

Arendt'in Wittgenstein ile Karşılaşması: Eylem ve Sınır-Özne

Adem Yılmaz, Bağımsız Araştırmacı

ORCID: 0000-0001-5847-6835

E-Posta: ademyilmazphd@gmail.com

Öz

Bu çalışma Hannah Arendt'in düşünme etkinliğini, eylem kavramını ve eylemeye muktedir faili birbiriyle ilişkileri çerçevesinde ele alma uğraşındadır. Bu uğraşın ana rotasını metin analizi belirlemektedir. Bu minvalde çalışma Arendt'in düşüncesinin niteliğini Thomas Bernhard ve Milan Kundera ile birlikte, soğukkanlılık ve kayıtsızlık olarak işaret eden yazı, bu iki niteliğin eylem kavramına içkin olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda eylem kavramının bir mesafe kuramı olarak okunabileceğini ortaya koyarken eylemin failinin bu mesafede açığa çıkacağını belirtmektedir. Nitekim eylem, bir otomatizme dönüşen davranışsal düzlemi kesintiye uğratan, onun açısından beklenmedik ve öngörülemez olan bir yanıttır. Otomatizm, biyolojik bir zorunlulukmuş gibi süregiden, imgelemi, davranış ve bilme kodlarıyla verili olan işleyişi doğallaştırın taşlaşmış bir süreçtir. Eylem ise bu taşlaşmış süreç açısından kendi öngörülebilir davranışlar silsilesini anlamsızlaştıran, açıklanamaz olan ve onun zorunluluğunu ilga eden bir mucizedir. Aynı şekilde, taşlanmış süreç olarak otomatizmin imgelemine sığmayan, onun görme ve duyma biçimlerinden kesinkes farklılaşan bir yanıttır. Salt davranışsal düzeydeki tepkiler ve etkinlikler de birer yanıttır, fakat içinden doğduğu "taşlaşmış" otomatizmin, Wittgenstein'in deyimiyile olgusal dünyanın bir uzantısı, onların rengine bulanmış ve bir uzantı olarak öngörülebilirliği ile failini haklı çıkaran tepki ve etkinliklerdir. Eylemin faili bu bağlamda imgelemin gücünü açığa vurma kapasitesine sahip bir figürdür. Ludwig Wittgenstein, eylemin failini tanımlama hususunda kavramsal bir yaklaşım sunabilir. Wittgenstein'a göre özne, salt içinde bulunduğu dünyanın imgelemiyile hareket eden nesneden, imgelemin gücünü açığa vurarak farklılaşır. Özne, her şeyin nasılsa öyle olduğu, öngörülebilir bir imgelem ve olgular dizisinden ibaret dünyanın sınırındadır. Sınır-özne, bu bağlamda eylemin faili olarak karşımıza çıkar. Sınır-özne, imgelemin gücünü açığa vurarak salt davranışsal düzeyin bir nesnesi olmaktan çıkar. Nitekim Wittgenstein'in kavramsallaştırmasıyla ifade edilecek olursa sınır-öznenin yokluğunda olgu bağlamlarından ibaret dünya, aslında taşlaşmış, otomatizme uğramış ve eyleme kapasitesinin derinlere gömülerek unutulmuşu terk edildiği sürecin davranışlarına işaret etmektedir. Sonuç olarak eylemin failini ortaya koymak için Wittgenstein ile Arendt arasında bir diyalog kurma uğraşında olan yazı, imgelem kavramı çerçevesinde bu faili, imgelemin gücüne sahip olarak otomatizmin ya da olgular dünyasının içinde tanımlanamayacak şekilde bir sınır olma potansiyeline sahip özne olarak tanımlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eylem, Sınır, İmgelem, Bernhard, Kundera.

Arendt's Encounter with Wittgenstein: Action and the Limit-Subject

Abstract

This article deals with Hannah Arendt's activity of thinking, the concept of action, and its agent within the framework of their relations with each other. The main route of this endeavor is determined by textual analysis. In this respect, pointing out the character of Arendt's thought, together with Thomas Bernhard and Milan Kundera, as composure and indifference/insignificance, the article argues that these two qualities are inherent in the concept of action. In this context, while revealing that the concept of action can be indicated as a theory of distinction, it states that the agent of the action will be revealed at this distinction. Indeed, action is an unexpected and unpredictable response that interrupts the behavioral pattern that has turned into an automatism. Automatism is a petrified process that goes on as if it were a biological necessity, naturalizing the functioning given by the codes of imagination, behavior and knowing. For this petrified process, action is a miracle that renders its predictable sequence of behaviors meaningless, inexplicable, and abrogates its necessity. Likewise, it is a response that does not fit into the imagination of automatism as a petrified process, a response that differs decisively from its ways of seeing and hearing. Reactions and activities at the purely behavioral level are also responses, but they are an extension of the "petrified" automatism out of which they arise, an extension of the phenomenal world, as Wittgenstein calls it, a reaction and activity that is colored by it and that justifies its agent by its predictability as an extension. The agent of the act is in this sense a figure capable of revealing the power of the imagination. Ludwig Wittgenstein can offer a conceptual approach to defining the agent of action. According to Wittgenstein, the subject differs from the object, which acts solely with the imagination of the world in which it exists, by revealing the power of the imagination. The subject is the limit of the world in which everything is as it is, a predictable set of images and facts. In this context, the limit-subject appears as the agent of action. In fact, to put it in Wittgenstein's conceptualization, the world of contexts of phenomena actually points to the behavior of the process in which the capacity to act is petrified, automatized and buried deep into oblivion. As a result, in an attempt to establish a dialog between Wittgenstein and Arendt in order to reveal the agent of action, the article defines this agent within the framework of the concept of imagination as the subject who has the power of imagination and has the potential to be an indefinable limit within automatism or the world of facts.

Keywords: Action, Limit, Imagination, Bernhard, Kundera.

Giriş

Hannah Arendt'in yaşam öyküsünü kaleme alan Elisabeth Young-Bruehl (2012: 48), bir düşünürün çalışmalarından yayılan "ışığın", onun ölümünden sonra da yayılmaya devam ettiğine değinir. Bu ışığın yayılmasıysa "yeni bir biçim" altında, yayıldığı çağa kaydedilir. Düşüncenin aldığı bu "yeni biçim", düşünürle zamansız bir diyaloga işaret eder. Arendt muhtemelen bu diyaloga, kişinin düşünürü ve onun yapıtlarını kendi "imgeleminde tekrar etmesi" adını verirdi (bkz: Arendt, 1970: 97). Nitekim "imgelemdeki tekrar", düşüncenin ışığına sadakati muhafaza ettiği gibi kişinin düşünceyi, salt bir aktarımın kolaycılığından kurtararak hem kendisiyle hem de kendi çağıyla diyalogunda etkin uğraş olarak deneyimlemesinin önünü açar. Bu çalışma da her şeyden önce Arendt ile böylesi bir diyalogun tanıklığıdır.

Bu tanıklığın felsefi ve kuramsal bağlamdaki karşılığını bize sunulandan "geri adım" atma ve onu olabilecek daha geniş bir perspektifte sunma çabası olarak açıklayabiliriz. Slavoj Žižek'in ifade ettiği gibi, felsefe varsayılan düşünsel kodları kabul etmediğimizde, bize sunulan kavramsal ve somut deneyimin nasıl olası olabileceğini sorguladığımızda başlar. Aynı şekilde kuram da bu sorgulamayı mümkün kılacak mesafeyi tesis etme uğraşındır: Hem kendi konumumuzu hem de ele aldığımız kavramsal ve somut deneyiminin pozisyonunu soyutlama gücünü içerir (Žižek, 2011: 13-14). Dolayısıyla kuram, bu tanım gereği, sunulan ile yetinmeyi bir kenara bırakmayı, düşünceyi özetleme ve aktarma kolaycılığından yakayı kurtarmayı talep eder. Bunun anlamı biçimsel bir tamamlanmışlıkla karşımıza çıkan soyutlamaları biçimsizleştirme ve onları tamamlanmamışlığa sürüklenme cesaretidir ki "geri adım" tam olarak bu cesaretin ön hazırlığıdır.

Witold Gombrowicz (2015: 26), felsefenin yanına edebiyatı da katarak bu iki uğraşın, "dişleri sökülmemiş, gözleri oyulmamış, çeneleri kırılmamış insanların kullanımı"ndan fazlası olduğuna dikkat çeker. Çünkü bedenın zarar görmüş kısmı, diye not eder Gombrowicz, artık normal durumda değildir. Başka bir ifadeyle, beden olağan duyumsama koordinatlarını yitirerek zarar gördüğü kısmını başat hâle getirir, kendini onun üzerinden kurgulamaya başlar. Bir metafor olarak ele aldığımızda kırılan çene, bedenın asıl noktası hâline gelir, onun rutin, aşına olunan görünümünü sekteye uğratar. Gilles Deleuze'e göre (2013: 9) ise bu vurgu, Gombrowicz'in hem söylemini hem de yaptığını karakterize eden, biçimsizden ve tamamlanmamışlıktan yana olma niteliği şeklinde okunabilir.

Dolayısıyla burada kuram ile edebiyatın biçimsizleşme ve tamamlanmışlığı kesintiye uğratma zemininde ortaklaştığını söylememiz mümkündür. Bu

ortaklığı Arendt'in politik kuramına, daha özelde de eylem kavramına dair bir kavrayış geliştirirken göz önünde bulundurabiliriz. Nitekim Steve Buckler'in de (2011: 2) altını çizdiği gibi, bir politik kuramcı olarak Arendt'in metodolojik taahhütleri genel kabul gören sosyal bilim paradigmasının aksine, ne kolaylıkla tespit edilebilir ne de düşünsel bir çaba gerektirmeden kendini açığa vuran karakterdedir. Çünkü Arendt için, ilerleyen sayfalarda okurun tanık olacağı üzere, politik kuramın ya da sosyal bilimin salt davranışsal düzlemde, hareketleri ve özelemleri belirlenmiş bir çerçevede işleyen istatistiksel olasılık hesabına dönüşmek gibi bir konformizme kapılma tehlikesi vardır. Keza davranışsal düzlem, Arendt'in "taşlaşma" olarak tanımlayacağı şekilde, biçimselliğini sağlamış ve tamamlanmış olmasıyla kendini var eder. Başka bir ifadeyle referansı salt davranışsal düzlem olan bir politik kuram, "çeneleri kırılmamış" insanların rutin, düşünce ve imgeleminde onun içinde şekillendiği bir istatistik verisine dönüşmüş eğilimleri içinde teknik düzeneğe dönüşebilir.

Buckler, aynı yerde, sözünü ettiği metodolojik belirsizlikler gereği, Arendt'in ne yapmak istediğinden ziyade ne yapmak istemediğine odaklanmanın önemine vurgu yapar. Aslına bakarsanız bu vurgu Arendt'in, bir politik kuramcı olarak tekilliğinin gereğidir, onun tekilliğiyle baş etme yöntemidir. Vollrath'ın (1977: 160) ifade ettiği gibi, tekilliği ve kıyaslanamaz oluşuyla Arendt, metodolojik zorluklarda görüldüğü üzere, kimiyanlı şanlaşımalarında muhatabı kılınmıştır. Arendt'te politik eylemin dramatik sonuçlar doğuracak denli etik ilkelerden yoksun olduğu şeklindeki eleştiriler bu bağlamda düşünülebilir (Cane, 2015: 55).¹ Politik eylemin niteliği odaklı bu eleştirileri ve metot konusundaki belirsizliği bu bakımdan, Arendt'in düşüncesinin "ender görülen bir teorik önyargısızlık derecesi"nin sonucu olarak görmemiz mümkündür. Keza teorik önyargılar, taklitlerin türevlerinden ibaret bir kuramsal çerçeveyi tasarlarlarken politik alanı çarpıtma eğilimindedir (Vollrath, 1977: 161). Arendt'in kuramsal önyargısızlığı bu doğrultuda, düşünceye yeni kapılar açarken onun tekilliğini ve kıyaslanamazlığını da tesis eden bir niteliktir.

Dolayısıyla Arendt'in politik kuramının aslî niteliğini, onun bir politik kuramcı olarak tekilliğini olanaklı kılan teorik önyargısızlıkla tanımlayabiliriz. Kuramsal önyargısızlık, politik alanı kendi istatistiksel rutinine, otomatizmine hapsetmiş bir düşünceden kopuşu da ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle bu, kuramsal kategorizasyonların tamamlanmışlığından bir tür geri adımı ve onu biçimsizleştirerek düşünceye nefes aldırma çabasıdır. Nitekim davranışsal düzlemde de, bu önyargının atıfta bulunduğu tamamlanmışlığı

hatırlatacak şekilde fail düşünce ve imgelemine, taşlaşmış bir sürecin içinde, onun bir olgusu olacak şekilde geliştirirken ayırma ve bağlantılandırma kudretini bütünüyle bu düzlemin gereklerine hapseder. Politik eylem ise, bu kudretini düşünsel ve imgeleme düzeyinde ele almakla başlar.

