir, (...) (Descartes, 1644, ss. 2-3).¹²

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere Descartes, hayatın amacı olarak gördüğü hakikate ulaşma ve evrensel bilgelik konusundaki belirleyici ölçüt yahut bilgeliğin son noktasında sahip olunan vasıf olarak erdemi görüyor. Yalancı erdemlerle gerçek erdemler arasındaki en büyük fark da, yalancı erdemlerin erdem gibi görünmelerinin sebebinin dış kaynaklı olmasıdır. Bu bakımdan yine Stoa ahlâkı ile karşılaştırabileceğimiz Descartes ahlâkı,

¹¹ "La Moral Provisional".

¹² "Quisquis enim firmam et efficacem habet uoluntatem recte semper utendi sua ratione, quantum in se est, idque omne quod optimum esse cognoscit exsequendi, reuera sapiens est, quantum ex natura sua esse potest; et per hoc unum, iustitiam, fortitudinem, temperantiam, reliquasque omnes uirtutes habet, (...)"

gerçek erdemlerin de bazen sebebinin saf iyilik olmayabileceğini söylerken, hipotetik imperatifi kritize ederek Kant'ın "Ödev Ahlâkı"na kapı aralar.

Descartes'ın ahlâka olan ilgisi, onu bilgeliğe ulaşma yolunda bir araç olarak değil, bilgeliğe ulaşma yolundaki insanın pratik hayatının maksimleri olarak görmesinden kaynaklanır. Descartes, ahlâkı toplumsal bir norm olarak ele almaz; sıradan insanın pratik hayatı onun umurunda değildir. Descartes'ın "evrensel bilgeliği" toplumsal bir bilgelik değildir. Bilgenin pratikleri de bu yüzden Descartes tarafından ele alınmaz; bilge bütün erdemlere mazhardır. Descartes'ın geçici ahlâk yasasının "geçici" olmasının sebebi de budur zaten. Bilge olduktan sonra insan, kendi idraki çerçevesinde eylemde bulunacaktır ama o zamana kadar pratik edimlerini belirleyecek bir takım normlara ihtiyacı vardır.

Descartes'ın felsefeyi ve bilimlerini yeniden şekillendirmek için kullandığı "her şeyden şüphe" eden metodunu, etik alanında kullanmaması ilk etapta şaşırtıcı görünebilir. Bu tercihi anlamlandırabilmek için öncelikli olarak Descartes'ın erdemden ne anladığına bakmak önemlidir. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın başlarında İlkçağ'ın ahlâk anlayışını "temelinde kum ve çamurdan başka bir şey olmayan, şık ve görkemli saraylar"la (Descartes, 1637, s. 8)¹³ karşılaştırır ve "Onlar erdemleri çok yükseklerle çıkarırlar, onları dünyadaki her şeyden daha değerli görürler, ama onu başkalarına öğretmezler" (Descartes, 1637, s. 8)¹⁴ diyerek İlkçağ filozoflarını eleştirir. Descartes'a göre altı temel bir takım eylemlerle doldurulmamış erdem, boş bir kavram olmaktan öteye gidemez. Descartes, yöntemini uygularken, henüz bilgeliğe ulaşmamışken ve bildiği her şeyden şüphe halinde iken eyleyeceklerinin bir dizgesini oluşturur. *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın üçüncü bölümünde, yönteminin şüphe aşamasında etiği yöntemden muaf tutar ve geçici ahlâkını şu maksimlerin üzerine kurar:

1. Çağın otoriteleri tarafından belirlenmiş tüm kurallara ve onlar tarafından konmayan genelin uyduğu kurallara uymak,
2. Ani karar verilmesi gereken durumlarda bir süreliğine şüphe etmekten vazgeçmek,

¹³ "...à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue."

¹⁴ "Ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître (...)"

3. Dış değişkenlere uyum sağlamak ve beklentilerini dış değişkenlere göre ayarlamak,
4. Neyi istediğini bilmek ve “iyi kararlar”¹⁵ vermek (Descartes, 1637, s. 19).

