

Cinayet mi İntihar mı? Conatus Vakası

Mehmet Cafer ŞAKAR*

Özet

Spinoza, cevherin bizim bilebildiğimiz iki sıfatından söz eder: Düşünce ve uzam. Cevherin özüne ait her sıfat kendi içinde ele alınmalıdır. Biri diğerinin nedeni değildir. Ayrıca, şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa bunların doğaları birbirlerine aykırıdır, yani aynı özünde bulunmaları mümkün değildir. Çünkü varlığın özünde kendisini yok edebilecek herhangi bir şey bulunamaz. İster düşünce sıfatı altında, ister uzam sıfatı altında olsun hiçbir şey dış bir neden olmadıkça yok edilemez. Bedende onu yok edecek bir şey yoksa ve zihin bedenini olumlamasından başka bir şey yapmıyorsa insandaki intihar düşüncesi nereden kaynaklanmaktadır? Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, intihar olayını Spinoza'nın görüşleri doğrultusunda ele almak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, İntihar, Conatus, Ethica.

Murder or Suicide Conatus Case

Abstract

Spinoza speaks two attributes of substance we may know: Thought and Extension. Every attribute belonging to substance must be considered within itself. One is not the cause of the other. Also, if one thing can destroy the other, then their nature is contrary to each other, in other words it is not possible the things to be found in the same subject. Because there is nothing in the essence of being that can destroy itself. Whether under the influence of thought or under the influence of

* Araş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.

extension, nothing can be destroyed unless there is an external cause. If there is nothing to destroy it in body, and if the mind is doing nothing but affirmation of the body, where does man's suicide ideation originate from? In this context, the main purpose of this study will be addressing suicide in accordance with Spinoza's views.

Keywords: Spinoza, Suicide, Conatus, Ethica.

Giriş

“Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeyi çabalar” (EIIIpvi)¹. Spinoza'nın conatus (varlığın varoluşunu sürdürme isteği veya çabası) kuramı *Ethica*'da bu önerme ile başlar. Conatus, Tanrı'nın sıfatlarının tavrı olan tekil şeylerin özüdür. *Var olmak tözün doğasına özgü olduğundan* (EIpvi) sıfatların tavrı olan tekil şeyler varoluşlarını sürdürme çabası içinde olurlar (Spinoza, 2011: 43). Spinoza EIIIpvi'nin kanıtlanmasında hiçbir şeyin kendisinde, kendisini yok edebilecek bir şey içermeyeceğini, aksine varlığını ortadan kaldıracak her şeye karşı olduğunu ve böylece var olduğu sürece varlığını sürdürmeye çabaladığını ifade ediyor. Dolayısıyla var olan tek tek şeyler varlıklarını devam ettirmek ister. İntihar olgusu bir zihin-beden etkileşimi olarak düşünülecek olursa, Spinoza'nın bu noktadaki tavrı; zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki olmadığı yönündedir. Spinoza, aynı zamanda kendisinden önceki felsefelerin ifade ettiği gibi zihnin beden üzerinde mutlak bir hâkimiyetini de reddeder. Bu çalışmada, Spinoza'nın düşünsel şemasını anlamak açısından ilk olarak *Ethica*'da yer alan Conatus, zihin ve beden ilişkisi, duygu ve duygulanış kavramlarına değinilecek ve bu doğrultuda intihar olgusu ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Conatus

Varlığı sürdürme çabası, var oluş çabası ya da yaşama savaşı; bireyin var olduğu sürece ne ise o olma çabasıdır. Spinoza'nın felsefesinde önemli bir terim olan conatus her şeyin özü olan çabadır. Bu çabanın etkin nedeni tanrıdır. Bu durum tanrısal özün zorunluluğunun bir sonucudur. Şeyler bu zorunluluk sonucu var olurlar. Bu zorunluluk şeylerin kendi özlerinden değil, tanrısal özden kaynaklanır (Spinoza, 2011: 809).

Spinoza EIIIpvi'de varlığın var olmak için gösterdiği çabanın varlığın özünden başka bir şey olmadığını söylüyor. Spinoza'nın monist sisteminde varoluşun bütünlüğü tek bir şeyi ifade eder. O şey cevherdir. *Ethica*'nın I. bölümünde Spinoza cevherin özünün var olmak olduğunu ifade etmiştir. Tek tek var olan şeyler

¹ Metin boyunca *Ethica*'dan referans göstereceğim önermeler ile ilgili olarak örneğin; bölüm için EII: İkinci bölüm, Pv: Beşinci Önerme, K: Kanıtlanma. Bu durumda EIIIpvi: *Ethica* üçüncü bölüm altıncı önerme anlamına gelir.