Bu noktaya kadar Arendt'in politik kuramını niteleyen iki olguyla karşı karşıyayız: Teorik önyargısızlık ve metodolojik bir profil ortaya koyma hususunda isteksizlik. Bu iki olgu birbirini besliyor. Keza Buckler, Arendt'in metodolojisini konu ederken onun, siyaseti kuramsallaştırma yerleşik kategorilerin cansızlığına meydan okuduğunu ve kısır tekrarlara dönen bu çabaya canlılık kattığını belirtmektedir. Bu canlılığın anlamı ise kuramın, siyaset deneyimiyle yakından ilişkili olması ve onunla baş edebilme becerisini korumasıdır. Dolayısıyla kuramsal açıdan siyaseti verimli bir şekilde ele almak, her şeyden önce ayırt edici bir sesi ortaya koymakla ilgilidir (Buckler, 2011: 2). Dikkat edilecek olursa bu ayırt edici nitelik Arendt'in tekilliğini mümkün kılan hususa tekabül etmektedir. Eylemin failinin kim olduğu sorusu da bu iki minvalde önem arz ediyor: Birincisi kuramı siyasete yaklaştırmak, ikincisi ise tamamlanmamışlığı ilke edinerek ayırmak ve bağlantı kurmak. Bununla birlikte, karşımızda teorik önyargısızlığı ve metodolojik belirsizliği ile öne çıkan bir düşünür varken Zizek'in dediği gibi geri adım atarak, bir yeniden inşaaya kalkışmak elzem görünüyor. Bu çalışma, böyle bir kalkışmanın ürünü olarak edebiyat ve felsefenin biçimsizleştirme ve kurma gücüyle açığa çıkıyor.

Elinizdeki çalışma bu çerçevede, Arendt'in politik kuramının tekilliğini olanaklı kılan eylem kavramını ele almak, ona dair bir çerçeve çizmek için düşünme-imgelem-politik eylem üçgeninde Thomas Bernhard ve Milan Kundera ile diyalog kurmayı hedefliyor. Edebiyat ve kuram bağlantısını sağlayan bu diyalog ise çalışmanın asıl kaygısını, Arendt'in ortaya koyduğu bağlamda politik eylemin failini belirlemeyi mümkün kılacak şekilde gerçekleştiriyor. Kaldı ki Arendt-Kundera ve Arendt-Bernhard arasında düşünsel diyaloglar kuran çalışmalar bu noktada dikkat çekicidir. Bernhard ile Wittgenstein arasındaki bağ ise kendine özgü bir içeriğe sahiptir. Bu doğrultuda ilk olarak, Danyali ve Esmaeli'nin (2024) disiplinlerarası mahiyetteki çalışmasına dikkat çekmek faydalı olacaktır. Nitekim çalışma, bireyin eyleme kapasitesini ve dönüştürücü kudretini açığa çıkarma bağlamında Arendt ile Kundera arasında felsefi bir diyalog ortaya koymaktadır. Çalışmaya göre, bireyin tarihin güçleri karşısındaki konumu ve tarihin güçlerinin totaliter niteliği Kundera ile Arendt arasındaki ortak kaygıyı teşkil etmektedir. Arendt açısından bu kaygı tarihin kişisel olmayan çağrılarına boyun eğmiş

bireyin, özgün ve özerk düşünme kapasitesini, eyleme kudretini yitirmesi şeklinde gelişmektedir. Örneğin Eichmann, tarihin çağruları tarafından yozlaştırılmış bir figürdür. Tarihin boyun eğdiren kudreti karşısında çözüm eyleme geri dönmek, insanın mucizeler ve yeni başlangıçlar ortaya koyma kapasitesini hatırlamaktır. Kundera'nın bu noktadaki kaygısı ise romanın mirasının muhafazası şeklinde gelişir. Kundera'ya göre roman, tarihin totaliter kaydının oluşturduğu hafızanın unuttuğu ve dışladığı deneyimleri kaydederek böylesi bir tarihsel aşırılığa karşı direniş noktasını teşkil etmektedir. Bununla birlikte Kundera'nın denemelerinde Arendt, Nietzsche yorumuyla karşımıza çıkmakta, Nietzsche düşüncesi Arendt'in ifadeleriyle "donmuş olanı eritmek, herkes tarafından kabul edilmiş dizgeleri yıkmak, bilinmezde gezinmek için gedikler açmak" şeklinde tanımlanmaktadır (Kundera, 2010: 172). Söz konusu Nietzsche yorumu, Kundera açısından romansal düşüncenin karakterini oluşturmakta, onu etrafımızı saran düşünsel sistem ve ezberlerde gedik açmakla sorumlu kılmaktadır. Romansal düşüncenin bu niteliği bu bağlamda Arendt'ye eylemin, yeni bir başlangıç olma kapasitesiyle otomatizmde bir kesinti yaratmasına gönderme yapar. Elinizdeki bu çalışmada ise Kundera'nın kayıtsızlık mefhumu hem Arendt'in düşüncesine içkinliği hem de eyleme kudretinin açığa çıkması bakımından otomatizme dönüşmüş tarihsel süreçlerin, onların görme ve duyma biçimlerinin kılavuzluğunu reddetme potansiyeli bağlamında ele alınacaktır. İkinci olarak Bernhard ile Arendt arasındaki bağ ise düşünsel temalar üzerinden işleyen bir seyre sahiptir. Maria Popova'nın (2019) not ettiği gibi, öz-düşünümsellik ve düşünen ego bağlamında Arendt ile Bernhard'ın, ilerleyen sayfalarda ele aldığımız *Yürümek, Evet* adlı yapıtı birlikte düşünülebilir. Salt bir etkinlik olarak, geçmişi ve geleceği dışlayan düşünen ego Bernhard'da, bir benlik olarak kendini gözlemleyemeyen salt düşünümsel bir etkinlik karşımıza çıkmaktadır.

Son noktada ise Bernhard, "cevaplanamayacak bir soru" olarak betimlediği Wittgenstein düşüncesini dünyanın kavramsızlığı üzerinden vurgular. Bu kavramsızlık, Bernhard'ın ne kendisini ne de Wittgenstein'ı tahrip etmeksizin "Wittgenstein olma" çabasında gün yüzüne çıkar (Bernhard, 2020: 70-71). Kavramsızlık olgusu bu doğrultuda, aşağıda ele alacağımız gibi olguların içinde ve olgularla var olmak ile onları karşımıza alma kudreti arasındaki yoğunluk farkına tekabül eder. Nitekim Wittgenstein'in öznesi, içinde deneyimlenen dünyayı kavramsızlığından kurtarıp ona sınır çekebilene, "dünyanın dışında" olabilmesi ve imgelemine bu dünyadan kurtarabilene kudrete sahip olan bir faildir. Dolayısıyla düşünme-imgelem-politik eylem zemini kuracak kuram-edebiyat bağlantısını Kundera ve Bernhard üzerinden kurmak için yeter sebebe, bir başlangıç düğümüne sahip olduğunu vurgulayabiliriz.

Bu süreçte politik eylemin faili, teorik önyargıların ve istatistiksel bir politikanın hüküm sürdüğü davranışsal düzlemin ötesinde imgelem kudretine sahip ve eylemeye muktedir olan, Ludwig Wittgenstein'a atıfla sınır-özne olarak tanımlayacağımız bir figür olarak karşımıza çıkıyor. Nihayetinde, Cane'in de (2015: 62) kendi çalışması bağlamında ifade ettiği gibi elinizdeki metin, Arendt'in belirsiz bıraktığı kimi noktaları, kavramsal bağlamlar ekseninde ayrımlar ve bağlantılar kurarak, bir başka ifadeyle, metin analizi gerçekleştirerek bir yanıt ortaya koyma uğraşındadır: Kimdir eylemin faili?

Arendt Düşüncesinin İki Niteliği: Soğukkanlılık ve Kayıtsızlık

Hannah Arendt'in düşüncesi soğukkanlılığını koruyan, sükûnet içinde şekillenen, çözümlenmelerinde bu soğukkanlı sükûneti görülür ve duyulur kılan bir ritme sahiptir. Sükûnetin ve soğukkanlılığın bileşiminden oluşan bu ritim, Arendt'in (2014a: 40) ifade ettiği gibi bir "anlama uğraşı" ve bu uğraşın kâğıda dökülmesi eşliğinde kendisini duyulur kılar. Metin böylelikle, anlama yönelik çabanın, anlam arayışının tanığına dönüşür. Bu noktada, soğukkanlılığın ve sükûnetin sarıp sarmaladığı, tanıklığa bürünen metinde somutlaşmış bu arayışa içsel olan ve birbirini besleyen iki nitelikten söz edebiliriz: Başkaları üzerinde etki yaratıp yaratmamaya yönelik kayıtsızlık ve deneyimin olağan işleyişinde kesinti. Elbette burada vurguladığımız soğukkanlı düşüncenin ve sükûneti de kapsayan, ona yuva olan kayıtsızlığın, sırasıyla Thomas Bernhard ve Milan Kundera gibi iki romancının içerik kazandırdığı karşılıkları var, fakat öncelikle, bu niteliklere değinelim.

İlk nitelikten başlarsak Arendt (2014a: 40) açısından yazma sürecinde etkili olma, başkaları üzerinde etki yaratmaya dair kaygı her zaman için yazıya, dolayısıyla da anlam arayışına "dışsal" bir kaygıdır. Yazma süreci ve kendisine ritim kazandıran anlam arayışı etkilemek, etki yaratmak gibi kaygı ve arzudan yoksundur. Hatta düşünsel ritminin tanığı olan metinlere yansıttığı içgörülerine yönelik bir paylaşım ya da onaylama söz konusu olursa, bu sadece memnuniyet verici bir şey olabilirdi (Canovan, 1994: 2). Burada, yazıya dışsal kaygıların nüfuz edişinde Blanchotvâri bir esinti söz konusudur. Maurice Blanchot (2015: 101) "okunmak için yazılan" yapıtlarından anlamsızlığından dem vururken belirli bir okur kesimi için satırlarını kurgulayan yazarın "aslında yazmadığını" belirtir. Böyle bir durumda asıl "yazan o kitledir ve bu nedenle de bu kitle okur olamaz artık; okuma görünüşten başka bir şey değildir, gerçekte bir hiçtir". Blanchot'un ifade ettiği gibi, dışsal kaygıların, kabul görme telaşının hükmündeki bir yazma edimi hem yazarı hem de okuru niteliksel bir yoksunluğa mahkûm eder: Yazarın "yazarlığından", okurun "okurluğundan" soyutlanmasına

neden olan bu dışsallık kaygısı Arendt'in anlam arayışına eşlik eden yazma edimine sızamaz. Nitekim böylesi bir kaygının sükûneti ve soğukkanlılığı ortadan kaldıracığı da şüphe götürmez. Yazarın anlam arayışının sükûneti ve soğukkanlı satırları yerini bu dışsallığın gürültüsüne boyun eğme ve bu gürültülerin faillerine uyum kaygısına bırakır: Yazma ve okuma edimleri de bu sebeple gözden kaybolur, “var olma” koşullarını yitirir. Arendt ise bu doğrultuda, yazdıklarının başına gelenleri pek de umursamayacak denli dışsal kaygıdan yoksundur: “Başka bir vesileyle, bir şey yazdığınızda ve onu dünyaya gönderdiğinizde (...) herkes onunla istediğini yapmakta özgürdür” (Canovan, 1994: 2-3).

İkinci nitelik, deneyimin olağan akışındaki kesintinin, bizatihi Arendt'in “anlam arayışına” içkin olmasıdır. Anlam arayışı, bir diğer ifadeyle “salt bilgi uğruna dahi olsa, bilgi arayışının aksine” düşünme edimi olağanlığı içinde deneyimlediğimiz gerçekliği kesintiye uğratar (Arendt, 2018a: 99): “Bütün düşüncüler, bir durup-düşünme gerektirir”. Bir durup-düşünme, ifadenin de açığa vurduğu gibi akıntıya kapılmama, imkânları salt akıntıyla ve akıntı içinde bulan, onun içinde sürüklenmeyi ifade eden edilginliğin bir parçası olmama hâlidir. Arendt'in düşüncesine kaynaklık eden, ona nitelik veren soğukkanlılık ve kayıtsızlık da bu durup-düşünmede saklıdır. Nitekim Arendt'e göre (2018b: 44) Nazi deneyimine, onun bilişsel haritasına, görme ve duyma biçimine teslim olmayan ya da kendisinin deyimiyle “otomatikleşmeyen kişiler” bizatihi bu durup-düşünme kapasitesine sahip olup onu varoluşlarının koşulu hâline getirenlerdir. Nazilerin akıntının yönünü çizdiği zamanlara değin “entelektüel ve ahlaki yozlaşmadan etkilenmemiş” seçkin kesimler değil, durup-düşünmeyi bırakmamış kimseler teslimiyeti reddedenler olmuşlardır (Arendt, 2018b: 43-44). Başka bir ifadeyle düşünme edimini bırakmamış kimseler mevcut deneyimin yegâne kesinti ânlarına, uğraklarına dönüşmüşlerdir. Soğukkanlılık ve kayıtsızlıkla bezeli düşüncenin insanlarını, akıntıya kapılmak ve onunla olmakla yetinmeyen bu kişilerin takındığı tutumu Arendt (2018b: 44) şöyle tanımlıyor:

Diğer bir deyişle, onlar tikel bir vakaya, ortaya çıkarken uygulanacak, dolayısıyla da yeni bir deneyime ya da duruma peşinen hükmedilmesini, öğrenilmiş ve sahiplenilmiş bilgilere göre muamele edilmesini sağlayacak doğal ya da öğrenilmiş ilkeler ve kurallar bütünü'nün var olduğu kabulüyle davranmamışlardı.

