

DESCARTES FELSEFESİNİN AN FİKRİNİN ROLÜ

Yazan: **Jean WAHL**

Çeviren: **BİLAL DİNDAR***

"Düşünceler ve İlkeler"de izlediğimiz inişli ve çıkışlı bütün diyalektik, herhalde yalnız Descartes'in zaman kavramı sayesinde anlaşılır. Her zaman mekan hakkındaki kartesiyen teori üzerinde ısrarla duruldu. Öyle anlaşılıyor ki, Descartes'in felsefesini oluşturan tarzı anlamak için zaman hakkındaki düşüncelerinin sonuçlarına en ufak bir yer ayırmak gerekmiyor.

Ruhun kendi şüphelerinden kurtulabilmesi, düşüncenin bir anlık eylemi ile olur. çünkü, şüphe yalnız anlık bir fiildir. Aynı şekilde rasyonel olarak mutlak inşa etmeliyiz. Hayat boyunca, bu şüphenin aklî bir temelini koymak gerekir⁽¹⁾. Bunun için de bilgilerimizin ilk ilkelerine yönelmemiz kâfi gelecektir; ve onların mutlak olmadığını göstermek için yalnız bir defa onların bizi aldattığını göstermekle yetineceğiz⁽²⁾.

Yukarıda olduğu gibi, emin ve sıkı olan tek bir noktanın yardımı ile dünyayı yeniden inşa edeceğiz⁽³⁾. Şimdi, düşüncelerimizin bütün sistemini yıkmayan, birçok yönden tasdik edilmiş bir noktayı bulmak yeterli olacaktır.

Kartesiyen şüphenin temel unsurlarından biri hafızanın varoluşudur. Gerçekten Descartes, kendisine mutlak gibi görünen bilgilerin büyük bir kısmını kendisinde görür. Fakat onlar kendilerine ait mutlakı ne kendileriyle ne de kendilerinde taşımazlar.

Görünen bu mutlakın kökenini araştırırsak, az çok uzak olan bir geçmişe kadar ve bazı defa, tabii olarak bugüne göre daha zayıf olan, başkasının

* Ondokuz Mayıs Üniv. Eğt. Fak. Öğretim Üyesi

1. VII-17, ilkeler I-1, X 395,398. Alıntılar Adam-Tanners edisyonuna göre yapılmıştır. Bununla beraber, ilkeler için, kitapların ve bölümlerin taksimatından yararlandık.

2. VII-18, ilk. 1-4, X-50

3. X-515

düşüncelerini daha kolayca kabul eden çocukluğumuza kadar geri gitmek zorundayız⁽⁴⁾. Çoğu kez, hafızamıza güvendiğimiz için de yanılıyoruz⁽⁵⁾. Gerçeği bulmaya engel olan bu önyargılardır.

Fakat, esasında bütün akıl-yürütmeler hafızanın belirli bir işlemini içermiyor mu? Ve her düşünce akıl yürütmelerin bir zinciri değil midir? Descartes "açıklamaların upuzun oluşu ile hiçbir şeyi bulamıyorum"u gösteriyordu⁽⁶⁾. O halde, kendisinden şüphelendiğimiz anda onunla oraya kadar ulaştığımız akıl-yürütmesini düşündüğümüz sonuçlar vardır; fakat akıl-yürütmeyi unuttuğumuz zaman sonuçlara güvenebilir miyiz? Descartes'in önüne çıkan temel problemlerden biri de bu oldu⁽⁷⁾. Bütün konuşma zamanını içerir. İnsanın zayıflığı; hafızasının yardımına koşmaya mecbur oluşundan dikkatinin sürekli olmayışından, nefisini yavaş ve dar olduğundan, daima aynı düşünce üzerinde ısrarlı olamayışından, ruhunun sivri tarafının (mentis acies) daima aynı tarafa yönelmemişliğinden⁽⁸⁾, onlara şöyle veya böyle sonuca vardığı farklı aramaları unutturduğundan ileri geliyor. Yalnız "bir an aynı bir şeye dikkatli" olabilen şuurumuzun dikkatte süreksizliği hatanın ve aynı zamanda günahın sebebidir⁽⁹⁾.

Zaman gerçeğinden daha kuvvetli olarak hafızanın varoluşu karteziyen şüphenin önemli sebeplerinden biridir. Tanrı'nın ispatından önce an'lar arasında düşüncelerin sürekliliğini bize kim garanti eder?

Diğer taraftan aynı zamanda, kendisinden mutlak bir bilgimiz olmayan bir geçmişe bağımlı bulunan şuurumuzun bütün teşebbüsleri angaje eder ve ona bağlanır. Sadece düşüncelerimiz yavaş yavaş şekil almazlar. Çünkü, onlar henüz tam şekillenmiş değildir; onlar aynı şekilde geçmiş ve gelecek içerirler⁽¹⁰⁾. Eğer, insanın akıllı bir varlık olduğunu söylüyorsam ve onu bu şekilde tarifte ısar ediyorsam, akıllı olmanın ve canlı bir varlık olmanın ne demek olduğunu kendime sormalıyım: Yakın bir gelecekte sonuçlanacağına benzeyen araştırmalardan, çok kısa olan bir hayatta kıymetli bir zamanı kullanacağım ve sorulardan sorulara geçeceğim. Biz akıl-yürütme ve sonsuzluğa

4. IV, 114, VI. 13, ilk. 1-47.

5. IV, 114, VI. 13, ilk. 1-47.

6. I-22.

7. VII-146 mesela

8. VII-70, V-114, X- 387, 388, 408, 409.

9. IV- 116, 117.

10. VII-25, X- 515-516 Bt. Montaigne; Derlemeler, kitap III. S.13

götüren akıl- yürütmelere bağlanmamıza daima dikkat etmemiz gerekecek. Bu da tariflerin araştırılmasından ve belirli ilkelerden kalkarak bizi çok kolay olarak sonsuzluğa götürülen tümdengelimden ibarettir. "Descartes İlkeler'in III. kitabından diyor ki; "yukarıda açıkladığım ilkeler o kadar basittir ki ondan, dünyada görmediğimiz şeylerden ve hayatımız boyunca düşünemediğimiz fikirlerden daha fazlasını elde edebiliriz"⁽¹¹⁾.

Tecrübenin öneminde; bir taraftan sezgi diğer taraftan tecrübe, düşüncemizi; bir taraftan kesifleştiren diğer taraftan sınırlayan unsurlar olacaktır. Fakat yeni düzene kadar, sonsuzluğun gerileme veya ilerlemenin bu tehlike karşısında bulunuyoruz⁽¹²⁾. O halde ölüm her an beni aniden yakalayabilir⁽¹³⁾.

Ölüm düşüncesi ve unutmama fikri, bu iki çift form altından zaman lahzaların bağımsızlık fikri burada şimdiden tasdik olunuyorlar.

Genel bir tarzda; gelişme, mükemil olmayışın bir belirtisidir. Bir şeyde olduğu gibi, bir kalitenin de derece derece çoğalması fevkalade olmayan karakterinin reddedilmez bir alametidir⁽¹⁴⁾. Başlangıçta sadece köy olan eski siteler, zamanla büyük şehirlere dönüştüler ve bir mühendisin keyfine göre, bir vadede çizdiği bu düzgün yerlerin yok olma pahasına da olsa siteler, çok kötü yerleşmişlerdir. O halde ideali "başlangıçtan itibaren fevkalade yaşantının bir kaidesini doğuştan itibaren aklimizi tamamiyle kullanmasını bulmaktır⁽¹⁵⁾. Ulaşamayacağımız, çünkü ona ulaşırsak Tanrılaşacağız. En azından, ruhani bilgide zayıf bir ölçü içerisinde (onu) taklitle teşebbüs edebiliriz.

Eğer biz istiyorsak, kesin olarak tabiatın ve vücutların bünyesinde kapalı kalmamak gerekir. çünkü, vücutlar durmadan değişir ve eğer vücudumuzun çocukluğumuzun vücudu ile aynı olduğunu söylüyorsak⁽¹⁶⁾, eğer balmumunun bir parçasının biraz önceki ile aynı olduğunu söylüyorsak, bu herşeyden önce çocukluğumuzdaki bedenle şimdiki bedenimizin aynı ruhta birleştiğini söylüyoruz. Bu, balmumundan sahip olduğumuz özdeş kalan bir düşünce demektir.

11. İlk. III-4

12. Sonsuzluğun gerilemesinden daima kaçınmak gerekir; VII-18, 106, 107, 111, 422, X-122, IV-112,113, V-355, VII-42,50.

13. II-552. Descartes, hayatın kısalığı fikrini çoğu defa tekrar eder. ME-VI-3.

14. VII-46.

15. VI-13.

16. IV-167.

Mutlakın bir zerresi bütün mutlakın yeniden inşası için bize kafi gelecektir, aynı şekilde şüphenin bir zerresi de bütün mutlakın yıkılması için yeterli oluyordu. Onu söylediğimiz gibi bulunması sözkonusu olan şey an'lık bir mutlak, mutlağı içine alan, bir hatıradan veya bir akıl-yürütmesinden özde farklı olan bir hakikattir. Bu durumda, kendi içimizde böyle bir hakikata sahibiz. Mademki şöyle ve böyle şeyi düşünüyorum, böyle bir objeye bakıyorum, düşündüğüm objenin varoluşu mutlak değildir, fakat en azından düşünmem mutlaktır, benim mevcut olmamda en azından mutlaktır. Denilecek ki, güçlü bir Tanrı, hilekâr bir şeytan beni mi aldatıyor? "O istediği kadar beni aldatsın, her hangi bir şey olmayı düşündüğüm müddet varolmamı engelleyemeyecektir." "O şekilde ki onu çok iyi düşündükten sonra... bu hükmü ısrarla tutmak ve sonuçlandırmak gerekir: "Zihnimde onu idrak ettikçe ve onu telafuz ettiğim her defasında olmam, varolmam zorunlu olarak gerçektir"⁽¹⁷⁾.

Ve o her an anlaşılmıştır, aynı zamanda zihnimizde idesi olmayan bir şeyi düşünmemiz asla mümkün değildir, tıpkı "düşündüğümüz herşeyi düşünebilen bir şey gibi"⁽¹⁸⁾. Bu şekilde düşüncenin her fiili varoluşunun bu mutlaklığına karşılıktır. Hiçbir şey olmadığını bilmek için düşünmek bana yeterlidir, aynı şekilde hiçlikten her an çıkmam için Tanrı'nın onu istemesi kafidir. Bir ard ardaya gelme değil de, bir aynı anda olmanın, düşüncemiz ve varoluşumuz için zorunlu huzurundayız. Bu, bütün ilmimizin temellendireceği şuurumuzun mutlaklığıdır.

Cogito ergo sum akıl-yürütme içinde tercüme edilmiş olsa da aslında bir akıl-yürütme değildir. "Ontolojik ispat konusunda Descartes'in söylediği gibi, bazılarının delilsiz diğer bazılarının ise uzun bir konuşma ve akıl-yürütme ile (perdiscursum) anladıkları şeyler vardır"⁽¹⁹⁾. O kişi bu durumda genel'i cüz'de kavrar⁽²⁰⁾. Cogito bir sezgidir (Simplici mentis intuitu)⁽²¹⁾. İstenirse Cogito bir akıl yürütme şekline sokulabilir. Fakat bu durumda, bunun hâl içinde an-

17. VII-25,27,36, (IX-19,21,28) İlk. I-7

18. III-364.

19. VII-164, 167.

20. Goettingen elyazması V-147.

21. VII-140 "Compendium Musicae" düşüncesini bu fikirlere yaklaştırmak mümkündür. Bir şarkıyı bir bütün olarak algılayabildiğimiz gibi, aynı zamanda satırlar halinde de algılayabiliriz.

(X-94), Regulae'nın uno intuitu'suna cevap veren Compendium'un instar unius ve anlamların zevkini veren de budur. Her iki durumda da hayal ile öbüründe ise akıl ile, onların bir sıkışık olma halinin ve aynı anda tezahür etmiş olan bir görüntü ile karşı karşıyayız.

layabildiğimiz ve hafızayı içermeyen bir akıl-yürütme olduğunu söylemek gerekir. Cogito, bir an içine sığdırılmış An'lık bir mutlaklığın, bir hükmün, bir akıl-yürütmenin tasdikidir.

Varoluşumun delili ile aynı zamanda, o (cogito) şuurla düşüncenin tarifidir de, zira düşünce ve fikir, ondan olan şeydir⁽²²⁾. O düşüncenin bağımsız tasdikidir; düşünce ilk gelendir, onu şeylerden ayrı olarak tek başına kavrarım; benim varoluş sebeplerim hiçbir devamına bağlı değildir, ve gerçekten biliyorum ki ben mevcudum, o halde başka hiçbir şeyin varoluşunu tanımıyorum; biliyorum ki varım ve aynı zamanda benden başka hiç bir şey olmayabilir. Cogito yine düşüncemin özdeşliğinin tasdikidir; halbuki dış vücutlar durmadan değişirler⁽²³⁾. Bize mahsus vücut her an şekil değiştirir, düşüncemiz ise özdeş kalır, onu söylediğimiz gibi, her an tekrar ederek vücudumuzun özdeşliği ile vücutların özdeşliğini yapan odur (düşünce). Nihayet düşüncemiz basittir, ve Cogito ilki yine tasdik ettiğimiz şey budur, düşüncede, şuurlu olmayan hiçbir şey yoktur onun haberdar olmadığı hiçbir şey de yoktur. Quid est quod a men cogitatione distinguatur? Quid est quod a meipso separatum dici possit? O halde düşünce bize vücutların dünyasından köklü olarak farklı birşey gibi görünüyor, ve şimdiden kendi tam bağımsızlığı ile de (farklı görünüyor). Özdeşliği ve basitliği ile düşünce Tanrı'nın birliğini, ezeli ve ebediliğini ve kudretini bize hatırlatıp hissettiriyor, sistemin diğer uçunda, ışığın ve fiilin apansızlığı her şeyden önce beşeri ve ilahî düşüncenin apansızlığına götürür. Nihayet Cogito'da an'lık bir zorunluluğu yakalarız: Ego ille qui jam necessario sum; başka olaylara bağlanmaya mecbur olan, önceden verilmiş herhangi birşeyin bir gelişmesi gibi anlaşılabilir, izah edilebilen hiçbir şey orada yoktur. Nam quod ego sum qui dubitem qui intelligam, qui velim tam manifestum est ut nihil occurrant per quod evidentius explicetur⁽²⁴⁾.