Tanrı'nın -doğa ya da cevher, her ne olarak adlandırılacaksa- sonsuz sıfatlarından bizim bilebileceğimiz düşünce ve uzam sıfatının birer tavrıdır. Bu bağlamda tek tek şeyler tıpkı cevher gibi ilkin bir var olma çabası içindedirler. Bu çabayı sürdürmek şeylerin fiili özüdür.

Conatus bir yaşam mücadelesi değildir. Tek tek şeyler arasında bir güç savaşı olarak anlaşılmalıdır. Belki bu bir sonuç, bir son nokta olarak ele alınabilir. Conatus varlığın özünden -Spinoza'da Tanrı'nın özünden başka bir özden söz edilemez, bir yanılısma olarak söz ettiğimiz bu çoğullar dünyası tek bir özün (cevherin, Tanrı'nın) tavrıdır- kaynaklanan doğal bir süreçtir.

Ethica'nın III. bölümünün sekizinci kanıtlanmasında Spinoza, conatus olarak ifade edilen bu çabanın belirli bir süre için olamayacağını ispatlar. “*Şeyi var eden çabanın belirli bir zamanı yoktur, aksine şey dış bir neden işe karışmadıkça yok olamayacağına göre, o şey kendisini şimdi var eden çabasıyla daima var olmaya devam edecektir; o halde söz konusu çaba için belirsiz bir zaman söz konusudur.*”

Tek tek şeylerden herhangi birinin belirli bir zamanda var olduğunu söyleme, o şeye bir kader biçmektir. Bu, bir anlamda bir başlangıç ve sonun belirlenimidir ki Spinoza bunu asla kabul etmeyecektir. Çünkü bu durum bir yaratım sürecini doğurur. Oysa Spinoza'nın sisteminde bir tezahür yoktur.

“Var olmanın bu çabası salt zihne yöneldiğinde irade, hem zihne hem bedene yöneldiğinde iştah adını alır. Demek ki iştah insanın özünden başka bir şey değildir. İnsanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri insanın özünden kaynaklanır (EIIIpixN).

Bu ifadeler ile Spinoza conatusu yaşama dönük yönüyle daha aşikâr bir hale getirmiştir. Conatus artık soyut bir kavram olmaktan çıkıp somut, yaşama dönük bir anlam kazanmıştır. Zihne ait bütün istekler ve bedene ait bütün dürtüler bir anlamda cevherin tavrı olan tek tek şeyler gibi conatusun tavrıdır.

“Biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak yani onu arzuluysak bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz, aksine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz (EIIIpixN).

Bu noktada Spinoza'nın, Hobbes'un kudret kavramına yaklaştığı iddia edilmektedir. Hobbes'un kudret kavramına bakıldığında; “*bir insanın kudreti, genel olarak ele alınırsa, iyi gibi görünen gelecekteki bir şeyi elde etmeye yarayan şu andaki araçlardır ve ya doğal ya da araçsaldır* (Hobbes, 2010: 72).

Hobbes'un bu ifadesi ontolojik bir güçten ziyade doğa durumunda bulunan belli bir insan topluluğunun iç mücadelesinden doğan bir kudret anlayışının ifadesidir. Oysa Spinoza, salt bir ontolojiye dayandırır *conatusu*. Conatus kavramı bu anlamda bireyler arası bir mücadele değildir. Ayrıca Hobbes kötülüğü salt olarak var

ederken Spinoza, sürekli bir olumlama ile kötülükten ziyade bir iyilikten söz eder. Spinoza'nın iyinin karşısına salt bir kötülüğü koyması imkân dâhilinde değildir. Çünkü böyle bir durum Spinoza'yı bir monist olmaktan ziyade bir düalist yapardı. Spinoza için kötülük kötü bir karşılaşmadan başka bir şey değildir (Deleuze, 2008: 28). Kötü bir karşılaşma etkinlik gücümün azalmasıdır. Bu bağlamda kudretimin sevinç duygulanışı ile artması ve keder duygulanışı ile azalmasından söz edebiliriz. Bu, iki uçlu bir skalada bir uçtan diğer uca olan bir hareketten ziyade bir sarkacın salınımı olarak görülmelidir. Sarkaç (kudretim) sevinç ve keder duygulanışı arasında bir salınım gerçekleştirir. Başka bir deyişle salt bir karanlık yoktur. Karanlık ışığın ortamdan çekilmesinden başka bir şey değildir. Tıpkı kudretimin azalması gibi.

Spinoza, bir şeyi iyi olduğu için arzuladığımız aksine arzuladığımız için iyi olduğu argümanı nedeni ile egoizm ile de suçlanmaktadır. Spinoza'nın bakış açısıyla insan varoluşu tamamen egoist bir yapıdadır. Bir kişi yalnızca negatif veya pozitif bir etki ile bir şeyden kaçınmak veya onu izlemek uğruna hareket eder. Bunu yaparken de kişi kendi varlığını korumayı amaçlar (Nadler, 2006: 208).