Thomas Bernhard'ın deyimiyle bu insanlar etkileşim içinde oldukları olguların “içinde” ve onlarla birlikte hareket etmemiş, olgulara “karşı” bir tutum takınmışlardır. “Biz sürekli olgulara karşı değil de sürekli olgular

ile varolursak, (...), en kısa zamanda mahvoluruz” (vurgu yazara ait)” diyor Bernhard (2021: 12), mahvolmanın koşullarını resmedecek şekilde. Peki, olguların içinde ya da onlarla birlikte olmamak, onlar tarafından tanımlanmayıp onların bilişsel haritasına göre tutum almamanın olanağı nedir? Bernhard, satırlarını sürdürdüğü aynı pasajda bu mahvoluşun önüne geçmenin imkânını soğukkanlı düşüncede buluyor: Bu soğukkanlılık ise olguları “karşımıza” alabilme ve onları “dehşet verici” olarak işaretleme kapasitesinde somutlaşır. Başka bir ifadeyle olguların salt içinde kalmama, deneyimi onlarla sürdürmeme, dolayısıyla da olguları karşımıza alabilmek ve onları dehşet verici olarak işaretleyebilmek soğukkanlı düşüncenin gereğidir; onun açığa çıkışının kanıtıdır. Bize göre, olguları karşımıza alabilme, onların hükmünden kopabilme kapasitesi Milan Kundera’nın işaret ettiği “kayıtsızlığı” da barındırmaktadır, tıpkı yazma ediminde, anlam arayışında başkaları üzerinde oluşturacağı etkiyle ilgilenmeyen Arendt gibi.

Kundera’nın (2015: 106-107) *Kayıtsızlık Şenliği*’nin kahramanlarından Ramon, “büyük hakikatlerin ciddiyetine bağlı” arkadaşı D’Ardelo’ya onun pek de hoşuna gitmeyecek şu gözlemini, kayıtsızlığın “varoluşun özü” olduğunu aktarır. Ramon’a göre kayıtsızlık “her zaman ve her yerde bizimledir”; dahası, kimsenin “görmek istemediği yerde” bile, savaşlarda, dehşet verici süreçlerde, felâketlerde bile mevcut olan bir şeydir. Böylesi dramatik durumlarda onun varlığına dikkat çekmek, onu lâıykıyla anmak cesaret ister. Bu cesaretin olanağını, bir başka ifadeyle kayıtsızlığın potansiyelini vücuda kavuşturmanın imkânını şu cümlede dile getirir Ramon: “Ne var ki onu kabul etmek yetmez, kayıtsızlığı sevmek gerekir, onu sevmeyi öğrenmek gerekir” (Kundera, 2015: 107). Dikkatli okurun kolaylıkla sezeceği gibi “varoluşun özü” olarak nitelenen kayıtsızlık birbirini besleyen iki aslî özelliğin bileşimidir. Bunlardan biri, kayıtsızlığın her ân her yerde olan ve açığa çıkarılması gereken bir esası teşkil etmesidir. Bir diğeri ise kayıtsızlığın bu açığa çıkışı gerçekleştirecek cesaretin, dolayısıyla da büyük hakikatlere bağlılığın bizi sardığı bir olgusal durumdan kopuşun, onun akıntısına kapılmamanın ifadesi olmasıdır. Tam da bu iki bileşimin ifadesi olarak kayıtsızlık ve onu açığa çıkarma, onu sevme cesareti Bernhard’ın (2021: 12-13) “bütün olgulara karşı varolma olanağına sahip” olduğumuzu söylerken işaret ettiği ve onu açığa çıkaracak “soğukkanlı düşünce ve keskin zekânın pervasızlığı”na gönderme yapmaktadır. Kayıtsızlığı etkin bir şekilde muhafaza edebilme ve onu sevme cesareti bu bağlamda, olguların içinde ve onlarla mahvolmanın önüne geçmek, onları karşımıza alabilme, dehşet verici olarak tanımlayabilme kapasitesi olarak soğukkanlı düşüncenin koşullarına dönüşmektedir.

Arendt'in düşüncesi de hem "anlam arayışı" olarak yazının, başkaları üzerinde bir etki bırakıp bırakmamaya dair kaygı yokluğunu dışlayarak olanaklı olması hem de "anlam arayışı" olarak düşünme ediminin olağan deneyimde bir kesinti yaratması bağlamında soğukkanlılık ve kayıtsızlıkla kendini var etmektedir. Bir durup-düşünmek bu bakımdan soğukkanlılığın ve kayıtsızlığın bileşiminde olanaklıdır. Nazilerin iktidarının sunduğu düşünsel ve pratik zeminde yer almayı reddedenlerin, başka bir ifadeyle onları otomatikleştirerek Nazi gerçekliğinin içinde bir uzanti kılmayı hedefleyen akıntıya karşı duranların, bu akıntının peşin hükümlerinin esaretine kapılmayanların tutumunda da bu iki niteliğin koşulu saklıdır: Soğukkanlılığı ve kayıtsızlığı muhafaza etme, onları açığa çıkarma cesareti. Bu noktada, tekrara düşmek pahasına vurgulamak gerekiyor. Bu iki olgu gerek Kundera'da gerekse Bernhard'da potansiyel olarak insani varoluşa içkin, yer ve zamanı kat eden nitelikler olarak tanımlanır, onlar "her zaman ve her yerdedir". Bununla birlikte, karşı karşıya olduğumuz ve bizi kendilerinin bir uzantısı kılma, dahası kendimize ve dünyaya olan bakışımızı onların dolayısıyla, onların içinde ve onlarla şekillendirmemizi isteyen olguların zaferi, tarih olarak adlandırdığımız uzun geçmişin olağanıdır. Bernhard'ın deyişiyle (2021: 13), "her şey soğukkanlı düşünceden, (...) yoksun, devasa, tüyler ürperten bir tarihtir". Arendt (2020: 236) tüyler ürpertici bu tarihi, "tarihsel durgunluk anları"nın "biyolojik bir zorunluluk kadar mukaddermiş gibi" yüzyılları işgal etmesi olarak tanımlar; dahası, bu işgal ile karşılaştırıldığında "özgür olunan dönemler her zaman çok kısa sürmüştür". Bir diğer ifadeyle tarih ekseriyetle, soğukkanlılığın ve kayıtsızlığın bileşimini açığa çıkaran insanların tarihten ziyade, hükmeden olguların içinde ve onlarla olanların tarihi olmuştur.

Bu perspektifte kayıtsızlığın hükmü, hem düşünsel sürecin vuku bulması hem de deneyimlenen gerçekliği kesintiye uğratılmayan, dünü, bugünü ve yarını birbirine benzeyen taşlaşmış bir gidişat olmaktan çıkabilme potansiyeli olarak Arendt'in siyasal kuramına içkindir. Kundera'nın her zaman ve her yerde olan şeklinde tanımladığı kayıtsızlık mefhumu, bu doğrultuda, politik eylemin olanağına dönüşebilir. Nitekim Arendt için farklı bir dünyanın imgelenip düşünülmesi, idealar evreninin lütfu değil, içinde yaşadığımız dünyanın saklı olanaklarını açığa çıkaran bir insani potansiyel meselesidir. Bu potansiyel, bugün için ütopye olanı yarının hakikati kılmayı ifade eder (Berktag, 2012: 73). Farklı bir dünyayı imgelemek bu bakımdan, insanı salt verili gerçekliğin ürünü olmaktan çıkarır. Verili gerçekliğin öngöremediği ya da tahmin edemediği şekillerde hareket edebilen bir varlık, bu bağlamda yeni şekillerde düşünebilir ve yeni olayları anlayabilir, yaratıcı bir imgelemi

açığa çıkarabilir (Canovan, 1994: 69-70). Dolayısıyla kayıtsızlık mefhumu, bütününü öğrenilmiş gerçekliğe kayıtlılığı ile var olan, hatta bu gerçeklik dâhilinde tözleşmiş hakikatlere boyun eğen insanı ilga eder. Çünkü insan verili bir töz değildir, eylemliliği ile kendini inşa eder (Berkday, 2012: 50). Bu doğrultuda Bernhard'ın işaret ettiği olguları karşımıza alma kudreti ile bu kudreti açığa çıkararak kayıtsızlık arasındaki bağ, Arendt'de politik eylemin koşulunu tanımlamaktadır. Kundera'nın, daha önce belirttiğimiz gibi, varoluşun özü olarak tanımladığı kayıtsızlık, gerçekliğin biyolojik bir zorunluluk kadar kudretli algılanıp deneyimlenmesini engeller. Yeni bir düşünüşün, imgelemin açığa çıkmasına zemin sağlar.

Davranışsal Düzlem: Olguların İçinde ve Onlarla Düşünmek

Olgularla ve onların içinde süregiden tarihin insanları yukarıda vurguladığımız gibi “öğrenilmiş ilkeler ve kurallar bütününün var olduğu kabulüyle davranma” yönünde bir eğilim gösterirler. Arendt'in “zorunluluk kılığına bürünmüş uzun dönemler” yorumuyla bu eğilimi birlikte okuduğumuzda ise bu insanların, bir uzantısı oldukları dönemin ilkeleri ve kurallarını kabul ederek davrandığını söyleyebiliriz. Arendt açısından sorun tam olarak bu fiildedir: “Davranmak”. Nitekim “davranma”nın aslî etkinlik olduğu bir deneyimde, bu deneyimi karakterize eden “otomatik eğilimlere girmeyen her şey önemsiz sayılıp devre dışı” bırakılır (Arendt, 1994: 65). Başka bir deyişle salt davranma düzeyinde süregiden bir etkinlik, belirli bir otomatizasyonun hükmünde gelişen, bu etkinliğin çerçevesini çizen ilke ve kurallara dair belirli ön-kabullerde haklılık gerekçesini bulan bir yapıp-etmedir.

Arendt'in davranma pratiğine dair kaygılarını en iyi ortaya koyan pasajlarını İnsanlık Durumu'nun istatistiğe vurgu yapılan bölümlerinde bulabiliriz. Bu pasajlara göre Arendt için (1994: 64-65) istatistik, kendisini işlevsel kılan yasaları ancak ve ancak “uzun dönemler ve büyük sayıları” anlamlı kılan belirli davranış eğilimlerine dayandırabilir. Dolayısıyla kendi “otomatizğine” dâhil edemediği “davranış-olmayanı” önemsiz bir sapma olarak tanımlayarak dışlayan ve insanı salt “davranan” bir varlık olarak işaretleyen istatistik yasaları, siyaset ve tarihe uygulandığında ise bu iki mefhumu dair “anlam arayışı da umutsuz bir çabaya dönüşür” (Arendt, 1994: 65-66). Nitekim bu umutsuzluk, tarihi “biyolojik bir zorunlulukmuş” gibi ele alma durumu ile karşılıklı ilişki içindedir; bunlar birbirlerini beslerler. Bir tür “istisnalar kaideyi bozmaz” mantığı ile işleyen istatistik yasaları bir öngörülebilirlik uzamı kurarken tekdüze, olağanlaşmış davranışlar da anlamlarını sadece bu uzam içinde edinirler (Arendt, 1994: 66). Bir başka deyişle davranış

kendi haklılığını, geçerlilik iddiasını istatistikte bulmaktadır; o, bütünüyle faile hep böyleydi diyerek nüfuz eden istatistikî verilerin öngörülebilir bir uzantısıdır. Buradaki sorun, davranışın failinin kendi etkinliğine, görme ve duyma biçimine, Arendt'in deyimiyle "ne yaptığına" ya da "ne yapacağına" dair kararı istatistiğe, bu istatistiği paylaştığı geniş kesimlere, bu istatistikte ifadesini bulan ve zorunlulukmuş gibi tecrübe edilen tarihe, yaşantılanmış olana bırakmış olmasıdır.

Anlam arayışının, istatistikî yasaların referansı eşliğinde umutsuz ve önemsiz bir çabaya dönüşmesi, olmuş ve olacak olana dair düşünmenin gereksizleşmesi demektir. Bu yönüyle davranışın faili bir durup-düşünme ihtiyacından, buna dair bir kaygıdan yoksundur; çünkü ne yaptığına ya da ne yapacağına dair kararı önceden alınmıştır, o sadece bir uygulayıcıdır, bir uzantıdır. Bu bakımdan davranışın faili Arendt'in (1994: 14-15) düşünmeme hâli olarak saptadığı şeyden mustarıptır: Bu hâl içinde fail, "dumura uğramış" bir zihinle "koflaşmış doğruları" kendine güvence edinir. Arendt ve Bernhard'la birlikte söze dökülecek olursak o, mütemediyen istatistikî yasalara kayıtlılığıyla olguların içinde ve onlarla birlikte hareket eder. Dahası, onun deneyimlediği gerçekliğe vereceği yanıtlar da yine istatistikî yasaların hükmündeki gerçekliğin içinden olacaktır. Alacağı kararlar, vereceği yanıtlar bu hükmün rengini taşıyacak, onun dolayımıyla zuhur edecektir.

Salt davranışsal düzlemde hareket eden failin karar ve yanıtlarını karakterize eden imgelemi, görme ve duyma biçimi de bir durup-düşünmenin yokluğunda şekillenecektir. Arendt'in bu yokluk bağlamdaki vurgusu varmak istediğimiz nokta açısından yaşamsaldır: Bütün olay ya da olgular varlıklarını bizim "düşünsel dikkatimize" borçludurlar, demektir Arendt (2018a: 23; 2018b: 148); klişelerin, "standartlaştırılmış davranış ve ifade biçimlerine bağlılığını" bu "borcu" gizlemekteki işlevi ise göz kamaştırıcıdır. Borcu gizleyen bu bağlılık, Arendt'in (2014a: 314) entelektüeller bağlamında somutlaştırdığı duruma yol açar: Kabullenilmiş ya da üstlenilmiş politik kanaatler üzerine yeniden düşünmenin gereksizliğine dair tutum ve bu kanaatler olmaksızın gerçeklikle yüzleşmede içine düşülen zayıflık. Bu bakımdan Arendt'in sözünü ettiği bağlılık failinin hem kendisiyle hem de gerçeklikle ilişkisinde bir durup-düşünmeyi önemsizleştirecek denli mutlak bir kayıtlılık hâlini işaret eder. Bu kayıtlılık içinde ve onunla davranan fail bir mesafe yokluğundan mustarıptır. Nitekim akıp giden, bizi saran, içinde ve onunla olduğumuz gerçekliği karşımıza almak, karar ve yanıtlarımızı bir durup-düşünerek belirlemek için kayıtsızlığın ve soğukkanlı düşüncenin yuvalanacağı bir mesafe elzemdir. Eylemin imkânı da faili de bu mesafede saklıdır, bu mesafede vücut bulur.