Önceden de söz ettiğimiz üzere Descartes'ın geçici ahlâkı Stoacılar'ın ahlâk anlayışlarıyla örtüşmektedir. Nitekim Descartes da üçüncü maksimini açıklarken şöyle bir ifade kullanır: “(...) ve zenginlikler ülkesini terk eden, acı ve sefaletle rağmen Tanrıları ile mutlulukta yarışan eski zaman filozofların sırrının da esas olarak buna dayandığına inanıyorum” (Descartes, 1637, s. 8).¹⁶ Descartes'ın sözünü ettiği filozoflar Stoacılarıdır. Sırları da, Descartes her ne kadar metinde bir kavram olarak doğrudan ismini zikretmemiş olsa da, “*apatheia*”dır.¹⁷

Prens Elisabeth'e yazdığı 4 Ağustos 1645 tarihli mektupta Descartes, maksimlerini yinelerken bu defa üç maksimden söz eder. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da birinci sırada andığı maksim burada yer almaz. Benzer biçimde ikinci maksimde söz edilen şüphe sorunu da ortadan kalkmıştır. Buradan Descartes'ın bu mektupta geçici ahlâktan değil, şüphe sonrası kalıcı ve yetkin bir ahlâktan bahsediyor olduğu sonucu çıkarılabilir. Örneğin Fransız felsefe tarihçisi Martial Guérout, *Akılın Düzenine Göre Descartes* (Guérout, 1953)¹⁸ adlı eserinde bu tezi sonuna kadar savunmakta, Descartes'ın ahlâk anlayışını kendine has ve eşsiz bir biçimde açıklamaktadır. Bu konuda kendine şu sorunu temel alır: “Eğer bir kalıcı ahlâk yasası oluşturmayacaksa, Descartes ahlâk ilkelerine neden geçici adını vermiştir?” Karşıt görüş ise, buna, örneğin Marcel De Araujo eliyle, Descartes'ın ahlâkının geçici olmasını, aydınlanma düşüncesinde her türlü bilginin geçiciliğine duyulan inanca bağlayarak cevap verir. (de Araujo, 2003, s. 183)

Küçük ama hayli önemli bir ayrıntı olarak şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da geçici ahlâk yasasından söz ederken, “*je formai une morale par provision*” demekle, “*je formai la morale par provision*” dememektedir. Vurgulamak istediği; “*Geçici Ahlâk Yasası'nı oluşturduğum*” değil, “*Geçici bir ahlâk yasası oluşturduğum*”dur. Jean-Marc Gabaude'a göre herhangi bir ahlâk yasasının geçici olması

¹⁵ “*Bien juger*”.

¹⁶ “(...), et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux.”

¹⁷ *ἀπάθεια*: Stoa düşüncesinde, kontrol edilemeyen dış etkenler karşısında kayıtsızlık.

¹⁸ *Descartes selon l'Ordre des Raisons*.

kaçınılmazdır (Gabaude, 1991) ve bunu, hareketlerimizin neticesinde ortaya çıkacak durumlar ve sonuçları bilemememiz ile a posteriori olarak, insanoğlunun bozulmaya yatkın tabiatı ile de apriori olarak kanıtlamak mümkündür (Blessing, 1996, s. 101).

İster yetkin bir ahlâk sistemi, ister geçici ahlâk yasası olarak ele alalım, şurası kesindir ki, kendisinde başarıya ulaştığını söylediği bu dizgelerden Descartes'ın beklentisi yahut okuyucuya, yani bilgelik yolunun yolcusuna vaadi mutluluktur. Bu bakımdan Descartes ahlâkı bir mutluluk ahlâkıdır. İlkelerin gereğince uygulanması bireyi mutluluğa götürecektir; iddiasına göre Descartes'ı götürmüştür de: “Bu yöntemi kullanmaya başladığımdan bu yana, daha tatlısını, daha masumunu düşünemeyeceğim derecede büyük mutluluklar yaşadım, (...)” (Descartes, 1637, s. 22).¹⁹

Descartes'ın Ahlâk Anlayışının Teorik Temelleri

Descartes'ın ahlâk anlayışı, *Giriş* bölümünde de kısaca üzerinde durduğumuz gibi, Kartezyen Felsefenin temel dinamiğine uygun olarak, bir yandan insan ruhundaki tanrısallığın en belirgin simgesi olan irade kanalıyla metafiziğe, diğer yandan ise insanın bilme yetisinin kaynağı olan idrak kanalıyla fiziğe ve epistemolojiye bağlanabilir.²⁰ Bu birleşimi, Descartes'ın ahlâk terminolojisinin temel kavramlarını kullanarak daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse; “*idrak insan ruhunun infiali, irade ise fiilidir*” (Fouillée, 2009, s. 102)

