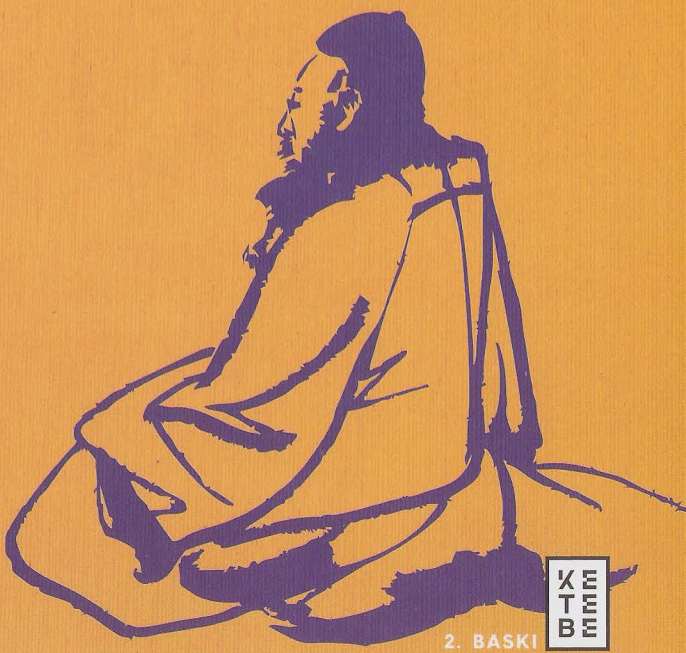
BYUNG-CHUL HAN

TEFEKKÜR YAŞAMI

YA DA EYLEMSİZLİK ÜZERİNE

Türkçesi: *Barış Tut*



TEORİ

2. BASKI

KETEBE

KETEBE

ISBN: 978-625-6126-81-7
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 1302

Teori

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Murat Erşen

Yayıma Hazırlayan
Dürdane Tekin

Düzelti
Kübra Şimşek

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI
Kasım 2024

2. BASKI
Ocak 2025
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No: 49619
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212 612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Sertifika No. 45464
Yıkılmazlar Basım Yay. Prom. ve
Kağıt San. Tic. Ltd. Şti.
15 Temmuz, Gülbahar Cd.
No: 62/B Güneşli / İstanbul
Tel: 212 630 64 73

© by Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin. Published in 2022 by Ullstein Verlag

© Özgün adı *Vita Contemplativa* olan bu kitabın Türkiye hakkı Merve Verlag GmbH ile anlaşmalı olarak AnatoliaLit Telif Ajansı aracılığıyla Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ye aittir. İzinsiz yayımlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

BYUNG-
CHUL HAN

TEFEKKÜR YAŞAMI

YA DA EYLEMSİZLİK ÜZERİNE

Almanca aslından çeviren
Barış Tut

KETEBE

Byung-Chul Han

Güney Koreli yazar ve kültür kuramcısı Byung-Chul Han, 1959'da Seul'de doğdu. 1980'de Almanya'ya yerleştikten sonra Freiburg ve Münih'te felsefe, Alman edebiyatı ve Katolik teolojisi okudu. İlerleyen dönemlerde etik, fenomenoloji, kültür kuramı, estetik, din, medya kuramı, popüler kültür, kültürlerarası felsefe, iktidar, neoliberalizm, kapitalizm gibi konulara yönelerek bunlar üzerine teoriler geliştirdi. 2012 yılından bu yana Berlin Sanat Üniversitesi'nde felsefe ve kültürel çalışmalar alanında dersler vermektedir. Neoliberalizme yönelik eleştirilerinin yer aldığı yayınları birçok dile çevrilmiştir. Özellikle son yıllarda yazdığı kitaplarla ve röportajlarıyla dikkatleri üzerinde toplamayı başaran Byung-Chul Han, günümüzün en çok okunan kültür teorisyenleri arasındadır.

Barış Tut

1971 yılında İzmir'de dünyaya geldi. Bornova Anadolu Lisesi'ni bitirdikten sonra, Brüksel Hür Üniversitesi'nde (ULB) Fransızca öğrendi. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde yükseköğrenimini tamamladı. Paris Ulusal Doğa Tarihi Müzesi'nde müzebilim yüksek lisansı yaptı.

1994 yılından bu yana yayın sektöründe editör, çevirmen, yazar olarak deneyimler biriktiriyor.

Halihazırda bilimle yeni spiritüalite yaklaşımları arasında köprü işlevi görme amacıyla çalışmalar yapıyor.

İÇİNDEKİLER

Eylemsizliğin Görünümleri / 9
Zhuangzi Üzerine Bir Kenar Notu / 33
Eylemden Varlığa / 37
Varlığın Mutlak Yokluğu / 53
Eylemin *Pathos*'u / 65
Geleceğin Toplumu / 89

Sen
Öğretirsin
Ellerine öğretirsin
Sen ellerine öğretirsin
Öğretirsin ellerine
Uyumayı

Paul Celan

Düşlerin yapıldığı maddeden yapılmayız biz
ve uykuyla çevrilidir küçücük hayatımız.

William Shakespeare

Daha doğmadan vazgeçtim.

Samuel Beckett

EYLEMSİZLİĞİN GÖRÜNÜMLERİ

Giderek "mekaniğin aptallığına göre taş nasıl yuvarlanırsa öyle yuvarlanan" aktif insanlara benziyoruz.[1] Hayatı yalnızca iş ve performans açısından algıladığımız için, eylemsizliği mümkün olduğunca çabuk giderilmesi gereken bir eksiklik olarak görüyoruz. İnsan varlığı tamamen etkinlik tarafından emilir. Bu da onu sömürülebilir hâle getirir. Bir yetersizlik değil, bir reddetme değil, sadece bir etkinlik yokluğu değil, kendi başına bir kapasite olan eylemsizlik duygusunu kaybediyoruz. Eylemsizliğin kendi mantığı, kendi dili, kendi zamansallığı, kendi mimarisi, kendi görkemi, hatta kendi büyüsü vardır. Bu bir zayıflık, bir eksiklik değil, aktif ve meritokratik toplumumuzda ne tanınan ne de kabul edilen bir *yoğunluk*tur. Eylemsizliğin âlemine ve zenginliğine erişimimiz yoktur. Eylemsizlik insan varoluşunun bir *görkemi*dir. Günümüzde *boş bir etkinlik* biçimine dönüşmüştür.

Kapitalist üretim ilişkilerinde, eylemsizlik *dışarıda kapalı bir alan* olarak geri döner. Biz buna "boş zaman" diyoruz. Emekten kurtulmaya hizmet ettiği için, onun mantığına bağlı kalır.

1 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches, Kritische Studienausgabe*, haz. G. Colli ve M. Montinari, Berlin/New York 1988, c. 2, s. 231.

Emeğin bir türevi olarak, üretim içinde işlevsel bir unsur oluşturur. Emek ve üretim düzeninin bir parçası olmayan *serbest zaman* böylece ortadan kaybolur. Artık "yaşamın yoğunluğu ile tefekkürü birleştiren, hatta yaşamın yoğunluğu taşkınlığa yükseldiğinde bile onları birleştirmeye devam edebilen" o kutsal, şenlikli sükûneti bilmiyoruz.[2] "Boş zaman" hem hayatın yoğunluğundan hem de tefekkürden yoksundur. Can sıkıntısından kaçınmak için öldürdüğümüz bir zamandır. *Özgür*, *canlı* bir *zaman* değil, *ölü* bir *zaman*dır. Günümüzde yoğun yaşam öncelikle daha fazla performans ya da daha fazla tüketim anlamına gelmektedir. Yoğun ve göz alıcı bir yaşam biçimini temsil edenin tam da hiçbir şey üretmeyen eylemsizlik olduğunu unuttuk. Çalışma ve performans gösterme zorunluluğu, gerçekten *boş zaman* üretebilen bir *eylemsizlik politikası* ile karşılanmalıdır.

Eylemsizlik bizi *insan* yapan şeydir. Eylemsizliğin eylemdeki payı onu gerçekten insan yapar. Bir an bile tereddüt ya da duraklama olmadan eylem, kör eylem ve tepkiye dönüşür. Sessizlik olmadan yeni bir barbarlık ortaya çıkar. Sessizlik konuşmayı derinleştirir. Sessizlik olmadan müzik olmaz, sadece gürültü ve ses olur. Oyun güzelliğin özüdür. Sadece uyaran ve tepki, ihtiyaç ve tatmin, sorun ve çözüm, amaç ve eylem şemasının hüküm sürdüğü yerde, yaşam hayatta kalmaya, çıplak hayvan yaşamına dönüşür. Yaşam, görkemini yalnızca eylemsizlikten alır. Bir varlık olarak eylemsizliği kaybedersek, sadece çalışması gereken bir makineye benzeriz. Gerçek yaşam, hayatta kalma kaygısının, salt yaşamanın zorluğunun sona erdiği anda başlar. İnsan çabasının nihai amacı eylemsizliktir.

Eylem, tarih için kurucu olsa da kültür oluşturucu bir güç değildir. Kültürün kaynağı savaş değil şenliktir, silah değil mücevherdir. Tarih ve kültür birbiriyle uyumlu değildir. Kültürü oluşturan hedefe giden yollar doğrudan değil, sapmalar,

2 Karl Kerényi, *Antike Religion*, Münih/Viyana 1971, s. 62.

yayılmalar gösteren dolambaçlı yollardır. Kültürün özü *süsleme*dir. İşlevselliğin ve yararlılığın dışında yer alır. Kendini her türlü amaç ve kullanımdan bağımsız kılan süs ile yaşam, hayatta kalmaktan daha fazlası olduğunda ısrar eder. Hayat, ilahi görkemini hiçbir şeyi süslemeyen o *mutlak dekorasyon*dan alır:

> Barok'un dekoratif olduğu gerçeği her şeyi anlatmaz. Sanki kendini her amaçtan, hatta teatral olandan bile özgürleştirmiş ve kendi biçim yasasını geliştirmiş gibi, *decorazione assoluta*'dır. Artık hiçbir şeyi süslemez, mücevherden başka bir şey değildir.[3]

Şabat günü tüm etkinlikler askıya alınmalıdır. Hiçbir iş yapılamaz. Eylemsizlik ve ekonominin ortadan kaldırılması Şabat bayramı için elzemdir. Öte yandan kapitalizm, şenliği bile bir metaya dönüştürür. Şenlik, etkinliklere ve gösterilere dönüşür. Bunlar tefekkür dolu sükûnetten yoksundur. Şenliğin tüketici biçimleri olarak, topluluk yaratmazlar. Guy Debord, *Gösteri Toplumu* adlı denemesinde şimdiki zamanı şenliksiz bir zaman olarak tanımlar:

> Kendisini esasen çoklu şenliklerin hızlandırılmış dönüşü olarak gösteren bu çağ, aynı zamanda şenliksiz bir çağdır. Döngüsel zamanda bir topluluğun hayatın lüks harcamalarına katılım ânı olan şey, topluluğu ve lüksü olmayan bir toplum için olanaksızdır.[4]

Şenliklerin olmadığı bir çağ, topluluğun olmadığı bir çağdır. Bugün her yerde topluluktan bahsediliyor ama bu metalaştırılmış bir topluluk biçimi. Bir *biz* yaratmıyor. Serbest tüketim insanları izole eder ve yalnızlaştırır. Tüketiciler yalnızlaşıyor. Dijital iletişim de topluluksuz iletişim olduğunu kanıtlıyor. Sosyal medya topluluğun parçalanmasını hızlandırıyor.

---

3 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, haz. R. Tiedemann, Frankfurt/M 1970, c. 7, s. 437.

4 Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin 1996, s. 100.

Kapitalizm zamanın kendisini bir metaya dönüştürüyor. Sonuç olarak, tüm şenliğini yitiriyor. Debord zamanın ticarileşmesi hakkında şu yorumu yapar: "Zamanın gerçekliğinin yerini zamanın reklamı almıştır."[5]

Topluluğun yanı sıra lüks de şenliğin kurucu bir özelliğidir. Ekonomik kısıtlamaları ortadan kaldırır. Yükseltilmiş canlılık, yoğunluk olarak, bir lükstür yani bir sapmadır; salt yaşamın gerekliliğinden ve ihtiyacından bir ayrılıştır. Öte yandan kapitalizm hayatta kalmayı mutlaklaştırır. Hayatta kalmaya dönüşen bir yaşamda lüks yok olur. En yüksek başarı bile bunu başaramaz. Emek ve başarı hayatta kalma düzenine aittir. Lüks biçiminde bir eylem yoktur, çünkü bir eksikliğe dayanır. Kapitalizmde lüks bile tüketilir, metalaşır, şenliğini ve cazibesini kaybeder.