Arendt'in "Mesafe" Kuramı: Eylem

Robert Harris'in romanından uyarlanan *Münih: Savaş Yaklaşıyor* filminde tümüyle Arendtyen olarak tanımlayabileceğimiz bir diyaloga tanık oluruz. Christian Schwochow'un (2021) yönetmen koltuğunda oturduğu film Oxford yıllarından iki dost Hugh Legat ve Paul Hartman'ın yıllar sonra II. Dünya Savaşı öncesinde kendi ülkelerinin diplomatları olarak karşılaşmalarını hikâye eder. Alman diplomat Hartman, Adolf Hitler'in Çekoslovakya'nın işgalini takip edecek gizli planlarından İngiliz Başbakan Neville Chamberlain'ı haberdar etmek istemektedir. Legat ise Chamberlain'ın en yakınındaki diplomatlardan biri olarak Çekoslovakya "sorununu" çözmek ve bu sorunun Avrupa geneline yayılacak bir savaşa dönüşmemesi için düzenlenen Münih Konferansı'na katılan İngiliz heyetinde yer almaktadır. Konferans protokolünde yer alan iki eski dostun karşılaşması Hartman'ın, Legat vasıtasıyla İngiliz Başbakanla görüşerek Hitler'in Çekoslovakya ile yetinmeyeceğini Chamberlain'a bizzat iletme planıyla adrenalin kazanır. Bu planı gerçekleştirme sürecinde ve "Savaşmalıyım!" diyen Hartman'ın ne pahasına olursa olsun Hitler'i engelleme kararlılığı karşısında Legat, eski dostuna hararetle "Savaşmana gerek yok!" diyerek çıkarır. Hartman'ın buna yanıtı ise soğukkanlı bir şekilde bu konudaki "sorumluluğunu" da hatırlatarak "Hangi dönemde yaşadığımızı biz seçmiyoruz. Elimizdeki tek seçenek nasıl yanıt verdiğimiziz" olur. Başka bir ifadeyle yanıtımız, yaşadığımız dönemin olgularına referansla, ona kayıtlı bir şekilde mi gerçekleşecek, yoksa bu kayıtlılığı kesintiye uğratacak, onun açısından öngörülemezliği gündeme getirecek şekilde mi?

Hartman'ın yanıtı, âdeta onun eş sesliymiş gibi Arendt'in sözlüğünde (2020: 235) ilk olarak, yeryüzündeki yaşamımızın "otomatik süreçlerle" çevrili olduğu, faili bizatihi insanlar olsa da politik yaşamın "tarihsel" olarak adlandırdığımız süreçlerin elinde "doğal ya da kozmik süreçler kadar otomatik hâle gelme temayülü" gösterdiği şekilde karşılık bulur. Yanıt boyutunda ise Arendt (2020: 236), insanın kendisini onlara "tabi olarak" bulunduğu süreçlerin içinden ve bu süreçlere karşı çıkarabilmesinin" eylem aracılığıyla olanaklı olduğuna vurgu yapmaktadır. Bernhard'ın tabirlerini kullanacak olursak eylem, Hartman'ın yanıtının da karşılığı olarak olguların içinden ve olgularla olmaya bir son verme, onlara karşı olabilme yetisi anlamında kayıtsızlıkla yüklü soğukkanlı düşüncenin bir somutlaşmasıdır. Öte yandan insan ürünü tarihsel süreçlerin "insan yaşamı için sadece bir yıkım" olacak şekilde taşlaşması, bütün ihtimalleri, olasılıkları, yanıtları kendinde toplayacak şekilde "hiçbir umut kalmamış" bir dünyayı olağanlaştırması "otomatik süreçlerin doğasını" oluşturur (Arendt, 2020: 236). Başka bir deyişle, taşlaşma dönemlerinde o döneme verilen yanıtlar, o

döneme bakış onların sürekliliğine katkıda bulunacak, onun uzantısı olacak şekilde kurgulanır, duyumsanır. Salt davranışsal düzeydeki tepkiler ve etkinlikler de birer yanıtıdır yanıt olmasına, fakat içinden doğduğu taşlaşmış düzlemin, olguların bir uzantısı, onların rengine bulanmış ve bir uzantı olarak öngörülebilirliği ile failini haklı çıkaran tepki ve etkinliklerdir. Davranış, içinden doğduğu taşlaşmış döneme mutlak kayıtlılığı ile kendini var eden bir yanıtıdır. “İnsanlar davranırlar” şiarı bu bakımdan tüm öngörülebilirliği ve aşına olunuşuyla “taşlamış” bir dünyanın kurucu ilkesi ve yegâne pratiğidir, diyebiliriz.

Davranış-olmayan bir yanıt olarak eylem, otomatizmin hâkim olduğu taşlaşmış dünyanın bakış açısından bir “mucizedir”, “beklenmedik bir şeydir” (Arendt, 2020: 237). Çünkü bu dönemlerde “bütün insanî etkinliklere ilham ve canlılık veren ve güzel şeylerin gizli kaynağı olan saf başlama yeteneği”, bir başka ifadeyle özgürlük yetisi olarak eyleme kudreti baskılanmış durumdadır (Arendt, 2020: 236). Başka bir ifadeyle özgürlük yetisi, tıpkı Kundera’nın kayıtsızlığı ve Bernhard’ın olguları karşımıza alma kudreti gibi potansiyel olarak insan varlığına içkindir; taşlaşmış dönemlerin yegâne pratiği bu kudreti duyumsanamaz kılmasıdır. Bu dönemlerin en bariz niteliği bu bakımdan davranışı eylemin yerine (Arendt, 1994: 68) geçirebilmesi, tüm etkinlikleri kendisine kayıtlı davranışlara hapsedebilmesidir. Bu noktada derdimizi somutlaştırmak adına kayıtlı olmak ve kayıtlılık üzerine bir parantez açabiliriz.

Davranış, içinde gerçekleştiği dünyaya kayıtlı, tüm olanakları ile onun bir parçası olan bir pratiktir. Kayıtlılık, o dünyaya kaydedilmiş şekilde hareket etmek, yapıp-etmelerimizi ve yanıtlarımızı şekillendiren, onları anlamlandıran imgelemimizi ve düşünce biçimimizi o dünyadan ibaret kılmaktır. Kendisine kayıtlı bir şekilde, mutlak bir kayıtlılık içinde, salt onun bir uzantısı olarak hareket ettiğimiz dünya ile bir “mesafelenme” imkânına sahip değilizdir: Bu dünya ile aramızda yapıp-ettiklerimiz üzerine durup-düşünme imkânına erişebileceğimiz bir mesafeden yoksundur. Arendt’in (1994: 78) “kitle insanı” fenomeni bağlamında ifade ettiği şu mesafesizlik ile mutlak kayıtlılık parantezini kapatalım: “Kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapan, en azından aslen, içerdiği insan miktarı değil, aralarını-kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasıdır”.

Ayırma ve bağlantı kurma gücünü yitirmiş bir dünya mesafeden yoksun bir dünyadır: Arendt’in (1994: 164) “dünyanın dünyasızlık kertesinde

unutuluşu” olarak adlandırdığı durumun varoluşa rengini verdiği bir yaşamdır. Nitekim “dünya”, “ara”da zuhur eden, insanların bağlanma ve ayrılma kudretini muhafaza ettiği ortak bir “masa” gibidir (Arendt, 1994: 77-78). Düşünürün kitle insanı bağlamında işaret ettiği husus, bu insanın böyle bir masadan bütünüyle habersiz oluşudur; o, imgeleminde ve düşüncesinde böylesi bir ayrılma ve bağlantı kurma pratiğinden yoksundur. Dahası, bu masanın yokluğunda, dolayısıyla da “mesafe”nin yokluğunda onun “tecrit edilmişliği” (Arendt, 2014b: 54). Tecrit edilmişlik bu bakımdan mutlak kayıtlılığın da bir ifadesidir; nitekim bu durumda fail, “aralarındaki bağlar çözümlenerek tamamıyla eşitlenmiş bireyler”den (Arendt, 2020: 145) herhangi biri olmak dışında bir varlık gösteremeyecektir. Burada yitirilmiş yaşamsal bir husus söz konusudur Arendt’e göre (1994: 326); yitirilen “eylem süreçlerinde içkin olarak bulunan devasa kudret ve esnekliğin” koşulu olan “çoğulluk” durumudur. Nitekim bu durum, “insanların çoğulluğunu gerektiren tek insani yetidir” (Arendt, 2012: 235).

Çoğulluk durumu, insanın “eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının” pratiğidir (Arendt, 1994: 243). Buradaki eşitler, tecrit edilmişlikteki benzerliği işaret eden “eşitlenme” ile benzer bir koşulun ifadesi değildir. Çoğulluk durumundaki eşitler varsayımı, “hiç kimsenin şimdide dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insan” olmasına gönderme yapar (Arendt, 1994: 14). Bu bakımdan çoğulluk “benzersiz kişiler arasındaki ilişkiler”in (Arendt, 1994: 292) ifadesidir. Bu ayrımı doğru bir tempoda ele almamız gerekiyor. İlk durumda eşitlenme, aynılığın neticesi olarak bir ikame-edilebilirliği beraberinde getirir. Biri diğeriyle o denli benzerdir, o denli aynıdır ki farklı insanların bir-aradalığından söz etmek olanaklı değildir. Bununla birlikte buradaki eşitlik, otomatikleşmiş bir sürecin kesintisizliğini garanti altına alan salt davranışsal düzlemin bir gereğidir de. Öte yandan çoğulluk durumu ise insanî eylemin koşulu olduğu gibi aynı zamanda “benzersiz” olmakta eşit her bir insanın “eyleme yetisine sahip olduğunu” (Arendt, 1994: 334) güvence altına almaktadır. Bu yönüyle çoğulluğun eşit üyeleri olarak insanlar, farklı oluşlarını ve emsalsizliklerini açığa vurma, kendilerini bağlı kılma ve ayırma kudretine sahip faillerdir. Başka bir deyişle çoğulluk durumunda failler her şeyden önce otomatikleşmeyen ve “kendi başlarına karara varma cüretini gösteren kişiler”dir (Arendt, 2018b: 43-44). Çoğulluk, bu cüretin güvencesidir; aynı zamanda, bu cüretin neticesidir.

Otomatizmin, taşlaşmış ve biyolojik bir zorunlulukmuş gibi işleyen süreçlerin içinden baktığımızda bu cüretin gösterilmesinin bizatihi eyleme tekabül

ettiğine dikkat çekmeliyiz. Nitekim eylem kavramı, öncelikle “davranış-olmayan”dır; kendine referans olarak olmuş olanı ya da otomatizmin bir buyruğunu alan bir işleyiş değil, özgürlük yetisinin kanıtı olarak “daha önce var olmayan, verilmemiş, hatta ne bilmenin ne de tahayyülün konusu olan” bir şeyi ortaya çıkarma etkinliğidir (Arendt, 2020: 213). Her ne kadar başlangıç noktası ve müdahale ettiği yer otomatizmin, davranışsal düzlemin, taşlaşmış süreçlerin bir uzantısı olsa da eylemin açığa çıkış sürecinde bu uzantıların hükümleri “geçerliliğini yitirir” (Arendt, 2020: 214). Öngörülebilir amaçların boyunduruğundan kurtulmuş bir etkinlik olarak eylem, bu bakımdan öngörülemezliğin etkin bir şekilde üstlenilmesini ifade eder. Arendt’in (1997: 37) altını çizdiği gibi “ancak salt davranıştan farklı olarak her eylemin işlevi, eğer eylem yapılmassa otomatik olarak işlemeye devam edecek ve dolayısıyla öngörülebilir olacak süreçleri kesintiye uğratacaktır”.

İnsani meseleler alanı otomatizme büründüğünde, onun açısından bir “mucize”, beklenmedik bir şey olarak kendini açığa vuran eylem, Arendt’in (1994: 338) deyişiyle kendi varoluşsal koşullarını “doğuyor olmak, doğmuş olmak”ta, yeni başlangıçları ifade eden “doğmak” ilkesinde bulmaktadır. Doğmuş olmaya dair kavrayış, yeni başlangıçlar yapabilme, başlangıç olabilme kudretinin insanlara özgü bir aslî nitelik olduğunun farkındalığıdır. Bu bakımdan eylemin kökensel koşulu olarak doğarlık ilkesi, salt davranışsal düzeyde yetinmemek, otomatizmin bir faili olmaktan çıkmak demektir. Nitekim kendimizi içinde bulduğumuz dünyada, “doğal ve kozmik süreçler gibi otomatik hâle gelmiş” süreçlerin bir uzantısı olarak her şeyden önce salt davranan bir failizdir. Bu yönüyle doğduğumuz dünyadaki konumumuz öncelikle edilginliğin hükmünde belirlenir; biz, başlangıçta salt edilgin bir failizdir. İçine doğduğumuz dünya tarafından anlamlandırılır ve konumlandırılır; hem kendimizle hem de kendimizin dışındaki gerçeklik ve onun failleriyle öncelikle bu anlam ve konumlar dolayısıyla ilişki kurarız. Spinozist bağlamda ifade edecek olursak, dünya ile karşılaşmamız öncelikle onun salt “kismî nedeni” olarak gelişir; bu doğrultuda “içimizde ya da dışımızda olagelen bir şeyin” nedeni biz değildir; maruz kaldığımız dünyadır (Spinoza, 2018[1677]: 198). Eylem bu bakımdan, dünyamızın salt kismî nedeni, onun edilgin bir uzantısı olmaktan çıkmaktır.