Bu andan itibaren iki soruyu çözmek gerekir; ilki şuursuzluk, ikincisi ise düşünceme özdeş olmayan hiçbir şey yoktur ve düşüncem her zaman kendisine özdeştir. Şuursuzluk yoktur. Eğer düşünmeden vazgeçsem, varılmaktan da vazgeçerim: Varolduğum müddetçe düşünmeye mecburum⁽²⁵⁾. Şuurum, tabiatıyla düşünen bir şeydir⁽²⁶⁾. Sürekli olarak düşünmek şuurumun özünden ileri

22. VII-160, 181 Bk. V-221.

23. IV- 166.

24. VII-29.

25. VII-27.

26. V. Baumann Cilt. I, S.106.

geliyor⁽²⁷⁾. Onda sadece düşünceler ve bizde "aktüel bilgi"⁽²⁸⁾ olduğu anda sahip olduğumuz düşünceler vardır.

Burada benim özdeşlik meselesi çözülmüştür. Cogito'yu telafuz ettiğim an'ların her biri bir önceki an'la derhal irtibat halindedir. Büyük bir şuarsuzlukla o andan ayrı değildir. Hemen hemen her şeyden şüphe edenle yine aynı kişi değilmiyim?"

Tahlil edilen balmumu yaygın, esnek ve şekil alabilen bir şeyden fazla bir şey değildir. Fakat bu kelimeler aktüel hiçbir şeyi ifade etmiyor; onlar sadece imkanlardır; o halde bu imkanlar hayal edilmez, zira benim hayalgücümün onların şuurunda canlanması için belirsiz bir zamana ihtiyacı vardır, onlar, "şuurun bir içebakışı" ile bir an'da görülmüş ve idrak edilmişlerdir. Balmumunda kuvve halinde olan şey düşüncemde fiil'dir; balmumunda varlığını kabul ettiğim özdeş olan düşüncemin bir fiil'idir. Böylece her an düşünceye danışıyorum. Düşüncemin an'ları ile, şeylerin varoluş an'ları arasındaki tesadüfleri tanzim ediyorum. In cogitatione mea cui res alicae coexistit⁽²⁹⁾.

İşte ben daima bu düşünceyle dış eşya arasındaki bir ilişkide değil de, kendisi ile mutlak bulduğum ve bulmak mecburiyetinde olduğum düşünceyle yöneliyorum ve bu mutlak'ın ölçüsünü ve aslını bulmak için açıkca bir akilyürütme yapmak gerekmez. Geneli cüzde anlayarak tasdiki ile, aynı şekilde Cogito'nun kabulünde yine apaçıklığın ölçüsünü de kabul ediyoruz. Cogito an'lık bir düşüncedir ve onda bulunan ölçü, zamanın ardarda gelişini içine almayan yegane şeydir, Cogito'nun açıkca telafuz edildiği an'da (bu ölçü) her gerçeğe tatbikata elverişlidir.

Zira eşya ile düşünceyi karşı karşıya getirmek veya başka bir deyişle, farklı an'larda düşüncenin farklı cüz'leri uyum halinde olması için zamana, belki de belirsiz bir zamana gerek olacaktır! Fakat çok dikkatli bir durumda hafızaya ihtiyacımız yoktur, hafıza, gevşek bir durumda olduğunuz zaman bize zorunludur⁽³⁰⁾. Dikkat halinde gerçek düşünceler bize net olarak gözükürler ve (daima) hazırdirler. İnsanın zayıflığı, onu yukarıda görmüştük, kişinin hafızaya başvurmaya zorlanışından ileri geliyor; ve tersine zayıflığından dolayı da kişi

27. XI- 655. Bk. Daniel, Voyage monde II-sh. 138

28. VII- 246 (IX, 190).

29. V-223.

30. İlk. I-b.

hafızaya başvurmak zorundadır. Fakat insan, düşüncesini tek bir sezgide yal-
kaladığı da zayıflık ve hafızaya başvurma işlemi bitmiştir. Eğer insan bir mut-
luluğu elde edebilirse bu, sezginin apansızlığında, varoluşumuzun ve
düşüncemizin zorunlu eş zamanlığında (zira tek bir an içinde yalnız bir eşyadan
fazlasını algılamada şuurun bir özelliğidir)⁽³¹⁾, dikkatli şuurun önünde
düşüncenin hazır oluşundan olacaktır (mutlakın elde edilişi). Ve mutlak her
zaman, yani kendisi bize hissettirdiği ve tasdik ettirdiği her defasında var ola-
caktır⁽³²⁾.

Fakat bir hakikatı bulmak için şüphesiz her eşzamandaşlık yeterli değildir;
Mesela gördüğümüz beraber birleşik iki eşyadan tek bir eşya imiş sonucu
çıkartılmaz⁽³³⁾. Hatalarımızın çoğunun birçok eşyayı birşeyde toplamamızdan
ileri geldiği söylenebilir de⁽³⁴⁾. O halde biz sezgide sadece iyi belirlenmiş şeyleri
tanıdığımızdan emin olmamız gerekir; tahlil ile basit şeylere ulaşmamız ge-
reker⁽³⁵⁾. Önce mümkün olan açıklıkla her şeyi diğer herşeyden ayırmaya ya-
rayan, (quo singula quam maxime possum distingue)⁽³⁶⁾ daha sonra bu basit
şeylerle daha karışık şeylere gidilişini gösteren bu metoddaki gaye budur, on-
lara ne bir şey ilave, ne de bir şey çıkarmayacağımız böyle şeylerin bölünemez
öz'lerden olduğunu göreceğiz⁽³⁷⁾. Ve kendisi ile bu bölünemez öz'leri
düşündüğümüz düşüncenin kendisi de bölünemezdir.

Bu karakterlerin özelliği, açık bir şekilde hazıroluşla ve artarda gelme ol-
maksızın, onları tanıdığımızdan itibaren aynı zamanda bütünüyle bir an içinde
anlaşılmış olmaları ve onların bir defada anlaşılması gibi daima bir defada
anlaşılmış olması⁽³⁸⁾, ve onlar mevzusunda "recordatio"dan bahsedilmeden⁽³⁹⁾,
onların daima olacağı gibi ilk defada anlaşılması olmalarıdır. Ve bu hakikatlar
hakkındaki düşüncemiz bir bakıma sonsuzdur; bunlar doğuştan olan
düşüncelerdir.

31. V-148-149 Geottingen elyazısı.

32. III-431.

33. VII-445 (veya IX-242).

34. VII-445 (veya IX-243).

35. X-425, 427.

36. VII-371.

37. VII-74-440.

38. X-407, 420, VII-69, 371.

39. III-425.

İlmin gayesi, her şeyi bu sade özelliğe, sonunda da eşyayı öz'üne götürmektir, daha sonra parçalanamaz bu öz'ler tanzimi ile bütüne ulaşmaktır, çünkü bütün hakikati içine almaktadır ve Leibniz'de olduğu gibi Descartes içinde bu noktai nazarda, bir şeyin bir başka şeyin hakikatın oluşunu tasdik etmek demek bu şeyin bu diğer şeyin tabiatında içkin oluşu demektir⁽⁴⁰⁾.

Mamafih orada şuurun konuşmaya ve hafızaya başvurduğu tümevarım, aslında aralıksız bir hareketle ilk sezgiye tutunmuş, bağlanmış ve bu sezgiye indirgenmiş olan sezgilerin bir sezgisi gibi görünecektir⁽⁴¹⁾.

Düşüncenin sürekliliğini de müşahade edelim; asla kesintili olmayan bir hareketle gerçekten eyleme geçmek mecburiyetinde olan bu düşünce, bununla beraber eğer dikkatle ona bakılırsa temelinde onunla aralıksız olarak hafızaya başvuru olan ilk hareketlerin bir demetinden oluşmuştur. Dünyayı yaratan ve tekrar yaratan Tanrı'nın hareketsiz düşüncesinde olduğu gibi, bu hareketli düşüncede "sürekli" görünüşün bir türünün önünde bulunuyoruz⁽⁴²⁾.

Sıralamaya gelince; akıl-yürütmemizin mutlaklığı şuurun tek bir göz kırpmasıyla yakalayacağı bir hareketle ulaşacağı hafızayı burada destekliyor ve hafızaya koşmaksızın, veya ondan mümkün olduğu kadar az yardım görerek, ilklerin ve sonuçların beraberliği olmaksızın ve sıralama sezgiye dönüşecektir. Bu sezgi ile biz, aynı zamanda farklı bir tarzda algılayabileceğimiz şeylerin en fazlasını algılayacağız⁽⁴³⁾. Bu şekilde sıralama ve sezgi birbirlerini tamamlar ve bir nevi bir ve aynı işlemi yaparlar⁽⁴⁴⁾.

Sezgi, tümevarım boyunca mevcut olduğu halde sıralamanın en sonunda ortaya çıkacaktır. Zira geçişlerin çabukluğu ile sıralama halinde, basit karakterlerin önce ayrı imiş gibi göründükleri durumda birden bire akıl-yürütme terimlerini bütünü ile anlarız.

Sezgi, çıkış noktasında olduğu gibi varılan nokta da bu şekilde olacaktır. Problemleri akıl diyalektik tarzı ile bölmek yerine şuurumuzda mevcut olmuş olan bu düşünceleri yeni bir metodla ortaya koyabiliriz, ki bu metod onları bütünlüğü içinde görmemize müsaade edecektir⁽⁴⁵⁾. O halde hakikata ulaşmak,

40. III-162, 580.

41. X-369, 389, Satır 15.

42. X-408, 409

43. X-387, 388, 409

44. X-408.

45. X-430, 455.

basit ve açık fikirleri incelemesi ile olur. Şayet zaman fikri bölünebilirse zaman da bölünebilir; biraz önce olduğum şeyi görürsem bu şimdiki mevcudiyetimi ispatlamaz, zamanın an'ları bağımsızdırlar, genel bir tarzda, bütün nicelik kendini meydana getirdiği tahayyül edebilen bütün parçalara bölünebilir⁽⁴⁶⁾.

Bu da bizi, daha sonra göreceğimiz gibi fiilde olmayan hiç bir şeyi görmemeye götürecektir; zira kuvve fikri hiç de açık ve ayrı değildir, o hiç bir şey değildir⁽⁴⁷⁾. Her an varılan şey, veri olan şeydir. Descartes'in idealizmi bir aktualizmdir.

Ve aynı sebepten dolayı da bir mekanizmdir⁽⁴⁸⁾, düşüncede veri olmayan şey eşyada da veri değildir, en azından sonlu eşya sözkonusu olduğunda: Mekanizm ve aktualizm, işte bir olumsuzluğun altında sığındığı çifte şekilli kuvve fikrinin olumsuzluğu, ve zaman hakkındaki karteziyen teorisinde görünecek olan kavram yine bu kavramdır; zaman bir gelişme gibi, ne de kuvveden fiile geçişi olan her hangi bir şeyin ölçüsü gibi müteala edilmemelidir ve netice olarak da gelişme gibi, müteala edilmemelidir, ne de an'ların devamında heterojen bir kuvve ve bu kuvveden daha fazla olarak müteala edilmez. O (zaman) her an'lar sırasıyla belirlenmiş bu devamdır.

Fakat buraya kadar hiç bir şey bize açıklığın kendisi ile, yanılmamışlığımızı garantilemez. O halde sahip olduğum fikirlerin arasından bir tanesi, tanrı ve sınırsız bir cevher fikri, (bizi yanıltmaz). Sözkonusu olan şey bu fikre tekabül eden formal realitenin hangisi olduğunu bulmaktır. Kuvve halindeki sınırsız fikir ve ilerlemenin sınırsızlığa göre olumsuzluğu ile Descartes bizi fiil halindeki sınırsız fikire götürüyor⁽⁴⁹⁾. Bu fikir, bölünemez bir yapıdır, başlangıçta ne şekilde ise aynı şekilde devam eder, ne azalabilir ne de çoğalır, o aynı zamanda bütünü ile verilmiştir. O aldığı şekile başka bir şekil ilave edemez⁽⁵⁰⁾. Bu sınırsız fikrinin belirli bir sınırlı fikirlerinden ileri geldiği kabul edilebilir mi? Veya geleceğe dönerek, biz farkında olmaksızın bizde olan sınırsız ve ulaşma imkanı ile bir gün sınırsızlığı ulaşmamızı kabul edebilir miyiz? Fakat bu ulviyetin temel vasıflarından biri olan ayrılamamazlık birlik ve sınırsızlık fikrinden alınmış ola-

46. VI-94, 95.

47. VII-47 (IX-38) V. Daniel, Voyage du monde, II.S.138, Belirli ve aktüel uzamda bedenün özünü koyduğu gibi aktüel düşüncede Descartes'in yerleştiği ruhun özü.

48. Pr-II-24

49. VII-42

50. VII-51, 371.

bilen sınırlı fikirlerin bir çokluğundan değildir, uluhiyetten anladığımız bütün fikirlerin önceden varolduğuna ve varlığına inanmak gerekir⁽⁵¹⁾. Diğer tarafta kuvve ve çokluk fikirleri ile, Tanrı fikri arasında bir uygunsuzluğun oluşu gibi, şuursuzluk fikri ile düşüncemizin fikri arasında uygunsuzluk vardır. Tanrı fikri ve "a parte ante" ne de "a parte post" da şekil alamaz. Onu (o fikri) ortaya koyan biz değiliz, o (fikri) şimdiki zamanın an'ındadır. O, kendini algılayarak sezdiğim Tanrı fikrinin bir benzeridir. O, bende kendim olma fikrinin doğuştan oluşu gibi, bende doğuştan vardır⁽⁵²⁾.

Ve nihayet Descartes'in elealdığı Tanrı'dan bu fikre sahip olan ben, Tanrı'nın olmayacağı bir yerde ben olabilir miyim"i kendimize sorarak başka meseleye geçeriz. An'lar birbirlerinden bağımsızdırlar. Ve benim varolmam için muhafaza edilmem, "bu anda herhangi bir sebebin beni üretmesi, beni yaşatması adeta ikinci bir defa beni koruması" gerekir. Burada, önceki bir ilerleyişten sınırsızlığı gidiş ispatında fazla olarak sebepten sebebe sınırsız bir şekilde (in infinitum) gitmemiz kabul edilemez. "Şu anda beni koruyan şeyle aynı olan bir zamanlar beni yaratan sebebin burda sözkonusu olmadığı görülmüştür. Bu koruyucu gücün zorunluluğu anlaşılıyorsa bu "secundum esse" sebepler değil de sadece "secundum fieri" sebepler düşünüldüğündendir. Burada geçmiş ve gelecek sözkonusu değildir, fakat şimdiki zamandır. Faili illetlerin ard arda geliş de sözkonusu değildir⁽⁵³⁾. Fakat şu anda hazır oluş en üstün olarak faili illetin hazır oluşu sözkonusudur.