Theodor W. Adorno'ya göre lüks, verimlilik mantığı tarafından yok edilen katıksız mutluluğu simgeler. Verimlilik ve işlevsellik hayatta kalma biçimleridir. Lüks bunları geçersiz kılar:

> Serbest bırakılan teknoloji, lüksü ortadan kaldırır [...]. Kıtayı üç gece iki günde kateden ekspres tren bir mucizedir ama içindeki yolculuk, *train bleu*'nün solmuş ihtişamından hiçbir şey taşımaz. Açık pencereden el sallayarak vedalaşmaktan, dostça bahşiş verenlerin ilgisine, yemek seremonisine, kimseyi hiçbir şeyden mahrum bırakmayan sürekli ayrıcalık duygusuna kadar seyahat zevkini oluşturan her şey, eskiden kalkıştan önce peronlarda gezinen ve en sofistike otellerin salonlarında bile boşuna aranan zarif insanlarla birlikte yok oldu.[6]

Gerçek mutluluk kendini amaçsız ve yararsız olana, kasıtlı olarak beceriksiz olana, verimsiz olana, dolambaçlı olana, saptırıcı olana, gereksiz olana, hiçbir işe yaramayan ve hiçbir

5 *A.g.e.*, s. 101.

6 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften*, c. 4, Frankfurt/M 1980, s. 135.

amaca hizmet etmeyen güzel biçimlere ve jestlere borçludur. Çevrede rahatça yapılan gezinti, bir yere gitmek, koşuşturmak ya da yürümekle kıyaslandığında bir lükstür. *Eylemsizlik seremonisi* şu anlama gelir: *Yaparız ama hiçbir şey için*. Bu *hiçlik*, bu amaçtan ve kullanımdan yoksunluk, eylemsizliğin özüdür. Mutluluğun temel formülüdür.

Walter Benjamin'in *flaneur*'ü eylemsizlikle belirtilir:

> Gezginin kendine özgü kararsızlığı. Beklemek nasıl eylemsiz düşüncelere dalmış kişinin gerçek durumuysa, kuşku da gezginin durumu gibi görünmektedir. Schiller bir ağıtında şöyle der: "Kelebeğin kuşkulu kanadı."[7]

Hem beklemek hem de kuşku duymak eylemsizliğin figürleridir. İnsanın yürüyüşü bir an bile kuşku duymadan yürüyüşe benzer. Kelebeğin kanadı gibi, zarafetini duraksamadan alır. Kararlılık ya da acelecilik tüm zarafeti ortadan kaldırır. *Flaneur*, eyleme geçmeyen bir yetiyi kullanır. Hiçbir hedef peşinde koşmaz. Niyeti olmaksızın, kendini "ona göz kırpan" mekâna, "bir sonraki sokak köşesinin çekiciliğine, sisin içindeki uzak bir meydana, önünde yürüyen bir kadının sırtına" teslim eder.[8]

Şenlik, emeğin bağlı olduğu amaç ve faydadan tamamen özgürleştiği ölçüde emeğe karşıdır. "Çevredekilerden" özgürleşmek insan varoluşuna şenlik ve görkem katar. Örneğin çevre etkisinden, amaçlı yürüyüşten kurtulan yürüyüş dansa dönüşür: "[...] dans, bedenin pratik görevlerinden kurtulması, saf eylemsizlik içinde jestlerin sergilenmesi değilse nedir?"[9] Çevre etkisinden kurtulan eller de *kavramaz. Oynarlar*. Ya da kendilerini *hiçbir şeye işaret etmeyen saf jestlere* dönüştürürler.

---

7 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, c. V, Frankfurt/M 1991, s. 536.

8 *A.g.e.*, s. 1053.

9 Giorgio Agamben, *Nacktheiten*, Frankfurt/M 2010, s. 185.

Pratik görevlerden kurtulan ateş, hayal gücünü harekete geçirir. Bir eylemsizlik aracı hâline gelir:

> İnsan için, bir ocakla çevrili ateş kuşkusuz hayal kurmanın ilk nesnesiydi, dinlenmenin simgesiydi, dinlenmeye davetti. [...] Bu nedenle ateşin karşısında hayallere dalmamak, bizim için ateşin gerçekten insani ve özgün anlamını unutmak anlamına gelir. [...] Ateşin yararlarını ancak dirseklerinizi dizlerinize dayadığınızda ve başınızı ellerinizin arasına aldığınızda fark edersiniz. Bu duruş çok eskidir. Çocuk bunu ateşin yanında doğal olarak benimser. Ve bu duruş boşuna bir düşünürün duruşu değildir. İzleyicinin ya da gözlemcinin uyanıklığıyla hiçbir ortak yanı olmayan çok özel bir dikkati içerir. [...] Ateşin başında oturmanız, dinlenmeniz gerekir.[10]

Ateş genellikle eylem ve eylemin Prometheusçu *pathos*'uyla ilişkilendirilir. Buna karşın Bachelard'ın ateş psikanalizi, onun tefekkür boyutunu ortaya koyar. İnsanın çocukken bile ateşin karşısında istemeden benimsediği duruş, onun tefekküre yönelik kadim eğilimini gösterir. Düşünceli eylemsizlik, düşünürü her zaman somut bir hedef peşinde koşan izleyici ya da gözlemciden ayırır. Öte yandan düşünürün *niyeti bulunmaz, gözünün önünde bir hedef yoktur.*

Plutarkhos, *Quaestiones convivales* adlı eserinde açlığın ritüel olarak kovulmasından (*bulímu exélasis*) bahseder.[11] Sığırların durmak bilmeyen ve doymak bilmeyen oburluğu kovulur. Agamben'in okumasına göre, ritüelin amacı "belirli bir yiyecek alım biçimini (hayvanların açlıklarını gidermek için yaptıkları gibi doymak, ki bu tanım gereği doyumsuzdur) kovmak ve böylece ancak 'öküz açlığı' kovulduktan sonra başlayabilecek farklı -insani ve şenlikli- bir yeme biçimi için alan yaratmaktır".[12] Ziyafet, salt yaşam ihtiyacından arındırılmıştır.

10 Gaston Bachelard, *Psychologie des Feuers*, Münih 1985, s. 22.

11 Karş. Kerényi, *Antike Religion*, *a.g.e.*, s. 48.

12 Agamben, *Nacktheiten*, *a.g.e.*, s. 177 vd.

Ziyafet doyurmaz, açlığı tatmin etmez. Yemek yemek tefekkür biçimini alır: "Yemek yemek artık *melacha*, amaçlı eylem değil, eylemsizlik ve *menucha*, beslenmenin Şabat'ıdır."[13]

Eylemsizliğin önemli bir rol oynadığı ritüel uygulamalar bizi salt yaşamın üstüne çıkarır. Oruç ve çilecilik açıkça hayatta kalma olarak yaşamdan, salt yaşamın zorluklarından ve gerekliliğinden ayrı tutulur. Bir tür lüksü temsil ederler. Bu da onlara şenlikli bir nitelik kazandırır. Düşünceli bir sakinlik ile karakterize edilirler. Benjamin'e göre oruç bizi "yemenin gizemine"[14] sokar. Duyuları keskinleştirir, böylece ne kadar göze çarpmasa da her yiyeceğin içindeki gizli tatları keşfederler. Benjamin, Roma'da istemeden oruç durumuna düştüğünde şunu fark etmiştir:

> İşte, otlakta yatan duyularımı, köpekler gibi, göze çarpmayan çiğ sebzelerin, kavunun, şarabın, onlarca somun ekmeğin, fındıkların kıvrımlarına ve vadilerine göndermek, içlerine daha önce hiç algılamadığım bir aroma yerleştirmek için asla geri dönmeyecek bir fırsat olduğunu hissettim.[15]

Ritüel oruç, duyuları canlandırarak yaşamı yeniler. Hayata canlılığını, görkemini geri verir. Bununla birlikte, sağlığın emirleri altında oruç kendini hayatta kalmanın hizmetine sunar. Sonuç olarak, tefekkür ve şenlik boyutunu kaybeder. Daha iyi işleyebilmesi için çıplak yaşamı optimize etmek zorundadır. Oruç bile artık bir hayatta kalma biçimi alır.

Bu hâliyle eylemsizlik *ruhani bir oruç*tur. Bu nedenle iyileştirici bir etkisi vardır. Üretme dürtüsü, eylemsizliği istismar etmek için onu bir etkinlik biçimine dönüştürür. Uyku da artık bir etkinlik olarak kabul edilmektedir. Güç uykusu denen şey bir tür uyku etkinliğidir. Rüyalar bile istismar edilmektedir.

---

13 *A.g.e.*, s. 178.

14 Walter Benjamin, *Denkbilder, Gesammelte Schriften* içinde, c. I-V, Frankfurt/M 1991, s. 305-438, burada: s. 376 vd.

15 *A.g.e.*

Uyku sırasında fiziksel ve zihinsel becerileri optimize etmek için bilinçli olarak "berrak rüyalar" görme tekniği kullanılmaktadır. Performans ve optimizasyon zorunluluğunu uykuya da yayıyoruz. Gelecekte insanların hem uykuyu hem de rüyaları ortadan kaldırması mümkündür, çünkü bunlar artık onlara verimli görünmemektedir.

"Uzun zaman geceleri erken yattım," Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı yapıtının ünlü ilk cümlesidir. Fransızcada *de bonne heure*, "erken" anlamına gelir: *Longtemps je me suis couché de bonneheur.* Uyku mutluluk saatini (*bonheure*) müjdeler. Uykuda "gözlerimin dış dünyadaki şeylere kapandığı daha yüksek hakikat saati" başlar.[16] Uyku bir *hakikat aracı*dır. Gerçeği yalnızca eylemsizlik içinde görürüz. Uyku, sadece bir görüntüden ibaret olan dış dünyadaki şeylerin ardındaki gerçek iç dünyayı ortaya çıkarır. Rüya gören kişi varlığın daha derin katmanlarına dalar. Proust, yaşamın sürekli olarak olaylar arasında yeni iplikler ördüğüne ve hiçbir şeyin yalıtılmadığı yoğun bir ilişkiler ağı oluşturduğuna inanır. Hakikat, bir ilişkiler sürecidir. Her yerde karşılıklar üretir. Yazarın "iki farklı nesneyi aldığı, aralarındaki bağlantıyı kurduğu" ya da "hayatın yaptığı gibi, iki duyumda ortak bir şey ortaya çıkardığı ve böylece ortak özlerini açığa çıkardığı" anda gerçekleşir, "[…] onları zamanın olumsallıklarından çıkarmak için birini diğeriyle birleştirir".[17]

Uyku ve rüyalar gerçeğin tercih edilen yerleridir. Uyanıklık hâline egemen olan ayrılıkları ve sınırları ortadan kaldırırlar. Şeyler hakikatlerini "bilinçaltının hayatta kalan yaratıcı uykusunda (sadece bize dokunan şeylerin daha derinlere indiği ve uyuyan ellerin daha önce boşuna aradıkları açılış anahtarını kavradıkları bir uyku)" ortaya çıkarır.[18] Etkinlik ve eylem hakikate karşı kördür. Şeylerin yalnızca yüzeyine dokunurlar.

16 Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt/M 1994, c. 1-7, s. 2578.

17 *A.g.e.*, s. 4543 vd.

18 *A.g.e.*, s. 3625.

Harekete geçmeye kararlı, arayan eller hakikatin anahtarını bulamaz. Aksine, anahtar uyuklayan ellere düşer.

Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si uzun, genişletilmiş bir rüyadır. Bir tezahür, bir mutluluk kaynağı olarak *mémoire involontaire*, eylemsizlik alanında yer alır. Sanki sihirle açılan bir kapı gibidir. Mutluluk bilgi düzenine ya da nedensel düzene ait değildir. Onda büyücülük ve sihir gibi bir şey vardır:

> Ama tam da her şey kaybolmuş gibi göründüğü anda, bizi kurtarabilecek işaret bazen bize ulaşır: Hiçbir yere çıkmayan tüm kapıları çaldık ama girebileceğimiz ve yüz yıl boyunca boşuna arayacağımız tek kapıyı, *farkına varmadan* çaldık ve orada açıldı.[19]

Hem uyku hem de can sıkıntısı eylemsizlik hâlleridir. Uyku fiziksel rahatlamanın, can sıkıntısı ise zihinsel rahatlamanın zirvesidir. Benjamin can sıkıntısını "içi en parlak, en renkli ipekle kaplı sıcak gri bir kumaş" olarak tanımlar ve "rüya gördüğümüzde kendimizi onun içine sararız".[20] Can sıkıntısı "deneyimin yumurtasından çıkan" "rüya kuşudur".[21] Ancak yuvaları giderek çürümektedir. Sonuç olarak, "dinleme yeteneği" kaybolmaktadır.