Salt davranışsal düzeyde, otomatik işleyen süreçlerin bir parçası, bir kismî neden olarak bizler Martin Heidegger’in kavramıyla dile getirecek olursak “herkes” gibiyizdir; bu dünyanın failleri herkesin içinde biri olarak kendimizi ve gerçekliği kavramaya çalışırız. Nitekim Heidegger’in herkes mefhumu Arendt’in düşüncesinde “salt davranışsal düzeyde” yapıp-etmenin, görüp-

duymanın, düşünmenin bir karşılığı olarak ele alabiliriz. Çünkü bir var olma tarzı olarak herkes, hem bir duyumsama biçimi hem de edilgin konumlandırma pratiğidir. Heidegger'in (2020: 201) deyişiyle kabul görüp görmeyeni, uygun olanı tasdikleyen bir vasatlıktır; dahası o, "neye cesaret edip neye edilemeyeceğinin sınırlarını önceden çizer". Tüm varlık olanaklarının çerçevesiyle, aşına olunmayan tüm içeriklerin pürüzsüz bir hâle getirildiği bir var olma tarzının içinde olduğumuzda gerçekliğe herkese uygun yanıtlar veririz. "Herkes gibi keyif alır eğleniriz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve yargıda bulunuruz. Keza herkes gibi 'büyük kalabalıktan' kendimizi çekeriz. Herkesin infiyal ettiğine biz de 'infiyal' ederiz" (Heidegger, 2020: 201). İnzivaya çekilişlerimiz, karşı çıkışlarımız, görme ve duyma biçimlerimizle "herkes"e kayıtlı bir şekilde var olur, bu mutlak kayıtlılık "içinde" eririz. Bu yüzdendir ki Heidegger (2020: 202) herkesi, içinde salt başkası olmakla yetindiğimiz, kendimizi onlar gibi hareket edip davranacak şekilde teslim olduğumuz hiç kimse olarak işaret eder. Daha da ötesi herkes, Arendt'in "dünya-sızlık" olarak adlandırdığı, cüretin çerçevesinin çizili olduğu bağlantı kurma ve ayrılma kapasitesinden yoksun bir var olma biçimidir.

Eylem, insanî varoluşa için cüretin ifadesi olarak "neye cesaret edilip neye edilemeyeceği" önceden verili olan bir hiç kimse olmaktan çıkıştır; yeniden başlama, bir başlangıç olma niteliğiyle öngörülemez, adı konulamaz süreçlerin etkin bir nedeni olma kudretidir. Bu kudret "bir zamanlar karşı konulmaz yasalarca yönetildiğini düşündüğümüz" alana "kendi öngörülemezlik vasfımızı" taşıdığımız anlamına gelir (Arendt, 2020: 96). Bir başka ifadeyle "en has insanî niteliğimiz" (Arendt, 1994: 40) olan otomatik süreçlere etkin bir şekilde müdahale etme kudretimizin açığa vurmasıdır. Bu kudret Arendt'in (1994: 242) vurguladığı gibi insanların *initium*, "doğmak suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar" olmasında saklıdır: Eylemin doğasını bu aslî nitelik teşkil eder. Başlangıcın doğasına için olan yeni, bu doğrultuda daha önce olmuş olanla ilişkisizliği bağlamında ele alınmalıdır. Nitekim "insanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir" (Arendt, 1994: 243). Başka bir ifadeyle eyleme has edim olarak yeni bir başlangıç "doğası gereği dünyaya 'sonsuz ihtimallik' olarak baskın yapar" (Arendt, 2020: 237).

Burada dikkat edilmesi gereken husus davranışsal düzeyin neye cesaret edilip neye edilemeyeceğini belirleyen hükümden ibaret olan gerçekliği ile ilişkimizin niteliksel değişimidir. Bir kere eylem, içeriği ne olursa olsun yeni ilişkiler üretme ve kendisine biçilmiş bütün sınırlamaları, faili çevreleyen

kısıtlamaları alt eder (Arendt, 1994: 261). Gerçeklikle olan ilişkimiz ve bu gerçekliğin bizi işaretlediği konum eylem sürecinde sorgulamaya açılır; bağlantı kurma ve kendimizi ayırma kapasitemizi açığa vurarak eylemin içinden doğduğu gerçekliği çapraz keser; gerçekliği karşısına alır. Eylem sürecinde gerçek, davranışsal düzeyin ona biçtiği olasılıklardan ibaret olmaktan, salt maruz kaldığımız bir otomatizm olmaktan çıkar; bu süreçte sonsuz ihtimallik durumun, gerçek dediğimiz şeyin “dokusunu” oluşturduğu duyumsanır: “Mucizeler yaratmak ve ümit etmek gerçekliğin elifbasıdır” (Arendt, 2020: 237). Bu bakımdan eylemin penceresinden gerçeklik, kendisinin kısmî değil; birebir ve etkin nedeni olduğu bir deneyimi ifade eder.

Herkes, Arendt’in karşılığıyla salt davranışsal düzlemde süregiden deneyim “en has insanî niteliğimizin” saklı oluşunda, kendini görülür ve duyulur kılamamasında, hâliyle bir kesinti, bir mucize yaratamamasında vuku bulur. Gerçekliğin sonsuz ihtimallerin yaratımı ile özdeş olduğuna dair duyum yerini otomatizmin felâketine bırakır. Nitekim Arendt için (2020: 238), “otomatik olarak meydana gelen ve o nedenle de karşı konulmazmış gibi görünen, her zaman için felakettir, kurtuluş değil”. Düşünürün aynı yerde vurguladığı gibi “yarının düne benzediği” bir otomatizm, yanıtları ve yanıtızlıkları kendisinin olağan işleyişinin bir parçası kılar. *Münih: Savaş Yaklaşıyor*’daki Paul Hartman’ı hatırlayarak bu noktada şunu söyleyebiliriz: Davranan bir fail olarak kendimi ve maruz kaldığım gerçekliği “herkes”in içinde tanımlıyor olarak bulabilirim; kendimi içinde bulduğum bu herkesin neyi, nasıl yaptığını; onun anlam dünyasını ve imgelemine ben “seçemem”; ama ona nasıl yanıt verebileceğimi seçebilirim. İşte eylemeye muktedir failin, salt davranışsal düzeyin bir uzantısı olmaktan çıktığı nokta burasıdır.

Salt bir uzantı olmaktan çıkmak bir mesafe gerektirir; mesafe, bir durup-düşünmenin gerçekleştiği ve olgunlaştığı, eylemi de önceleyen bir zaman-mekândır. Bir başka deyişle mesafe ile kastımız doğarlık ilkesinin olgunlaşma süreci ve öngörülemezliği etkin bir şekilde üstlenme edimidir. Nitekim Arendt açısından (1994: 441) düşünme edimi sanıldığından “daha kırılğan”dır ve özellikle de baskıcı toplumlarda o denli önemsizleşir ve gereksizleşir ki “eylemek düşünmekten” daha kolay hâle gelir. Onun “hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir” (Arendt, 1994: 15) vurgusunu bu bağlamda okumamız gereklidir: Öncelik eylemde ya da ne olursa olsun eylemekte değildir; onun önceliği eylemi açığa vuracak şekilde bir durup-düşünmektir.

Düşünen Ego: Eylemeye Muktedir Fail Olmanın Öncesinde

Düşünceye zaman-mekân olacak mesafenin Arendt açısından tasarımını da düşünürün Franz Kafka okuması bağlamında ortaya koyabiliriz. Arendt (2020: 30), Kafka'nın kurguladığı bir sahneyi, "geçmişle geleceğin güçlerinin birbirleriyle savaştığı" ve "aralarında da ayakta durmak için her iki tarafa karşı da mücadele vermek zorunda olan" insanın yer aldığı "savaş alanına" dikkatimizi çeker. Bu alan aynı anda üç ayrı mücadelenin ritmine tanık olmaktadır: Geçmiş ve geleceğin birbirleriyle savaşı ve insanın bunların her ikisiyle ayrı ayrı gerçekleştirdiği savaş. Eşzamanlı gerçekleşen bu üç ayrı savaşın her birinin nedeni de Kafka'nın "O" olarak adlandırdığı insanın varlığıdır. Arendt'in aynı yerde belirttiği gibi, insanın olası yokluğunda geçmişle geleceğin mücadelesi ya dengelenecek ya da bunlardan biri diğerini yok etmiş olacaktır. İnsan, geçmişle ve gelecekle ayrı ayrı mücadele ettiği için, geçmişten geleceğe doğru varsayılan bir sürekliliğin içinde debelenmenin aksine, bu mücadelelerini sürdürebildiği bir yarıktaki konumlanır (Arendt, 2020: 31). Başka bir ifadeyle insan, içinde yer aldığı akış hâlinde geçmişten geleceğe uzanan bir zaman bulmaz; "O", her ikisiyle de yüzleşebildiği, onları karşısına alabildiği bir mesafede kendini konumlandırır. "O", hem geçmişle hem de gelecekle arasında bir kayıtsızlık mekânı yaratır; salt onların içinde ve onlarla olmaktan ibaret değildir. Fakat bu mesafe, "O" nun konumlandığı bu yarıktaki, "insanın yeryüzündeki yaşamıyla yaşıt bir şey" olsa da miras ya da devralınan bir "zaman-dışı mekân" değildir. Aksine bu mekân keşfedilmeli, zorlukla da olsa "her yeni insan" tarafından yeniden açılmalıdır (Arendt, 2020: 34). Bu bakımdan insan, bu "zaman-dışı mekânı" keşfettiği, açığa çıkardığı, içinde bulunduğu durum açısından yarattığı ölçüsünde "biri" olmaktan çıkarak "O"na dönüşür. Bir başka ifadeyle mesafe, kişinin "biri" olmaktan çıkarıp "O" olduğu zaman-mekândır. Arendt'in aynı yerde altını çizdiği gibi bu zaman-mekânın zamandışılığı, onun "tarihsel ve biyografik zaman" içinde bir karşılığının bulunmayışında vuku bulur; Kafka'nın da "biri" yerine "O" demesinin nedeni mesafenin çizgisel zaman tasarımına sığmayan bir deneyim oluşudur.

Arendt (2018a: 63) açısından çizgisel zamanın faili olmakla ilgilenmeyen, başka bir deyişle bu zamana kayıtsızlığıyla var olan Kafkaesk "O", "biri"nin karşılık geldiği, üstlendiği bir benlik değil; "düşünen ego" nun ifadesidir: "Düşünen ego, salt etkinliktir; dolayısıyla da yaşsız, cinsiyetsiz, niteliksiz, hatta hayat hikâyesi bile olmayan bir şeydir". Nitekim "O" nun düşünceleri de "bir şahıs ya da kişinin öz niteliklerine hiç benzemezler". Başka bir deyişle "düşünen ego" olarak "O", geçmişten geleceğe doğru süregiden ve bir "benliği" işaret eden deneyimin dışındadır; hem geçmişi hem de geleceği

“karşısına” alma kudretine sahiptir. Bu kudret, Arendt’in (2020: 35) ifade ettiği gibi “geçmişle gelecek arasında” duran “O”nun “savaş deneyimidir”; diğer adıyla bir “düşünce deneyimi”dir. Bu deneyim, “bütün zamanlar için öğrenilebilecek ve ancak ondan sonra uygulanabilecek zihinsel işlemlerden farklıdır”. Bu savaş/düşünce deneyimi salt etkinlik olması ve miras ya da devralınan bir şey olmaması sebebiyle nasıl yapılacağına dair bir kılavuza ihtiyaç duymaz. Bir başka deyişle bu deneyimi olanaklı kılacak bir mesafeye nasıl ulaşılabileceğinin kayıtlı olduğu bir rehber söz konusu değildir.

Kundera’nın işaret ettiği, her yerde ve her an var olan kayıtsızlık Arendt’in düşünen egosunun kendiliğinden pratiği olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda verili gerçekliğin örüntüsünü teşkil eden hakikatlere bağlılığı kesintiye uğratan kayıtsızlık, Arendt için, bu gerçeklik dâhilinde yönümüzü bulmamızı ve kendimizi konumlandırmamızı mümkün kılan ortak duyuya dair ve ona içkin var olma hissiyatını yitirmemizle açığa çıkan düşünen egoya gönderme yapar (Arendt, 2018a: 229). Mevcut olmayanı toplamayı, derlemeyi, öngörmeyi, imgelemeyi kapasite olarak açığa vuran düşünen ego, mevcutları teşkil eden olgulara, düşünelere, görüp duyma biçimlerine kayıtsızlığıyla kendini hissedebilir. Bunun adı, Arendt için düşünme olarak düşüncenin öz farkındalığıdır, onun kayıtsızlıkta *topos*unu bulan niteliğidir.