O halde bu güç bende değildir; "düşünen bir şeyden başka hiç bir şey olmadığına göre, en azından onu düşünmeye mecbur olacaktım"⁽⁵⁴⁾. Diğer taraftan, bedende onunla onun kendi kendine yaratıldığı ve muhafaza olduğu hiç bir kuvveti göremiyorum⁽⁵⁵⁾. Ne bende ne de eşyada sürekli olarak yaratıcı olan bin güç yoktur⁽⁵⁶⁾. Onu söylediğimiz gibi, madde, düşünce gibi tamamıyla fiil halindedir, diğerinde şuursuzluğun oluşu gibi birinde artık dinamizm yoktur. Bir başka deyişle düşünce süresi ile eşya süresi arasında fark yoktur⁽⁵⁷⁾. O

51. VII-50.

52. VII-51, 68.

53. VII-106,107,119. İlk. I-21 Bk. V-193.

54. IX-38,39. (VII-49).

55. VII-118.

56. VII-III.

57. V-193-223. ve ilk. I-57

halde gücü veya daha çok onları her an yaratan fiili onların dışında aramak mecburiyetindeyiz. İnsanda Tanrı fikrini yaratan Tanrı olarak Tanrı aktüel varoluşu, insanı yaratan Tanrı olarak Tanrı'nın aktüel varoluşu; işte iki gerçek, iki delilin bizi götürdüğü biricik hakikat işte böyledir.

Fakat bende Tanrı düşüncesinin bu varoluşundan ve Tanrı'yı düşünen ben'in bu varoluşundan hareket ettikten sonra şimdi de Tanrı düşüncesinin öz'ünden hareket edelim. Descartes, her şeyden önce, sınırsızlık fikrinin varoluşundan hareket etmişti, bu ilk fikrin etrafında bir nevi gidip gelmesini önce formel bir görüşle onu tahayyül ederek, yaptı. Ben olan bu varlıkta varolan bir fikir gibi, o kendine şimdi objektif bir açıdan onu düşünerek, bu varlığın hangi ölçülerde varolduğunu sordu; o, ona Tanrı fikri imiş gibi göründü. Esasında Descartes'in de onu belirttiği gibi⁽⁵⁸⁾ Tanrı'nın varoluşundan bu delillerin hepsi tek bir delil teşkil ederler. Benim varoluşumun sebebini araştırıyorum, ve Tanrı varlığının bir delilini, düşünen varlık olarak benim varlığımdan daha açık bir şekilde, ve yine olgun varlık olarak düşündüğüm varoluşumdan daha açık bir tarzda, bulunuyorum. Ve bu da Tanrı varlığının başka bir delilidir. Fakat Descartes şimdi yalnız Tanrı hakkındaki aktüel düşüncemle, yalnız düşünen bu ben'in aktüel varoluşumla değil, Tanrı'nın varlığını yine an'ın hudutlarında kendimi tutarak sonuçlandırabilirim, Tanrı cevherinin Tanrı varlığı ile aynı anda ortaya çıktığını biliyorum. Bu da ontolojik değildir.

Bu şekilde Descartes, daima şimdiki zamanın an'ında sınırlı varlığının varoluşunun sınırsız düşüncemin, sınırsızlık fikri varoluşunun üçlü tasdikini an'lık mutlaklar adı verilebilen şeyin karşısına bizi koymak için, gayret sarfediyor. O, derhal, her an bize dünyanın, gerçeklerin ve kendisinin ve kendisini yaratanın görüntülerinden birine cevap veren üç delilde yakaladığımızın sürekli sebebi gibi görünen bir Tanrı fikrine karşı geliyor. Akıl-yürütmenin zorunluluğu yalnız sezginin eşzamanlığını ifade eder. Ve bu an'lık mutlaklar sonsuzdurlar⁽⁵⁹⁾. Yaratıcı olarak Tanrı fikri doğuştan gelen bir fikirdir⁽⁶⁰⁾. Geometrik bir gerçeğin müdemiç olduğu bir başka geometrik gerçekten çıkışı gibi Tanrı'nın varoluşu Tanrı'nın cevherinden gelmektedir. Ve gerçekten de geometrik gerçeklerin kendilerine özgü değeri veren şey de, onların, birinin diğerinde müdemiç oluşudur. Onların birini diğerinden çıkartıyoruz gibi gözüküyorsa da aslında yapılan şey

58. VII-107.

59. VII-69.

60. VII-51, 133.

onlardan birini diğesinde bulmaktır. Geometrinin, onların alanlarını bulmak için, bahsettiği bu tabiatın dikkatli bir şekilde incelenmesi kafidir, ve bu Tanrı zorunlu varoluş fikrin onda mündemiç olduğu sonucuna varıyoruz.

Bu an'lık mutlakın kendisi Cogito'da mündemiçtir ve cogito ile çağdaş, bu an'lık mutlakın ilkidir⁽⁶¹⁾. Tanrı mevcudiyetini ispatladığım anda cogito düşüncesinden ayrılmıyorum. Şüphe ettiğim zaman şüphe ettiğimi biliyorum. Cogito ve ontolojik delil, cogito ve Tanrı mevcudiyeti için üç delil aynı ve tek bir hakikattir; varım çünkü şüphe ediyorum ve şüphemden hareket edeek tanrı mevcudiyetine ulaşıyorum⁽⁶²⁾. Descartes, Regulac (kaideler) da varım o halde Tanrı vardır diye yazıyordu⁽⁶³⁾. Tanrı mevcudiyetinin bu dellleri, bu Tanrı fikri Cogito'da verilmişti. Tanrı'yı kendimde seziyorum.

Yaratılmamış olan bir varlık tarafından yaratılmış olmamız ve kendisi muhafaza edilmeye muhtaç olmayan bir varlık tarafından muhafaza edilmiş olmamız gerekir; burada o sınırsız olarak ilerlemeye sahip olabilir. çünkü, aynı şekilde, dünya bağımlı ardıl ve nâkıs olduğundan Tanrı eşzamanlı bağımsız⁽⁶⁴⁾ ve kâmindir. O, "Omniū perfectinū complementum"dur⁽⁶⁵⁾. O sahibi bulunduğu şeylerin bütün düşüncelerimizi dolduran bir varlıktır⁽⁶⁶⁾. Olgunluğu olan her şey O'nda mündemictir⁽⁶⁷⁾. Tanrı içinde hiç bir "güç"ün bulunmadığı saf fiildir; o fiilde sınırsızdır⁽⁶⁸⁾.

O, bölünmezdir; O, sadelik, mutlak birlik ve parça parça ayrılamazdır⁽⁶⁹⁾. O'nun kamil olduğunu, bütün olgunluğunda en üstün şekilde O'nda toplanmış olduğunu söylüyoruz⁽⁷⁰⁾. O'ndan hiç bir şey eksilmediğimiz gibi O'nun fikrine hiç bir şey ilave edemeyiz⁽⁷¹⁾. O'nun bölünmez oluşundan O'nun bedensiz ve bağımsız olduğu sonucunu çıkarabiliriz⁽⁷²⁾. Bizde farklı olan işler ulvi düşüncede

61. Pr. I-75, VII-51.

62. VII-51.

63. X-421.

64. Bk. II-435.

65. Pr. I-18. VII-52 "Her yerde hazır ve nazırdır".

66. İlk. I-19.

67. VII-46.

68. VII-51.

69. VII-50,137.

70. VII-50,119.

71. VII-51.

72. İlk. I-23.

tek bir ve aynı işdir⁽⁷³⁾. Bizde, ilahilik ile benzerlik konusunda en fazla mutlak olan alamet, bölünmez cogito ile, bölünmez olan iradedir⁽⁷⁴⁾. tanrı eşzamanlılığın en olgunu gibi gözüktür⁽⁷⁵⁾. Melekleri arasında öne geçme hususunda hiçbir üstünyük yoktur⁽⁷⁶⁾. O'nda sadece tek bir bütünü ile sade ve saf bir eylem vardır⁽⁷⁷⁾. Bu da sonsuzluğun tarifinin kendisidir. Ve bu eşzamanlılığın bütününe biz aynı zamanın ard arda gelişi olmamaktır tanımıyla ulaşırız⁽⁷⁸⁾.

O halde samimi olarak itiraf etmek gerekir ki; "Varolmak için hiç bir yardıma ihtiyacı olmayan çok büyük ve tükenmez bir güce sahip olan bir şeye O, onda sahip olabilir ve şimdi muhafaza edilmiş olmak için, henüz ihtiyacı yoktur ve bu şekilde kendisinin bir çeşit sebebidir ve Tanrı'nın böyle olduğunu seziyorum"⁽⁷⁹⁾.

Tanrı'nın sürekli olarak kendini kendisinin yaratıcı doktrini olarak ad verilebilir doktrine ve kendi sebebini kendisi Tanrı'nın olduğunun hükmüne varıyoruz: Tanrı kendisinin sebebidir, çünkü zorunlu bir eşzamanlılık vardır, aynı zamanda mevcudiyetinde ve öz'ünde hem hür hem zorunlu. Çift anlamı olan doktrin: Tanrı'nın kendi olgunluğu olan öz sürekli olarak kendi özünü üretir, ve ontolojik delil sonsuzca kontrol edilmiştir⁽⁸⁰⁾. Ve ikincisi Tanrı'da kendisine mahsus gücün bir çokluğu gücün gerçek ve doğru bir bolluğu vardır ki, onun sayesinde faili illetin sonucu için yaptığının aynısını o, kendisi için yapıyor; böylece biz onun yapabileceğimiz kadariyle Tanrı'nın ara vermeden kendi kendine şüphesiz hiçlikten değil de gücünün sınırsız bütünlüğünden sürekli olarak kendini kendisi yaratarak ürettiğini kabulleneceğiz⁽⁸¹⁾. Tanrı'nın kendi sebebi olarak kabul edilen doktrine verdiğimiz çift anlam tek bir anlamı kapsıyor; lojik ve Spinoza'nın öz varoluşunu üretir düşüncesine tamamiyle yakın kavram ile yeni-Eflatuncu ve özün sonsuzluğunu kabul eden hıristiyanlık kavramı birleşiyorlar. Ontolojik delil öz'ün sonsuzluğu varlığın niceliği ile, bir delil gibi, görünüyor ve ispatlanmış Tanrı, akılla sezilen bir Tanrı'dır. Esas olarak anlaşılmalıdır.

73. İlk. I-23.

74. VII-57,60.

75. VII-119, Gibieuf bu fikri üzerinde ısrar ediyordu II-3, 291.

76. İlk. II-39.

77. IV-119. İlk. I-23.

78. VII-371.

79. VII-109 (VII-86).

80. VII-109.

81. VII-109, 165, 337.

O'ndan anlayabileceğimiz şey tek tek alınan olgunluklardır⁽⁸²⁾. Fakat aynı zamanda bütünlüğü içinde anladığımız bütün olgunlukların aynı zamanda var olmak mecburiyetini idrak ediyoruz⁽⁸³⁾.

Tanrı her an kendini yaratıyor, "Singulis momentis". Tanrı'nın kendini yaratışını elde ettiğimiz fikri sadece zaman an'larının tarafımızdan bağımsızlıkları anlaşıldığında, anlaşılır ve "kendi sebebi"ni fikri sürekli yaratılış fikrine sıkı bir şekilde bağlıdır⁽⁸⁴⁾. Fakat Arnauld, "Tanrı süresi bölünemez midir?" diye soruyor. Zaman an'ların bağımsızlık fikri, Tanrı süresine tatbik edilemez mi? Ayrıca kozalite zamanı içerir bir varlık kendisinin sebebi olamaz; bir öz'ün faili illete ihtiyacı yoktur. Böylece Arnauld'a göre ne muhafaza fikri, ne kozalite fikri, ne de netice olarak kendisini sebep olmak fikri, Tanrı'ya uygulanamaz. Descartes belki şu şekilde cevap verebilirdi; eğer Tanrı bölünemez ise, süresi az çok bölünebilir olabilir⁽⁸⁵⁾; zira bize özgü süre kadar Tanrı süresinde parçalar ayrılabilir. Descartes burada sadece "faili illetin müsbet ve gerçek tesiri olmaksızın ortaya çıkan fakat sadece Tanrı esasının daima olmamasının imkansız olduğunu anladığım bir muhafazadan" bahsetmek istediğine cevap veriyor⁽⁸⁶⁾. Bütün bu teori her halükularde gerçek olarak sadece faili illetin karteziyen teorisi hesaba katılırsa anlaşılır.

Descartes için kozolite zaman içermez ve o, varoluşa olduğu kadar esasında da uygulanır. Descartes zaman kavramından onu kurtararak kozalite kavramın aklileştirdi⁽⁸⁷⁾.

Faili illet kavramı ile şekli illet kavramı birbirlerine çok yakındırlar ve onlar Tanrı'da tamamıyla, biri öz diğeri ise varoluş ile ilişkisi olarak ve burada varoluş esasına özdeş olarak birbirleriyle karşılar⁽⁸⁸⁾.

Tanrı; şekli illet, kendinin ve bütün şeylerin faili illettir. Bir Tanrı'nın varlığı bilindiği anda bütün şeylerin O'na bağlı olduğu da bilinir. O dünyayı yaratır ve O.

82. VII-114.

83. VII-119.

84. VII-109,110.

85. Cf. V-148, 155 (Geottingen elyazısı)

86. VII-109. (IX-87).

87. Şüphesiz Descartes VII-236'da faili illeti ve sebebi veya sebep olanı ayrı tutuyor. Fakat onun göstermek istediği şey; sonlu şeylere uygulanmış olan sebebin kavramı ile Tanrı'ya tatbik edilmiş olan sebep kavramı arasında sonsuz bir farkın varoluşudur. Zaman fikrinin özünü elemek için öz fikrinin sebep fikrine yayabilmek de doğrudur (VII-239).

88. VII-70,169. I-50,151,152.

onu olgunluğunda yaratır, O, aralıksız tekrar yarattığı halde denilebilir ki o, bir defaya mahsus olarak yaratır. "Adem ile Hava çocuk şeklinde değil de olgun insanlar yaşında yaratıldılar", "Tanrı'nın yaratmış olduğu bütün şeylerin sonradan kazanması gereken bütün olgunluğu yaratılışından itibaren sahiptir"⁽⁸⁹⁾.