Empatik anlamda deneyim, emeğin ve başarının sonucu değildir. Etkinlik yoluyla üretilemez. Aksine, özel bir pasiflik ve eylemsizlik biçimini varsayar: "Bir şeyle, bir insanla, bir tanrıyla deneyim yaşamak, onun başımıza gelmesi, bize çarpması, üzerimize gelmesi, bizi altüst etmesi ve dönüştürmesi anlamına gelir."[22] Deneyim, yetenek ve alımlamaya dayanır. Aracı ise *dinlemek*tir. Ancak, mevcut enformasyon ve iletişim gürültüsü "dinleyenler toplumuna" son vermektedir. Kimse *dinlemiyor*. Herkes kendini *üretiyor*.

---

19 *A.g.e.*, s. 4511, vurgu B. Han'a aittir. (ç.n.)

20 Benjamin, *Das Passagen-Werk*, s. 161.

21 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M 1991, c. II, s. 446.

22 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, s. 159.

Eylemsizlik zaman alıcıdır. *Uzun bir süre*, yoğun, düşünceli bir duraklama gerektirir. Her şeyin çok kısa vadeli, kısa soluklu ve dar görüşlü hâle geldiği bir acelecilik çağında nadir bulunurlar. Bugün, her ihtiyacın *hemen* karşılanması gereken tüketimci yaşam tarzı her yerde hüküm sürmektedir. Bir şeyin yavaş yavaş *olgunlaşmasını bekleyecek sabrımız* yok. Önemli olan kısa vadeli etki, hızlı başarı. Eylemler tepkilere indirgeniyor. Deneyimler yaşanmışlıklara indirgeniyor. Duygular heyecanlara ya da duygulanımlara indirgeniyor. Yalnızca tefekkür eden dikkatin ulaşabildiği gerçekliğe erişimimiz yoktur.

Can sıkıntısına giderek daha az tahammül ediyoruz. Sonuç olarak, deneyimleme yeteneği köreliyor. Rüya kuşu analog sayfalar ormanında çoktan ölüyor: "Resimli sayfalar ormanında [rüya kuşu] yok olmak zorunda. Ve artık faaliyetlerimizde de bir yeri yok. [...] insana yaratıcı eli veren boş zaman yok oldu."[23] Yaratıcı el *harekete geçmez. Dinler.* Ancak dijital bir sayfalar ormanı olarak internet bizi "dinleme yeteneğinden" mahrum bırakıyor. Deneyim yumurtasından çıkan rüya kuşu, hareketsiz tefekküre benzer. Beklerken kendini "bilinçsiz oluşa" bırakır. Dışarıdan bakıldığında eylemsizdir. Ancak bu eylemsizlik, deneyim olasılığının koşuludur.

Beklemek ancak artık hedeflenecek belirli bir şey kalmadığında başlar. Belirli bir şey beklediğimizde, daha az bekleriz ve kendimizi *bilinç dışı oluş*a kapatırız: "Beklemek, bekleyecek hiçbir şey kalmadığında, hatta beklemenin kendisinin bile sonu gelmediğinde başlar. Beklemek neyi beklediğini bilmez ve onu yok eder. Beklemek hiçbir şeyi beklemez."[24] Beklemek, tefekkür eden eylemsiz kişinin zihniyetidir. Ona hiçbir etkinliğin, hiçbir eylemin erişemediği tamamen farklı bir gerçeklik ifşa edilir.

Beklemek, Orpheus'un Evridiki (Eurydice) ile olan ilişkisini de belirler. Evridiki'ye sadece beklerken yakındır. Onun için

23 Benjamin, *Gesammelte Schriften*, c. II, s. 1287.

24 Maurice Blanchot, *Warten Vergessen*, Frankfurt/M 1964, s. 39.

şarkı söyleyebilir, onu arzulayabilir ama ona sahip olamaz. Onun geri çekilmesi, şarkı söyleme olasılığının koşuludur. Evridiki, Orpheus'un artık onu takip etmediğinden endişelenerek orada olduğundan emin olmak için etrafına baktığı anda geri dönüşü olmayan bir şekilde kaybolur. Evridiki eylemsizliğin, gecenin, gölgenin, uykunun ve ölümün âlemini temsil eder. Onu gün ışığına çıkarmak temelde olanaksızdır. Orpheus şarkısını, eserini (*œuvre*) tam olarak ölüme borçludur, ki bu da *eylemsizliğin en uç noktası*ndan başka bir şey değildir. Maurice Blanchot, eylemsizlik anlamına gelen *désœuvrement*'ı, kelimenin tam anlamıyla hareketsizlik ya da işsizlik, ölüme yaklaştırır. Gece, uyku ve ölüm Orpheus'u "çalışmayana (*désœuvré*), aylağa, eylemsiz olana" dönüştürür.[25] Sanatçı, dinleme yeteneğini, hareketsizliği anlatma yeteneğini *désœuvrement*'a borçludur. Orpheus arketipik sanatçıdır. Sanat, ölümle yoğun bir ilişkiyi varsayar. *Edebî alan* yalnızca *ölümün varlığı*nda açılır. Yazmak her zaman *ölüm hakkında yazmak*tır: "Belli bir anlamda Kafka zaten ölmüştür, bu ona verilmiştir [...] ve bu yetenek yazma yeteneğine bağlıdır."[26]

Bilgi, yaşamı tam olarak tasvir edemez. *Tam olarak bilinen* yaşam ölüdür. Yaşam *şeffaf* değildir. Yaşamı *canlandıran*, tam da bir eylemsizlik biçimi olarak bilmemedir. Nietzsche "Yeni Aydınlanma" bağlamındaki bir aforizmasında cehaleti *yaşamın çekirdeği*ne yükseltir:

> İnsanın ve hayvanın içinde yaşadığı cehaleti fark etmeniz yeterli değildir; cehalet ve öğrenme iradesine de sahip olmanız gerekir. Bu tür bir cehalet olmadan yaşamın kendisinin olanaksız olacağını, bunun sadece yaşayanların hayatta kalabileceği ve gelişebileceği bir koşul olduğunu anlamanız gerekir: Etrafınızda büyük, sağlam bir cehalet çanı durmalıdır.[27]

---

25 Maurice Blanchot, *Der literarische Raum*, Berlin 2012, s. 16.

26 *A.g.e.*, s. 91.

27 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, *Kritische Studienausgabe*, c. 11, s. 228.

Bilgiye yönelik kararlı irade, yaşamın en içteki ve en derin yönlerini ıskalar. Canlılığı felce uğratır. Nietzsche de eylemsizlik olmadan yaşamın imkânsız olduğunu, yaşamın korunduğu ve geliştiği koşulun bu olduğunu söyleyecektir.

Kleist'ın *Kukla Tiyatrosu* adlı eseri zarafeti cehalete, isteksizliğe ve eylemsizliğe bağlar. Bir insan dansçı, "herhangi bir müdahale olmaksızın" basitçe "salt yerçekimi yasasına" teslim olan kuklaların zarafetine asla ulaşamaz. İsteyerek hareket etmek yerine yerde süzülürler. Hareketler sanki "kendiliğinden" gerçekleşir. Dolayısıyla lütuflarını yapmamalarına borçludurlar. Hareketi zarafetinden mahrum bırakan tam da bilinçli, kasıtlı eylemdir. Aynı öyküde, aynada jestini *fark ettiği* anda zarafetini kaybeden genç bir adam anlatılır. Zarafet ve güzelliğin bilinçli çabanın dışında bir yeri vardır: "Organik dünyada yansıma koyulaşıp zayıfladıkça, zarafetin daha parlak ve baskın bir şekilde ortaya çıktığını görürüz."[28]

Alıştırmanın nihai amacı, iradenin feragat ettiği bir duruma ulaşmaktır. Usta, *iradeyi alıştırma yaparak uzaklaştırır*. *Yapmamak* ustalığı oluşturan şeydir. Etkinlik eylemsizlikte tamamlanır. *Mutlu el*, irade ve bilinçten yoksundur. Walter Benjamin alıştırma hakkında şöyle yazar:

> Ustayı çalışkanlık ve çaba yoluyla tükenme noktasına kadar yormak, böylece sonunda bedenin ve uzuvlarının her birinin kendi akıllarına göre hareket edebilmesini sağlamak -buna alıştırma denir. Sonuç, bedenin içindeki iradenin, organlar -örneğin el- lehine bir kez ve sonsuza kadar çekilmesidir. Böylece uzun bir arayıştan sonra kişi kayıp şeyi aklından çıkarır, sonra bir gün başka bir şey arar ve ilk şey eline düşer. El, o şeyi ele geçirmiş ve göz açıp kapayıncaya kadar onunla bütünleşmiştir.[29]

---

28 Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater*, *Sämtliche Werke und Briefe* içinde, c. II, haz. H. Sembdner, Münih 1970, s. 338-345, burada: s. 345.

29 Benjamin, *Denkbilder*, *a.g.e.*, s. 406 vd.

İrade çoğu zaman bizi *olup bitene* karşı körleştirir. *Olup biteni*, hem iradeden hem de bilinçten önce gelen *varlığı* aydınlatarak bizi *ileri görüşlü* yapan şey tam da kasıtsızlık ve istemsizliktir.

Benjamin, "En İyisini Unutma" başlıklı kısa öyküsünde başarılı bir yaşamın benzetmesini yapar. Öykünün kahramanı, "işini" kararlılıkla ve son derece dikkatli bir şekilde yürüten aktif bir kişidir. Her şeyi en küçük ayrıntısına kadar kaydeder. Randevu söz konusu olduğunda o, "dakikliğin ta kendisidir". Onun için "zamanın tükenebileceği en küçük bir çatlak" yoktur. Bu yüzden hiç *boş* zamanı yoktur. Ancak çalışma hayatında son derece mutsuzdur. Sonra beklenmedik bir şey olur ve varoluşunda köklü bir değişikliğe yol açar. Saatini bir kenara atar ve geç kalma pratiği yapar. Sadece karşısındaki kişi çoktan gittiğinde "beklemek için" oturur. Artık her şey onun müdahalesi olmadan kendiliğinden olmakta ve onu mutlu etmektedir. Cennetin yolları ona açılır: "Dostları, onları en az düşündüğü ve onlara en çok ihtiyaç duyduğu anda onu ziyaret eder ve değerli olmayan hediyeleri, sanki cennetin yolları onun elindeymiş gibi, tam zamanında gelirdi." "Bir pazar günü" zengin hazineleriyle dağa erişim izni verilen çoban çocuğun efsanesini hatırlar, ancak esrarengiz bir talimatla: "En iyisini unutma". En iyisi *hiçbir şey yapmamak*tır. Benjamin'in eylemsizlik benzetmesi şu sözlerle sona erer: "O zamanlar durumu oldukça iyiydi. Çok az şey yapıyor ve hiçbir şey yapmadığını düşünüyordu."[30]

Gerçekten eylemsiz kişi *kendini* göstermez. Adını bırakır ve *hiç kimse* olur. Kendini *isimsiz ve niyetsiz biçimde olup bitene* teslim eder. Roland Barthes, "hayal edilmiş tembelliği"[31] bir haikuda bulur:

> Hiçbir şey yapmadan huzur içinde oturmak,
> Bahar gelir
> Ve çimenler kendiliğinden büyür.

30 *A.g.e.*, s. 407.

31 Roland Barthes, *Mut zur Faulheit, Die Körnung der Stimme. Interviews 1962-1980* içinde, Frankfurt/M 2002, s. 367-374, burada: s. 371.