Descartes, ahlâkın en temel meselelerinden biri olan “*doğru veya yanlış seçimler*”i, yukarıda zikrettiğimiz anlamlarıyla, irade ve idrak kavramlarını kullanarak değerlendirir:

(...) Daha sonra sıra kendimi mercek altına almaya ve hatalarımı (bende bazı hataların olduğuna dair tartışmalara binaen) araştırmaya geldiğinde, bunların, eş zamanlı olarak iki nedene bağlı oldukları sonucuna vardım: Bende olanı bilme yetisi ve seçme yetisi veya özgür iradem; bu bir yandan benim zihnimden bir yandan da irademden kaynaklanıyordu (Descartes, 1913, IV – 65).²¹

¹⁹ “*J'avais éprouvé de si extrêmes contentements, depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux, ni de plus innocents, (...)*”

²⁰ Benzer bir tespiti daha can alıcı kavramlarla Hilmi Ziya Ülken de yapmaktadır: “Descartes'a göre ahlâkın çift temeli vardır: Hikmet ve aşk. Ahlâk sosyal olduğu için hikmet'e ulaşır. Fakat tanrısal olduğu için aşk'a dayanır” (Ülken, 2001, s. 40).

²¹ “*Deinde, ad me propius accedens, & qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverte illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, & a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu & simul a voluntate.*”

O halde hatalarımın kaynağı nedir? İrademin zihninden kapsam olarak daha geniş olmasından dolayı onu aynı sınırlar içinde tutamıyorum ve anlamadığım şeyleri de kapsayacak şekilde genişletiyorum. İradem anlamadıklarına karşı kayıtsızlığından dolayı kolayca yoldan çıkabiliyor, bu nedenle doğruluk ve iyiliğe karşı yanlışı ve günahı tercih edebiliyor (Descartes, 1913, IV – 68).²²

Böylece insanın kendisi dışındaki çevreye yönelik gerçekleştirdiği ahlâkî eylemleriyle (*actio*), yine bu çevreden kendisine yönelik olarak gelen psikolojik ya da fiziksel etkiler (*passio*) arasındaki ilk bağı kuran Descartes, temelini *Yöntem Üzerine Konuşma*'dan (ve kısmen de *Felsefenin İlkeleri*'nden) alan *Ruhun İnfialleri* isimli eserinde de, fiil ile infiali şu şekilde ayırır:

Fiil ismini verdiklerim, tamamen bizim irademizdir, çünkü deneyimlerimiz neticesinde onların doğrudan ruhumuzdan geldiklerini ve ona bağlı göründüklerini biliyoruz. Buna karşın, bizde bulunan her türlü idrak ve bilgi türüne de genel olarak ruhun infialleri ismini verebiliriz, çünkü çoğunlukla onları oldukları hale getiren ruhumuz değildir ve o (ruhumuz) daima onların temsil ettikleri şeylerin (pasif) alıcısıdır (Descartes, 1649, § 17).²³

Fiil ve infiale dair bu ayırım ikinci bir ayırımı daha gündeme getirir; "*idrak*" kanalıyla ortaya çıkan düşünceler, ruhun veya bedenin sebep olma durumuna bağlı olarak (Descartes, 1649, § 19); "*irade*" kanalıyla ortaya çıkan düşünceler ise eylemin ruhta veya bedende son bulma durumuna bağlı olarak (Descartes, 1649, § 18) ikiye ayrılmaktadır. Nihayet infialler, ruhun fiilleri veya iradeleri olmayan bütün düşünceleri içine alacak kadar geniş düşünülerek, ruh ve beden arasındaki sıkı birleşmenin karışık ve karanlık kıldığı bir algı olarak nitelendirilmektedir. İşte, Descartes'ın ahlâka dair fikriyatının ışık tutmaya çalıştığı alan, geniş anlamda bu algı eşliğinde gerçekleşen ilişkiler ağıdır. Bu alanda söz konusu olan infialler; (1) kaynağı harici bir etken, alıcısı ise beden olan infialler (bir meşalenin ışığını ya da bir çanın sesini algıladığımızda olan şey) (Descartes, 1649, § 23); (2) kaynağı ve alıcısı beden olan infialler

²² "Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cùm sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco."

²³ "Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles."