Âlemde tek bir sebep vardır, bu da herşeyin faili illeti olan Tanrı'dır⁽⁹⁰⁾. Tanrı tek bir saniye için, yardımını kesecek olsa, şeyler kendilerinin çıkmış olduğu hiçliğe geri dönerler. Ve tamamiyle Tanrı'dan gelmemiş olarak (ele alınan) dünyada bir şeyler olmuş olsaydı Tanrı üstün bir şekilde kusursuz olmazdı. O halde Tanrı sürekli olarak bizi yaratır⁽⁹¹⁾; O'nsuz tek bir an bile hayata devam edemezdik⁽⁹²⁾. Tanrı dünyayı idare eder ve O'nun olağan ve olağanüstü gücü arasında fark gözetmek gerekmez⁽⁹³⁾, ve gerçekten muhafaza etme işi yaratmadan daha az güç gerektirmiyor⁽⁹⁴⁾. Mademki an'lar bağımsızdırlar, biz, sürekli olarak Tanrı'ya bağlıyız ve süre, sürekli olarak Tanrı'ya bağlıyız; süre, sürekli olmadığından yaratma süreklidir. Sürekli yaratmanın ve süreksiz zamanın yaratığının bağımlılığın ve an'ların bağımsızlıklarının iki fikri Descartes düşüncesinde çözümlenmesine bağlıdır. Öyle benziyor ki, onun eseri burada Rönesans'ın fizik ve mekaniğinde şekillendiği durumu ile; zamanın süreksizlik fikrini Skolostik'te ortaya çıkmış şekli ile, yaratmanın süreklilik fikrine bağlamakla aşırı bir şekilde ısrar etmiştir.

Tanrı sadece sürekli olarak varoluşları değil, durmadan esasları da yaratıyor⁽⁹⁵⁾. Tanrı'nın gerçeklerin ve tabiat kanunlarının faili illeti olduğu rahatlıkla söylenebilir⁽⁹⁶⁾. Descartes düşüncesinde sonsuz gerçeklerin yaratma işinin bu tasdiki sıkıca Tanrı'nın mutlak birlik tasdikine bağlıdır⁽⁹⁷⁾.

Ayrıca bu koruma, bu sürekli yaratma tam olarak nelerden müteşekkildir diye kendimize soracak olursak, çözümlenmesi güç meseleler karşısında kendimizi buluruz. Bu sürekli olarak bir tekrar üretim⁽⁹⁸⁾ ve açıkcası sürekli gerçek bir ya-

89. İlk. III-45.

90. İlk. I-24, 28. Mek. I-50.

91. VI-36.

92. III-429.

93. VII-435.

94. VII-66.

95. I-152.

96. VII-436.

97. I-153.

98. VII-236, 243, 245. Ayrıca Bk. VII-110.

ratma değildir. çünkü, bu durumda sürekli bir yok olmanın olması gerekir. Oysa ki Descartes Morus'a⁽⁹⁹⁾ verdiği bir cevapda; önce, dünyanın fesadı ile, daha sonra, yaratılması arasındaki zamanda bir sürenin mevcut olmasının kendi nazarında çelişme olacağını söylemişti. Sürekli yaratma sözünden Tanrı yaratmasına "devam ediyor" fikrini çıkarmak gerekmez. "O önceki her hangi bir zamanda sahip olduğu şekli ile, her şeyi o anda olduğu şekli ile korur". Ve nihayet "bir an boyunca bile sürekli olmak için korunmuşluğa muhtaç oluşumuz" gibi, an'ın kendisi de bizim için sadece saf bir fiksiyondur (hayal)⁽¹⁰⁰⁾.

Bu sürekli yaratmanın, Descartes tarafından ilahiyata ve aynı zamanda mekaniğe bir temel bulmak için, an'ların bağımsızlığı ve Tanrı'nın bütün gücünü izahetmek için, felsefesinin ortasına oturtulmuş efsanenin bir cinsidir şeklinde söyleyecek duruma gelmiş bulunuyoruz? İlkeler'da alev ile ilgili bir pasajı bize bir karşılaştırma yapmak ve Descartes için sürekli yaratmanın ne olduğunu düşünme imkanını veriyor. Şimdilik korunmuş olarak mevcut olan alevdir, ve alevin sürekli olarak yaratılması sözkonusudur, zira bu alev an içinde sönüyor ve diyebilirizki sürekli olarak sönmek üzeredir, ve yeni bir alev onun yerini sürekli olarak almaktadır⁽¹⁰¹⁾. Bu arada korunma işi bizim için, yaratmadan belirli bir tarzda farklılaşıyor; çünkü korumanın sadece yeni bir yaratma olduğunu kabul etsek dahi birbirini izleyen yaratmaların "ilk yaratmadan", bu olay ile de, yaratma işinin ilki olanından farklı olacağı daha az doğru değildir⁽¹⁰²⁾. Bu, Tanrı açısından sadece onların denk düşüşüdür; oysa insan için, koruma işi yaratma işlerinin bir devamından ibarettir, eğer halen an'dan bahsedilebiliyorsa Tanrı açısından yaratma ve koruma parçalanamayan bir an içinde erimektedir. Tanrı eylemi, tek ve sade bir eylemdir; zamanın an'larından an'ların ve zamanın üzerinde olan an'a geçtik.

Tanrı varlığını ispatlayıp O'nun tabiatını tanımış olduğumuzda yaratmanın gerçeğini de ispatlamış olduk⁽¹⁰³⁾; ve aynı yoldan bilgilerimizin değerini ispatladık. Tanrı'nın var olduğunu gördüğümüzde herşeyin O'na bağlı olduğunu ve O'nun bizi aldatmayacağını gördük⁽¹⁰⁴⁾. Ve bizim hafızamız sadıktır. Belirli bir

99. V-343.

100. VII-III (IX-88) Krş. VI-36. Sürekli yaratma konusunda, Bk. Hamelin S.223.

101. İlk. III-22. Krş. V-53, 347 ve karşıtı V-55. (Geottingen elyazması).

102. İlk. II-36.

103. İlk. I-22

104. VII-70.

ölçüde hafızamız şimdi bize kriteriyüm hizmetini görür ve uyku ile uyanık durumunu ayırtetmemize yardım eder. Tanrı'yı tanıma sayesinde açık bir bilginin hafızasına itimat edebiliriz⁽¹⁰⁵⁾. İlk bakışta Descartes'ın düşüncesinin zıddı imiş gibi gözükken Geottingen elyazmasının tasdiklerini belirli bir ölçüde şimdi anlayabiliriz. An'lar aralıksız olarak birbirlerini izlerler, "Her seferinde ki" sözü "uzun zaman devam ettiği müddetçe" ile yer değiştirdiğinde Cogito'yu ve an içinde karşılaştığımız ve kendileri ile Tanrı'nın mevcudiyetine ulaştığımız delilleri zaman içine koyabiliriz; ruh "düşüncesinden diretebilir"; düşünce süresi bölünebilir olsa dahi ilâhîlik gibi bölünemez olarak kalır⁽¹⁰⁶⁾. Hafıza ile aynı olan hayal etme işi şimdi bütün değerini alıyor. Üstelik o bize, açık olarak huzurunda bulunan bir bedeni tanıma melekemizin tasdiki gibi görünüyor. O, bizi maddi dünyanın⁽¹⁰⁷⁾ varoluşunun ve önce, imkanların işleyişinin bir cinsi gibi algılanabilen hayalin şimdi nefsin bir hakikat üzerine tesbiti gibi kavranışın tasdikine götürüyor. Hayal, maddeye nüfus etmeye ve maddeyi ispatlamaya yaranan nefsin bir bölgesidir⁽¹⁰⁸⁾. İstenirse bu bir sezgi, fakat bedeni sezgi; iradede olduğu gibi aynı zamanda zekânın bir eyleminin ortaya çıkışı olmadan asla ortaya çıkmayan bir temas, eşyalarla olan bir temasdır⁽¹⁰⁹⁾.

Böylece Tanrı'nın varolduğunun tasdikine zorlayan sebeplerin bir defada anlaşılması artık ilmin temel bulmuş olmasına kâfidir⁽¹¹⁰⁾. Kesin bir mutlaklık analizin ilkesi ile karşılaştırılmış durumdadır; bende mevcudiyetini algılamadığım eşya olmaksızın yaratılmış olabilirim, netice olarak da eşya ruhuma ait değildir⁽¹¹¹⁾. Genel bir tarzda bundan böyle öz'ler cevherler gibi anlaşılabilirler⁽¹¹²⁾.

Descartes'in, kullandığı zaman, kozalite, cevher gibi klasik kavramlarını kökünden değiştirmeye mecbur olduğuna daha önceden dikkati çekmiştik. Bu fikre dönmemiz ve onu daha iyi aydınlatmamız gerekiyor.

Eğer kozalite sözkonusu ise, Descartes'in sadece şekli sebeble ve faili il-

105. VII-70. III-65.

106. V-148, 149, 155. Elyazması kâfi miktarda garantileri vermekte geri kalmıyor.

107. VII-72.

108. VII-72,74.

109. III-372, 695. V-221.

110. III-65.

111. VII₂₁₉.

112. VII₄₃₄.

leti korumak için, maddi sebeble gai illeti düşüncesini aradan kaldırmak ve mütakiben sebebin bu iki son şeklini birleştirmek temayülünde olduğu, bir çok pasajlara göre bir sonuca varılabilir. Gerçekten gai illetle maddi illet düşüncesinin her ikisi de tabiatın mekanik bir izahına engel olacaklar; onlar niyet ve değişme diyebileceğimiz fikirleri içerirler. Fakat faili illetin kendisi eğer faili illetle sadece sonuçtan farklı ve zaman içinde ondan önce gelen bir olay anlaşılıyorsa, bizi tamamen tatmin edemez. "çünkü, tersine, kendi sonucuna kendisi sebep oluyorsa o, ne faili illetin tabiatına, ne de bu ad'a sahip değildir ve bundan dolayı kendi önünde hiç bir şey yoktur"⁽¹¹³⁾. Ve diğer tarafta, onu önceden gördüğümüz gibi, eğer tarif edegeldiğimiz kelimenin dar anlamıyla faili illeti olmayan bir varlığı düşünürsek, varoluşuna nazaran, bu faili illetin basit varoluşuna göre oynadığı role benzer ki rol oynayan pozitif bir öz'e, onun mamafih sahip olduğunu farkedebiliriz. "çünkü, Tanrı'da varoluş öz'den ayrı olmadığından şekli sebebin faili illetle çok büyük bir bağı vardır ve böylece o, hemen hemen faili illet adını alabilir"⁽¹¹⁴⁾. O halde, varlığın orada içten sebep-sonuç münasebetlerine sahip olduğunu inanma durumuna gelmiş bulunuyoruz. Böylece, ışığın bir an içinde görünmesine rağmen. "Şua huzmesinin iç bölümleri bütün önceden gelenlerden bağımsızdırlar"⁽¹¹⁵⁾: Böylece (lux)* ışığı lümen (lumen)** ışığından önce gelir. Nihayet bu şekilde güneş ışığının sebebidir, şu anlamda ki o, onun için faili illeti olmaksızın zorunludur, bu kelimeye verilen basit manada⁽¹¹⁶⁾. Anlık; kozalite doktrinini metafizikte Tanrı'nın kendi sebebinin kendisi oluşu (causa sui) teorisi ile belirmesi gibi, fizikte ışığın apansızlık teorisi ile belirir. Faili illete mahsus olan ve şekli sebebe uzanmayan bütün şey kendisinde çelişik bir bildiri taşır. Bu durumda Descartes: Causa sive ratio⁽¹¹⁷⁾ di-yebiliyor. İlet delile dönüşmüştür, faili illet de şekli illet olmuştur (Causa formalis sive ratio)⁽¹¹⁸⁾. İlet öz'e dönüşmüştür⁽¹¹⁹⁾. Ve orada illet, bir an'da bizi

113. VII_{108,240}.

114. Üstelik, genel bir tarzda eşyada eğer onları temsilcilerinden ayrı tutarak, öz ve varoluş birbirlerinden farklı olmazlar. Bu sadece Tanrı sözkonusu olduğunda değil, eşyada sözkonusu olduğunda öz ve varoluş birbirine karışırlar. IV₃₅₀, V₁₆₅. (Goettingen el yazması).

115. II₁₄₃.

* Metrekare başına bir lümenlik ışık veren aydınlık birimi. ÇN.

** Işık akışı birimi. ÇN.

116. II₂₀₉.

117. VII_{165,236}.

118. VII₂₃₆: Descartes, şüphesiz, faili illet ile şekli illet arasında bir farklılığı deniyor. VII₂₃₅₋₂₃₆ fakat gerçekte o sadece bir kavramı müsbet illetin kavramını, fiili illet ile şekli illeti aynı zamanda içeren bir kavramı kullandığını ispatlıyor. VII₂₃₈₋₂₄₀₋₂₄₃.

119. VII₂₄₁.

düşüncemizden varoluşumuza veya Tanrı düşüncesinden, Tanrı varoluşuna götüren bu delile mahsûs zorunlulukla birleşir.

O halde artık kozalite'nin zaman bakımından geçici olmadığını anlayacak durumdayız; sebep sonuçtan önce değildir⁽¹²⁰⁾. Sebep fikri zaman fikrinden tamamiyle bağımsız kalır. Bütün zaman var olsaydım dahi bir faili illet beni koruyacaktı⁽¹²¹⁾. Sebep fikri sadece zaman fikrinden değil, mekan fikrinden de ayrılmıştır; faili illet fikri fizikî gerçekler olmayan gerçeklerde uygulanabilir; Gerçeklerin faili illetine⁽¹²²⁾ ve ve onu anlattığımız gibi, Tanrı'nın kendisini kendisi faili illetin oluşuma Tanrı denilebilir.

Cevher tarif edilmiştir: Varolması için başka sonlu hiç bir şeye muhtaç olmayacak şekilde varolan bir şey⁽¹²³⁾. Veya yine; yalnız Tanrı'nın istediği ile yokolabilen bir şey⁽¹²⁴⁾. Cevher; tahlilin ulaştığı şeydir (Quidquid Separatin ab alio Bsubjecto potest existere est substantia)⁽¹²⁵⁾. Güç fikri cevher fikrinden ayrılmış ve inkar edilmiş oldu. Fakat bilinmesi gereken şey dünyada şu anda cevherin olup olmadığıdır, cevher kavramı kâfi değildir, cevherin olup olmadığı fikrine daha belirli sıfatların mevcudiyetinden hareket ederek varabiliriz; ve sıfatların mevcudiyetinden cevherin mevcudiyetine çıkacağız⁽¹²⁶⁾. O halde burada Aristo'cular felsefesindeki gibi hareket ve kuvvet meselesi sözkonusu değildir. Zaman; ne genel olarak cevheri tarif etmemiz için, ne de böyle kuvvetin bir cevher olduğunu tasdik etmek için, hiç bir şekilde zorunlu değildir⁽¹²⁷⁾. Cevherin kavramını daha açık şekilde belirlemek için, aşağıdaki gözlemden hareket etmek yetecektir; "konuştuğum an'da (dumloquor) balmumunu ateşe yaklaşıtırsam, cevherin dayanıklılığı içinde olmadığını görürüm. Ve şu an'da der ki gerçek sıfatların cevherde ve cevherin varoluşunu da kendisini koruyan illette yani aslında yaratıcıda, Tanrı'da olduğu sonucuna varırım.