Barthes, haikunun dikkate değer bir anlam uyuşmazlığı, dilbilgisel bir kırılma içerdiğine dikkat çeker. Huzur içinde oturan ve aylak kişi cümlenin asıl öznesi değildir. Dilbilgisel konumundan vazgeçer ve özne olarak baharın lehine ortadan kaybolur: "Bahar gelir." Buradan Barthes, "tembellik durumunda öznenin özne olma niteliğinin neredeyse elinden alındığı" sonucuna varır. Özneyi oluşturan etkinlikler ve eylemlerdir. Etkin olmayan bir özne bir çelişki olurdu. Özne ve eylem karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Eylemsizliğin (Barthes burada buna "tembellik" diyor) öznesizleştirici, bireysizleştirici, hatta *silahsızlandırıcı* bir etkisi vardır. Cümlenin bir diğer öznesi olan çimenler de haikunun *genel havası* olarak eylemsizliği vurgular. Çimen "kendi kendine" büyür. Eylemsizlik tutkusu –Barthes'ın düşüncesini sürdürebiliriz– *zihinsel* bir anlam uyuşmazlığı ile sonuçlanır. Özne *kendini* terk eder. Olana teslim olur. Her eylem, her etkinlik *öznesiz bir olay* lehine iptal edilir: "Bu gerçek tembellik olurdu. Oraya varmak, artık belirli anlarda 'ben' demek zorunda kalmamak."[32]

Tefekkür ustası *taklitçi bir yetenek*le karakterize edilir. Kendini onlara *benzeterek* şeylerin içine girer. *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*'ta Benjamin, arkadaşlarının önünde tablosunun içinde kaybolan Çinli bir ressamın hikâyesini anlatır:

> Hikâye Çin'den geliyor ve arkadaşlarına son tablosunu gösteren yaşlı bir ressamdan bahsediyor. Tabloda bir park, su boyunca uzanan dar bir yol ve bir ağaç kümesinin arasından geçerek arkadaki küçük bir eve açılan küçük bir kapının önünden geçiyordu. Ama arkadaşları ressamı aradıklarında, o gitmiş ve resmin içindeydi. Dar patikadan kapıya doğru yürüdü, kapının önünde durdu, arkasını döndü, gülümsedi ve aralıkta kayboldu. Böylece ben de çanaklarım ve fırça-

32 *A.g.e.*

larımla resimde aniden biçimsizleştim. Bir renk bulutuyla içine girdiğim porselene benziyordum.[33]

Ressam tamamen kaybolmadan önce *gülümser*. Benjamin gülümsemeyi taklitçi bir yeti olarak yorumlar. "Taklitçi hazırlığın en üst seviyesini" temsil eder. "Kendini hitap ettiği kişiye benzetme" anlaşmasına işaret eder. *Büyülü gülümseme* ile kişi "bir dönüşüm biçiminde taklitçilikte ustalık" sergiler.[34] Taklitçi durum, *ötekine* oyunbaz bir *geçiş*in başarılı olduğu bir *özverili olma hâli*dir. *Gülümsemenin samimiyeti* onun temel özelliğidir.

Eylemsizlik etkinliğe karşı değildir. Aksine, etkinlik eylemsizlikten beslenir. Benjamin, eylemsizliği yeninin ebesi konumuna yükseltir:

Özgür ruh yok

> Neyi beklediğimizi bilmediğimiz zaman sıkılırız. Bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız şey, neredeyse her zaman sığlığımızın ya da yönsüzlüğümüzün ifadesinden başka bir şey değildir. *Can sıkıntısı büyük eylemlerin eşiğidir*.[35]

Can sıkıntısı "bilinçsizce oluşun dışını" oluşturur. O olmadan hiçbir şey *olmaz*. Yeni olanın çekirdeğini oluşturan şey, eyleme geçme kararlılığı değil, bilinçsizce oluştur. Can sıkıntısı kapasitesini kaybedersek, ona dayanan etkinliklere erişimimizi de kaybederiz: "Ama can sıkıntısının artık eylemlerimizde yeri yoktur. Onunla gizlice ve yakından bağlantılı olan etkinlikler yok olur."[36]

Eylemsizliğin diyalektiği bunu bir eşiğe, *henüz orada olmayan* bir şeyi üretmemizi sağlayan bir belirsizlik alanına dönüştürür. Bu eşik olmadan, aynı şey kendini tekrar eder. Nietzsche de şöyle yazar:

---

33 Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, *Gesammelte Schriften* içinde, c. I-V, Frankfurt/M 1991, s. 235-304, burada: s. 262 vd.

34 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M 1991, c. VI, s. 194.

35 Benjamin, *Passagen-Werk*, *a.g.e.*, s. 161, vurgu bana ait. (ç.n.)

36 Benjamin, *Gesammelte Schriften*, c. IV, *a.g.e.*, s. 741.

> Yaratıcı insanlar aktif insanlardan *oldukça farklı* yaşarlar; amaçsız, kuralsız etkinliğin yerleşmesi için zamana, deneylere, yeni yollara ihtiyaç duyarlar, yararlı-aktif insanlar gibi sadece bilinen yolları takip etmekten çok, el yordamıyla ilerlerler.[37]

Yaratıcı aktifler yararlı aktiflerden *hiçbir şey* yapmadan yaptıklarıyla ayrılırlar. *Tamamen farklı, eşi benzeri görülmemiş bir şeyin* ortaya çıkmasını mümkün kılan, tam da *etkinlikteki bu eylemsizlik payı*dır.

Sadece sessizlik bize *duyulmadık* bir şey söyleme imkânı verir. İletişim kurma zorunluluğu ise aynının yeniden üretilmesine, konformizme yol açar:

> Günümüzün zorluğu artık fikirlerimizi özgürce ifade edememiz değil, söyleyecek bir şeyler bulabileceğimiz yalnızlık ve sessizlik alanları yaratmaktır. Baskıcı güçler artık fikirlerimizi ifade etmemizi engellemiyor. Aksine, bizi bunu yapmaya zorluyorlar bile. Bir kez olsun bir şey söylemek zorunda olmamak ve sessiz kalabilmek ne büyük bir özgürlüktür, çünkü ancak o zaman giderek daha nadir görülen bir şey yaratma fırsatına sahip oluruz: Gerçekten söylemeye değer bir şey.[38]

Buna göre, aynı şey etkinlik baskısı altında da devam eder. Yalnızca eylemsizlik özgürlüğü bize giderek daha nadir görülen bir şey yaratma fırsatı verir: gerçekten *yapılmayı* hak eden bir şey. Dolayısıyla eylemsizlik, *duyulmamış bir eylemin* eşiğidir.

Etkinlik baskısı, aslında yaşamın hızlandırılması, etkili bir tahakküm aracı olduğunu kanıtlıyor. Bugün hiçbir devrim mümkün görünmüyorsa, belki de bunun nedeni düşünecek

37 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, *Kritische Studienausgabe*, c. 9, s. 24.

38 Gilles Deleuze, *Mediators*, *Negotiations* içinde, New York 1995, s. 121-134, burada: s. 129; alıntı: M. Hardt ve A. Negri, *Demokratie*, Frankfurt/M 2013, s. 21.

zamanımızın olmamasıdır. Zaman olmadan, derin bir nefes almadan, aynı şey devam ediyor. Özgür ruh yok oluyor:

> Düşünecek zaman ve huzur olmadığı için insanlar artık muhalif görüşleri dikkate almıyor: Onlardan nefret etmekle yetiniyorlar. Hayatın muazzam hızlanmasıyla birlikte zihin ve göz yarım ya da yanlış görmeye ve yargılamaya alışıyor ve herkes ülkeyi ve insanlarını demiryolundan tanıyan yolculara benziyor. Bağımsız ve temkinli bir idrak tutumu neredeyse bir tür delilik olarak görülüyor, özgür ruh itibarsızlaştırılıyor.[39]

Nietzsche egemen konformizmden şikâyetini dile getirdikten sonra şöyle devam eder: "Böyle bir şikâyet, az önce söylenen gibi, muhtemelen zamanını dolduracak ve derin düşünce dehası güçlü bir dönüş yaptığında kendi kendine sessizliğe gömülecektir." Derin düşüncenin dehası olarak özgür ruh, eylemsizlik içinde parlar. Nietzsche "aktif", "huzursuz" olanın hiçbir zaman bu kadar önemli olmadığını, uygarlığımızın bu nedenle "yeni bir barbarlığa" düştüğünü belirtir. İnsanlığın karakterinde yapılması gereken düzeltmelerden biri de "tefekkür unsurunu büyük ölçüde güçlendirmektir".[40]

Eğer üretim zorlaması dili ele geçirirse, dil emek biçimini alır. O zaman bir bilgi taşıyıcısına, yani yalnızca bir iletişim aracına dönüşür. Bilgi, *dilin etkinlik biçimi*dir. Öte yandan şiir, bilgi olarak dili geçersiz kılar. Şiirde dil tefekkür biçimini alır. Etkinliğini yitirir:

> Çünkü şiir [...] dilin iletişimsel ve bilgilendirici işlevini devre dışı bıraktığı andır -ya da [...] dilin kendi içinde dinlendiği, dilsel kapasitesini düşündüğü ve bu şekilde kendisini yeni kullanım olanaklarına açtığı andır. Bu nedenle Dante'nin *Vita nuova*'sı ya da Leopardi'nin *Canti*'si İtalyan dilinin tefekkürüdür.[41]

---

39 Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, *a.g.e.*, s. 231.

40 *A.g.e.*, s. 232.

41 Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin 2010, s. 300.

Biz aktif olanlar artık neredeyse hiç şiir okumuyoruz. Düşünme yeteneğimizi kaybetmemizin dille ilişkimiz üzerinde bir etkisi var. Bilgi ve iletişim çılgınlığından sersemlemiş bir hâlde, dil üzerine bir tefekkür olan şiirden uzaklaşıyor ve hatta ondan nefret etmeye başlıyoruz.

Dil sadece çalıştığında ve bilgi ürettiğinde, tüm parlaklığını kaybeder. Yorulur ve aynı şeyi yeniden üretir. Fransız yazar Michel Butor, edebiyattaki mevcut krizi iletişime bağlıyor:

> On ya da yirmi yıldır edebiyatta neredeyse hiçbir şey olmuyor. Bir yayın seli var ama entelektüel bir durgunluk söz konusu. Bunun nedeni bir iletişim krizidir. Yeni iletişim araçları takdire şayan, ancak muazzam miktarda gürültüye neden oluyorlar.[42]

İletişim gürültüsü *sessizliği* yok eder ve dili tefekkür kapasitesinden mahrum bırakır. Sonuç olarak, yeni ifade olanakları dile kapalı kalır.

Sermaye *en saf hâliyle etkinlik*tir. Yaşamın içkinliğini ele geçiren ve onu tamamen sömüren aşkınlıktır. *Emek veren* çıplak yaşamı hayattan ayırır. İnsan bir *hayvan emekçisi*ne indirgenir. Özgürlük de sömürülür. Marx'a göre serbest rekabet, "sermayenin bir başka sermaye olarak kendisiyle ilişkisinden" başka bir şey değildir.[43] Biz serbest rekabet içinde birbirimizle yarışırken, sermaye kendini yeniden üretir. Yalnızca sermaye özgürdür: "Serbest rekabette özgür bırakılan, bireyler değil sermayedir."[44] Özgür olduğunu düşünen bireyler, temelde sermayenin yeniden üretimine hizmet eden cinsel organlarıdır. Neoliberal özgürlük ve performans aşırılığı sermayenin aşırılığından başka bir şey değildir. *Eylemsizlik politikası*, yaşamın içkinliğini, onu kendine yabancılaştıran aşkınlıktan

42 12 Temmuz 2012 tarihli *ZEIT* röportajı.

43 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, c. 42, s. 545.

44 *A.g.e.*

kurtarır. Sadece eylemsizlik içindeyken üzerinde durduğumuz zeminin ve kendimizi içinde bulduğumuz alanın farkına varırız. Yaşam tefekkür biçimini alır ve kendi gizli varlık zeminine geri döner. Kendini bulur ve kendini tefekkür eder. Kendi derin içkinliğine ulaşır. Yalnızca eylemsizlik bizi yaşamın sırrına sokar.