Spinoza her ne kadar Hobbes'u okumuş olsa da, ondan etkilendiğini varsaysak da Spinoza'nın, bir şeyin iyi olduğu için arzulandığı aksine arzulandığı için iyi olduğu ifadesini egoizm olarak değerlendirmek pek de haklı bir yorum olmayabilir. Çünkü egoizm ahlaki bir ifadedir. Fakat Spinoza asla bir ahlaktan söz etmez. Ahlak doğruyu, yanlışı, değeri içerirken, Spinoza asla bir değerden söz etmez. Zaten bir şeyin arzuladığımız için iyi olduğu ifadesi; şeylerin özünde bir değer taşımadığının bir göstergesidir. "Ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirir, olanı değil varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz ancak" (Deleuze, 2008: 124). Tek bir töz varsa, düşünce ve uzam sıfatının tavrı olan tek tek şeylerden hangisi bir diğerini ahlak olarak yargılayabilir? Bu noktada Spinoza'nın bir ahlak olmadan nasıl oluyor da iyiden, erdemden söz edebildiğini pek çok kişi soracaktır. Bu tip soruların cevabını *Ethica*'da bulmak mümkündür. Fakat söz konusu cevaplar bu makalenin konusunu içermediğinden bu noktaya değinilmeyecektir.

2. Zihin-Beden İlişkisi

Spinoza, cevherin özüne ait sonsuz sayıda sıfatlardan sadece ikisini bilebileceğimizi, bunların da düşünce ve uzam olduğunu iddia ediyor. Zihin düşünce sıfatının bir tavrı iken beden uzam ya da yer kaplama sıfatının bir tavrıdır. Spinoza EIIpi'de "*Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır; yani Tanrı düşünen bir varlıktır ve EIIpii'de Yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir; başka bir deyişle, Tanrı yer kaplayan varlıktır.*" önermelerini bize sunar. Bu önermeler doğrultusunda Tanrı'nın bizim bildiğimiz iki sıfatının olduğunu görebiliriz.

Ethica'nın ikinci bölümünün birinci tanımlamasında Spinoza, beden tanımını yapar ve ona göre; "*Beden deyince, yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı'nın*

özünü ifade eden tavrını anlıyorum.” Aynı şekilde *Ethica*’nın ikinci bölümünün XI. önermesinde “İnsan zihnini fiil olarak kuran ilk öge, fiilen var olan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir.” Önermenin sonucunda insan zihninin Tanrı’nın sonsuz aklının bir parçası olduğu fikri çıkar. Bu bağlamda insan bir beden olarak ele alındığında Tanrı’nın yer kaplama sıfatının bir tavrı ve düşünce (zihin) olarak ele alındığında Tanrı’nın düşünce sıfatının bir tavrı olarak tanımlanabilir.

Esasında bir sıfat dediğimiz nedir? Bir sıfat varlığa bizim yüklediğimiz bir nitelik ya da bir nicelik değil midir? Plotinus bize bir üçlemeden (varlık-zeka-yaratma) söz ederken, bir yandan da *Bir’in* her şey olduğunu ve her şeyin *Bir* olduğunu iddia ediyordu. Akıl, sürekli bir kategorize etme ile *Bir’i* parçalıyordu. Spinoza da aynı şekilde *Ethica*’nın birinci bölümünde “*Var olan her şeyin Tanrı’da var olduğunu ve Tanrı olmadan hiçbir şeyin var olamayacağını ve kavranamayacağını*” ifade ediyor (EIpxv). Plotinus aklın *Bir’i* böldüğünü iddia ederken, Spinoza imgelemin şeyleri farklı farklı görmemize neden olduğunu iddia eder. Plotinus *Bir’e* yaklaşmayı kontamplasyon ile açıklarken Spinoza üçüncü bir bilgi ile bunu gerçekleştirebileceğimizi söyler. Nihayetinde amacım Spinoza’nın Yeniplatonculuğun bir ardılı olduğunu söylemek değildir. Fakat monist bir sistem kuran Spinoza’nın -kendisi dahil- bu sistemini açıklama girişimleri sürekli bir yanılısamaya düşmeyi ve tekrar tekrar başa-cevher tanımına- dönmeyi zorunlu kılıyor.