Öz için de başka türlü değildir; Öze mahsus olmayan karakterler, belirleyici özelliklerin mevcudiyeti ile onların (karakterlerin) var oluşları arasında

120. VII₄₁.

121. VII₁₀₈.

122. VII₁₀₉.

123. Pr. I₅₁.

124. VI₄₃₄.

125. VII₄₃₄.

126. İlk. I₅₂, VII₁₆₁.

127. VII₁₆₁.

eşzamanlılığın bulunduğu ve zorunlu olmayan olay ile, bilinirler. Bir karakter ait olduğu varlıkla eşzamanlılığın zorunlu oluşu ile bilinir⁽¹²⁸⁾.

Bununla birlikte, süre mevcuttur ve Descartes'in de onu nasıl anladığını görmüştük. Süre, her şeyden önce sürekli olan şeydir, varlıkla onun muhafaza ettiği şeydir⁽¹²⁹⁾. Eşyanın devam ettiğini söylemek onların sürekli olarak yaratılmış olduğunu söylemektir. Diğer taraftan, Descartes diyor ki; "zaman, düşüncenin bir kipidir". Bununla ne demek istiyor?

Her şeyden önce O, düşüncenin eşya gibi sürdüğünü söylemek istiyor ve bu Goettingen el yazmasının hükümlerinin anlamındadır ve bir tekamül olmayan fakat sadece an'ların devamı olan, esrarengizlik veya şuursuzluktan hiç olmayan düşünce kendisine mahsus süre ile temsil olunur. Düşüncenin süresi eşyanın süresi ile aynıdır⁽¹³⁰⁾. Süre aynı zamanda mevcut olmayan an'ların vakasıdır⁽¹³¹⁾. Süre, devam eden şeyin (zaman bakımından), her an olmakta (être) ara verdiği şeydir⁽¹³²⁾. zamanın tarifine gitmek için; düşüncenin süresinden hareket etmek gerekecek; eşyalar düşüncemle beraber mevcuttur. Düşüncemin çizgisine paralel olan bir çizgi üzerinde yeni yerleşmiş olan şeyler (zaman bakımından, titizlikle) "ölçülmüş" olabilirler. Bu ölçünün gerçek anlamıyla ifade için, dıştaki ölçülü hareketlere başvurmamız gerekecek. Böylece zaman, hareketin sayı ile ifade ve düşüncenin kipi olur. Hareketin miktarı düşüncenin kipidir ve burada mekanizm ile idealizmin nasıl birleştiklerini anlıyoruz; idealizm, zaman fikrinde bize düşüncenin belirli bir devam fikrini ve bu düşünce ile, şeylerin beraber mevcut olma fikrini gösteriyor. Mekanizm ise; bize yalnız dışa mahsus ölçülü hareketlerin zaman ölçmemize yaradıklarını bildiriyor idealizm ve mekanizm altında, her ikisine ortak ilke olan bu aktüalizmi buluyoruz.

Şeylerin düşüncelerimizle beraber varoluşunun tasdiki ve an'ların bağımsızlığın tasdiki, işte zaman ve süre fikrinin anlamı budur.

Zaman, an'ların bağımsızlığın bu fikri ile, daha açık bir şekilde ne söylenmek isteniyor? Bununla şu an'ı takip eden an'da ölebileceğim ve

128. VII₇₃.

129. Pr. 155.

130. V_{193,223}.

131. İlk. 121.

132. VII₃₇₀.

dünyanın sürekli olmayacağı söylenmek istiyor. Soyut bir nokta-i nazardan zaman'a bakılacak olunursa an'lar arasında zorunlu bir ard arda gelişim varlığı müdafa edebilir; fakat zaman'a somut olarak bakılırsa, an'lar bu durumda birbirlerinden ayrılmış olabilirler⁽¹³³⁾.

O halde an'ı tarif etmek gerekir; Descartes onu tarif etmiyor, fakat bu kelime ile ne demek istediğini ima ediyor: "İlk. III₆₃" "per minimum temporis punctum quod instans vocant". An sadece bir sınır olabilir⁽¹³⁴⁾. İlk. III "sahife 111" "Ideoque brevissimo tempore et tanquam in momento" veya daha çok henüz bir varsayım; zira bir beden bir an bile özdeş kalamaz, zaman, sonsuz olarak bölünebilir özelliğindedir.

Zamanın bu kavramına göre; zamanın müsbet aksiyonu yoktur. Oysa ki; eşyanın gerçekten çoğalabileceğini veya yine, diyalektiğin yardımı ile ruhun hakikaten yeni fikirler bulabileceğini kabul etmek, ona (zamana) böyle bir müsbet aksiyonu atfetmek demektir. Gerçekten fazlasına sahip olan şey ondan azına sahip olandan türemez⁽¹³⁵⁾. Ve diyalektiğin gayreti yeni bilgileri keşfetmekten ziyade eskileri bulmaktır⁽¹³⁶⁾.

Hareket teorisinde zaman teorisindeki gayretin aynısını buluyoruz. Hareketi tarif etmek için, zaman ve beden tarifine sahip olmak yeterlidir. Descartes bedeni nasıl tarif ediyor? Bir beden zamana da aktarılmış olan şeydir⁽¹³⁷⁾. Bir beden karşılıklı bir taşınma fikri ile belirlenir işte biz zaman fikrine gelmiş durumdayız.

"Hareket bir şeyin bir yerden başka bir yere geçişidir, zira ben sadece bunu algılıyorum, o halde basit anlamıyla hareket, bedenin bir yerden bir başka yere geçiş yaptığı aksiyondan başka şey değildir"⁽¹³⁸⁾. Onun (bedenin) bir yerden başka bir yere gidişini bilmek için, yalnız bedenin kendisi ile temasta olan bedenlerden ayrıldığını gözönünde tutmamız yeterlidir, sadece bu şekilde bedenlere, belirlenmiş hareketleri atfedebiliriz: Aynı bir an'da yalnız hareketin konusu olabilen bedenin belirli bir bütünlüğü vardır. Yani, aynı bir anda (uno tem-

133. VII_{109,110,370}. (V₅₃)

134. Belirtmek gerekir ki; Descartes onu X₄₂₀'da zamanın olumsuz olarak anlıyor.

135. VII₄₀.

136. VII_{935,63,67}.

137. İlk. II₂₅.

138. İlk. II₂₈. Descartes'in burada görmeyi denediği güçlük için bk. İlk. III₅₇.

pare) sadece aynı bir harekete, hareketliliği atfedebiliriz⁽¹³⁹⁾. Hareket ve beden fikirleri sıkı bir şekilde birbirine bağlıdır. "Motus intelligitur esse totius corporis quod movetur"⁽¹⁴⁰⁾. Hareketin tarifinde Descartes yalnız an ve vasitasız yakınlık fikirleri varsayıyor. O, zamandan yalnız mümkün olan en kısa an'ı ve mekandan da vasitasız en yakın oluşu alıyor. An ve mekana ait komşuluğun bu iki fikri ayrıca birbirlerine sıkıca bitişiktirler "leo sensu quo dicitur ea eorpora esse contiguo quorum, extremitates sunt simuel"⁽¹⁴¹⁾. Zamanın bölünebilir kavramı Karteziyen mekaniğine zorunlu idi, hareket fikri, aynı zamanda, zamanın ve maddenin bölünürlüğüne içerir⁽¹⁴²⁾.

Hareketin tabiatı üzerine fazladan birkaç şey söyleyebiliriz; boşluk olmadığına göre bütün hareketlerin "aynı zamanda, bir cisim (cisme), kendisini iten bir başkasına yerini terkettiğinde, o başka birinin yerini, ve bir başkası da diğer bir başkasının yerini alır. Böylece, aynı anda, ilk cismin bıraktığı yeri işgal, sonucu cismin yerini işgal edecek şekilde beraber hareket eden cisimlerin daireleri veya halkası"nın bir türü ile olması gerekir. Ve bu, eğer "hareketlerin süratı yerlerin küçüklerine denge sağlar, zira zamanı istediğimiz kadar parçalarına ayırarak bu parçaların her birinde daima bu dairede, bir yeri (işgal eden) madde kadar başka bir yerde de vardır"ı kabul edersek anlaşılabilir⁽¹⁴³⁾. Diyoruz ki cismin fikri, beraber bir hareket fikri ile belirlenir; şimdi, hareketin yalnız cisimlerin bir bütünlüğü fikri yardımı ile anlaşılır olduğunu görüyoruz. Ve beraberliğin bir hareketinin ve cisimlerin bir bütünlüğünün bu iki fikri yalnız an'larda olan hareketin yönelişini kabulünde değişik tarzdadırlar. Zamanın an'lara bölünebilirliği varoluşun ve hareketin izahının şartıdır.

Hareketin karteziyen anlayışı makuliyetin (intelligibilité) karteziyen fikrine bağlıdır. Hareketin tarifi kendisinde "belirlenmiş bir tabiatı"⁽¹⁴⁴⁾ göstermek için yapılmıştır. Eğer bir cisimde kendisinde ait olan tek bir hareketten başkası asla yoksa, bu aynı bir cisimde hareketlerin bir çoğunu anlayamamamızdır⁽¹⁴⁵⁾.

Bu kelimelerin Aristocu alanındaki güç madde ve değişme fikirleri, artık

139. İlk. II₃₀.

140. VII₄₃₃, V₁₆₄.

141. İlk. II₂₄.

142. Mesela Pr. II₅₀, Mektuplar I_{72,88,89}.

143. İlk. II_{33,39}.

144. İlk. II₂₅.

145. İlk. II₃₁.

karteziyen idealizmde yoktur. Onların yerini faili illetlik ve mevzi hareket kavramları almıştır ve bu kavramların kendileri sonsuzca küçük değişmeler, aksiyon ve an'lık sebep fikrini kapsar, aynı şekilde koruma fikri aslında sürekli yaratma fikridir.

Şimdi bize daha yakından hareketin kanunlarını veya Descartes'in dediği gibi tabiatı incelemek düşer.

Burada önce Descartes'in karşısına çıkan problemler şunlardır; Bütünlük ve dağınıklık, süreklilik ve değişme, basitlik ve karışıklık.

Descartes'in şuuru kainattaki aralıksız değişmelerinin görünümü ile aynı zamanda kanunların süreklilik fikri, daima meşgul etmektedir. Metafiziğin baş tarafında olduğu gibi fiziğinde baş tarafından bulunduğumuz bu görünüm "hiç bir yerde değişmeyen hiç bir şey yoktur" der⁽¹⁴⁶⁾.

Şunu kabullenmeye mecburuz ki; başlangıçta Tanrı, aynı zamanda madde; hareket ve sükuneti⁽¹⁴⁷⁾ yarattığında farklı bir tarzda (diversimode) maddenin parçalarını harekete geçirdi⁽¹⁴⁸⁾. Ve aynı an'da bütünün harekete geçmiş olması için parçalarından bir kaçına bir hareket vermek kafidir. Bu noktada "Dünya" ve "İlkeler"* müttefikdirler. Fakat, burada bir farkı belirtmek gerekir, "Dünya"yı yazdığı dönemde Descartes sadece onlara verdiği hareketleri değil, başlangıçta parçaların değişik olan şekillerini de düşünüyordu. "Dünya" adlı eserinde Descartes diyor ki; "Tanrı önce bu maddenin cüzleri arasına eşitsizliğin her türünü koyduğumuzu farzediyoruz⁽¹⁴⁹⁾.

Bu farklılık, ayrıca tabiatın da yüzüdür. Özellikle "Dünya"da, tabiatın karteziyen anlayışının temelinde, tesadüfün ve inanılması güç şeylerin annesi olan dağınık bir maddenin Aristo'cu fikrini tekrar buluruz. Halbuki Tanrı hareketlerin yaratıcısıdır, onların doğru oluşlarıyla bunlar, maddenin değişik durumlarıdır ki bu durumlar hareketlere eğrilik ve düzensizlik verir⁽¹⁵⁰⁾. tabiat sürekli değişmedir; Cevher, sadece bir ruh var olduğu için vardır.

Orada, Tanrı'nın tabiat üzerinde özdeş aksiyonunun eas bakımından ne-

146. Dünya, S.10.

147. İlk. II₃₆.

148. Dünya, 49, IV₃₅₈, Pr. II₃₆.

* Descartes'in iki eseri (s.n).

149. Dünya s.50. Aynı şekilde İlk. II₄₇, III₈₃.

150. Dünya, s.46.

ticelerin farklılığından farklıdır. Tek bir güç, bazen madde cüzlerinin birine bazen de diğerine tatbik edilen değişik neticeleri üretebilir. Ve aynı bu şekilde Tanrı önceden koyduğu bu farklılığı korur, değişik olayları ortaya çıkarır. Zira eğri çizgi üzerinde ki hareketin zorunluluğun ve boşluğun yokluğun ardından maddenin cüzleri "harekete başlayarak birbirleri ile karşılaşmalarıyla hareketlerini farklılaştırmaya ve değiştirmeye başlamışlardır. Böylece, Tanrı onları yarattığından sonraki tarzı ile onları korur, aynı şekilde hareket ederek ve sonuçta cevherde aynı neticeyi daima üreterek, O, bu neticede tesadüfi bir çok farklılıklar gibi bulunur⁽¹⁵¹⁾.

Descartes'in "İlkeler"de önceki teoriler büyük bölümü ile tamamıyla elde tutarak tabiatın Tanrı'dan doğduğu, Tanrı'nın mümkün merteye en fazla değişmeyen ve sürekli tarzda davrandığı⁽¹⁵²⁾, ve buna göre "dünyada gördüğümüz ve Tanrı bize onları gösterdiğinden inandığımız, ve tabiatta ulaştığımız veya ulaşacağımız değişmelerin dışında yaratıcı tarafından hiç bir değişiklik olmaksızın, O'na süreksizliği atfetme korkusundan, eserlerinde başka şeyleri zerre kadar düşünmemeliyiz⁽¹⁵³⁾. Hakikatta Tanrı'nın değişsizliğinden hareket ederek tabiatın kanunlarını çıkarabileceğiz. Descartes "İlkeler"de bize düzensizlikten daha çok düzenliliğe daima iltifat etmemizin gerekliliğini söylüyor.

Böylece Tanrı, bir taraftan, özellikle "İlkeler"den daha çok "Dünya"da, Descartes'in artık, en azından aynı hareketle, savunmadığı öz'e ait değişikliği ve başlangıca mahsus bu düzensizliğin her türünü tabiata koyuyor, diğer taraftan, O (Tanrı), değişik görünümünde olan bu düzenlemeyi korumak için titizlik gösteriyor. Süreklilik ve farklılık birleşirler ve farklılığının sürekliliği kanun adlandırabileceğimiz şeye ulaşırız: Tanrı'nın tabiata koyduğu onu koruduğu ve yeni türünü yaratmadığı değişiklik. Descartes'in söylediği gibi; "yaratılmışlarda olan bu sürekli değişme o şekildedir ki, Tanrı'ya mahsus olan değişmezliğe hiç bir şekilde karşı koymaz ve onu (değişmezliği) ispatlamak için delil görevini de görür"⁽¹⁵⁴⁾. İlave edilebilir ki, değişme kadar, "özel şeylerin yok olup ve onların yerine başkalarının yeniden ortaya çıkma olayı kainatın kamil ilkelerinden biridir"⁽¹⁵⁵⁾. Tanrı, bir cisimden bir başkasına geçici olan hareketi korur⁽¹⁵⁶⁾. Yani,

151. Dünya s.37. Krş. Pr. IV₂₈.

152. İlk. II₃₆.