Deleuze'e göre yaşamın içkinliği mutluluktan başka bir şey değildir:

> Saf içkinliğin Bir Yaşam olduğunu ve başka bir şey olmadığını söylemek isteriz. Yaşamdaki içkinlik değildir, daha ziyade, hiçbir şeyde olmayan içkinlik olarak, kendisi bir yaşamdır. Bir yaşam [...] mutlak içkinliktir: Mükemmel kapasite, mükemmel mutluluktur.[45]

Yaşam olarak içkinlik, tefekkür hâlindeki yaşamdır. İçkinlik olarak yaşam, eyleme geçmeyen bir yetidir. Bu nedenle "hiçbir şeyde olmayan bir içkinliktir" çünkü hiçbir şeye bağlı değildir ve hiçbir şeye bağımlı değildir. Yaşam kendine gönderme yapar ve kendi içinde durur. İçkinlik kendine ait olan, kendi kendine yeten bir yaşamı ifade eder. Bu kendi kendine yeterlilik mutluluktur. Eylemsizlikleri içinde parlayan bebekleri karakterize eder: "Bebekler acı ve sakatlığın ötesinde saf bir yetenek, hatta mutluluk olan içkin bir yaşamla doludur." Bu "mükemmel yeti" kendini "bilgisiz saf tefekkür" (*pure contemplation sans connaissance*), "bilgisiz tefekkür" olarak gösterir.[46] Bu, derin düşünceye ilişkin, *eyleme geçmeyen* bir yetidir.

Deleuze'ün "içkin yaşam" ile dolu çocukları, Handke'nin eylemsizlik içinde mutlu bir şekilde kendilerini kaybeden "küçük çocukları" ile ilişkilidir: "[...] burada Linares'te her akşam birçok küçük çocuğun [...] yorulmasını izledim: Artık

---

45 Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben ...*, *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie* içinde, haz. F. Balke ve J. Vogl, Münih 1996, s. 29-33, burada: s. 30.

46 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/M 1996, s. 254.

açgözlülük yok, artık ellerinde tutma yok, sadece oynuyorlar."[47] Handke'nin *Yorgunluk Üzerine Deneme*'de dile getirdiği "temel", "uhrevi yorgunluk", *eyleme geçmeyen* "saf yetenek"te yansımasını bulur:

> Muzaffer yerine yorgun bir adama, Pindar'a özgü bir kaside! Yortu toplumunun, Ruh'u aldığı gibi, baştan aşağı yorgun olduğunu hayal ediyorum. Yorgunluğun ilhamı ne yapılması gerektiğini değil, neyin kendi hâline bırakılabileceğini söyler.[48]

Handke'nin "uhrevi yorgunluğu" iktidarsızlık, bir şey yapamama olarak dünyevi yorgunluktan farklıdır. *Saf yeti* olarak herhangi bir *çevre*ye, amaca ya da hedefe bağlı değildir. Yorgun kişi bir şeyler yapar ama *hiçbir şey* yapmaz. Hiçbir şey *yapmadan* ya da *elde etmeden* sürekli hareket hâlinde olan bir çocuğu andırır.

Niteliksiz Adam'ın bir noktasında Musil, *ebedi bir Şabat* olacak bir eylemsizlik âlemi hayal eder. "Sihirli bir eylemsizlik ruhu" dünyayı bir tefekkür durumuna sokar:

> Kişi onun içinde tamamen eylemsiz olmalıdır. [...] Kişi aynı zamanda işlerini yürüttüğü anlayıştan da vazgeçmelidir. Kişi zihnini tüm araçlardan yoksun bırakmalı ve onun bir araç olarak hizmet etmesini engellemelidir. [...] Kişi kafası, kalbi ve uzuvları saf sessizliğe bürünene kadar kendini durdurmalıdır. Ama kişi bu şekilde en yüksek özveriye ulaşırsa, o zaman dışarısı ve içerisi nihayet birbirine dokunur, sanki dünyayı bölen bir kama fırlamış gibi..![49]

Musil'in "gün ışığı mistisizmi" "farklı bir durum" yaratır. Şeyleri birbirinden ayıran bölünmeleri ortadan kaldırır. Şeyler bir "rüya hâli"nde olduğu gibi birbirlerine karışır. *Eylemsizliğin*

47 Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, Frankfurt/M 1992, s. 76.

48 *A.g.e.*, s. 74.

49 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, haz. Adolf Frisé, Reinbek 1978, s. 1234.

*manzarası*nda ayırıcı sınırlar yoktur. Şeyler birleşir ve uzlaşır. Birbirlerini geçirgen hâle gelirler ve birbirlerine nüfuz ederler: "Şunu söylemek istiyorum: Ayrıntılar artık dikkatimizi üzerlerine çektikleri bencilliklerine sahip değillerdir, ama birbirleriyle kardeşçe ve gerçek anlamda 'içten' bağlantılıdırlar."[50]

"Uhrevi yorgunluk" tefekkür hâlindeki zihni tanımlar. Dünya kendini bir uzlaşma hâli içinde yorgunların bakışına sunar. "Her şey birlikte", uzlaşmanın formülüdür:

> Öteki aynı zamanda ben olur. Yorgun gözlerimin altındaki iki çocuk artık benim. Ve ablanın küçük kardeşini meyhanede sürükleyişinin de bir anlamı ve değeri vardır ve hiçbir şey diğerinden daha değerli değildir -yorgun adamın nabzına düşen yağmur, nehrin diğer tarafında yürüyenlerin görüntüsüyle aynı değerdedir- ve güzel olduğu kadar iyidir ve böyle olmalıdır ve böyle olmaya devam etmelidir ve her şeyden önce doğrudur.[51]

Hakikatin daha derin anlamı, şeylerin *uyum*udur. Hakikat ve güzellik samimiyet içinde birleşir. Şeyler *eylemsizliğin manzarası*nda evlenir. *Işıldar. Eylemsizlik hâlindeki ruh*a *ışıma* denir: "Cézanne neredeyse her zaman her şeyin düğününü -evliliğini- yaratır: Ağaç yağmur olur, hava taş olur, bir şey diğerine doğru çabalar: yeryüzünün manzarasındaki gülümseme."[52]

*Eylemsizliğin manzarası*nda hiçbir şey kendini diğerinden ayırmaz. Hiçbir şey kendi içinde kalmaz ya da kendine yapışmaz. "Çamların mavi, keskin kokusu" "taşların kokusuyla, Sainte-Victoire'ın uzaktaki mermerinin kokusuyla" "evlenir".[53] Cézanne'ın *eylemsizlik manzarası*nı dolduran ışıltılı samimiyet, şeylerin uyumundan kaynaklanır: "Tüm sesler

50 *A.g.e.*, s. 762.

51 Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, Frankfurt/M 1992, s. 68.

52 Peter Handke, *Die Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt/M 1985, s. 235.

53 Paul Cézanne, *Über die Kunst: Gespräche mit Gasquet: Briefe*, Hamburg 1957, s. 10 vd.

birbirine nüfuz eder, tüm biçimler daireler hâlinde iç içe geçer. İşte tutarlılık budur."[54] Şeyler utanmaz bir biçimde ilişkiye girerler: "Bu bardaklar, bu tabaklar, birbirleriyle konuşurlar, sürekli sır alışverişinde bulunurlar."[55] Resim yapmak, "tüm bu şeylerin dostluğunu uçsuz bucaksız havaya salmaktan" başka bir şey değildir.[56] *Şeylerin uyumu*nu, yani onların *hakikat*ini ifade eder. Şeylerin birbirlerinden ayrıldığı keskin ayrımlar ve şiddetli zıtlıklar yüzeysel olgulardır. Bunlar varlığın derin katmanlarında ortadan kalkar.

*Varlığın sürekliliği*ni yok eden, insanın niyetleri ve yargılarıdır. Cézanne şöyle yazar: "Dünyayı neden bölüyoruz? Onda yansıyan bizim bencilliğimiz mi? Her şeyi kendi kullanımımız için istiyoruz."[57] İnsan geri çekilmelidir ki şeyler kendi görkemleriyle parlayabilsin, onları boyunduruk altına alan niyet ve eylemlerden kurtulabilsin:

> İnsan yapımı bir dünyada, faydacı nesneler arasında, evlerde, sokaklarda, şehirlerde yaşıyoruz -ve çoğu zaman tüm bu şeyleri yalnızca içlerinde, onlarla birlikte ya da onlar üzerinde gerçekleştirilebilecek *insan etkinlikleri açısından* görüyoruz.[58]

Cézanne'ın *eylemsizlik manzarası* insanlaştırılmış doğadan kopar ve şeylerin kendilerine geri dönüş yolunu buldukları *insanlaştırılmamış bir düzeni* yeniden kurar. Örneğin Cézanne'ın elmaları *tüketime uygun değildir*. Onun sürahileri ve tabakları "eşya" değildir, insan amacına bağlı bir araç değildir. Aksine, kendi saygınlıklarına, kendi görkemlerine sahiptirler.

---

54 *A.g.e.*, s. 38.

55 *A.g.e.*, s. 66.

56 *A.g.e.*, s. 14.

57 *A.g.e.*, s. 66.

58 Merleau-Ponty, *Sinn und Nicht-Sinn*, Münih 2000, s. 22, vurgu B. Han'a aittir. (ç.n.)

İdeal ressam her etkinliği, her iradeyi dinlendirir ve her şeyin kendiliğinden olmasına izin verir. Resim, ressamın *hiç kimse* olduğu anda başarıya ulaşır: "Yazık, manzara hiç resmedilmedi. İnsan orada olmamalı, tamamen manzaraya dalmış olmalıdır."[59] Ressam kendini resmeder, manzaranın içinde kendini kaybeder. Manzarayı "bilinçsizce" tuvale aktarır. Sınırsız manzara fırçanın ucuna girer ve *kendini boyar*. Cézanne'ın eylemsizliğe çağrısı *sessizlik yapmak* anlamına gelir. İradesi, niyeti ve eğilimi ile *gürültülü benlik* ortadan kaldırılmalıdır. Cézanne ressamın görevini şöyle yorumlar:

> Tüm iradesi sessiz olmalıdır. İçindeki tüm önyargı seslerini susturmalı, unutmalı, unutmalı, sessizlik yapmalı, mükemmel bir yankı olmalı. O zaman tüm manzara onun ışığa duyarlı levhasında resmedilecektir.[60]

Cézanne için eylemsizlik insan varoluşunun idealidir. Resimleri bir *eylemsizlik değerler sistemi*yle doludur. *Kâğıt Oynayanlar* resim serisine ilişkin bir yorumda şöyle denmektedir: "Cézanne köylüleri oyun oynarken ya da *eylemsiz olarak*, *elleri kucaklarında* gösterir, yüzeysel [...] sosyalizmi geride bırakarak, insanın emekten, zahmetten ve yükten nihai kurtuluşuna işaret eder."[61] *Yıkananlar* resim serisi bir *eylemsizlik ütopyası*nı temsil eder. İnsan ve doğa, eylemsizliğin görkeminde birleşir. Birbirlerine nüfuz ederler. Bazı tasvirlerde, yıkananlar kelimenin tam anlamıyla manzarayla bütünleşir. Hiçbir eylem, hiçbir niyet insan ve doğayı birbirinden ayırmaz. *Yıkananlar* dünyayı bir kurtuluş hâlinde gösterirler. İnsan ve doğa arasındaki uzlaşma, *eylemsizlik politikası*nın nihai amacıdır.

---

59 Cézanne, *Über die Kunst*, *a.g.e.*, s. 19.

60 *A.g.e.*, s. 9.

61 Lorenz Dittmann, *Zur Kunst Cézannes*, *Festschrift Kurt Badt zum siebzigsten Geburtstage* içinde, haz. Martin Gosebruch, Berlin 1961, s. 190-212, burada: s. 196; vurgu B. Han'a aittir. (ç.n.)

ZHUANGZİ ÜZERİNE BİR KENAR NOTU

Kleist'ın *Kukla Tiyatrosu Üzerine*'sinin devamı niteliğindeki bir anekdotta Zhuangzi, eylemsizlikte usta olduğunu kanıtlayan bir aşçıdan bahseder. Hiçbir şey yapmadan uygulama yapar. Bir şeylere kasten müdahale etmek yerine, o şeylerin içinde zaten uykuda olan *olasılıkları* kullanır. Öküzleri, bıçağı vücutta zaten var olan boşluklardan geçirerek keser. İyi bir aşçı, diye açıklıyor, bıçağı neredeyse hiç değiştirmez, çünkü *kesmektedir*. Beceriksiz bir aşçı ise bıçağı çok sık değiştirir, çünkü tüm gücüyle doğrar. Zhuangzi'nin aşçısı, öküzü en ufak bir çaba sarf etmeden keser: "Dikkat ederim, nerede durmam gerektiğini gözlerim ve bıçağı neredeyse hiç fark edilmeyecek şekilde hareket ettirerek çok yavaş ilerlerim -aniden [hayvan] parçalanır ve bir toprak yığını gibi yere düşer."[62] Zhuangzi kesme işlemini *kısıtlanmamış ve kasıtsız bir süreç* olarak tasvir eder. Aşçısı aslında eylemsizdir. Yalnızca *sürece tanıklık etmekte*, onu olduğu gibi dürtmektedir. Öküz kendi kendine parçalandıktan sonra, müdahalesi olmadan gerçekleşen bu mucizevi olaya kendisi de hayret eder.