Zihin ve beden olarak kategorize ettiğimiz insan hangi sıfat altında ele alınırsa alınsın aynı şey olacaktır. Spinoza zihin ve bedenin birleşiminden söz etmez. Ya da zihin ve beden birbirini incelemeyiz: “*fikirlerin düzen ve bağıntısı şeylerin düzen ve bağıntısıyla aynıdır*” (EIIpvii). Sonuç olarak zihin ve beden bir ve aynı şeydir.

Zihin ve beden üzerine Spinoza’nın tüm tanımlamaları başta Descartes olmak üzere kendisinden önceki bu konuda söylenenlere sert bir karşı çıkışı içerir. Spinoza insanın doğadaki krallıklar içinde bir krallık olarak düşünülemediğini ve aynı şekilde düşüncenin bedeni önceleyemediğini iddia eder. “*Diyelim ki Tanrı’nın yalnızca düşünen bir şey olmak bakımından daire fikrinin ve uzamlı bir şey olmak bakımından da dairenin nedeni olduğunu söylediğim zaman, daire fikrinin şekilli varlığının, yakın neden olmak üzere ancak düşüncenin başka bir tavrı tarafından tasarlanabileceğini söylemekten başka bir şey iddia etmedim; o suretle ki şeyler düşüncenin tavırlaşmaları gibi göz önüne alındıkları zaman bütün tabiat düzenini ve nedenler bağıntısını yalnız düşünce sıfatı ile açıklamalıyız. Nitekim uzamın tavırlaşması olarak göz önüne alındıkları zaman da bütün tabiat düzeni ancak yalnız uzam sıfatı ile açıklanmalıdır ve başka sıfatlar için de durum aynıdır*” (Spinoza, 2009: 83). Sonuç olarak tek tek şeyler veya sıfatların tavırları hangi sıfat altında ele alınırsa alınsın ancak o sıfat ile açıklanabilir.

Bu bağlamda zihin ve beden ilişkisi nasıl bir ilişkiye tabidir? Ya da nasıl bir ilişkisizliktir? Zihnimde sistematik bir şekilde bağlanması için bedenimde olan şey nedir? Bu açıklanmak zorundadır. Spinoza bunu nedensel olarak açıklamayacaktır.

Onun açıklamasının dayandığı doktrini *paralelizm* olarak ifade etmek mümkündür. Mental öğeler bedensel öğeler ile bir şekilde eşleşmiş olabilir ki bu da nedensel bağlanabilirliği sürdürür. Zihin ve beden paralelizmi tezi zihnin neden bedenle etkileşme girmiş gibi görünmesini açıklar (Garret, 1996: 78).

İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir. “*Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni insan bedenini tanımaz, var olduğunu da bilmez*” (EIIpxix). Çünkü insan zihni insan bedeninin fikri ya da bilgisidir. İnsan zihni insan bedenini bilmez. Ama insan zihnini kuran fikrin upuygun nedeni Tanrı olduğundan, beden halleri ile ilgili fikirler Tanrı’da bulunur. Başka deyişle insan zihni bu halleri algılar. Dolayısıyla insan, bedeninin kendisini de algılar, hatta fiilen var olduğunu da bilir. Bu nedenle insan zihni insan bedenini ancak bu şekilde algılar. Dikkat edilecek olursa zihin-beden ilişkisi ile ilgili kabul gören görüşün dışında bir şey söyler Spinoza. Beden duyu organları ile dış dünyadan bazı etkiler alıp, bunları bir şekilde zihne ileterek kendisi ve dış dünya hakkında bazı algılamalara sahip olmaz. Tanrı düşünce ve uzam sıfatı ile insan bedeni ve zihninin upuygun nedenidir. Zihin, insan bedenine ait duygulanımları bu duygulanımların fikirleri Tanrı’da mevcut olduğundan algılar. Zihin bedeni ancak bu şekilde algılar ve fiilen var olduğunu bilir.

Kısacası; “*beden zihnin düşünmesine neden olmaz ve aynı şekilde zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi bir başka durumuna neden olmaz*”(EIIpii). “*Bedenin hareketi ya da hareketsizliği başka bir cisimden doğmak zorundadır(EIIIpuK)*”. “*Doğa hangi sıfatın altında düşünülürse düşünülün, doğal düzen ya da olayların birbiriyle bağlantısı tektir. Bizim bedenimizin etkin ve edilgin halleri doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleri ile kesişir*” (EIIIpiin). Garrett’ın ifade ettiği gibi zihin-beden ilişkisi zorunlu ve hiyerarşik bir ilişkiden ziyade bir etkileşimdir.

Bedende gerçekleşen bir duygulanış, aynı anda zihne oluşan bir fikre tekabül eder. “*Zihinsel karar veya istek ve bedenin takındığı hal doğal olarak bir arada bulunuyor ya da şöyle dersek; bunlar hepsi bir ve aynı şey*” (EIIIpiin).