(acıma ve susama gibi doğal yoksunluk halleri) (Descartes, 1649, § 24); ve (3) kaynağı ruh, alıcısı ise yine ruh ve/veya beden olan infialler (neşe, öfke vb. hisler) olarak üç grupta değerlendirilebilir. Descartes, bu ilişkilerin doğurduğu sonuçlara da “*duygu*”²⁴ adını verir.

Bedene etki edildiğinde meydana gelen duyguları incelerken Descartes, kendisinden önceki düşünürlerin infialleri iki gruba ayırmalarının yanlışlığına dikkat çekmekte ve altılı bir sınıflama yapmaktadır: Temel ve ilk infiallerin sayısının altı; bunların da “*hayranlık*”, “*aşk ve sevgi*”, “*nefret veya kin*”, “*arzu*”, “*neşe veya sevinç*” ve “*keder veya hüzn*” olduğunu söyler (Gökalp, 1999). Bu altı infialin çeşitli kombinasyonları, diğer infialleri meydana getirir (Fouillée, 2009, s. 96). Bu çerçevede, örneğin “*öfke*”, “*kendini sevme*” ile birleşmiş bir tür şiddetli “*nefret*” olarak çözümlenmektedir (Gökalp, 1999).

Descartes’ın duygularla ilgili yapılacaklar listesinin birinci maddesi, psiko-fiziksel etkilerinin araştırılması; ikincisi ise kontrollerinin sağlanmasıdır. Ancak bu listenin yürürlüğe konabilmesi için birincil şart, bedendeki fizyolojik değişimlerin belirlenmesidir. Çünkü duyguların kontrol edilmesi, insanın duygularına hâkim olması ve onları ustalıkla kullanabilmesinin yolu bilgelikten geçmektedir. Bilgelik, bu bakımdan, insanın kendi doğasındaki eksiklerinin farkına varabilmesi ve onları düzeltmesi anlamına gelir. Bu da Descartes’ı ve infiallerini bir defa daha ahlâkın alanına sokar.

Belirtmeye değer bir diğer husus, Descartes’ın infiallerinin, onları daha iyi anlamamızı sağlayan bütün Stoacı tarihsel arka plana rağmen, Stoacılar’ın aksine, saf olumuz bir mahiyette olmamasıdır. İnfialler, doğamızın, sadece hâkim olunacak, bastırılacak ya da görmezden gelinecek unsurları değildirler. Eğer uygun bir biçimde yönlendirilebilirlerse, insanın nihai amacı olan bilgeliğin gerçekleştirilebilmesinde anahtar işlevi görürler. (Cottigham, 1996: 93) Bu yönde bir faydanın açık bir göstergesi olarak Descartes, *Ruhun İnfialleri*’nin son maddesini, infiallerin sağladığı hazları örneklemeye ayırır; Buna göre ruhun bedenle ortak olan hazları tamamen infiallere bağlıdır ve bu hazlar hayatın zevklerini layıkıyla tadabilmemizi sağlar (Descartes, 1649, § 212).

Ruhun infialleri ile Descartes, ahlâkını metafizik (ya da fizik) olarak da temellendirir. Descartes’ın ulaşmaya çalıştığı hakikat, ya da diğer bir ifadeyle evrensel bilgelik, ruhun

²⁴ “*Sens*”. Bu kavramın “*infial*” ile karıştırılmaması yerinde olur. İnfial, tamamıyla dış etkilere bağlı ve ruhun herhangi bir aktif eylemini temsil etmeyen bir algılama durumunu ifade ederken, “*duygu*”, ruhun infiallere etkisini de kapsayacak şekilde daha geniş bir anlam taşır.

infiallerini kontrol ve ehlileştirme ile mümkündür. Bu da insan ruhunda bulunan muhakeme kabiliyetine bağlıdır. Bu kabiliyet, her insanın ruhunun gücü nispetinde yargılar verir. “Güçsüz ruhlar” kendilerini sürekli olarak mevcut infiallerin akıntısına bırakarak, kesin ve sarsılmaz yargılardan uzak yaşayan kimselerdir. Ancak yalnızca infiallerin buyruğunda kalacak kadar güçsüz ve kararsız pek az kimse vardır. Çoğu insan karar vermekte çok büyük bir güçlük yaşamaz. Yine de bu kararların büyük bir kısmının yanlış olduğuna değinen Descartes, bunun da kaynağını eskiden kalma, doğru ve sağlıklı bir yargı sürecinden geçirilmemiş infialler olarak belirtir. Bu noktada Descartes yine “yöntem”e başvurur: “Kozalaksı bez”de²⁵ bulunan ve bir yığın halinde infiallerle beslenen düşüncenin paranteze alınarak, bilme etkinliği gibi her şeye sıfırdan başlayıp yeniden kavrayarak çalışması, hakikatin bilgisine (ve bilgeliğine) ulaşılmasını sağlayacaktır.