Düşünen egonun kayıtsızlığını, salt davranışsal düzeydeki etkinliğini mümkün kılacak bir kılavuza ihtiyaç duymamasını Jacques Rancière’in “azınlık durumundan çıkış” olarak adlandırdığı uğrakla da ifade edebiliriz. Düşünürün (2011: 193) vurguladığı üzere kılavuzu olmayan salt etkinlik olarak savaş/düşünce deneyimi, “azınlık durumundan” çıkmaktır; nitekim azınlık durumu, “kılavuzluk edilmeniz gereken bir durumdur; çünkü kendi yön bulma duygunuzla yolunuzu izlemeniz sizi yoldan çıkaracaktır”. Aslında bu “düşünce/savaş deneyimi”nin etkin faili “O”nun yaptığı da tam olarak budur: Kendi yön bulma duygusunu, cesaretini açığa vurmaktır. Arendt’in (2018a: 70) işaret ettiği gibi “O”nun deneyimi, “dünyanın ve kendimin gerçekliğinden” kuşku duyma cesaretidir. Dünyanın ve “O”nun kendisini bu dünyanın içinde bulduğu hâliyle benliğin kabullerini, koşullarını, kısacası onun malûl olduğu otomatizmini sorgulama etkinliğidir. Daha doğru bir ifadeyle, gerçeklikten kuşkulama olarak biyolojik bir zorunlulukmuş gibi işleyen süreçlerin, insanın en has niteliğinin açığa çıkışını engelleyecek bir biçimde taşlaşmış olduğunu, otomatizme uğradığını işaret etme kudretidir. Nitekim düşünen ego, bizzatı “bir bütün olarak gerçekliğe uygun düşen tek duyuyu” olduğu kabul edilen ve dolayısıyla da “benim gibi algılayan başkalarını da barındıran dünyasal bağlam” olarak “ortak-duyunun” askıya

alınışıdır (Arendt, 1994: 286; 2018a: 71-74). Görüldüğü üzere ortak-duyu burada, gerçekliği kavrayışa dair uzlaşının birbirine benzer kıldığı başkalarının görme, duyma, hissetme biçimidir; gerçekliğin kabul edilebilir, uzlaşmış yegâne açıklamasına ulaşmamızı sağlayan ve bizi salt o dünyanın uzantısı kılan bir kılavuz işlevi görmektedir. Böylesi bir ortak-duyuya sahip olduğumda kendimi, gerçekliği ve gerçeklikle olan ilişkimi o “dünyasal bağlamın” dışında düşünemem, imgeleyemem. Arendt’in tabiriyle eylemde bulunamam; insanî varoluşun en has niteliğini açığa vuramam. Mesafe olarak adlandırdığımız askıya alış etkinliği bu doğrultuda, eylemin imkânını barındırır ki otomatizmin ve ona dair bakış açısını ifade eden ortak-duyunun penceresinden öngörülemez olanın, bir mucize şekilde deneyimlenecek olanın açığa çıkışı ancak bu savaş/düşünce deneyiminde olanaklıdır.

Mesafe, içinde ve kayıtlı olduğumuz dünyanın salt bir uzantısı olmaktan çıkış sürecidir; bir yoğunlaşma olarak bu sürecin zaman-mekânıdır. Arendt’in eylem olarak işaretlediği süreç, doğma/yeni başlangıçlara muktedir olma ilkesi gereği zaman-mekân olarak bu mesafeyi kendine yurt edinir. Eylem, kendisini önceleyen ve salt, bir öngörülebilirlikler süreci olarak otomatizme maruz kalan dünyasal bağlamın içinde ve bu bağlamla davranan failin öngörülemez olana cesaret ettiği bir etkinliktir. Neye cesaret edilip neye edilemeyeceğinin sınırlarını çizen bağlamın hükmü, eylem süreci dâhilinde işlemez hâle gelir. Nitekim eylemi “başlatan iradenin buyruğundan farklı olarak, eyleme ilham veren ilke kendini tam hâliyle ancak eylemin icrası sırasında duyurur” (Arendt, 2020: 214). Mesafe bu bakımdan, içinde olduğumuz dünyasal bağlamın anlamsal ve somut olağanından etkin bir kopuşun ifadesidir; eylemin, hem düşünen egoya imkân tanınması hem de onun icrasına bir zaman-mekân oluşturması bakımından, yuvasıdır.

Eylemin Faili Üzerine: Arendt ve Wittgenstein

Wittgenstein felsefesi odak noktasına etik, politik meseleleri dâhil etmese de düşünürün not ettiği kimi kişisel hususlar politik içeriğe sahiptir. Nigel Pleasants’ın vurguladığı gibi, Wittgenstein toplumsal ve politik konuları felsefi olarak ele almaz, ama kişisel olarak bu boyutlarla derinden ilgilidir. *Kültür ve Değer* başlığı altında toplanan önermeleri bu ilginin çerçevesini oluşturur. Nitekim Pleasants’a göre, her ne kadar Wittgensteinci bir politik ve toplumsal kuram girişimleri söz konusu olsa da, onun kişisel notları üzerinden, felsefi dışındaki bir Wittgenstein ile bağ kurarak kimi kavramsal ve düşünsel müzakereler geliştirilebilir (Pleasants, 1999: 1). Bu bağlamda Arendt’in Wittgenstein ile politik eylem eksenindeki kuramsal karşılaşmasını inşa etmeden önce Wittgenstein’i politik kuramda nasıl ve ne şekilde konumlandığımızı ortaya koyacağız.

Wittgenstein ve Politik Kuram

Christopher C. Robinson, Wittgenstein ile politik kuramı ele aldığı çalışmasının henüz başında, siyaset kuramcılarının Wittgenstein ile ne yapacaklarını şaşırması olduğuna dikkat çeker. Bunun sebebini de düşünürün, kimseyi düşünme zahmetinden kurtarmak istememesi olarak belirtir (Robinson, 2009: 1). Nitekim Wittgenstein düşüncesi, ona tanık olduğunuzda pek çok yöne doğru sizi sürükleyebilir, fakat sürüklendiğiniz yolun çıkmaz bir rotaya sahip olması, aşılmasız sislerle dolu olması da mümkündür. Fakat bu yolları sürdürmek de Arendt'in belirttiği gibi, ayırma ve bağlantılandırma çabasını ortaya koyacak şekilde olanaklıdır. Wittgenstein'in düşüncesine yönelik böyle bir çabaya örnek vermek gerekirse Raymond Geuss'un, düşünürün tek bir önermesinden yola çıkarak saptadığı, kavramsal uzam farklılığı nosyonunu gündeme getirebiliriz.

Geuss, düşünürün "Frank Ramsey bir burjuva düşünürüydü" önermesinden yola çıkarak gerçekliğin farklı ele alınışına, onun koordinatlarını teşkil eden kavramsal farklılıkların farklı dünyalara tekabül ettiğine dikkat çeker. Nitekim Geuss'a göre Wittgenstein, "bir tür dindar düşünürdü" ve böylece kendi dünyasının kavramsal uzamını Ramsey'den ayırmayı düşünmüştü. Ramsey'in dünyasında felsefe, "her şeyi olduğu gibi bırakmıştı", fakat Wittgenstein için burjuva gerçekliğin diğer yanı, onun ötesinde bir dünya daha söz konusuydu (Geuss, 2019: 254). Öte yandan buradaki saptamanın farklı gerçekliklerin olanaklılığına gönderme yaptığına dikkat çekmeliyiz. Michael Temelini (2015: 208), Wittgenstein ile politika üzerine çalışmayı birlikte düşündüğü çalışmada düşünürün "yaşam biçimi" kavramı üzerinden farklı gerçekliklerin olanaklılığına vurgu yapar. Bu doğrultuda Temelini, Wittgenstein ile olan kuramsal müzakeresinden terapötik kuşkuculuk adını verdiği bir kavramsal şema ortaya koyar. Buna göre Wittgenstein'in penceresinden politik kuram, bizleri metafiziksel saçmalıklara karşı uyanık kılarken dikkatimizi gündelik deneyimden uzaklaştıran sanrılı ve saçma görme ve duyma biçimlerinden kurtulma yolunda bir terapi olarak hizmet eder. Bununla bağlantılı olan ikinci husus ise gündelik deneyim içinde bir "yaşam biçimi" tarafından şartlandırılmış olduğumuza dair öz farkındalıktır. Bir yaşam biçimi doğrultusunda aldığımız eğitim, yüklediğimiz düşünsel miras ve anlam dünyası tarafından söylememize ve duymamıza izin verilenler ölçeğinde hareket ederiz (Temelini, 2015: 207-208). Temelini bu noktada Wittgenstein'in kavramsal girişimini, toplumsal ve politik gerçekliğin işleyişine dair bir saptamaya taşımaktadır. Nitekim "yaşam biçimi", Wittgenstein düşüncesinde kavramsal bir boyuttan ziyade bir soruyu gündeme getirmeyi ya da o soruyu sormaktan imtina etmeyi, bir

yanıtta ısrar etmeyi ya da o yanıtı gereksiz görmeyi mümkün kılan bir koşulu ifade etmektedir (Wittgenstein, 2017: 196). Felsefi boyutta ise Wittgenstein yaşam biçimini, bir dil kullanımı çerçevesinde ele alır: “Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmektir” (Wittgenstein, 2014: 29). Keza ekseriyetle buyruk ve duyurulardan oluşan bir dil ile anlayış odaklı bir dil iki farklı yaşam biçiminin ifadesidir.

Düşününürün yaşam biçimi mefhumunu Giorgio Agamben de farklı bir boyutta, kendi düşünsel sistematiğinde bir kavramsallaştırmaya tabi tutar. Mefhum Agamben’de, bireysel bir hayat pratiğinden öte, belleği iktidar tarafından temellük edilemeyecek bir siyasallığa gönderme yapar. Agamben (2013: xiii) “yaşam-biçimi”ni (*form-of-life*), düşünmenin ve insan yaşamının yasanın ve iktidarın hükmünden çekip çıkarılması, bedeninin ve hayatın asla iktidarın mülkü hâline getirilemediği bir ortaklık tahayyülü olarak politize eder. Temelinin’ nin çalışmasında bir yaşam biçimi tarafından sosyal ve siyasal belirlenmişlik içinde olduğumuzu ifade eden kavram, Agamben’de iktidar pratiği olarak işaretlenmiş bu belirlenmişlikten daimi bir özgürleşmeyi, asla “mülk” hâline getirilememeyi ifade eder.

Aristides Batlas (2012: 2) ise düşünürü dair felsefi bir bağlantılandırma örneğine dikkatimizi çekmektedir. Wittgenstein’in *Tractatus*’unda betimlenen “Dünya”yı (aynı şekilde dilin ve düşüncenin konumunu) Spinoza’nın *Ethica*’sıyla birlikte ele aldığı iki çalışma da dünyanın “radikal içkinlik” olgusunun ortaklaştığına vurgu yapar. Batlas’a göre her iki eser, Tanrı’yı ve mantığı dünyanın dışında konumlandırması ve onları, bu dünya dâhilinde müdahale edilebilir olgu olmaktan çıkararak bizleri, dünyanın aşılabilir unsurları olarak tanımlamaktadır. Batlas’ın çalışmasında bu bakımdan *Tractatus* ile Spinozist düşünce arasında felsefi bir zemin ortaklığı ortaya konduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada şu hususu belirtmekte fayda var: Cressida J. Heyes’in de (2003: 1) belirttiği gibi Wittgenstein’in, kendisini politik kuram ile birlikte düşünen çalışmalara, felsefeyi profesyonel bir uğraş görmesi ve politikayı gerçek problem olarak görmemesi sebebiyle bir karşı çıkış olacaktır. Nitekim Wittgenstein programatik bir siyasal düşünceyle toplumsal değişimin mümkün olabileceğine de şüpheyle yaklaşmakta, felsefenin böylesi bir uğraşa gömülmesi, “siyasal” boyut kazanmasının onu bir tür yaşayan ölü kılmaktan fazlası olmayacağını düşünmektedir. Bunun yanında Heyes’e göre (2003: 2) geniş toplumsal ve politik alana yönelik kaygı yokluğuna rağmen Wittgenstein’in metinleri bireyin etik varoluşu ve bütünlüğü

ile yakından ilgilidir. Elbette bu yaklaşım solipsist/tekbenci, benin farklı tasarımlarına odaklanmış niteliktedir. Wittgenstein, özellikle de felsefe dışı metinlerinde bireyin kendisini geliştirmek, kendisinde devrim yapmasıyla ilgili önermelerini farklı bağlamlarda tekrar eder.

Andrew Lugg, bu solipsist ve benlik tasarımlarını, Wittgenstein'in özellikle *Tractatus*'ta karşımıza çıkan dünyayı olduğumuz gibi kabul etme ve her birimizin bu dünyanın uzantısından ibaret olduğumuza dair önermeleriyle birlikte düşünür. Lugg'a göre (2004) içinde bulunduğumuz dünyaya ait kalmışlığımıza dair önermeler, ona saplanıp kalmışlığımıza dair kesin bir yargıyı ifade etmez. Odağını, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da dile getirdiği yaşam biçimlerine kaydırır: "Kabul edilmesi gereken, verili olan yaşam biçimleridir". Nitekim yaşam biçimi, Wittgenstein'da (2014: 107) dil oyunu bağlamında ele alınsa da insanların doğru ve yanlış olarak söyledikleri ya da gösterdikleri olguların esasında bir fikir uyuşması, deneyim teşkili olduğuna dair bir uğrak da söz konusudur.