Sonuç olarak Spinoza zihin-beden bağlamında nedensel bir ilişki sunmaz. Bu şekilde bir ilişki tözün sıfatları arasında bir hiyerarşiye neden olurdu ki bu da bu sıfatlardan hangisinin töz olduğu veya Tanrı olduğu sorununu doğururdu.

3. Duygu ve Duygulanış

Ethica’nın üçüncü bölümünde ağırlıklı olarak ele alınan bu konu Spinoza’nın felsefesini yaşama dönük kılan ve insanı onun içinde konumlandıran bir nitelik taşıyor. Spinoza bu bölüme yine kendisinden önceki felsefeleri eleştirerek başlıyor. İnsanın doğadan koparılp farklı yasalar ile yönetildiğinin, farklı yasalara tabi kılındığının eleştirisini yapıyor. Oysaki ona göre, doğada ne olup bitiyorsa insanda

da aynı şeyler olup biter. İnsanın, kendisinden önceki felsefe tarafından bu yanlış konumlandırılması beraberinde birçok sorunu getiriyor. Bu sorunlardan başlıcası zihninin duygular üzerindeki kuvvetidir: "...hiçbiri ne duyguların doğasını, kudretini belirlemiş ne de bir zihnin bunları denetim altına almak için yapabileceklerini. Savım şu: doğada, onun kusuru olarak gösterebileceğiniz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkanı her yerde bir ve aynıdır, başka deyişle, doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Öyleyse kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da, bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bu duyguların hepsinin belli nedenleri vardır. Hepsi kendi nedenleri ile anlaşılır hale gelir" (Spinoza, 2011: 313-315). Spinoza bu noktada bir duygunun oluşumunu, onun temel dayanaklarını veya etkilerini zihin-beden etkileşimi bağlamında ele almakta ziyade doğa yasalarına bağlıyor. Spinoza bu durumun ifadesi ile ilgili iki farklı kavram kullanıyor; duygu ve duygulanış.

Her iki kavramın *Ethica*'daki karşılığı *Affectio* ve *Affectus*'tur. Bazı çevirmenler çok tuhaftır ikisini de aynı sözcükle karşılıyorlar. Bu tam bir felakettir. Her iki terimi, *affectio* ve *affectus*'u ayırt etmeksizin *affection* (duygulanış) diye çeviriyorlar. *Affectus* için duygu ve *affectio* içinse duygulanış terimi daha uygun düşer (Deleuze, 2008: 13-14). Hiçbir şey temsil etmeyen düşünce tarzına duygu diyebiliriz. Mesela umut, sıkıntı veya sevgi. Bunlar temsil edici değildir. Elbette sevilen şeyin ideası vardır, umut edilen şeyin de, ama olduğu haliyle umut ya da sevgi kendi başlarına hiçbir şey temsil etmezler. Bir istek, bir irade bir şey istememi, yani istediğim bir şey olmasını kesin olarak gerektirir. İstediyim şey temsil nesnesidir. İstediyim şey bir ideada verilir. Ama istemek olgusu bir idea değildir. Bir duygudur. Çünkü temsil edici olmayan bir düşünce tarzıdır. Spinoza burada ideanın duygudan önce olduğu düşüncesine dolaysızca varır. İdeanın duyguya önceliğinin basit bir nedeni vardır. Sevmek için, istediği kadar bulanık olsun, istediği kadar belirsiz olsun, sevilen şeyin bir ideasına sahip olmak gerekir. Demek ki ideanın duyguya hem kronolojik hem de mantıksal bir önceliği var. Yani temsil edici düşünme tarzlarının temsil edici olmayan düşünme tarzlarına önceliği. Duygunun kendisinden önce bir ideanın olmasını gerektirmesi hiçbir surette ideaya veya idealar kombinasyonuna indirgeneceği anlamına gelmez. Şuradan hareket etmek gerekir: idea ile duygu doğaları bakımından birbirlerinden farklı, birbirlerine indirgenemez iki düşünce tarzıdır. Ancak şöyle bir bağıntı vardır: İstediyim kadar karışık olsun, duygu bir idea varsayar (Deleuze, 2008: 15-16).