153. İlk. II₉₆.

154. İlk. II₄₂.

155. II₅₄.

156. İlk. II₄₂.

Tanrı'nın sürekliliği ile eşyanın aralıksız değişmesi arasında hiç bir çelişki yoktur; aksine biri diğerini içerir.

"İlkeler"de hareket ettiğimiz "Dünya"nın anlayışından oldukça farklı bir anlayışa geldik. Fakat Descartes'in "Dünya"ya yaptığı gibi, düzensizlikten kalksak da zorunlu olarak düzenliliğe ulaşacağız. "Dünya"ya göre olduğu gibi "İlkeler"e göre de Tanrı'nın aralıksız aksiyonun Tabiat üzerindeki farklı neticelere sahip olduğu da aynı şekilde doğrudur, bu sadece tesadüfün bir türü ile son tahlilde olabilir: Ve dağınık bir tabiatın, bu Aristo'cu fikrini, açıkca karteziyen anlayışı ile karışmış olarak buluyoruz⁽¹⁵⁷⁾.

Fakat, öyle benziyor ki tabiatın bu farklılığı azalma temayülündedir ve eğer tabiata hükmeden ilk kanun farklılığının sürekliliğin kanunu ise, ikincisi farklılığın azalma kanunudur. Gerçekten, Tanrı'nın tabiata koyduğu kanunlar o şekildedir ki, kendisinin tabiata koyduğu eşitsizlikler başlangıçtan itibaren git-tikçe azalmaktadır⁽¹⁵⁸⁾ ve üçüncü kanun, onunla küçük cüzlerinin hareketin sonuçların kendi aralarında "çeliştiği ve sallandığı" bir denge kanunu olacaktır.

O halde dünya mevcuttur ve kanunları değişmezdir, çünkü, Tanrı iradesi süreksiz an'lar arasında süreklidir. Burada, sürekli yaratmak doktrini yeni bir görünüm altında kendini gösteriyor ve "sürekli" kelimesi bütün değerini kazanıyor. O, değişmezliğin ve değişmenin birliğin ve farklılığın problemine bir çözümdür.

Bu andan itibaren hareketin aynı niceliğin kâinatta daima korunmuş olmasını anlayabiliriz; zira hareketin genel sebebi Tanrı'dır; O'nun yarattığı, ilk andan itibaren, maddeye hareketin belli bir miktarını koyan O'dur⁽¹⁵⁹⁾. O'na diğer bütün cisimlere "aynı anda" bu temayülün bulunması için hareketle ilgili belli bir temayülü tek bir cisme koyması kafi geldi⁽¹⁶⁰⁾. Maddenin içine koyduğu değişik durumları yerinde tutarak ve mümkün olduğu kadar değişken olmayan ve sürekli olan bir tarzda işlem yaparak o hareketin korunması genel olarak sürekli yaratma olan korumanın özel bir halidir.

Ayrıca, hareketi bir cisimden bir başkasına geçen şekilde takdim etmek gerekmez; aslında, cisimler kadar değişik hareket ve cisimlerde olduğu kadar

157. Dünya s.37, 46.

158. Dünya, s.48.

159. Dünya, s.43. İlk. II₃₇.

160. Dünya, s.43.

aralıklar (duraklar, noktalar) vardır. Tabiatıta olduğu şekli ile, hareket sürekli farklılıklar, ve onunla özdeş kalan şey sadece onun, maddenin cüzlerini iten, bazen birine bazen ise diğere cüzlere tatbik edilen güçtür⁽¹⁶¹⁾. Harekette başka bir varlığa geçme (göç) yoktur.

Fakat Tanrı sadece varoluşları değil, fakat öz'ler de korur, ve bunların arasına şüphesiz, ilhahi değişmezliğin ifadesi olan hareketin bu kanunlarını yerleştirmek gerekir. Böylece O, sade genel illet değil fakat hareketlerin bütün özel sebeplerin illetidir ve aynı zamanda, onların düzenliliğini ve farklılığını izah eder.

Kanunların ilki, bütün şeylerin olduğu şekliyle sade ve bölünmez, kendisine verilen imkanlarda daima değişebilir olduklarını demek istiyor; bu kanun, "İlkeler" in ilk kanunu "Dünya"nın ilk ikisini özetler; şeklin korunma kanunu ve atalet kanunu.

İkinci kanun, daha açık bir şekilde aynı koruma fikrine bağlanır: O, bize bir cismin daima üsullerine göre hareket etmek temayülünde olduğunu gösterir. "bu kaide önceki kaide gibi, Tanrı'nın değişken olmayış fikrine ve O'nun, maddede çok sade bir işleme hareketi koruma düşüncesine bağlıdır, zira O, onu önceden bir zamanlar yapabildiği gibi korumaz, fakat, aynı anda O, onu koruduğu gibidir". (Nulla habita ratione ejus qui farte fuit paulo ante).

"Cisim harekete geçtiği zaman belirlenebilen hareketlerin her biri doğru çizgiye göre her hangi bir tarafa doğru hareketini devam ettirmesi ile sınırlıdır". Descartes'in "Dünya"da onu söylediği gibi, başka deyimle "Bütün bir an'da anlaşılabilir bir doğrudur, zira onu anlamak için, bir cismin her hangi bir tarafa doğru harekete geçmesi için aksiyon halinde olduğunu, bunun cismi harekete geçiş esnasında belirlenebilen an'larının her birinde bulunduğunu düşünmek kâfidir. Sirküler veya olabilen her hangi bir hareketi anlama yerine en azından an'larından ikisini veya daha çok cüzlerinden ikisini ve onlar arasındaki ilişkiyi gözönünde tutmak gerekir" ve Descartes'in "Tanrı aksiyonu sürekli" ifadesi takip edilerek kaide konulmuştur⁽¹⁶²⁾.

Böylece Tanrı, kendisinin muhafaza ettiği itaş gibi hafızasıdır; Leibniz'in bir sözünü kullanarak Tanrı'nın diğere bütün anlamlardan ziyade "mens-momentanea" olduğunu söyleyebiliriz.

161. Dünya, s.43. İlk. II37.

162. Dünya, s.44-45. Pr.II.39. III57, Krş. Bloch Newton Felsefesi, s.202.

Tabiatın ikinci kanunu birincisinin tam anlamıyla O'nun değişmezliğinin, Descartes'in ifadesini izleyerek işleminin değişmezliğinin ifadesi oluşu gibi, tam olarak Tanrı'nın sadeliğinin ifadesidir⁽¹⁶³⁾. Biraz önceki ışık ve sapanla fırlatılmış taş yalnız, zayıflamış, onlar vasıtası ile Tanrı kendisini yaratarak herşeyi yarattığı, ezeli ve sade aksiyonu tekrar edip durur.

Üçüncü kaide veya daha ziyade üçüncü kaidenin ikinci bölümü; bize, eğer bir cisim karşılaştığı başka bir cisimden daha kuvvetli ise, onu kendisi ile harekete geçirir ve ona aktardığı hareketi kadar hız kaybeder. Bu kaidenin, ilâhi değişmezlikte dahi aslı vardır; zira öz olarak bu kaide şunu demek istiyor: Tanrı'nın menşeinden itibaren maddeye verdiği hareketleri; O'nun onlara verdiği bir bölümden başka bir bölüme gidebilmeye⁽¹⁶⁴⁾ veya başka hareketlerle devam etmeye malik oluşu ile, Tanrı korur, ve kendi operasyonunun değişmezliği ile Tanrı, açık olarak "bir cisimden başka bir cisme geçici" olan özelliği ile hareketi korur. Eğer, onu gördüğümüz gibi, aynı tarzda söylenebilirse yaratıkların sürekli değişmesi yine, yalnız, net olarak Tanrı'nın değişmezliğini ispatlar⁽¹⁶⁵⁾.

Hareket teorisi, o halde, düşünce teorisine ve Tanrı Teorisine bağlıdır. Tabiatı, taşın düşüş anlarını anlamak için, belirleyen, adlandıran insanın düşüncesi değil midir? Mümkün olduğu kadar an'a sokularak, o an'lardan ayrılmanın yollarını arar: ve onun bu ayrılabilmesi, gerçekten Tanrı'nın gücü ile olmuştur⁽¹⁶⁶⁾.

Ve madem ki, tabiatın bütün bu olayları harekete indirgeniyor, bütün fizik metafizik'e bağlıdır.

Fakat gerçeği söylemek gerekirse, hareket yalnız an'da olabiliyor⁽¹⁶⁷⁾. Descartes düşüncesinin açıklıyor; o, yalnız şunu söylemek istiyor "onun (hareketin) ortaya çıkması için, gerekli olan tüm şey, onların (cisimlerin) hareketleri esnasında belirlenebilen her bir an'da, cisimlerde bulunur". Bu da önce, şu demektir; bir bir sayılabilirler, bir cismin hareketi esnasında an'lar belirlenebilirler, zamanın dilimlerinde oluştuğu hissedilen, hareketin kısımları vardır⁽¹⁶⁸⁾. Ve de

163. Pr. II₃₉.

164. Pr. II_{40,42}.

165. Adeo at transennem conservet. pr. II₄₂.

166. Bu, taslak vücutları düşme teorisine izin veren zamanın an'lara ayrılmasıdır. Ör. I, s.27, 28, 72, 91.

167. İlk. II₃₉; Monde, S.45.

168. II₄₂. İlk II₃₉.

belirli durumlarda (hareketin bir an içinde olmamasına rağmen) bununla beraber, kısımlarının herbiri, mesela bir bastonun her bir ucu diğeri ile aynı anda harekete geçtiği hissedilebilir (yani aynı zamanda)⁽¹⁶⁹⁾; ve söylenebilir ki; bir bastonun her iki ucunun beraber harekete geçişi gibi kısımların her birinde hareket hemen bir yerden diğeri bir yere aynı anda olur. Ve ikinci olarak da şunu ifade ediyor ki, anların herbirinde, hareket durumundaki cismin bir belirlenmesi mümkündür, her an cisim hareket için uygundur ve onda, bir bastonun bir ucundan öbür ucuna geçen hareketin anlık iletişimde saf haliyle yakaladığımız yönelişe benzer bir temayül onda (cisimde) vardır. Böylece, hareketin ilerisinde, zorunlu olarak an içinde oluşan bir eyleme, an içinde oluşmayan hareketin ilerisine ulaşıyoruz, hareketin yönelişini, harekete geçmenin belirlenmesini, hareketin hazırlanmasını, Conatus'u⁽¹⁷⁰⁾, eğer başka bir güç tarafından engellenmediğinde cismin izleyeceği hareketin temelinde olan an'lık yönelişini buluyoruz. Ayrıca, her şeyden önce eyleme, Conatus'a onu aktararak hareket için söylenen şeyi gözönünde tutmak gerekir⁽¹⁷¹⁾.

Harekete geçişin belirlenmesini bu şekilde parçalara ayırmak mümkündür: çünkü herhangi bir yöne doğru harekete geçişin belirlenmesi, bir hareketi ve genellikle düşünülmesi mümkün olan kendisini meydana getiren tüm parçalara bölünmüş miktarın diğeri tüm türünü önemle belirtmek gerekir⁽¹⁷²⁾. Tüm miktarlar sonsuz parçalara ayrılabilirler⁽¹⁷³⁾.

Bu gerçekliliğini kabul etmek gerekir; çünkü, ilkin bir an için taşı sapan içinde düşünelim, hareketi yakalayamayız; böyle olmakla birlikte o (taş) durdurulmuş değildir; bunun için de, mümkün olan en küçük zamanda, harekete geçmek için, eylem içindedir.

Ve ikinci olarak, tabiatta boşluğun olmadığı doğru ise terkedilmiş yerler, mümkün olan en küçük an için de belirli cisimlerle dolmuş olması gerekir, o halde an'lık eylemler olmalıdır. Descartes isterse, bir bastonun bir ucundan öbür ucuna geçen eylemi veya bir fıçıda şarabın yerdeğiştirmesi veya bir vazoda içinde kurşun bilyenin hareketini örnek olarak versin⁽¹⁷⁴⁾, bu daima aynı fikri gün ışığına çıkarmak demektir.

169. II 42,215.

170. İlk. III 57 bkz. Mek. III 193. Descartes için, eylem kelimesinin ayrıca çok değişik, geniş ve dar açıdan anlamları vardır.

171. II 72.

172. VI 94,95.

173. III 36,37,38.

174. VI s.84-86. İlk III 6.

Yöneliş, orada hareketin çeşitleri gibi gözüküyor⁽¹⁷⁵⁾, çünkü ilkin, an içinde, iki zıt hareket olmaksızın aynı bir aynı an içinde birinin bir tarafa, diğerinin başka bir tarafa olmak üzere iki yöneliş mevcut olabilir ve üstelik, zaman lahzalarından bağımsız teori yönelişin düz çizgiye göre olmasını gerektirir, halbuki o (yöneliş), hareketin açıkça eğri çizgiye göre olmasını zorunlu gerektirir, üçüncü olarak; eylem an içinde vardır, fakat hareket yoktur. Bununla beraber hareketin ve eylemin iki teorisinin ortak bir unsuru vardır ve bu da ihtimaliyet düşüncesidir. Dairevi hareketin an içinde oluştuğunu anlamak için, maddenin ve zamanın sonsuzca bölünebilirliğini kabul etmek gerekir; harekete geçişin belirlenmesi düşüncesini kabul etmek için, hareketi sonsuza bölmemiz gerekir. Ve iki teori arasında ortak olan şey, hareket ve eylem diye adlandırdığımız iki olay arasında da ortaktır; çünkü hareket sürekli olarak eylemin an'lık oluşuna yaklaşıyor. Ve diğer taraftan eylem daima o, hareketlere dönüşmüyor ise, bir çok bölümlerde Descartes'in dediği gibi özellikle hareketin engellenişi anında saflığında eylem ortaya çıkar⁽¹⁷⁶⁾. Bununla beraber o (eylem), mevzi hareketin kanunlarını ekseriye izler⁽¹⁷⁷⁾; mevzi hareket gibi, o (eylem) bir yerden başka bir yere geçer. Böylece eylem Aristo'nun fiziğinde gücün fiilden ayrılışı gibi eylemin hareketten farklı olması⁽¹⁷⁸⁾ ve hareketin eylemin bir türüne dönüşmemesi şartı ile hareketten ayrılmaz.