Görüldüğü üzere Wittgenstein ile politik kuram arasındaki gerilimin üretken, yeni görme ve duyma biçimlerine yol açan niteliği, onun felsefeye ve etiğe bakışı arasındaki ayırmada şekillenmektedir. Dolayısıyla Wittgenstein'ı politik kuram içinde düşünsel bir araç kılmak bir bakıma onun profesyonel felsefesi ile etiğe, bireye odaklanan metinleri arasındaki gerilimi ele almakla ilgili bir konudur. Yöntem olarak ise Wittgenstein'dan beslenen politik kuram, bağlantılandırma kudretiyle kavramsal bir inşa sürecine girmektedir. Lugg'un aktardığı hususu biraz daha ilerletirsek *Tractatus*'ta öznenin, dünyanın sınırı olarak zuhur etmesini, etik bir fail olarak açığa çıktığını öne çıkarabiliriz. Nitekim *Tractatus*'ta, Michael Morris'in vurguladığı üzere, olduğu hâliyle açığa vuran dünyanın bir tanımı ile değil, betimlemesi ile karşı karşıya kalırız. Wittgenstein bu betimlemeyi herhangi bir gerekçeye (*justification*) ihtiyaç duymadan ortaya koyar (Morris, 2008: 21-22). Tanım ve gerekçe öznenin pratiğidir, etik bir konudur. Bunun anlamı Wittgenstein'da failin, tek bir yaşam biçimine saplanıp kalmamışlığı, ona dair yargıda bulunma kudretini ve kendini geliştirme kapasitesini göz önünde bulundurmanız elzemdir.

Politik Eylem ve Sınır-Özne

Arendt'in Wittgenstein'la karşılaşmasını da bu perspektifte düşünmek gerekiyor. Kavramsal uzam farklılıklarına ayırma ve bağlantılandırma kudretiyle bakmak, düşünceyi tamamlanmışlıkla itham eden kategorizasyonları karşımıza almak bu noktada tek çıkar yol... Girişte de belirttiğimiz gibi siyasal kuram, kendi tekrarına düşmemek, yarının düne

benzediği bir dünyayla yetinmemek için tamamlanmamıştan yana olmak zorundadır. Aynı zamanda Wittgenstein'in etik bireyinin hem kendini dönüştürme hem de yargıda bulunma kudretini de göz önünde bulundurmamak, bu karşılaşmayı ortaya koymaya başlarken faydalı olacaktır.

Arendt (1994: 261) böylesi bir tamamlanmamışlığı açığa vuran eylemin "kendi eylemlerini yapmaya muktedir varlıklara" ihtiyaç duyduğunu belirtir. Eylemi anlamak, Arendt'in bu kavramla işaret ettiği kaygıyı idrak etmek bu bakımdan, eyleyicileri anlamak ve onları tanımlayabilmekle de ilgilidir. Daha önce önemle üzerinde durduğumuz düşünen ego, bir benliğe sahip kişiden, salt davranışsal düzeyde görüp-duyan, yapıp-eden "biri"nden farklı olarak eyleme potansiyeline sahip etkin bir failin "suretidir". Arendt'in de (2018a: 67) ifade ettiği gibi düşünen ego, salt "bedene bürünmüş düşünce"dir; "salt etkinlik" olarak, düşünme ediminin "otantik bir sureti"dir. Eylemin failini "bedene bürünmüş düşünce"de aramak yerinde olabilir; çünkü o, olguları "karşısına" alma potansiyeline sahiptir. Bu arayışın bir diğer nedeni de Trevor Tchir'in (2017: 33) belirttiği gibi Arendt'de eyleyicinin "kim" olduğunun açık ve net verili olmamasıdır; o, faili daha ziyade ortaya koyduğu ve ulaşmakta ehil olduğu "performatif başarılar" üzerinden bize sunmaktadır. Kendisini içinde bulunduğu otomatizmden kurtaran, onunla arasına mesafe koyan bir figür bu anlamda faille dair ipuçları sunabilir bize; fakat bu "başarı", kendi başına "Kim?" sorusuna yanıt olma yeterliliğinden ya da eyleyiciye dair bütünlüklü bir tasarım sunma kapasitesinden yoksundur.

"Eylemin faili kim?" ya da "Eylemeye muktedir olan kim?" sorusunu ele alırken odak noktamız düşünen egonun açığa çıkışını da mümkün kılan, Arendt'in "içsel diyalog" olarak adlandırdığı etkin deneyim olacaktır. Nitekim Arendt'in (2018a: 216) vurguladığı gibi "düşünme münzevice, fakat yalnız olmayan" bir etkinliktir. Başka bir ifadeyle düşünme, yoksunluk anlamında bir yalnızlığın yetkin olduğu bir deneyim değildir. Aksine düşünme, "yalnızlık ve soyutlanmışlıktan farklı olarak" Arendt'in (2018b: 92) "kendi başınlık" (*solitude*) olarak adlandırdığı bir "bölünme" deneyiminde, "bir-içinde-iki" olma deneyiminde vuku bulur: "Kendi başınlık, bir başına olmamaya rağmen birisiyle (yani, kendim ile) beraber olduğum anlamına gelir". Düşünürün, "bir-içinde-iki"nin mümkün kıldığı "kendimle olan sessiz diyalogum" olarak adlandırdığı kendi başınlık, "kendi içinde son derece etkin bir durumdur" (1994: 397; 2018b: 92). Dahası düşünen ego da bu sessiz diyalogun etkinliğidir (Arendt, 2018a: 218). Yarının düne benzediği geçmişten geleceğe süregiden bir otomatizmin içinden çıkıp salt onlarla olmaya son verdiği bir etkinlik olarak düşünen ego bu bakımdan, "bir-

içinde-iki” olma deneyiminde, bu bölünmede vuku bulan kendimle olan sessiz diyalogum sayesinde gerçekleşme imkânı bulur.

Bu bölünmeyi yitirmek, bir diğer ifadeyle bir-içinde-iki olamama hâli kendimi kaybetme, kendimden mahrum olma durumudur ki bu durum, kalabalıkların içinde daha çok görülen bir hâldir (Arendt, 2018a: 216; 2018b: 91). Dikkat edilmesi gereken husus bir-içinde-iki olma hâlinden mahrum olduğumda “kendi refakatimden” yoksun olmam ve salt başkaları ile ve onların içindeki yaşantım üzerinden kendimi, yapıp-ettiklerimi ele almamdır (Arendt, 1994: 109). Daha somut bir şekilde burada yitirilen bu yapıp-ettiklerimi gerçekleştirdikten sonra kendimle olan ilişkimin ne olacağı, kendimle beraber yaşama imkânını tekrar bulup bulamayacağıma dair etkin sorgulamadır (Arendt, 2018b: 92). Öte yandan bir-içinde-iki deneyiminde vuku bulan içsel diyalog, düşünen egoya yuva olan bu kendime etkin bir şekilde eşlik ediş Arendt (2018b: 146) açısından imgeleme yetisini, “namevcut bulunanı kendim için mevcut kılma” kudretini gerektirir. Bu kudret aynı zamanda düşünme sürecini olanaklı kılacak şekilde “duyu nesnelere imgelere dönüştürme becerisi”dir; başka bir ifadeyle, “mevcut olanı duyudan arındırarak namevcut haline getiren” bir yetidir (Arendt, 2018a: 106).

Bu iki vurguyu birlikte okuduğumuzda hem namevcut olanı mevcut kılma hem de şeyi, ona dair duyudan, görme ve duyma biçiminden arındırarak imgesel düzeyde ele alma kapasitesi olarak imgelem kavramının öngörülemez olanı görülür ve duyulur kılma, mevcut süreklilikte, otomatizmde bir kesinti yaratma anlamında eylemin kökeninde yer aldığını söyleyebiliriz. Keza, düşünen egonun salt etkinlik olduğunu, onun “geçmişle gelecek arasında” bir mesafede hem kendisiyle hem de bu iki zamansal yığınla savaştığını hatırladığımızda imgeleme yetisinin özelde bu yığınları, genelde ise duyu nesnelere “karşımıza” alma kapasitesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Arendt için (2018a: 108) imgelem, duyu nesnelere “düşünülebilir” hâle getiren bir yetidir. Onları, içinde bulunulan dünyanın işaretlediği görme ve duyma biçimlerinden kopararak karşımıza alma, böylelikle onlara farklı bir bakış açısı getirme kudretidir. Bu bakımdan, bir-içinde-iki olma deneyimiyle potansiyel eyleyici farklı imgeleme ve düşünme kapasitesiyle kendini var eder. İmgeleme yetisi düşünceyi önceleyecek şekilde bir başlangıcı ifade ederken Andrew H. Tyner (2017) deyişiyle bu bağlamda “mevcut dünyadan daha farklı görünen bir dünyanın” önünü açar. Hâliyle, eylemeye muktedir olan her şeyden önce imgeleme yetisini, mevcut olanı namevcut, namevcut olanı da mevcut kılabilen imgelemin gücünü etkin bir şekilde açığa vurandır,

diyebiliriz. Bir başka ifadeyle, dünyasal bağlamın mevcut gerçekliğinde bir kesintinin, o gerçekliğin penceresinden öngörülemez olanın vuku bulmasının kaynağında imgelemin gücü saklıdır.

İmgelemin gücüne dayanan ve bu doğrultuda eylemeye muktedir olan fail, Ludwig Wittgenstein açısından “dünyanın sınırı”, yani “özne”dir; bir başka ifadeyle eylemeye muktedir olan “sınır-özne”dir. Nitekim “mevcut olanı namevcut, namevcut olanı da mevcut kılabilen” imgeleme yetisi, Wittgenstein açısından “imgelemin gücünü” ifade eder. Filozofa göre, herhangi bir şeyi, salt bize görüldüğü ilk anda olduğu gibi görmeyi sürdürmek, onun farklı görünüşlerine “kör” olmak bizatihi “imgelemin gücünden” yoksunluğun ifadesidir (Wittgenstein, 1998: 92). Keza, bir şeyin farklı açılarını görme yetisi anlamında “yön” ile imge kavramı arasında bir “yakınlık” olduğunu belirten Wittgenstein (2014: 233) “bir şeyi bir şey olarak görme yeteneğinden yoksun” olma durumunu “yön körlüğü” olarak adlandırır. Yön körlüğünün nedeni bu bağlamda imgelemin gücünden yoksunluktur. Bu yoksunluk o şey ile ona dair ilk görünümü özdeşleştirir ve sabit kılar. Burada dikkat edilmesi gereken husus, imgelemin gücünden yoksunluk nedeniyle bizatihi o şeyin bize sunulan görünümü tarafından “tutsak alınmış” olmamızdır: İmgelem eksikliği nedeniyle o şeyi bize görüldüğünden “başka bir şey” olarak görme imkânımız ortadan kalkar (Soykan, 2006: 164). Başka bir deyişle imgelem eksikliğinin, onun gücünden yoksunluğun o şeyi bizim açımızdan “olduğu şey” kılan görme ve duyma biçiminin “içinde” hapsoluruz; o şeyi, ona dair görme biçiminden ayıramayız. Bu bakımdan Wittgenstein’in imgelemin gücünden yoksunluk olarak adlandırdığı durum, Arendt’in “duyu nesnelere” onlara dair duyulardan arındırma edimi olarak tanımladığı imgeleme yetisinden yoksunlukla benzer bir kaygıyı işaret eder. Her iki durumda da görünüme tutsak olma, şeyin mevcut görünümü “içinde” hareket etme, o şeyi farklı duyumsama biçimlerini açığa çıkaramama söz konusudur.

Bununla birlikte *Tractatus*’un başlangıç önermelerinde Wittgenstein “olduğu hâliyle” bir dünya betimlemektedir. İlk önerme olan “Dünya, olduğu gibi olan her şeydir”den 2.063 numaralı “Toplam gerçeklik, dünyadır” önermesine kadar “içinde” yer aldığımız, “olduğu hâliyle” bize görünen bir dünya betimlemesi ile karşı karşıyayızdır (Wittgenstein, 1985: 15-23). Bu önermeler dâhilinde içerdiği bütün “olguların toplamı” olan dünya, bu olgular dolayısıyla “olduğu gibi” olur, “belirlenir”. “Olgu” ise “olgu bağlamlarının öyle var olmasıdır”. Bir olgu bağlamı, “nesnelere (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır”; nesnelere bir bileşimidir. Dahası bu dünyanın bir “nesnesi”, diğer “nesnelere” olan bağlantı olanakları, dolayısıyla da

olgu bağlamları dışında düşünülebilir/imgelenebilir değildir. Hâliyle, bu dünyanın bir “nesnesini” tanımak, onun “olgu bağlamlarında yer almasının olanaklarını” bilmektir; başka bir ifadeyle, bu dünyanın “nesnesini” tanımak onun oluşturabileceği bağlantıları da bilmektir: “Sonradan yeni bir olanak bulunamaz”. Paul Hartman’ın “yanıtımızı seçebiliriz” vurgusunun anlamını yitirdiği bir gerçekliğe sahiptir bu dünya; çünkü “nesne”yi, verebileceği yanıtlarla birlikte tanımlamaktadır.