İki kavram arasındaki farklılığı belirledikten sonra devam edelim. Spinoza, duygu ve duygulanışların tanımlamasını ve bu bağlamda zihin-beden ilişkisizliğini ifade ederken hem kendisinden önceki ve hem de şu an modern psikoloji tarafından dayanak olarak kabul edilen bütün argümanlara karşı çıkıyor. Bu argümanla-

rın mümkün olmadığı ve yanlış değerlendirmeler olduğunu ileri sürüyor. Zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu iddia edenler zihnin arzulara neden gem vurmadığını açıklayamıyorlar. Ya da uykuda iken beden pinekliyorsa zihin de pinekliyordur. Bu noktada şu uyurgezerlere ne demeli? “.....bir insan bedeninin kendisine has bünyesini, yani bir dehanın eseri olması bakımından, insansal beceri ile meydana getirilen bütün yapıtlardan kat kat üstün olan o bünyesini hiç aklınızdan çıkarmayın diyorum” (Spinoza, 2011: 329). Bu söylem ile Spinoza'nın bedeni önceliğini düşünenler var. Kanaatimce yanılıyorlar. Zira Spinoza bu söylemi ile bedene vurgu yapıyor. Kendisinden önceki felsefelerin aşağıladığı ve bir eziyet olarak gördükleri, yönetilmesi ve yönlendirilmesi gereken, her türlü aşağılık arzuları içeren bir varlık olan beden, bir dehanın eseri olması bakımından yeniden değerine ulaşıyor. Ruhu, akli, düşünceyi yücelten felsefeler karşısında Spinoza doğanın her yerde aynı olduğunu, fikirlerin bağıntısı ne ise doğal düzen ve şeylerin bağıntısının aynı olduğunu ifade ederek zihin ve beden arasında bir öncelik sonralık ilişkisinin anlamsız olacağını vurguluyor.

Dış bir neden olmadan hiçbir şey yok olamaz. Varlığın kendisinde kendisini yok edebilecek bir şey olamaz. Yani iki karşıt şey aynı bünyede olamaz. Bir cisim ancak başka bir cisim ile ve bir düşünce ancak başka bir düşünce ile yok edilebilir. Dolayısıyla doğada ve dolayısıyla insanda bizim görebildiğimiz bütün değişimler birer karşılaşmadan ibarettir. Yani cisimlerin ve fikirlerin paralel düzlemde karşılaşmaları. Bütün olup bitenler bu karşılaşmalardan ibarettir. Bu karşılaşmaların upuygun nedenlerine sahip olduğumuz sürece şeylerin nedenlerini bilebiliriz. Temel olarak bu karşılaşmalar sevinç ve keder karşılaşmalarıdır. Benim bağlantılarıma uyan herhangi bir şey ile karşılaştığımda sevinç duyarım ve tersi durumunda keder. Kısacası keder de sevinç de ve bu iki duygudan çıkan bütün diğer duygular da birer karşılaşma olma bakımından dışarıdan gelir. Ancak bütün bunları anlamlı hale getirmenin ve sürekli bir sevinç duygulanışı ile yaşama kudretimin artması beni upuygun fikirlere götürecektir olan üçüncü tür bilgi ile mümkün olmaktadır. Bu noktada bütün duygulanışlar dışarıdan geliyorsa, dış bir kuvvet olmadıkça hiçbir şey yok edilemez ise bir intihar duygusu nereden kaynaklanmaktadır? Nasıl oluyor da sevinç duygulanışı, yaşamak ve kudretini arttırmak isteyen bütün şeylerden bazıları dış bir nesnenin kendilerini yok etmesi gibi kendi kendilerini yok etmeye doğru yöneliyorlar?

4. Spinoza'da İntihar Olgusu

Spinoza *Ethica*'nın üçüncü bölümünün beşinci önermesinde “şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa bunların doğaları birbirlerine aykırıdır, yani aynı öznedeki bulunmaları mümkün değildir” iddiasında bulunuyor. Çünkü varlığın özünde kendisini yok edebilecek herhangi bir şey bulunamaz. *Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez* (EIIIipix). İster düşünce sıfatı altında ister uzam sıfatı altında olsun hiçbir şey dış bir neden olmadıkça yok edilemez. Aynı zamanda bir düşünce

ancak bir başka düşünce ile ve uzamlı bir varlık ancak başka bir uzamlı varlığın etkisi ile yok edilebilir. *Aynı şekilde beden zihnin düşünmesine neden olmaz, zihin de beden hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi bir başka durumuna neden olmaz* (EIIIpii). Bedenin hareketi ya da hareketsizliği başka bir cisimden kaynaklanmak zorundadır. Aynı şekilde bir düşünce ancak başka bir düşünce ile yok edilebilir. *Bizim zihnimizde bedenimizin var oluşunu dışlayan bir fikrin olması imkânsızdır; tam tersine, böyle bir fikir ona aykırıdır* (EIIIpx).