62 Zhuangzi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, çeviren Richard Wilhelm, Jena 1912, s. 23.

Doğal tarımın ünlü öncüsü Masanobu Fukuoka, Zhuangzi'nin eylemsizlik doktrinini sürekli olarak uygulamaya koymuştur. Buna "hiçbir şey yapmadan tarım" diyor. Fukuoka, modern tarım tekniklerinin doğanın nazik yasasını yok ettiğine inanır. Söz konusu teknikler ancak kendilerinin neden olduğu sorunlar için çözümler sunar. Eylemsizlik tarımı, Zhuangzi'nin aşçısı gibi, doğada zaten var olan olasılıkları ya da güçleri kullanır. Zhuangzi şöyle derdi: *Bilge bir çiftçi çift sürmez.* Fukuoka'nın hiçbir şey yapmayan tarımı aslında çiftçilik yapmaz:

> [Hiçbir şey yapmayan tarımın] ilk ilkesi: Toprak işleme yok. Bu, toprağın sürülmemesi ya da ters çevrilmemesi anlamına gelir. Yüzyıllar boyunca çiftçiler sabanın ürün yetiştirmek için vazgeçilmez olduğunu varsaymışlardır. Ancak doğal tarım için toprak işlememek esastır. Toprak, bitki köklerinin nüfuz etmesi ve mikroorganizmaların, küçük hayvanların ve solucanların etkinlikleriyle kendi kendini doğal olarak işler. [...] İnsanlar doğaya müdahale eder ve ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, ortaya çıkan yaraları iyileştiremezler. [Ancak toprak kendi hâline bırakılırsa, bitki ve hayvan yaşamının döngüleriyle uyum içinde ve doğal olarak verimliliğini korur.][63]

Zhuangzi'nin aşçısı gibi, iyi çiftçi de işini oluruna bırakmak olarak görür. Hiçbir şey yapmamak onun ahlakıdır. Fukuoka'nın sözleri Zhuangzi'nin sözlerine benzemektedir: "Bir ağaç dikkatlice dikilir ve en başından itibaren doğal biçimlerini takip etmesine izin verilirse, budama veya her türlü sprey gereksizdir."[64]

Heidegger de Zhuangzi'nin eylemsizlik felsefesine yaklaşır. Heidegger'in "dinginliği" hiçbir şey yapmamanın bir boyutunu içerir. İnsanlar yeryüzünü "mümkün olanın göze çarpmayan

63 Masanobu Fukuoka, *Der Große Weg hat kein Tor*, Darmstadt 2013, s. 52.

64 *A.g.e.*, s. 71.

yasasından" koparark ve onu tam bir kullanılabilirliğe bağlı kılarak yok ederler:

> Yeryüzünü yapay olanın yorgunluğuna, kullanımına ve değişimine sürükleyen, teknolojinin her yerinde kurulmuş olan iradedir. Dünyayı mümkün olanın büyümüş çemberinin ötesine, artık mümkün olmayan ve dolayısıyla imkânsız olana doğru zorlar.[65]

Dünyayı kurtarmak, *onu mümkün olanın içinde, mümkün olanın büyümüş çemberinde bırakmak* demektir. Heidegger'in *eylemsizlik etiği*, imkânsızı ona dayatmak yerine *mümkün olanı* kullanmaktan ibarettir.

65 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 94.

EYLEMDEN VARLIĞA

Klee'nin Angelus Novus adlı bir tablosu vardır. Baktığı bir şeyden uzaklaşmak üzereymiş gibi görünen bir meleği tasvir eder. Gözleri fal taşı gibi açılmış, ağzı aralanmış ve kanatları gerilmiş. Tarih meleği böyle görünmelidir. Yüzünü geçmişe doğru çevirmiştir. Önümüzde bir olaylar zinciri dururken, o durmadan moloz üstüne moloz yığan ve ayaklarının dibine fırlatan tek bir felaket görür. Oyalanmak, ölüleri uyandırmak ve paramparça olanları bir araya getirmek ister. Ancak cennetten esen bir fırtına kanatlarına takılır ve o kadar güçlüdür ki melek artık kanatlarını kapatamaz. Önündeki yıkıntı yığını gökyüzüne doğru büyürken, bu fırtına onu amansızca sırtını döndüğü geleceğe sürükler. İlerleme dediğimiz şey işte "bu" fırtınadır.

Walter Benjamin

Hannah Arendt yirminci yüzyılı bir eylem çağı olarak görür. Doğayla ilişkimiz de ona hayranlık duymakla değil, yalnızca eylemle belirlenir. İnsan, kişiler arası alanın ötesinde, doğayı tamamen kendi iradesine bağlı kılarak hareket eder. Bunu yaparken, müdahalesi olmadan gerçekleşmeyecek süreçleri serbest bırakır ve kontrolün tamamen kaybedilmesine yol açar:

> Sanki kendi öngörülemezliğimizi, hiçbir insanın eylemlerinin sonuçlarını tam olarak öngöremeyeceği gerçeğini doğanın kendisine taşımışız ve böylece, tam da kendimiz öngörülemez olduğumuz ve asla kesinlikle güvenilir olmadığımız

için koşulsuz geçerliliğine güvenmek istediğimiz eski doğa yasasını, kendi paylarına asla evrensel olarak uygulanamayan ve asla kesinlikle güvenilir olamayan, tamamen farklı insan eylem yasaları alanına taşımışız gibi.[66]

Antroposen, doğanın insan etkinliklerine tamamen boyun eğmesinin sonucudur. Doğa tüm bağımsızlığını ve saygınlığını kaybeder. İnsanlık tarihinin bir parçasına, bir eklentisine indirgenir. Doğanın yasallığı insanın keyfiliğine, insan eyleminin öngörülemezliğine bağlı kılınır. Tarihi eylemde bulunarak *yazarız*. Şimdi de doğayı tamamen insan eyleminin yarattığı ilişkiler içinde eriterek *yapıyoruz*. Antroposen, tam da doğanın insan eylemi tarafından tamamen emildiği ve sömürüldüğü tarihsel zaman noktasına işaret eder.

İnsanın doğaya müdahalesinin artık bu kadar büyük ölçekte gün ışığına çıkan feci sonuçları karşısında ne yapabiliriz? Arendt herhangi bir çözüm öneremeyeceğini açık yüreklilikle itiraf eder. Düşünceleriyle yalnızca insanları, "büyüklüğü ve tehlikesi daha önce hiç bu kadar açık ve gizlenmemiş olan eylemin doğasını ve olanaklarını araştırmaya" teşvik etmek istemiştir. Ayrıca, "belki de hâlâ uzak olan nihai sonucu, kendi zamanımıza ve deneyimlerimize uygun bir siyaset felsefesi olacak" bir "düşünme" başlatmak istemiştir.[67]

İnsan eyleminin tüm sorunlu doğasının farkına varan bu "düşünme"den ne tür bir "siyaset felsefesi" çıkacaktır? Eleştirel bir eylem felsefesi mi? Arendt, *Vita activa*'da insan eylemini her şeyden önce büyüklüğü ve saygınlığı içinde sunar. Eylem vurgusal anlamda tarih üretir. Arendt insan eyleminin tehlikesini yalnızca sonuçlarını öngörememesinde görür. Daha sonraları bile, insan eyleminin mutlaklaştırılmasının, kendi zamanında zaten ufukta görünen felaketlerden sorumlu olabileceğini hiç düşünmemiştir. Felsefe, temel bir düşüncenin

66 Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, Münih 2012, s. 78.

67 *A.g.e.*, s. 79.

henüz uzak bir sonucu olarak, tam da *eyleme geçmeyen* insani yetiyi nesne olarak almalıdır.

Harekete geçmek tarihin fiilidir. Walter Benjamin'in *tarih meleği*, insan eyleminin feci sonuçlarıyla karşı karşıyadır. Önünde, tarihin moloz yığını gökyüzüne doğru büyümektedir. Ama onu kaldıramaz çünkü gelecekten gelen ve adına ilerleme denen fırtına onu sürükleyip götürmektedir. Kocaman gözleri ve açık ağzı güçsüzlüğünü, dehşetini yansıtıyor. İnsanlık tarihi devam eden, *olaysız bir kıyamet*tir. *Şimdinin olaysız süregitmesi* felakettir: "İlerleme kavramı felaket fikrine dayandırılmalıdır. 'Böyle devam etmesi' gerçeği felakettir. Yakın olan değil, verili olan felakettir. [...] cehennem bizi bekleyen bir şey değil, buradaki bu hayattır."[68] Felaket, beklenmedik bir olayın başlaması değil, böyle devam etmenin sürekliliği, aynı şeyin sürekli tekrarlanmasıdır. En yeni şey bile aynı olduğunu kanıtlar: "Mesele şu ki [...] dünyanın yüzü tam da en yeni olan şeyde asla değişmez, bu en yeni şey her zaman tüm parçalarıyla aynı kalır -bu da cehennemin ebediliğini oluşturur."[69] Dolayısıyla kurtuluş, *şimdinin* radikal bir şekilde *kesintiye uğratılması*ndan ibarettir. Sadece bir *eylemsizlik meleği*, kaçınılmaz olarak kıyamete dönüşen insan eylemini durdurabilir.

Arendt'in *Vita activa*'sından birkaç yıl önce Heidegger, "Wissenschaft und Besinnung" [Bilim ve Tefekkür] başlıklı bir konferans vermiştir. Bizi ileriye doğru iten eylemin aksine, tefekkür bizi *her zaman olduğumuz yer*e geri getirir. Bizi her eylemden önce gelen, hatta her eylemi *içeren* bir *orada-oluş*a açar. Tefekkürün doğasında bir eylemsizlik boyutu vardır. Kendini *olan*a bırakır:

> Bir şeyin *kendi rızasıyla* aldığı yönü almaya dilimizde *sinnan*, sezmek denir. [...] Bu [tefekkür] sorgulanabilir olanın

68 Benjamin, *Passagen-Werk*, *a.g.e.*, s. 592.

69 *A.g.e.*, s. 676.

dinginliğidir. Bu şekilde anlaşılan tefekkür yoluyla, henüz deneyimlemeden ve farkına varmadan uzun süredir bulunduğumuz yere varırız. Tefekkürde, ilgili eylem ve davranışlarımızın geçtiği alanın açıldığı bir yere yaklaşırız.[70]

Tefekkür, *eylemde bulunmayan* bir yetidir. Bir *kesinti* olarak, *eylemsizlik* olarak duraklamayı ima eder. *Schwarze Hefte*'de [Kara Defterler] Heidegger şöyle yazar: "*Eylemsiz tefekkür*ün sessiz gücünün hissiyatı ortadan kalkarsa nasıl olur?"[71] Bu hissiyat eksik bir bilgi değildir. Aksine, bize önermesel bilgiden kaçan varlığı, orayı açar. İnsanın her zaman olduğu o yere ancak şimdiki zaman aracılığıyla erişebiliriz: "Şimdiki zaman [...] alışılagelmiş matematiksel şimdiki zaman gibi yalnızca geleceğe ve yalnızca yakın olana gitmez, tüm zamansallığı ölçer durur: *oradaki*nin zaman-oyun-uzamını."[72] Şimdiki zaman "bilgi merdivenlerinde bir basamak" değildir. Aksine, her bilinebilir olanın içinde yer aldığı, yani gerçekleştiği o "salonu"[73] erişilebilir kılar. Heidegger'in düşüncesi, hiçbir önermesel bilgide yakalanamayan o ilksel *olan*'ın çevresinde yorulmaksızın döner.

"Eylemsiz tefekkür" eylemden kaçınan *olan'ın büyüsü* için geçerlidir. Adımları "bizi uzağa değil, zaten bulunduğumuz yere geri götürür".[74] "Zaten içinde bulunduğumuz diyara" "ulaşmamızı" sağlarlar.[75] Radikal içkinliğinde, bu *olan* bize *çok yakın*dır, bu yüzden onu sürekli gözden kaçırırız. Bir sonraki nesneden daha yakın olan "öte"dir. Yalnızca aktif olanlar kaçınılmaz olarak onun üzerinden atlarlar. Salt eylemsiz, tefekkür dolu bir oyalanmayla erişilebilir hâle gelir. Heidegger bu

70 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 64.