Sonuç

Descartes'ın etiğin kavramlarını kullandığı eserleri nazar-ı itibara alındığında ortaya çıkan nihâî tablo yaklaşık şöyle bir şeydir: İnsan bilmek, evrensel bilgeliğe ulaşmak için gerekli donanıma sahiptir, bu donanım düşünen ruh ve yer kaplayan (hareket eden) maddeden başka bir şey değildir. Ve insan evrensel bilgiye ancak her şeyden şüphe ederek varabilir; bütün mevcut bilgilerin reddi ile başlayan bu süreçte, insanın pratik hayatını geçici bir ahlâk yasası belirler. Fiziksel olarak ruh ve maddenin bir araya gelmesinden mürekkep bir varlık olarak insan, bunun getirdiği bir takım sorunlarla karşılaşacak ve bu sorunları geçici ahlâk yasasının ilkeleri uyarınca, tabiatının kendisine bahşettiği zekâsı el verdiği nispette aşarak evrensel bilgeliğe ulaşacak ve erdemli bir bilge olarak yaşayacaktır.

Descartes'ın geçici ahlâkî kapsamında erdem, infiallerle beslenen ve düşünceleri şekillendiren (ama aynı zamanda düşünceler tarafından da şekillendirilen) bir tür alışkanlık olarak tanımlanır (Descartes, 1649, § 161) ve bu tanımlamaya göre de, infial (*passio*) ile eylem (*actio*) aralığında yeni bir unsur olarak karşımıza çıkmış olur. Descartes'ın ahlâkî kavramlar dizgesini, erdemi de dâhil ederek bir şablona dönüştürecek olursak, şunu söyleyebiliriz: “İdrak”imizin algıları olarak “infial”ler, bünyemizde, “irade”mizin onlar üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkileriyle “duygu”lara dönüşürler. Duygular ise, karmaşık bir ilişkiler ağının neticesi olarak, “eylem”leri vücuda getirirler. Bu dizgede erdemler, iradenin infialler üzerindeki

²⁵ “Kozalaksı Bez”e dair etraflıca açıklama için Bkz. Descartes, 1649, § 31-32.

olumlu etkisi olarak konumlanır; temelde idrak yoluyla oluşurlar ve nihayet irade yoluyla eylemlere dönüşürler.

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, Descartes'ın ahlâk anlayışında nihâî bir amaç olarak bilgelik ya da mutluluk, ahlâkın temel bileşeni olan infiallerin kontrolü ile mümkündür. Burada kontrol ile kastedilen, infialleri körü körüne engellemek ve onlardan gelecek herhangi bir muhtemel olumsuzluğu önlemek için onlarla aramıza kesin bir mesafe koymak değil, onları meydana getiren nedenlerin kontrolüdür. Zira infialler, doğaları gereği iyidir ve onların kötü olarak etiketlenmesine sebep olan şey, kötü ya da aşırıya kaçacak şekilde kullanılmalarıdır (Descartes, 1649, § 211) İnfialleri meydana getiren nedenlerin kontrolü, iradenin, aşırı ya da kötü olarak algılanan bir duygu üreten infialin karşısına, onu dengeleyecek ya da dizginleyecek bir başka duygu üreterek çıkması ile mümkün olur. Örneğin bir öfke infiali ile kalkıştığımız bir şiddet eylemini, irademiz, bir ihtiyat erdemi üreterek engelleyebilir. Ya da bir korku infiali sonucunda gerçekleştireceğimiz bir kaçma eylemini, yine irademiz, bir cesaret erdemi ile engelleyebilir. (Descartes, 1649, § 46, § 211) Bu çerçevede örnekleri çoğaltmak ziyadesiyle mümkündür. Aslolan, gereken zaman ve gerekli durumlarda irademizin gereken tavır sergileyebilmesidir.