İnsan zihnini fiili olarak kuran ilk öge, fiilen var olan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir (EIIIpxi). *İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak var olan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey değildir* (EIIIpxiii). *Zihnin özünü oluşturan ilk şey, fiili olarak var olan beden fikridir ve zihnimizin ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır* (EIIIpxK). Bu bağlamda bedende onu yok edecek bir şey yoksa ve zihin beden olumlanmasından başka bir şey yapmıyorsa insandaki intihar düşüncesi nereden kaynaklanmaktadır? Tek tek her varlık, conatus kavramı düşünüldüğünde öz varlığını koruma çabası içinde iken varlığın varoluşunun sonlanması dış bir nedene bağlanmalıdır. Bu noktada her ölüm bir cinayet olarak mı görülmelidir? Zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki yoksa bir beden kendi varoluşunu sonlandırma edimi zihinden kaynaklanmadığı sürece, bir beden varlığının sonlanması dış bir cisme bağlı olarak gerçekleşmelidir. Bu durumda intihar eylemi nasıl olanaklı olmaktadır? Bireysel bir edim olarak tanımlanan intihar dış bir nedene nasıl bağlanabilir?

Spinoza *Ethica*'da intihar konusuna ilk olarak ikinci bölümün son önermesinin notunda değinir. "...hatta kendini asan bir adamı da nereye yerleştireceğimi bilmiyorum derim, çocukları, abmakları, delileri ve bunlara benzer türde insanları da nereye yerleştireceğimi bilmiyorum derim" (Spinoza, 2011: 307). Spinoza'nın bu ifadeleri dikkate alınırca esasında konu zaten açıklığa kavuşuyor. İntihar olgusu Spinoza için de anlam verilemeyen bir olgudur. Fakat konu bu noktada kalmıyor ve Spinoza *Ethica*'nın ilerleyen kısımlarında konu ile ilgili bazı açıklamalarda bulunuyor. EIVpxviii'de "*sevinçten doğan arzu başka bir şey aynı kalmak üzere kederden doğan arzudan daha güçlüdür*". Arzu insanın özüdür. Bu yüzden sevinçten doğan arzu sevinç duygusu ile beslenir. Kederden doğan arzu keder duygusu ile azalır ya da bastırılır. İşte böylece insani zayıflığın ve tutarsızlığın nedenlerini ve insanın neden aklın buyruklarına itaat etmediğini açıklamış bulunuyorum. Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahidenden yararı olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır (Spinoza, 2011: 559).

Spinoza hâlâ ilk bölüme göndermeler yaparak tek tek şeylerin özünün varlıklarını sürdürme çabası içinde olduklarını ifade ediyor. İnsani zayıflığın nedenlerini de keder duygusuna bağlıyor. Akıl doğaya aykırı bir şey talep etmediğinden

intihar olgusu bu durumda aklın bir talebi olamaz. “...kendisini öldüren insanlar zayıf ruhlu insanlardır ve tümüyle doğalarına aykırı dış nedenlere yenik düşmüşlerdir.” (Spinoza, 2011: 559).

Öyleyse hiç kimse kendi dışındaki ve doğasına aykırı nedenlere yenik düşmedikçe, kendisine yararlı olanı aramayı ya da kendi varlığını korumayı reddetmez. Demek istediğim, hiç kimse kendi doğası yüzünden yemek yememezlik etmez ya da kendini öldürmez, ancak dış nedenlerin zoruyla yapar, ki bu zorlama çok değişik şekillerde meydana gelir. Örneğin bir adam bir başkasının zoruyla kendisini öldürebilir, tesadüfen elinde bir kılıç tutuyordur, bir başkası onun elini büküp döndürür ve keskin ucunu kendi kalbine saplamasına neden oluverir; ya da Seneca'nın da başına geldiği gibi bir tiran tarafından damarlarını kesmeye zorlanabilir, ya da başına gelebilecek daha büyük bir kötülüğü daha hafif ile atlatmak isteyebilir. Dahası gizli saklı birtakım dış nedenler insanın hayal gücünü öyle bir hale sokar, bedenini öyle bir etkiler ki, bu beden öncekinden tamamen farklı bir doğaya bürünebilir ve böyle bir doğaya bürünen zihinde hiçbir fikir olmayabilir. Ama bir adamın kendi doğasının zorunluluğu ile var olmaya ya da farklı bir biçime bürünmeye çabalaması bir şeyin hiçlikten doğması kadar olanaksızdır.