71 Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI: Schwarze Hefte 1931-1938, Gesamtausgabe*, c. 94, Frankfurt/M 2014, s. 447.

72 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, c. 65, Frankfurt/M 1989, s. 22.

73 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971, s. 173.

74 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 208.

75 *A.g.e.*, s. 199.

ön-önermesel *olan*'ı ön plana çıkarmak için bütün bir eylemsizlik dağarcığını kullanır. Ayrıca bekleme figürünü de kullanır: "Beklemek tüm enerjiyi aşan bir kapasitedir. Kendini bekleme yeteneğinde bulan kişi, tüm engelleri ve başarılarını aşar."[76] İnsan ancak niyetsiz beklerken, beklerken oyalanırken, kendisini her zaman zaten içinde bulduğu alanın farkına varır: "İnsan beklerken, ait olduğu yere dikkatle toplanır."[77] "Eylemsiz tefekkür", her kullanımdan, her amaçtan kaçan, göze çarpmayanın, mümkün olmayanın, kullanılamaz olanın görkeminin izini sürer: "Bununla birlikte, tefekkürün yoksulluğu, hazineleri asla hesaplanamayan o işe yaramazlığın görkeminde parlayan bir zenginliğin vaadidir."[78]

*Orada olan*ı dilde işaretlemek kolay değildir, çünkü önermesel olandan kaçar. Ne düşüncede ne de görüşte mevcuttur. Tüylerin diken diken olması, ona retinadan daha yakındır. *Düşünsel olarak* önceden geliştirilmiştir. *Orada-olmak* başlangıçta kendini *uyum içinde olmak* olarak ifade eder ki bu da *bilinç*ten önce gelir. Ruh hâli nesnel dünyayı renklendiren öznel bir durum değildir. O dünyanın *kendisi*dir. Evet, kendisi bir nesne olmaksızın nesneden *daha nesnel*dir. Dikkatimi bir nesneye yöneltmeden önce, zaten *belli* bir dünyanın *içindeyim*dir. Bir zihin durumu olarak ruh hâli, nesneyle ilgili her niyetlilikten önce gelir: "Ruh hâli her zaman zaten bir bütün olarak dünya-içinde-olmayı açar ve […] odaklanmayı ilk etapta mümkün kılar."[79] Ruh hâli, bir varlıkla ilk karşılaştığımız alanı açar. Varlığı açığa çıkarır.

Ruh hâlimizi kontrol edemeyiz. Üzerimize gelir. İsteyerek yaratmak mümkün değildir. Aksine, onun içine fırlatılırız. Dünya-içinde-oluşumuzu belirleyen şey etkinlik değil,

76 Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45), Gesamtausgabe*, c. 77, Frankfurt/M 1995, s. 227.

77 *A.g.e.*, s. 226.

78 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 66.

79 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, s. 137.

ontolojik ilksel edilgenlik olarak fırlatılmışlıktır. Ruh hâlinde, dünya kendini mevcut olmayışıyla ortaya koyar. Ruh hâli her etkinlikten önce gelir ve aynı zamanda onu *belirler*. Her eylem, biz farkında olmadan, *belirlenmiş* bir eylemdir. Dolayısıyla ruh hâli, etkinlikler ve eylemler için *ön-yansıtıcı çerçeve*yi oluşturur. Bu nedenle *belirli* eylemleri destekleyebilir ya da engelleyebilir. Edilgenlik etkinliğin özüne içkindir. Dolayısıyla eylemler ve etkinlikler tamamen özgür ya da kendiliğinden değildir.

Düşünme bile saf bir etkinlik ve kendiliğindenlik değildir. İçindeki tefekkür boyutu onu bir *karşılık* hâline getirir. Kendisinin onun tarafından *belirlenmesine* izin vererek "varlığın sesi olarak bizimle konuşan" şeye karşılık gelir. Düşünmek *"kulağımızı açmak"*, yani dinlemek ve duymak demektir. Konuşmak, dinlemeyi ve karşılık vermeyi gerektirir: "*Philosophia*, var olanın varlığının sözüne dikkat ettiği ölçüde konuşan, kendini gerçekleştirmiş karşılık vermedir. Karşılık verme, yüreklendirmenin sesini dinler. [...] Karşılık vermek gereklidir ve her zaman, sadece tesadüfen ve ara sıra değil, uyum içindedir. Uyum içindedir. Ve ancak ruh hâli (eğilim) temelinde, karşılık gelenin sözü kesinliğini, belirliliğini alır."[80] Ruh hâli belirsiz ya da dağınık bir şey değildir. Aksine, düşünceye bir *tutarlılık* kazandırır. Ruh hâli, sözcükleri ve kavramları *belirli* bir düşünme biçiminde yoğunlaştıran bir çekim gücüdür. Düşünceye yansıtma öncesi düzeyde *belirli* bir yön verir. Ruh hâli olmadan, düşüncenin bir hedefi yoktur, yani *belirlilik* yoktur. Tamamen belirsiz ve keyfî hâle gelir: "Eğer temel ruh hâli yoksa, o zaman her şey kavramların ve boş kelimelerin zoraki bir tıkırtısından ibarettir."[81]

Düşünce her zaman zaten *uyum içindedir*, yani onu *temellendiren* bir ruh hâline maruz kalır. Düşüncenin ön-düşünüm-

80 Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1956, s. 23.

81 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, s. 21.

sel temellendirilmesi her düşünceden önce gelir: "Tüm temel düşünme, düşünce ve sözlerinin asal ruh hâlinden bir cevher gibi her seferinde yeniden çıkarılmasını gerektirir."[82] Heidegger düşünmedeki edilgenlik düzeyini açığa çıkarmaya çalışır. Düşünmenin özünde bir *pathos* olduğu varsayılır: "[…] *pathos*, *paschein*, acı çekmek, dayanmak, katlanmak, yüklenmek, birisi tarafından taşınmak, birisi tarafından *belirlenmek* ile bağlantılıdır."[83]

Yapay zekâ düşünemez, çünkü *pathos* yeteneğine sahip değildir. Acı çekmek ve deneyimlemek hiçbir makine tarafından başarılamayacak durumlardır. Hepsinden önemlisi, tefekküre dayalı eylemsizlik makineye yabancıdır. Sadece iki durum bilir: açık ve kapalı. Tefekkür hâli sadece işlevin devre dışı bırakılmasıyla ortaya çıkmaz.

Makine aslında ne etkin ne de eylemsizdir. Etkinlik ve eylemsizlik ışık ve gölge gibi davranır. Gölge ışığı şekillendirir. Ona ana hatlarını verir. Gölge ve ışık birbirine bağlıdır. Dolayısıyla, etkinlik ve eylemsizlik de düşünmenin, hatta zihnin iki farklı hâli olarak anlaşılabilir. Düşünme, ışık ve gölgeden örülmüştür. Öte yandan makinenin zekâsı ne ışık ne de gölge bilir. O *şeffaf*tır.

Tefekkür üretime karşıdır. *Zaten verilmiş bir şey* olarak mevcut olmayana uygulanır. *Düşünme her zaman alımlama üzerinedir.* Verilmiş olanın düşünmedeki boyutu onu şükrana dönüştürür. Şükran olarak düşünmede iradeden tamamen vazgeçilir: "Uzun süre acı çeken asalet, iradeden vazgeçerek irade olmayan bir şeye dahil olan iradenin saf içsel huzuru olacaktır. Asalet, düşünmenin ve dolayısıyla şükranın özü olacaktır."[84]

---

82 *A.g.e.*

83 Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, s. 26.

84 Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, Gesamte Ausgabe*, c. 13, Frankfurt/M 1983, s. 68.

Heidegger'in "tefekkürü", her şeyi erişilebilir, hesaplanabilir, kontrol edilebilir, denetlenebilir ve tüketilebilir kılan topyekûn kullanılabilir kılmaya karşı çıkar. Dijitalleşmede, her şeyi ulaşılabilir kılma yeni bir düzeye ulaşır. *Üretilebilirliği* toplayarak *olgusallığın* kendisini ortadan kaldırır. Dijital düzen, mevcut olmayan bir varlık nedeni tanımaz. Sloganı şudur: *Varlık bilgidir*. Bilgi onu tamamen erişilebilir kılar. Eğer her şey hızlıca ulaşılabilir ve tüketilebilirse, derin, düşünen bir dikkat oluşmaz. Bakışlar bir avcınınki gibi etrafta dolaşır. Sonuç olarak, birlikte *oyalanabileceğimiz baş döndürücü karşı tarafı* kaybederiz. Her şey yumuşatılır ve kısa vadeli ihtiyaçlara tabi kılınır.

"Feragat" aynı zamanda Heidegger'in eylemsizlik dağarcığının bir parçasıdır. Vazgeçme ya da bırakma dışında her anlama gelir. Diğer eylemsizlik figürleri gibi, irade tarafından kontrol edilen etkinliğe kapalı kalan varlık alanıyla yapıcı bir ilişki kurar. Feragat, *ulaşılamaz olana yönelik bir tutku*dur. Tam da vazgeçişte verilene açık hâle geliriz: "Feragat almaz. Feragat verir." Ulaşılamaz olan olarak varlık, feragat içinde *kendini verir*. Bu şekilde feragat "şükran"a dönüşür.[85]

Heidegger, genellikle etkinlik ve performansla ilişkilendirdiğimiz yetide bile bir eylemsizlik boyutu tanımlar. Bunu hoşlanma ve sevme açısından düşünür:

> Bir "şeyi" ya da bir "kişiyi" özünde kabul etmek, onu sevmek, ondan hoşlanmak demektir. Bu sevme, daha özgün bir ifadeyle, özü vermek anlamına gelir. Böyle bir sevme, yalnızca şunu ya da bunu yapabilen değil, aynı zamanda bir şeyi kendi kökeninde "olabilen", yani olmasına izin verebilen yetinin gerçek özüdür.[86]

Yeti, bir şeyi ya da kişiyi severek onu kendi özünde özgürleştirir. Mutlak insan eyleminin aksine, *eyleme geçmeyen* yeti *mümkün olan*dan yararlanır. "Mümkün" sözcüğünün ken-

85 *A.g.e.*, s. 233 vd.

86 Martin Heidegger, *Wegmarken,* Frankfurt/M 1967, s. 148.

disi "hoşlanmak"tan gelir. Mümkün olan, sevmeye değerdir. Sevme yetisi, mümkün olanı olanaksıza teslim etmek yerine, mümkün olan değeri özünde bırakır. Dünyanın kurtuluşu bu *eylemsizlik etiği*ne bağlıdır:

> Ölümlüler dünyayı kurtardıkları ölçüde yaşarlar -sözcük Lessing'in hâlâ bildiği eski anlamıyla alınmıştır. Kurtarmak sadece tehlikeden kurtarmak değildir, kurtarmak aslında şu anlama gelir: bir şeyi kendi varlığına bırakmak.[87]

Doğal afet tehdidi göz önüne alındığında, "çevre koruma" çok muğlak bir terimdir. İhtiyaç duyulan şey, doğa ile olan ilişkimizde köklü bir değişimdir. Dünya artık "daha dikkatli" davranmamız gereken bir "kaynak" değildir. Bunun yerine, *koruma*nın özgün anlamını içselleştirmemiz gerekir. Heidegger bunu yine eylemsizlik, bir şeyi olduğu gibi bırakma açısından anlar: "Gerçek koruma [...] bir şeyi önceden özünde bıraktığımızda, bir şeyi özellikle özüne geri döndürdüğümüzde gerçekleşir [...]. Yaşamın temel özelliği bu korumadır."[88] Koruma sözcüğü *güzel*den türetilmiştir. Koruma güzel olan için geçerlidir. Dünya güzeldir. Ondan, onu koruma, ona saygınlığını geri verme zorunluluğu doğar.

İnsanın doğaya müdahalesinin feci sonuçlarını düzeltmek için kararlı bir şekilde harekete geçilmesi gerektiğine kuşku yoktur. Ancak yaklaşan felaketin nedeni doğayı acımasızca ele geçiren ve sömüren mutlak insan eylemi ise, o zaman insan eyleminin kendisi düzeltilmelidir. Bu nedenle *eylemin tefekkür kısmını* artırmak, yani eylemin *derin düşünme*yi de içerecek şekilde genişletilmesini sağlamak gerekir.