Eylem teorisi, karteziyen fiziğin temel unsuru gibidir; onun sayesinde, anlattığımız bu an'lık kozaliteyi açık bir şekilde anlayacağız.

Çözümlemeye çalıştığımız bu zaman kavramını karteziyen fiziğinin her tarafında buluyoruz, akışkanlık ve uygunluk teorilerinde olduğu gibi. katılık (cisimlerde) durgunlukla, yani zamanın işlevinde tanımlanan uygunlukla tanımlanıyor. O (uygunluk), cismin, totum simul (toptan) hareket etme olayıdır. Ayrıca, bu totum Simul düşüncesi daha sonra akışkan cisimlere uygulanacaktır.

Ve madde teorisi tümü ile zaman teorisine bağlanmış olmuyor mu? Descartes bize, kusursuz bir çember halinde, herşeyden önce boşluğun olumsuzluğuyla zorunlu kılınmış halka içindeki cisimlerin an'lık hareket teorisi çok iyi

175. Dünya, s.44, VI s.86,88.

176. II s.363 Mesal

177. II s.143.

178. Descartes'in söylemek istediği herhalde budur. II s.203,204.

anlaşılır diyor. Fakat, hızların eşitsizlikleri ile kısımların hareketlerinde eşitsizlikler mekanların eşitsizlikleri ile telafi edilmesi şartı ile bu, mükemmel olmayan bir çember içinde de geçerlidir. "Belirlenmek istenen zamanın her süresinde, çemberde bir mahalden vazgeçildiği kadar başka bir mahalden de vazgeçilmeli"⁽¹⁷⁹⁾ (hükmü) yalnız bu tarzda kabul edilebilir, ve ne kadar düzensiz ve küçük olurlarsa olsun dolması gereken süreler ancak bu tarzda anlaşılabilir⁽¹⁸⁰⁾.

Parçaların sonsuzluğunda bölünmüş olan bir maddenin zorunluluğu⁽¹⁸¹⁾ ve aynı şekilde, ne bir şekli, ne de belirli kalınlığı olmayan parçalarının bir maddenin zorunluluğu her an buldukları yerlere uyabilirler⁽¹⁸²⁾. Bu, Descartes'in "Dünya" adlı eserinde belirttiği dört unsurun ilkidir. Bu, ateşin elemanıdır, akıcıdır ve dünya da bulunabilen en çok ince ve en fazla araya giricidir⁽¹⁸³⁾. tozun parçacıklarından olduğu gibi ayrılmış parçacıkları ileri süren atomcuklar tarzında onu düşünmemek gerekir⁽¹⁸⁴⁾, fakat, onu, durmadan değişen, aynı ilk darbeye harekete geçen ve aynı güç tarafından itilmiş olan sürekli bir akım gibi yorumlamak gerekir⁽¹⁸⁵⁾. İnce madde (Ether) tek bir an aynı cisimde asla durmaz "eodem numero", fakat yoğunlaşması dışında, olaydan çıktığı kadar sürekli olarak tekrar oraya girer; çünkü "tüm kâinat onunla doludur"⁽¹⁸⁶⁾. İnce maddenin iki esaslı özelliği, çok süratli sonsuz ses ve bölünebilir sonsuz sestir; ve bu iki özellikten her biri diğeri ince madde, her an, çok kolay bir şekilde şekilden de ayrılır; onun dış şekli anlık değişimin bir çeşidine dönüşür⁽¹⁸⁷⁾. Ve her an şekliyle değişirken O, dünyanın sürekliliğini sağlamlaştırır. O, öz olarak gök cisimlerinden bize kadar aralıksız olarak yayılan sürekli bir likittir (akıcıdır)⁽¹⁸⁸⁾.

Descartes'in fiziğinin, atomcu bir fizik olduğu söylenmektedir; her ne olursa olsun, o, hep beraber sağlam, sürekli ve tek bir cismi şekillendiren, bir-

179. İlke II₃₃ Bak. Mektup II s.43.

180. II s.484, İlke III₄₈.

181. İlke, II₃₄.

182. II.s.483. İlke II_{34,35}.

183. Dünya, s.24.

184. II s.373.

185. II s.484,485.

186. II. s.496 ve 635.

187. II. s.483. İlke III₄₉.

188. II s.373. II. s.215.

birleriyle çok sıkıştırılmış olan küçük kürecikler, "atomlar" boşluk ve bölünme olmayan şekliyle atomcu bir fiziktir. Descartes, bu atomculuğun özel durumunu çok iyi farketti; o, süreksizliği ve boşluğu kabul eden eski atomculara karşı, süreklilik ve doluluk düşüncelerine bağlı "atomculuğu"nu ileri sürüyor⁽¹⁸⁹⁾.

Birbirlerine son derece yaklaşmış bulunan küreciklerden müteşekkil maddenin her an değişmesiyle ortaya çıkan ışığın, zamanın süreksizliğine inanmak suretiyle ince maddenin (ether) bu sürekliliğin nasıl zorunlu kılındığını ışık teorisini inceleyerek daha açık bir şekilde göreceğiz.

Descartes, ışık teorisini, felsefesinin en önemli bölümlerinden biri olarak daima kabul eder. "Ele alabildiğim en engin ve en güçlü konulardan biri olan kaostan ışığı çıkararak kurtulmuş olduğumu şimdi size söyleyeceğim. çünkü bütün fizik orada anlaşılır bir durumdadır."⁽¹⁹⁰⁾ Şüphesiz, görme duyusunun en asil duyu oluşu kadar fizik sorunların en güzellerinden birinin bunun olduğu yaygın kanaat idi⁽¹⁹¹⁾. Fakat karteziyen fiziğinin zor kavramlarının ekserisinin; eylem teorisini mekanizm, sürekli ve aynı zamanda "atomik" bir madde kavramı, boşluğun reddi gibi şeylerinin anlaşıldığı ve kümelenildiği yer, özellikle ışık teorisidir; Descartes, fizikle ilgili önemli denemesine "Dünya veya Işık" (le Monde ou la lumiere) adını veriyor. İnce madde; ışıklı oluşu karakteriyle ve şeffaf karakteriyle ikinci eleman, donuk karakteriyle üçüncü olarak tanımlanır. Işığın geçişi noktai nazarında ve diğer tarafta dediğimiz gibi, bütün bunlar karteziyen fiziğinin tüm temel teorilerini gerektiren ışık teorisini olarak gözönünde bulundurulabilir.

An'lık bir Konatusla (conatus) itilmiş olan küçük kürecikler, bir an içinde ve yalnız bir an için başka partiküller tarafından terk edilmiş yeri işgal eder.

İkinci elemanın cisimciklerini boşaltmış oldukları yerde ortaya çıkan ince madde, yuvarlaklaşmış bu cisimciklerin boşalttıkları yerleri doldurmak için zorunludur, fakat hemen bu ince madde çok fazla miktarda vücut bulur; o zaman, etrafında hareket ettiği cisimlerden uzaklaşmak için, daire şeklinde harekete geçen sürekli olarak gayret göstermesi gerekir kanununu izleyerek, artık kalan, ikinci elemanın cisimciklerinin daire çizerek serbest bıraktıkları yerlere doğru akmak zorunda kalmıştır. İkinci ve birinci elemanın cisimciklerini bu gayreti, bu eylemi ışığın kendisidir, çünkü ışık, bir hareketten daha çok bir eylemdir, ve

189. I s.416-417.

190. I s.194.

191. Bkz. I. s.540. (Morus), Dioptrique I s.1.

zaman almaz. "Işığın gücü, herhangi bir hareketin süresinde zerre kadar bulunmaz"; ışık, an'lık bir eylemdir⁽¹⁹²⁾. İkinci veya birinci elemanın küreciklerinin doldurabilecekleri bir yer ortaya çıktığı an'dan itibaren, onlar oraya doğru hemen acele olarak hareket ederler, aynı şekilde, yukarıda anlattığımız kurşun küreciklerin tümü bir anda aşağıya inerler ve bu kürelerin bir tanesinin hareketi aynı zamanda onları, en uzakta olanı en yukarıda olanı gibi aynı anda harekete geçirecektir⁽¹⁹³⁾, onlar hep beraber aynı zamanda aşağıya ineceklerdir; bu müşterek hareket bir an içinde olacaktır⁽¹⁹⁴⁾. Her an, ilk elemanın maddesi en küçük parçalara bölünecek ve maddenin belirsiz bir tarzda gittikçe küçülüşünde, zamanın belirsiz an'ları belirsiz bir bölünmelere denk düşer. "Kürecik B'ye yaklaştığı her zaman esnasında, FD doğrusundan her an çıkmak zorunda olan kürecikten daha büyük olmamak üzere ve D noktalarından tümü arasında en küçük parçanın hiçbirini belirlenemez, o, FD doğrusunu kısaltır ve hiç bir sayıyla ifade edilemeyecek şekil ki değişik uzunluklardan daha fazlasını sırasıyla ona verir". (ut linea dDP transeat per innumeris gradus brevitatis)⁽¹⁹⁵⁾. Zamanın hız derecelerinin ve addenin parçalara bölünmesi. İşte böylece, Bay Hannequin sözü izlenerek, hareket bir bölücü (diviseur) gibi gözükür.

Sonuç olarak, ilk elemanın maddesinin zamanın en küçük parçasında gökyüzünün her tarafında yayılabildiği anlaşılıyor⁽¹⁹⁶⁾. İkinci elemanın maddesine gelince, o, artık sukun halinde değildir⁽¹⁹⁷⁾. Bir an duruyor gibi ise de, bu an içinde hareket, madde içinde devam ediyor, kürecikler aralıksız ilerler, hareketi o kadar süreklidir ki zamanın herhangi diliminde küreciklerin ikisi tarafından belli olan bir eylem asla fark edilemez.

Burada da sonuç olarak, karanlıkta elinde yanan bir odunu tutan kimsenin onu sallaması ve onun salladığını hissetmesi ile aynada onun sallandığını görmesi esasları arasında ("Zaman Bakımından) bir aralık yoktur "Qui est quarta parte millaria a se distans"⁽¹⁹⁸⁾.

Işık teorisinin onunla içiçe olduğu ve tümüyle içine olduğu karteziyen felsefesi ve fizik sistemi ile tamamiyle nasıl bağlı olduğunu görebiliyoruz⁽¹⁹⁹⁾.

192. II s.72; İlke, III 63.

193. İlke, III 79.

194. Dünya s. 90 ve devamı, Görünüz II 42 İlke, III 62, 77, 79.

195. İlke III 87.

196. İlke III, III

197. İlke III 63.

198. I, Eklips örneğine de bakınız. I 310 satır 5-15.

199. I s.197,307.

Önce, şimdiki an içinde olduğu gibi hareketi koruyanın Tanrı olduğu için, bütün hareketler düz bir doğru üzerinde olur. Güneş ve bütün ışıklı cisimler genel bir anlamda, Descartes'in hareketin ikinci kanunda anlattığı sapandır; ve ışık ise taşıdır⁽²⁰⁰⁾. Parçacıklar düz bir doğru üzerinde hareketlerini sürdürmeye gayret gösterirler⁽²⁰¹⁾, kendi yapıları gereği olarak en kısa yolu izleyerek hareketlerini düz bir doğru üzerinde mümkün olan en kısa zamanda tamamlarlar⁽²⁰²⁾. Descartes tarafından sıkı sıkıya bağlı kabul edilen ışık düşüncesi düz doğru düşüncesi ile kaynaşmıştır: "Işık olarak adlandırılan şey yalnız düz doğru üzerindeki itme hareketidir"⁽²⁰³⁾.

Ve gerçekten, boş bir mekanın hemen dolması için, ikinci olarak, aynı anda hareket eden maddelerden bir alanın olması gerekir. "Bütün küreciklerin aynı anda ilerlemeleri gerekir"⁽²⁰⁴⁾.

Üçüncü olarak, boş mekanların anında dolması ve Descartes'in duyuların ortak anlayış üzerindeki etkisini ışığın eylemi ile, beraber açıklamaya çalıştığı Regular'da (kaideler) ki bir bastonda hareketin bir ucundan öbür uca birden oluşu gibi eylemlerin aniden olmaları için, anlattığımız maddenin mümkün olduğu kadar bir bastonun eylemine benzer olması ve aynı anda tek bir itme ile harekete geçebilen, birbirine sıkıca yaklaşmış olan parçacıkların eylemi gibi olması gerekir⁽²⁰⁵⁾. İnce madde; sürekli akıcı ise, gök cisimlerinden bize kadar aralıksız olarak yayılıyorsa, Descartes diyor bu, ışığın eyleminin aktarılması için, onun (ince maddenin) onu (hareketi yaptığı zorunluluğun var olmasındandır⁽²⁰⁶⁾. O (ince madde), ışığın hareket eden taşıyıcısıdır, Descartes'in etheri'dir.

Işık teorisi ile, anlık kozalitenin ve eylemin teorisini anlıyoruz; "an kelimesi yalnız zamanın üstünlüğünü dışlar ve ışık demetinin altta ki parçalarının her birinin üsttekilerinin tümüne bağlı oluşlarını ard arda olan bir hareketinin sonunun kendisinden önce gelen kısımlarının tümüne bağlanışı tarzında engellemez⁽²⁰⁷⁾.

200. II s.364, II s.572.

201. İlke., III₆₂ ve 79. Dünya, s.89.

202. Dünya, s.89.

203. II. s.469.

204. İlke. III₇₉, Bkz. Dünya, s.90.

205. Dünya, s.99, Bkz. II s.416-417; VI s.84-86.

206. II s.211,215,216.

207. II s.143, bkz. Morin II s.295.

Descartes, Lux ışığının kendisinin ortaya çıkışına vesile olan⁽²⁰⁸⁾ lumen ışığından (şeffaf cisimlerin ışığından) önce olduğunu savunur, ve aynı şekilde o (Descartes), güneş ile ışık arasında temelde üstünlüğün olmayışı gibi biri diğeri ile (lux ve lumen) aynı anda olduğunu savunur⁽²⁰⁹⁾. Zaman içinde üstünlük meselesi problem yaratmıyor; güneş lux ışığı, lumen ışığı, ışık demetinin değişik kısımları aynı anda oluşurlar ve birbirlerinin sebepleridirler.

Anlık sebep, ışığın aktarılmasında olduğu gibi, Tanrı'nın kendisini (ışığı) korumasında veya Descartes'in "Olympica"da söylediği gibi ışığın sembol olduğu gerçek tanımada ortaya çıkar⁽²¹⁰⁾. "lumen cognitionem (significat); activitas intantanea creationem". Ve aynı zamanda "Pegulae" da⁽²¹¹⁾ ortaya konmuş olan meselenin çözümünü buluyoruz: Doğal bir güç, bir an'da bir yerden başka bir yere geçebilir mi? Bastonun gücü gibi, ışık an içinde harekete geçer.