Johnes'un kendini intihar ettiğini söylemek, Johannes'un doğasının bir dış nedenle değiştiğini ve doğasının kesin anlamda önceki doğası olduğunu söylememektir (Gabhart, 1999: 624). İnsan doğasının özü erdem kavramı göz önüne alındığında kendi doğasını korumayı arzular ki bu upuygun düşüncenin bir fonksiyonudur. Bu durumda intihar tasavvur edilemez. Şöyle ifade edersek: (i) Spinoza açısından şeyler kendi doğalarını yok etmeye kendiliklerinden neden olmazlar. (ii) Kendini yok etme itkisi bir dış güce dayanmalıdır. (iii) Öz (*cevher*) ve doğa (*nature*) aynı anlamda kullanılmamalıdır. Bazen öz doğa ile özdeş iken bazen doğa sonlu bir modus (*tavır*) olarak var olmayı içerir. Dolayısıyla bir kişinin kendini öldüremeyeceğini söylemek çelişkili bir durum değildir. Seneca'nın kendisini öldürmesi özünden değil doğasından kaynaklanır. Socrates veya Seneca'nın ölümü gibi ölümler kendini diğerlerinin yaşamı için feda etmek olarak görülmelidir. Spinoza'ya göre sıradan bir intihar ne istençli bir eylem ne de günahkâr bir eylem değildir. İntihar dış etkiler ile gerçekleşir. Bu durum pasif oluşun içine düşme ile olur (Gabhart, 1999: 626-628).

Bu noktada Spinoza hiç kimsenin kendisini öldürmeyi seçemeyeceğini vurguluyor. Bu şekilde olan bütün eylemler nedensel dış etkilerden gelir. Bu ifadeler gösteriyor ki, insan doğasına özgü intihara yönelik anlaşmazlık etik değil, fakat ontolojik veya metafizikselidir. Bu nedenle intihar insan doğası ile bağdaşmaz (Miller, 2005: 17).

Spinoza intiharı tam anlamıyla kendi rasyonalitesi içinde değerlendirmez. O intiharı tam anlamıyla değerlendirmeyi dert etmez. Ahlaki kelimeler ile tanımlamaz veya haklı çıkmaya yer vermez. Bu şundan ileri gelir; O, intiharın ölümlü ya

da ölümsüzlüğünün soruşturulması ile ilgilenmiyor. O sadece intiharın mümkün olup olmadığı noktası ile ilgileniyor. Nihayetinde cevabı hayır olacaktır (Miller, 2005: 18-19).

5. Sonuç

Spinoza açısından intihar ontolojik olarak mümkün değildir. İntihar edimini gerçekleştiren bireyin imgelemi dış etkiler nedeni ile öyle bir hal almıştır ki kişinin doğası artık o kişiye ait bir doğa değildir. Yani keder duygulanışının yaşama arzusunda, kişinin kudretinde bir azalmaya neden olduğunu düşünürsek kişi artık öyle bir haldedir ki doğası kişinin kendisine dış bir doğaymış gibi etki eder. Sonuçta intihar yine dıştan gelen bir şey olmuş olur. Spinoza'nın bu açıklamaları bu olguyu ne kadar açıklar, bu tartışılır. Ama Spinoza açısından bir ölüm hiçbir şekilde bir çözüme değildir. Doğada var olan bir çözüme sadece yeni bir birleşmedir. Bir çözüme doğadaki sonsuz birleşmelerin sonucudur. Deleuz'un ifade ettiği gibi bir arsenik bedenimle bağıntıları uymadığından bedenimi olumsuz yönde etkiler. Fakat bedenim arseniğin etkisi ile çözülürken aslında sadece yeni bir bağıntı kurmaktadır. Bu durum tabii ki Spinoza'nın yönteminden ileri gelir. Mutlak anlamda var olan sadece bir pozitif (olumsal) noktadır. Bu pozitif noktaya göre tek tek şeylerin aldığı tavırlar onları, bu pozitif noktanın diğer ucunda nesnel bir gerçeklik ile var etmez.

Sonuç itibarıyla intihar dış bir etkinin sonucunda oluşan bir olgudur. Bireyin doğasının zayıf ruhlu bir duruma gelerek bireyin aldığı dışsal bir karardır. Zihinde oluşan bir fikir ve bedende oluşan bir durum kesişir. Dolayısıyla birbirlerini öncelmezler. İntihar olgusu, Spinoza'nın argümanları doğrultusunda düşünüldüğünde sadece bir beden durumu ya da zihnin nevroitik halinin bir sonucu olarak görülmemelidir.

Kaynakça

- Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. Çev. Ulus Baker. Kabcacı Yayınevi. İstanbul.
- Gabhart, M. (1999). Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, Number 4, October.
- Garret, D. (1996). *The Cambridge Companion to Spinoza* Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge Press.
- Hobbes, T. (2010). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.
- Miller, J. (2005). *Stoics and Spinoza on suicide*, Der Einfluss des Hellenismus auf die Philosophie der frühen Neuzeit, ed. by Gábor Boros, Harrassowitz.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*, Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çev. Çiğdem Dürüşken. Kabcacı Yayınevi. İstanbul
- Spinoza, B. (2009). *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Dost Yayınevi. Ankara.