Böylece Descartes'ın erdemleri, yeterince tecrübe (bilgelik) sahibi olmak suretiyle, infialleri olumlu yönde kontrol eden ve bu yolla eylemlerimizi iyiye sevk eden irade kudretleri haline gelir. Descartes'ın, bu çalışmanın ikinci bölümünde ele aldığımız maksimleri, henüz bu tecrübe seviyesinde değilken uymamız gereken basit bir formülasyonun ifadesi olarak kabul edilebilir. Bu tecrübe seviyesine ulaşmak, ruhumuzu infiallerin, infialleri de irademizin etkisine açık bırakarak bu karşılıklı etkileşimi irdelemek ile mümkündür ve bu yolla söz konusu seviyeye ulaştığımızda ise, infiallerden eylemlere uzanan dizge üzerinde tam bir hâkimiyet sağlamış oluruz.

Bu veriler ışığında Descartes'ın ahlâkî dizgesi, kendisinden önceki ahlâkî gelenekten, açık bir erdemler tablosu oluşturma ihtiyacı duymaması, bunun yerine erdemi daha çok bir metodik tavır gibi ele alması bakımından ayrılmakta ve kendisinden sonra teşekkül edecek olan ahlâkî geleneğin ahlâkî değerlemede eylemi esas alan yapısıyla benzerlik göstermektedir.

Kaynaklar

Aristoteles (1997). *Nikomakhos'a etik*. (Saffet Babür, Çev.). Ayraç Yayınevi.

- Aristotle (1999). *Nicomachean ethics*. (W. D. Ross, Trans.). Batoche Books.
- Arslan, A. (2009). *İlkçağ felsefe tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal kötülük*. (Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin, Çev.). Varlık Yayınları.
- Blessing K. A. (1996). *The missing cartesian ethic*. State University of New York at Buffalo.
- Büyüközkara, E. ve Çötök, T. (2018). Aristoteles'te ahlaki doğruluk. Murat Kelikli (Ed.), *Doğru üzerine* içinde. Elis Yayınları.
- Cottingham, J. (1996). *Descartes sözlüğü*. (Bülent Gözkan, Necati Ilgıcıoğlu, Ayhan Çitil ve Aliye Kovanlıkaya, Çev.). Sarmal Yayınevi.
- De Araujo, M. (2003). *Scepticism, freedom and autonomy*. Walter De Gruyter.
- Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode*. De l'Imprimerie de Ian Maire.
- Descartes, R. (1644). *Principia philosophiae*. Ludovicum Elzevirium.
- Descartes, R. (1649). *Les Passions de l'âme*. Henry LeGras.
- Descartes, R. (1913). *Meditationes de prima philosophia*. C. Grumbach.
- Descartes, R. (2010). *Correspondance avec Elisabeth*. (Pierre Hidalgo, Resp.). PhiloSophie: Académie de Grenoble.
- Diogenes Laertios (2010). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri*. (Candan Şentuna, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Farabi (2001). *El-medinetü'l-fâzıla*. (Nafiz Danışman, Çev.). MEB Yayınları.
- Farabi (2022). *Mutluluğun kazanılması*. (Ahmet Arslan, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fouillée, A. (2009). *Descartes*. (Atakan Altınörs, Çev.). Eflatun Yayınevi.
- Gabaude, J. (1991). The dual unity of cartesian ethics. In *René Descartes: Critical Assessments* (pp. 4—332). Routledge.
- Gökalp, N. (1999). Akıl-duygu ikiciliğine iki farklı bakış. *Felsefe Dünyası*, 30, 69-75.
- Gökalp, N. (2010). *Duygu ve etik*. Babil Yayınları.
- Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Auiber-Montaigne.
- Kilcullen, J. (1995) *Christianity and Greek philosophy*. Macquarie University.

- MacIntyre, A. (2001a). *Erdem peşinde*. (Muttalip Özcan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001b). *Ethik'in kısa tarihi*. (Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Marshall J. (1998). *Descartes's moral theory*. Cornell University Press.
- Morgan, V. G. (1994). *Foundations of cartesian ethics*. Humanities Press International.
- Neufield, P. J. (2008). *The fitting and the virtuous in stoic ethics*. Brown University.
- Stump, E. (1997). Aquinas's account of freedom: Intellect and will. *The Monist*, 80(4), 576-597.
- Thomas Aquinas (1888). *Summa theologiae*. Fundación Tomás Aquino, Corpus Thomisticum.
- Ülken, H. Z. (2001). *Ahlâk*. Ülken Yayınları.
- Zenon ve Kleanthes (2021). *Stoa felsefesinin kuruluş fragmanları*. (Cengiz Çevik, Der. ve Çev.). Albaraka Yayınları.