Wittgenstein’in bize sunduğu bu dünya tasarımı içinde, olduğu hâliyle dünyada biz de birer “nesne”yiz, bu dünyanın ampirik bir olgusuyuz. Salt bu dünyanın içinde, olgu bağlamlarını tarif eden ve tanımlanmış olanaklar çerçevesinde imgelenebilir/düşünülebilir olduğumuz ve salt bu düzeyde hareket ettiğimiz sürece bu dünyanın bir uzantısıyız. Bu bakımdan Wittgenstein’in *Tractatus*’undaki dünya betimlemesini taşlaşmış bir dünyanın otomatizmi olarak ele alabiliriz. Çünkü bu dünyanın gerçekliğini teşkil eden olgular ve bunların oluşturduğu bağlamlar, tüm olanaklarıyla işaretlenmiş durumdadır; bu dünyanın “öngörülebilirliğinin” kanıtlarıdır. Nitekim sonradan yeni bir olanağın açığa çıkamayacağı bir dünya olmuş olanı ve olabilirlikleriyle bir bütün olarak taşlaşmış bir otomatizmin ifadesidir: “Dünyanın içinde her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter” (Wittgenstein, 1985: 159). Kusursuz bir otomatizmin işlediği, tüm olanaklarıyla tanınabilir ve bilinebilir olguların bu dünyası kendi içinde sınırdan yoksun bir dünyadır; salt bu dünya içinde tanımlanabilirliği ile var olan ben de bu dünyanın ampirik bir olgusu olarak bu sınırsızlığın bir uzantısıdır. Bu sınırsızlık içinde “özne” yoktur filozofa göre (1985: 129): “Düşünen, tasarımlayan, özne, yoktur”. Nitekim özne, ancak bu dünyanın “sınırı” olarak açığa çıkar.

Bu dünyanın “sınırı” Wittgenstein’a göre (2004: 101), onu “ölçme ve yargılama” kapasitesine erişen “felsefi ben”, yani metafiziksel “özne” olacaktır; o, bu dünyanın bir uzantısı ya da bir olgusu değil, “sınırdır”. Bu “sınır” olgusal düzeyle, onun bir uzantısı olacak şekilde açığa çıkmaz; o, “dünyanın tümüyle başka bir dünya” olduğu bir istencin müdahalesidir (Wittgenstein, 1985: 159-161). Filozof, bizatihi bu istencin eyleminin kendisi olduğuna vurgu yapar: “İstenç edimi eylemin nedeni değil, eylemin kendisidir” (Wittgenstein, 2004: 107). Bu istenç, bir öznenin eylemidir: “Özne dünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir” (Wittgenstein, 1985: 129). Bu dünyanın “sınırı” olarak özne, “sınır-özne”, salt dünyanın “içinde” imgeleyip düşünen ya da imgelenip düşünülebilen bir “nesne” değildir; aksine, her şeyin “nasılsa-öyle” süregittiği, “özne”nin yokluğunda “sınırsızlığa” bürünen

bir otomatizmin kesintiye uğradığı, onun tüm olanaklarıyla tanımlı olgusal bağlamlarının öngörülebilirliğini ilga eden, imgelemin gücünü açığa vuracak şekilde “eyleyen”dir. Bu bakımdan “sınır-özne”, “olduğu hâliyle” dünyanın olgusal bir uzantısı olan ampirik “ben”in ölümüdür; Arendt’in ifadesiyle “eylemeye muktedir olandır”.

Sonuç

Tanık olduğunuz bu çalışma felsefe ve edebiyatın tamamlanmamıştan yana olması düsturu ile yola çıktı. Politik kuram ise Arendt’in ifade ettiği davranışsal düzeyin kendisini yeniden üreten bir taklitler bolluğuna araç olmakla yetinmemeli, bu düzeyin başat gösterenleriyle arasına mesafe koymalı, ondan geri adım atmalıdır. Bunu yaparken farklı kavrayış biçimleri ortaya koymak adına, Arendt’in kitle insanı bağlamında dile getirdiği üzere, davranışsal düzey içinde yitirdiği ayırma ve bağlantı kurma kudretini muhafaza etmelidir. Bu kudret, teorik bir önyargısızlığı gündeme getireceği gibi, öngörülebilir aktarımlarla yetinmek yerine soyutlama gücünü de açığa vurmaktadır. Nitekim Arendt’in politik kuramcı olarak tekilliğini mümkün kılan da bu güçtür, demek zor olmasa gerek...

Daha dar anlamda, Arendt’in düşüncesinde eylem kavramının failini tanımlamaya girişirken kavramı, bağlamındaki özgünlüğü de göz önünde bulundurarak yeniden biçimlendirmek için edebiyata, Bernhard ve Kundera’ya başvurduk. Bu minvalde kendisine kayıtlılığımızla yeniden ürettiğimiz, içinde ve onunla yaşadığımız öngörülebilirlikler düzlemi olarak davranışsal düzeyin otomatizminin karşısına, kayıtsızlığı ve bu düzeyi karşımıza alma kudreti olarak eylemi konumlandırdık. Bu “birlikte okuma” keyfi bir seçimden ziyade Arendt ile Wittgenstein’in karşılaşmasını mümkün kılacak zemin için gerekiyordu. Kundera’nın kayıtsızlık mefhumu ve Bernhard’ın olguların karşısında olma nosyonu, yarının bugüne benzediği bir otomatizmden çıkışı hem Arendt hem de Wittgenstein için eylemin failini, yani sınır-özneyi adeta tarif etmektedir. Eylemeye muktedir sınır-özne bu bağlamda, davranışsal düzey içinde öngörülebilir bir olgu olmaktan çıkan, bu yönde düşünme ve imgeleme kapasitesini açığa vuran faildir. İçinde yaşadığı gerçekliğe, Hartman’ın aldığı tutumda olduğu gibi, onun öğörebildiği bir yanıt vermekle yetinmez.

Eylemin failinin kim olduğu sorusu belirsizmiş gibi görünse de bir otomatizmin, taşlaşmış bir sürecin uzantısı olarak ve onun referansı ile davranmayı kesintiye uğratmak olarak karşımıza çıkıyor. Bir öngörülebilirlikler süreci olarak davranma pratiği, imgelemin de kendi ölçüsünde şekillenmesine yol

açıyor. Wittgenstein ve Arendt arasındaki karşılaşma tam da bu noktada önemli: Çünkü Wittgenstein, özneyi taşlaşmış, her şeyin olduğu gibi olmayı sürdürdüğü bir olgusal gerçekliğin, dünyanın sınırı olarak kodluyor. Keza kavramsal dille ifade edersek, Wittgenstein'in "olgu bağlamlarından" ibaret dünyası aslında taşlaşmış, otomatizme uğramış ve eyleme kapasitesinin derinlere gömülerek unutulmuşu terk edildiği sürecin davranışlarına işaret eder.

Peki, politik eylemin failinin "sınır-özne" olduğunu söyleyen kuramsal bir inşa, asıl nesnesi siyaset hakkında ne söyler? Sorun elbette, sadece Arendt'te eylemin failinin belirgin şekilde tarif edilmemesi değildir. Sınır-özne, son kertede eylemeye muktedir faili, deneyimlediği gerçekliğin sınırı, başka bir dünyanın kurucusu olarak tarif eder. Başka bir ifadeyle, içinde bulunduğumuz ve her şeyi, her olayı kayıt altına alan, faillerini mutlak kayıtlılıkta tutan dijital çağda öznenin olmadığını belirtir. Siyasetin öznesinin, muhalefetiyle iktidarıyla, marjinaliyle makulüyle, gerçekliği ve hayalleriyle, olmuş olanı ve olacak olanlarıyla kayıt altına alınmış bir dünyada bulunmadığını gözler önüne serer. Dahası sınır-özne, "özne" olma hâlini bütünüyle, içinde bulunduğumuz ve bizleri belirleyen kavramsal uzamlarla, görme ve duyma biçimleriyle kayıtsızlığa bağlar. Politik eylemde bizatihi istencin kendisini görerek, kısmî uzlaşılar ya da manşetleri iki üç gün esir alıp kaybolan tepkileri içinde bulunduğumuz politik sisteme "karşı" olarak nitelendirmez. Çünkü bugün tüm karşı-olaylar sistemin içinde kayıtlıdır, sistemin işleyişi için gereklidir. Eylemeye muktedir olan failin "sınır-özne" olması, bir bakıma, günümüz siyasetinin özneye ihtiyaç duymayan ve eyleme olanaklarını önemsizleştiren karakterini ortaya koymak, buna dair bir kavrayış geliştirmek için perspektiflerin başlangıcı da olabilir.

Sonnotlar

1- Cane'in makalesi, Arendt'in politik eylem kavramına yönelik eleştirileri serimlemesi açısından önemlidir. Cane'in aktardığı üzere, eleştiriler eylemin etik ilkeler yönünden kısıtlanmamış olduğunda ortaklaşmaktadır. Bu bağlamda George Kateb, Arendt'in eyleme etik sınırlar getirmekteki isteksizliğini, onu rahatsız edici bularak gündeme getirirken Martin Jay için eylem, "şiddetle özel bir yakınlık kuracak" denli etik sınırlardan yoksun bir potansiyele sahiptir (Cane, 2015: 57). Eylemin, mevcut sınırlardan radikal kopuşu ve fail olmayı mümkün kılacak şekilde Alain Badiou'nun olay kavramı ile ortaklık potansiyeline dair başka bir tartışma da bu eleştiriler bağlamında düşünülebilir (bkz: Yılmaz, 2021).

Kaynakça

- Agamben G (2013). *The Highest Poverty*. Çev. A Kotsko, Stanford, California: Stanford University Press.
- Arendt H (1970). *Men In Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Arendt H (1994). *İnsanlık Durumu*. Çev. B S Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt H (1997). *Şiddet Üzerine*. Çev. B Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt H (2014a). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1950-1954*. Çev. İ Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt H (2014b). *Totalitarizmin Kaynakları – 3 Totalitarizm*. Çev. İ Serin, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt H (2018a). *Zihnin Yaşamı*. Çev. İ Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt H (2018b). *Sorumluluk ve Yargı*. Çev. M Serin, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Arendt H (2020). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. B S Şener ve O E Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Batlas A (2012). *Peeling Potatoes or Grinding Lenses: Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and Its Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Berktaş F (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernhard T (2020). *Hakikatin İzinde*. Çev. M S Türk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bernhard T (2021). *Yürümek Evet*. Çev. S Duru, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Blanchot M (2015). Edebiyat ve ölüm hakkı. İçinde M Blanchot (der), *Karanlık Thomas*, Çev. S Dolanoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 95-140.
- Buckler S (2011). *Hannah Arendt and Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cane L (2015). Hannah Arendt on the Principles of Political Action. *European Journal of Political Theory*, 14 (1), 55–75.
- Canovan M (1994). *Hannah Arendt A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danyali A ve Esmaeeli M (2024). A philosophical Dialogue Between Arendt and Kundera: Poetic Individuality against History's Humor. *Metaphysics*, doi: 10.22108/mph.2024.140368.1536.
- Deleuze G (2013). *Kritik ve Klinik*. Çev. İ Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Geuss R (2019). *Konuyu Değiştirmek Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*. Çev. İ Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.

Gombrowicz W (2015). *Günlük 1953-1958*. Çev. N Ş Yüce, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Heidegger M (2020). *Varlık ve Zaman*. Çev. K Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları.

Heyes C J (2003). *The Grammar of Politics Wittgenstein and Political Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Kundera M (2010). *Sapıtılmış Vasiyetler*. Çev. Ö İnce, İstanbul: Can Yayınları.

Kundera M (2015). *Kayıtsızlık Şenliği*. Çev. A Sezen, İstanbul: Can Yayınları.

Ludz U (der) (2012). *Hannah Arendt Martin Heidegger Mektuplar 1925-1975*. Çev. M Paşalı, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Lugg A (2004). Wittgenstein and Politics. *International Studies in Philosophy*. 36 (1), 61-79.

Miller H (2004). *Yengeç Dönencesi*. Çev. A Pardo, İstanbul: Parantez Yayıncılık.

Morris M (2008). *Wittgenstein and Tractatus Logico-Philosophicus*. London and New York: Routledge.

Netflix (Yapımcı), Harris R (Öykü) ve Schwochow C (Yönetmen). (2021). *Müniş: Savaş Yaklaşıyor* [Film]. Birleşik Krallık, Almanya.

Pleasant N (1999). *Wittgenstein and the idea of a critical social theory a critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*. London, New York: Routledge.

Popova M (2019). Thomas Bernhard on Walking, Thinking, and the Paradox of Self-Reflection. <https://www.themarginalian.org/2019/06/25/thomas-bernhard-walking/>. Son erişim tarihi, 22/08/2024.

Rancière J (2011). Komünizmsiz komünistler mi?. İçinde: A Badiou ve S Zizek (der), *Bir İdea Olarak Komünizm*, Çev. A Ergenç ve E Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 192-203.

Robinson C C (2009). *Wittgenstein and Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Spinoza B (2018)[1677]. *Ethica*. Çev. Ç Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

Soykan Ö N (2016). *Felsefe Ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: MVT Yayıncılık.

Temelini M (2015). *Wittgenstein and the Study of Politics*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Tchir T (2017). *Hannah Arendt's Theory Of Political Action Daimonic Disclosure Of The 'Who'*. London: Palgrave Macmillan.

Tyner A H (2017). Action, Judgment, And Imagination in Hannah Arendt's Thought. *Political Research Quarterly*, 3 (70), 523-534.

- Vollrath E (1977). Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, Hannah Arendt (SPRING 1977), 44 (1), 160-182.
- Wittgenstein L (1985). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. O Aruoba, İstanbul: B/S/F Yayınları.
- Wittgenstein L (1998). *Remarks On The Philosophy Of Psychology Vol II*. G E M Anscombe ve G H von Wright (der), Çev. G E M Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein L (2004). *Defterler 1914-1916*. Çev. A Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Wittgenstein L (2014). *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. H Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein L (2017). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*. Çev. D Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları.
- Yılmaz A (2021). Eylem ve Hakikat. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (3), 1271-1286.
- Young-Bruehl E (2012). *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla*. Çev. A Selman, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zizek S (2011). *Olumsuzla Oyalanma*. Çev. H Gür, Ankara: İmge Yayınları.