Böylece eylemin ve maddenin süreklilik teorisiyle, halka şeklindeki hareketlerinin ve düz çizgi şeklinde ki; biri an'lık ve diğeri ise an'dan önce anlaşılabilen durumlarla belirlenmiş teorisiyle bu ışık teorisinde daima an ve zaman teorisine tekrar geliyoruz.

Alev teorisinde aynı kavramları aynı yönelişleri bulacağız. Alevde, Descartes'in dünyasını karakterize eden durulmuşluğun ve hareketin bu birleşmişliği sembolize edilmiştir; alev durmadan söner ve durmadan tekrar yanar ve (onun) bir "sürekli yakıcı"ya ihtiyaca vardır. Ve "bu, yalnız kendiliğinden hareket etmekten asla kesilmeyen küçük parçaların miktarı alevde değildir"⁽²¹²⁾. Descartes'in dünyasında herşey durmadan hareket halinde ve yenidir; ve aynı zamanda herşey düzenlenmiştir. O, bir alev olan güneşe durmadan girer ve eskisi oradan çıkarken yeni herhangi bir madde tümü ile gökyüzüne girer⁽²¹³⁾.

Bu yönelişleri ve kavramları, eylem olmadan hiçbir zaman tutku olmaz fikrinin egemen olduğunu fizik anlayışının bütün kesimlerinde; kendisine karşı direnen an'lığın üzerinde ağırlık teorisinde (onu, mekhanda noktanın bir çeşitine boşuna indirgemeye çalıştıktan sonra⁽²¹⁴⁾ o, zamanın en küçüğünün bir çeşitine

208. II s.203.

209. II s.209.

210. X s.218.

211. X s.402.

212. Dünya, s.11.

213. İlke, II_{21,22}.

214. VII s.442, (LX s.240)

uygulandığını, en azından göstermeye bağlanır⁽²¹⁵⁾, dönen bir tüp içinde hareketin hızlanma teorisinde (eğer hareket halindeki bir bilye gittikçe hızlanıyorsa, bu ilk hareketinin sürekliliği kadar, an'larının her birinin kuvvetinde (quasi renovateur sinuls momenttis) yenilenmenin bir türünü açıklamaya çalışır⁽²¹⁶⁾. Kendisi için güçlüklerin dolu olduğu sürat⁽²¹⁷⁾ kavramını Descartes'in yalnız iki boyutu atfettiği kuvvetin teorisinde, cisimlerin düşmesinde orta kısımda bulunan bir an duraklamanın menfiliğinde⁽²¹⁸⁾, sıcaklığa ait olup, sinetik (cinétique) denilen atoma mahsus teoride⁽²¹⁹⁾ ateş⁽²²⁰⁾ (quae hovum continua generaret) ve alev⁽²²⁰⁾ teorisinde, Bologne'nın taşı üzerindeki düşüncelerde⁽²²¹⁾ miknatis teorisinde ve nihayet psikolojiye geçerse.

Descartes'in dünyanın geçmişini anlayışı, cisimleri şimdiki zamanın içinde görme espirisinin bu yönelişe zıt imiş gibi mi söyleyecektir? Fakat, Madem ki, Descartes, başlangıcından itibaren nasıl ise o şekilde, dünyanın yaratılmış olduğunu kabul ediyor ve ikinci olarak da bize "geriye kalan, düzenlenmesi Tabiatın bu kanunlarını izleyerek değişmesinden sonra olduğundan başlangıcından itibaren maddenin ne şekilde düzenlenmiş olmuş olmasının pek fazla önemi yoktur ve ona kendisinden yalnız ispat edebilirliği dışında hayal edilebilen

215. İlke III₆₃.

216. İlke III₅₉ bkz. Mektup I_{72,88,8}, III₂₃₄ bkz. X_{75,78,220}.

217. I₁₁₃. Bir sapanla atılan bir taşın veya Alaybozan tüfekte atılan kurşunun veya yayla atılan bir okun, alınan mesafesinin ortasında, başlangıç ve bitim noktasındaki hızdan daha hızlı olduğunu petmediğinizi öğrenmek istiyordum: Çünkü, bu, bazı defa aklının kendisiyle uyummadığı basit halkın kabul ettiği inanıştır, ve kendi kendine harekete geçmeyen ve itilmiş olan bu şeylerin hemen başlangıçta, daha sonraki durumdan daha fazla güçlü olduklarını kabul ediyorum.

II₃₅₃. Bir çocuğunun, mekan kavramının, zaman veya hız kavramı ile karıştırma alışkanlığı vardır. 354. Hız kavramını mekân kavramına birleştirmek isteseydim, onu sonuçlandırmak için, kendisine sadece atfettiğim iki boyut yerine, kuvvete 3 boyut yüklemem gerekecekti. 433. Ve, Galile'de olduğu gibi, mekandan daha çok, hızı göz önünde bulundurmamak zorunda oluşum gibi, söyleyenler için. 542. Yine fiziğimin mekanikten başka bir şey olmadığından hızın ölçülerine bağlı olan, özellikle bu soruları hiç düşünmedim.

543. Bana, artık hıza ait güçlüğün ve ağırlığın tabiatında yargıladığım şeyin bütünün bana verdiği şeyi size söylemekten başka bir şey kalmıyor.

III₆₁₄. Açıklanması rahat olmayan hıza ait gözönünde tutulan başka birçok şeyler de vardır".

Bkz. Biraz farklı olmakla beraber Adam, Cilt. 12, s.256.

Bkz. Adı geçen eser s.258 "Söylediğimi not ediniz: Cisim inmeye başlar, ve inerken değil".

218. I₁₇₂₋₃₂₃

219. İlke IV₄₇.

220. İlke IV_{115,187}.

221. III₄₂₉.

bir dünyadan daha iyi kendisinin tamamıyla benzeyeceği bir dünyayı o (madde), şekillendirmeden ondan hiçbir hayal edilemez"⁽²²²⁾ olduğunu söylüyor. O halde, bu dünyanın bilimsel efsanenin bir çeşiti olduğunu iyi gözlemek gerekir.

Gerçekten o dünyanın başlangıcından itibaren, "İlkeler"de olduğu gibi, bazen maddenin eşit, bazen de "Dünya"da olduğu gibi, mümkün olduğu kadar eşit olmayan parçalar gibi kendini gösteriyor. Böylece Epikür'cülerin tesadüfüne benzeyen kanunun bir çeşitiyle, öne sürülen bütün düzenlemeler birbiri ardından kaybolduğundan, her durumda ve çok değişik noktalardan itibaren, bu kanunun fiiliyatı altında, şekil olanların aynı ardarda gelişleriyle gerçek dünyaya ve şimdiki dünyaya ulaşıyoruz.

Sonuç olarak Descartes'in defalarca ele aldığı zamanın ardarda gelişinin kendisine verilmek istenenden çok farklı bir anlamı vardır; o (zamanın ardarda gelişini) herşeyden önce tükenmedir ve gerçekleştirilmemiş olan bütün imkânların aynı olumsuzluğu ile, bütünü yavaş yıkımı gerçek ve şimdi değildir. "Bu parçaların herhangi bir şekil almalarından itibaren zamanın ardarda gelişini ile onlar yuvarlak olurlar"⁽²²³⁾. Tarihin kendisi tarihin öneminin olumsuzlaşmasına dönüşür.

Ve genel olarak o, yalnız böyle değildir, fakat, bu tarihin teferruatlı kısımlarında da böyledir. Mesela: "SE doğrusunun daha uzun olduğunu düşünmemiz ve SA veya SI doğrusundan daha küçük kürecikleri içine alması için"⁽²²⁴⁾ veya yine: "Aynı zamanda, düşünülecek ki, L burgaçında alınmış olan ikinci eleman kadar birinci elemanın bütün maddesi"⁽²²⁵⁾ veya "Başlangıçtan itibaren ikinci elemanın kısımları hangi şekli olmuş olursa olsun onlar, zamanın ardarda gelişiniyle her taraftan yuvarlakdır"⁽²²⁶⁾.

Descartes defalarca özellikle "Méditations"unda bize doktrinini bir bütün olarak görmemizi ve kıyıda köşede kalmış kısımlarla asla yetinmememizi söylüyor⁽²²⁷⁾. "Méditations" sezginin bir türü ile, bütün olarak anlamaya gayret göstermek gerekir⁽²²⁸⁾. Gerçek, bölünmeye müsait değildir⁽²²⁹⁾.

222. İle III 47.

223. İle II 48 bkz. İle III 65.

224. İle III 61.

225. İle III 70.

226. İle III 86.

227. VII 9, 379.

228. VII 169, 577, bkz. X 184, X 230, 255, 369, 361.

229. III 544.

Bu, onun (Descartes'in) düşüncesinin özünde köklü olarak bulunan; bilgilerin oluşturduğu bir zincir veya daha çok aynı anda bilinen "beraber bir yerde toplanmış" bulunan bir ansiklopedi düşüncesine sadık kalan fikirlerden biridir; tanımların herbiri diğerlerin tümünü içerir, biricik gerçek aklımızın birliği ile anlaşılır.

Zorluk, ispatlar zincirinin tümünü aynı anda hafızada tutmaktadır; "her nokta ayrı ayrı olarak gözönünde tutulduğunda"⁽²³⁰⁾ herşey açık ve kesindir. Ufak bir teferruat unutulduğu anda sonuç anlaşılmaz.

Fakat "Cogitations Privatoe"da görüldüğü gibi her şey sebeplere, sebepler de tek bir sebebe indirgendiğinde, hafıza faydasız bir şeye dönüşür. Bununla beraber yine de, Descartes'in "önceden belli olanların felsefesini yapma külfetinden" vazgeçmeye hazır olduğunu beyan ettiği bir mektupta söylediği gibi, bildiğimiz, üstü bilgiden, daima mevcut olan ilahi bilgiden bir hayli uzaktır; o (bilgimiz) yine de akıl yürütmelerin ve konuşmaların izlerini taşır; o, sadece "an'lar ile" ortaya çıkar⁽²³¹⁾.

O halde biz daima eşyayı an içinde görme gayreti ve temayülü içinde bulunuyoruz. Tanrı fiilinin sürekliliği ruhun birliği, mekanın sürekliliği -Tanrı'nın sürekli yaratma ruhun daima düşünme ve mekânın dolu olduğu olay- öz'lerin varoluşların ve Tanrı'nın Tanrı tarafından yaratma teorisinde olduğu gibi, sezgi teorisi conatus ile ışığın yaratılması ancak, zaman konusunda karteziyen anlayışı göz önünde tutulursa anlaşılır.

Şüphesiz Descartes gibi bir filozofun eseri bizim için, tek bir düşünceye indirgenemez; bu, değişik görünümlerinin sadece birini görmek olur; metafiziği, fiziği hatırlattığı gibi, fiziği metafiziğini hatırlatır. Biz sadece görünümlerden, beceri ve mükemmellekle dolu eserin üzerinden bir görünümünü almak istedik. Biz sadece ışık, Tanrı ve düşünce olan eylemde her defasında en üst düzeyde zamanın bütünlüğü şeklinde yapılacak girişimi ortaya koymaya çalıştık.

Bu bütünlüğün eksikliğidir ki, kesin bilgi sahibi olamayışımızı ve irade ile aklımızın durduğu eylemi anlaşılır kılıyor. Nefs, şimdiki an için; düşüncesini ve varoluşunu, bağımsızlığını hüviyetini ve sadeliğini onaylar; o, sade bir eylemle basit karakterleri yakalar ve herşeyi onlara götürmeye çalışır. O, bir an içinde düşünölmüş olan Cogito'dan, an içindeki mükemmellik düşüncesine yükselir; ve

230. III s.102,103

231. V₁₃₆,137

gücü inkar ederek, bu an içindeki mükemmellekle, yaratıcı Tanrı'nın, kendisiyle O'nu tasdik ettiğimiz düşüncenin ve kendimizin eylemini onaylar, yani eylem içindeki sonlu düşünce ve kendisiyle kısaca eylem halindeki sonlu düşünceyle maddeye hükmeden ölümsüz kanunları ve aynı şekilde daima eylem içinde gözüken kendisini onaylar.

Böylece hafızamız, hayalimiz değerlerini tekrar alırlar; özellikle ilmimiz teminat altına alınmıştır; düşünce, düşüncenin teminatıdır. Maddî sebep, gaye, güç ve değişme kavramlarında karanlık olan şeyler açık ve farklı düşüncelerde akli sebep, uzam ve lokal hareket (olarak) varlığını sürdürmüşlerdir. Me-kanizmin, idealizmde temeli vardır ve her ikisiyle, kendisinde açıklık ve farklılık olan eylem düşüncesini onaylıyoruz. Sürüp giden ve farklılıkları olan dünyayı herşeyden, herşeyden önce onu yayan ve onu şekillendiren farklı maddeler, eylemin müstesna örneği olan ışığı, atomsuz bu atomculuğu, "maddenin çeberleri"ni ve doğru bir çizgi üzerindeki itmeler'i anlıyoruz. An'ları belirleyen, ihtimaliyet hesabına yardımcı olabilen hareketin bir ilmi mümkündür.

Ve, doğru bir çizgi üzerindeki hareketten, an içinde kendiliğinden harekete geçen cisimlerin halesinden, ilahi düşünceden veya başka bir alana ait düşüncemizden hangisi sözkonusu olusa olsun, biz; Tanrı'nın benim ve fizik eyleminin birliğini ifade eden bu zorunlu an'lılığı (zamandaşlığı) buluyoruz. Her defasında düşüncemiz, mümkün olduğu kadar, sadece an içinde veriler olan durumları hesaba katmayı gayret gösteriyor. İşte, bu şekildedir ki; kendisine özgü varoluşuna dikkatli nefsi için kesinliği, onun için, aydınlık eylemin cisimlerin dünyasında an'lık onaylama işleminde ve mükemmel olmayan olayda dahi anlaşılır durumda olan yaratıcı mükemmelliğin kesinliğini anlıyoruz. Yaratılmışlığın bağımsızlığı zaman lahzalarının bağımsızlığına bağlıdır; Yaratmanın devamlılığı an'ların süreksizliğine bağlıdır; birbirlerine karşı sıkıştırılmış olan maddenin devamlılığı ışığın aniden yayılması gibidir. tek bir bakışla sezen sezgi, tek bir hareketle yayılan ışık, tek bir eylemle yaratan ve koruyan Tanrı -üç defa yorumlanmış ışık olsun- bize, not ettiğimiz bu akli iradenin alameti gibi, mutlak bilgiyi oluşturan şeyler gibi görünüyor.