Çalışma, üretme ve performans gösterme zorunluluğu nefessiz kalmaya yol açar. İnsan kendi etkinliği içinde boğulur. Sadece tefekkürde "insanın etrafı ferah, havadar" hâle gelir.[89]

---

87 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 144.

88 *A.g.e.*, s. 143 vd.

89 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken", Gesamtausgabe*, c. 52, Frankfurt/M 1982, s. 75.

Heidegger'in "Kara Defterler"i çok dikkat çekici bir cümle içerir: "Varlık, insanın içinde nefes aldığı eterdir, bu eter olmadan insan sadece sığıra ve onun da altına düşer ve tüm eylemleri sığır yetiştiriciliğine indirgenir."[90] Heidegger burada *varlığın tarihinin biyopolitikası*nı formüle eder. Varlığın düşünme eksikliğinden kaynaklanan unutkanlığı nefesimizi keser. İnsanı bir *çalışan hayvan*a indirger. Bu perspektiften bakıldığında, eylemsizlik politik bir anlam kazanır. *Tefekkür siyaseti*, insanı çiftlik hayvanı ve işçi olarak yetiştiren kısıtlamaları ortadan kaldırmak zorundadır.

Arendt gibi, erken dönem Heidegger de eylemin *pathos*'undan ilham alır. Düşünceli eylemsizlik ona hâlâ tamamen yabancıdır. İnsan varoluşunun "fırlatılmışlığını" keşfetmesine rağmen, bu durum eyleme geçme "kararlılığı" tarafından gölgelenir. Korku ya da can sıkıntısı gibi aslında eylemi engelleyen ruh hâllerini de eyleme çağrı olarak yorumlar. Daha önceki düşüncesinden uzaklaştığı "dönüş", *eylemden var olmaya geçiş*i işaret eder.

Varlık ve Zaman'da korku "temel zihin durumu"nu temsil eder, çünkü "varoluşu" (insan için kullanılan ontolojik terim) dünya-içinde-olmanın kendisiyle karşı karşıya getirir. Yalnızca dünyadaki bir *şey*e gönderme yapan korkunun aksine, korkunun neden kaynaklandığı *dünyanın kendisi*dir: "Korkunun korktuğu şey dünya-içinde-olmanın kendisidir. İç-dünyevi varlık [...] korkunun içine gömülür. 'Dünya' artık ne bir şey ne de başkalarının bir arada varoluşunu sunabilir."[91] Korku içinde varoluştan uzaklaşan bu dünya, dünya değil, sorgulamadan içinde yaşadığımız tanıdık, gündelik dünyadır. "İnsan"ın, "kamusal yorum"un konformizminin egemenliğindedir:

> *Birinin* keyif aldığı gibi keyif alır ve eğleniriz; *birinin* gördüğü ve yargıladığı gibi [...] yaşar, görür ve yargılarız [...].

90 Heidegger, *Überlegungen II–VI: Schwarze Hefte 1931-1938*, s. 232.

91 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 187.

> Belirli bir kişi olmayan ve bir toplam olarak olmasa da her şey olan İnsan, gündelikliğin varoluş tarzını belirler.[92]

"Hiç kimse" olarak İnsan, varlığı karar ve sorumluluk yükünden arındırarak onu empatik anlamda *eylem*den kurtarır. "İnsan" varoluşa, her şeyin zaten yorumlanmış ve kararlaştırılmış olduğu prefabrik bir dünya sunar. Herkes tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilen düşünce ve davranış kalıplarıyla gündelik hayat, "insan"ın kurgusudur. Varoluşun, eyleyerek kendi benliğini ele geçiren *biri* olmasını engeller. "İnsan" dünyaya ilişkin her türlü bağımsız görüşü reddeder. Heidegger bu varoluş biçimini "otantik olmama" ya da "yitirme" olarak adlandırır. Varoluş başlangıçta ve çoğunlukla otantik olmayan bir şekilde var olur. Kendi varoluş yeteneğinin olasılığına kendini kapatır. Yalnızca korku, varlığın "otantik olmayışa" karşı kendisi olma yeteneğini, yani *eylem yapma* yeteneğini üstlenme olasılığını açar. Heidegger böylece korkunun aslında kendisinden esirgenen bir şeyi yapmasını bekler, çünkü korku tam da eyleme geçmenin *olanaksızlığı* anlamına gelir. Öte yandan Heidegger, korkuyu kişinin kendi benliğini ele geçirmesinin ve eyleme geçmeye karar vermesinin mükemmel bir *olanağı* olarak anlar.

Heidegger için can sıkıntısı, deneyim yumurtasından çıkan bir rüya kuşu da değildir. Aynı zamanda bir eylem çağrısı olarak da yorumlanır. Can sıkıntısında, korkuda olduğu gibi, dünya, yani bir bütün olarak varlık, varoluştan uzaklaşır. Varoluş felç edici bir boşluğa düşer. Tüm "yapma ve bırakma olasılıkları" başarısız olur. Ancak Heidegger bu başarısızlıkta bir söz işitir: "Bir bütün olarak başarısız olan varlık, kendisinin bu başarısızlığında ne söyler? [...] Kesinlikle [varlığın] yapma ve bırakma olanaklarını."[93] Başarısızlık aynı zamanda insanın kahramanca bir kararlılıkla ele geçirmesi gereken "nadasa bırakılmış olanakların ilanıdır". Can sıkıntısı, "burada ve şimdi

92 *A.g.e.*, s. 126 vd.

93 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe*, c. 29/30, Frankfurt/M 1983, s. 211 vd.

harekete geçme" kararlılığına yönelik acil çağrının kaynağıdır. Kişinin "kendi olma", yani *birisi* olma kararlılığı *"an"*dır.[94]

Varlık ve Zaman'a tamamen benlik ve eylem vurgusu egemendir. Ölüm bile kendi olma yetisi açısından anlaşılır. "Kendinden vazgeçmenin" "nihai olasılığı" olarak ölüm karşısında, empatik bir *ben-im* uyanır. Benim ölümüm olarak ölüm, benlik vurgusuyla el ele gider. Benliğin daralmasına yol açar. Heidegger, benliğin kıskacını gevşetmeme yol açan ölüm deneyimine kapalı kalır. Bu tür bir ölüm şöyle der: Ölüm karşısında benliğime tutunmak yerine *kendime* ölümü veriyorum. Bu ölüm beni *Öteki'ne* özgürleştirir. Ölüm karşısında bir *dinginlik, dünyaya karşı bir samimiyet* uyanır.[95]

Benlik vurgusu, harekete geçme kararlılığıyla el ele gider. Bu bir etkinlik biçimidir. Eylemsizlik içinde kararlı bir benlik oluşmaz. Eylemsizliğin efendisi "ben" demez. *Varlık ve Zaman*'da eylemsizliğe yer yoktur. Dünya tam anlamıyla bir "iş dünyası"dır. Şeyler birer araçtır. Her şey *"çevresindekine"* bağlıdır. "Kaygı" insan varoluşunun temel anayasasıdır. "Gündelikliğin" dışında şenlik yoktur. "Kaygı"nın tamamen ortadan kaldırıldığı şenlik ve oyunlar *Varlık ve Zaman*'da hiç yoktur.

Varlık ve Zaman'dan birkaç yıl sonra Heidegger eylemden varlığa geçiş yapar. Eylemin *pathos*'u yerini *varoluşa duyulan hayret*e bırakır:

> […] işle birlikte duraklamak olarak kutlama, aslında zaten duraklamaktır, dikkat etmektir, sorgulamaktır, tefekkürdür, beklentidir, daha uyanık bir merak duygusuna geçiştir, yani etrafımızda bir dünya olduğuna, varlık olduğuna ve hiçbir şey olmadığına, şeylerin olduğuna ve bizim de onların ortasında olduğumuza duyulan hayrettir.[96]

94 *A.g.e.*, s. 223 vd.

95 Bkz. Byung-Chul Han, *Ölüm ve Ötekilik*, Münih 2002.

96 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, s. 64.

Varlık ve Zaman'a egemen olan benlik vurgusu ve eylem kararlılığı tamamen sessizleşir. Korku ve can sıkıntısı artık eylem çağrısıyla bağlantılı değildir. *Varlığı* açığa çıkarırlar. Bu yönleriyle aşka benzerler:

> Derin can sıkıntısı [...] her şeyi, insanları ve kendini tuhaf bir kayıtsızlık içinde bir araya getirir. Bu can sıkıntısı, varlığı bir bütün olarak açığa çıkarır. Böyle bir ifşanın bir başka olasılığı da sevilen birinin varlığından -sadece kişiliğinden değil- duyulan sevinçtir.[97]

Teknik ve Dönüş'ten sonra sonra Heidegger, yalnızca şenlik ve oyun gibi eylemsizliğin insan varoluşuna bir görkem kattığının farkına varır. Şenliği keşfeder. Artık "kaygı" ya da "korku"dan söz edilmez. Gündelik hayatın grisi, yerini şenlikli bir görkeme bırakır:

> Görkem şenliğin bir parçasıdır. Ama görkem aslında özün parıltısından ve ışıltısından gelir. Bu parladığı ölçüde, nesneler ve insanlarla ilgili her şey görkeminin ayrılığına girer ve bu da insandan mücevher ve süsleme talep eder. [...] Oyun ve dans kutlamanın görkemine aittir.[98]

Oyun ve dans çevre etkisinden tamamen kurtulmuştur. Mücevher bile bir şeyi süslemez. "Eşya" değildir. Çevre etkisinden kurtulmuş olan şeylerin kendileri şenlikli hâle gelir. "İşlev" görmezler ama *parlar* ve *ışıldarlar*. Onlardan oyalanmayı mümkün kılan düşünceli bir sükûnet yayılır.

İnsan varoluşunun görkemli bir biçimi olarak şenlik, eyleme geçmeye kararlı olmanın tüm *varoluşsal spastisite*sini açığa çıkarır. Şenlik, insan varoluşunu amaç ve eylem darlığından, amaç ve fayda kıskacından kurtarır. *Şenlik havasının* egemen olduğu yerde, "kaygı"nın *kasılmalı zamanı*, benlikten kaynaklanan varoluşsal gerilim ortadan kaldırılır. Benlik vurgusu, yerini dinginliğe ve coşkuya bırakır. Tefekkürle oyalanma, eylemin *pathos*'unun yerini alır.

---

97 Martin Heidegger, *Wegmarken*, s. 8.

98 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, s. 67.

Heidegger'de, bir *eylemsizlik etiği*nde yoğunlaşan düşünce izleri vardır. Bu etik hem kişiler arası hem de doğayla olan ilişkilere uygulanır. Ölümünden kısa bir süre önce Heidegger, *Andenken an Marcelle Mathieu* [Marcelle Mathieu'nün Anısına] başlıklı kısa bir deneme yazmıştır. Yazının konusu, Provence'ta ölen ev sahibesinin misafirperverliğidir. Heidegger, sanki onun misafirperverliği doğrudan manzarayla olan yoğun ilişkisinden kaynaklanıyormuş gibi, memleketinin muhteşem manzarasını çağrıştırarak başlar. Manzaraya karşı hissettiği utangaçlığı vurgular: "Utangaçlığının göze çarpmazlığı ancak Les Camphoux'nun hanımı arkadaşlarını Rebanqué'nin tepelerine, büyük bir manzara üzerindeki çok biçimli panoramaya davet ettiğinde ortaya çıktı."[99] Büyük manzara ev sahibesini *geri çekilmesine*, *silahsızlanmasına* ve *kendini boşaltmasına* neden olan "harikulade bir utangaçlıkla" doldurur. Manzaraya karşı duyduğu utangaçlık kişiler arası alana yayılır ve kendini misafirperverlik olarak ifade eder.

Büyük manzaranın *baş döndürücü karşılığı*, izleyicinin ulaşılamaz olandan çekinmesine neden olur. Heidegger bu nedenle "mümkün olmayanın önündeki tereddütlü utangaçlıktan" söz eder.[100] Utangaçlık tarafından ele geçirilenler *benliğin ötekisine teslim olurlar*. Çekingenlik özel bir dikkati, öteki için *dostça bir alıcılığı* uyandırır. Bize dinlemeyi *öğretir*. Ev sahibesini *özenli bir dinleyici* yapar:

> Arkadaşlarının sohbetlerinde, sadece onların iyiliği için endişelenen, sessizce özenli bir dinleyici olarak kaldı. Ne ev sahibesi ne de hizmetçiydi ama söylenmeyene karşı çekingen bir şekilde itaatkârdı. Muhtemelen, onu doğduğu topraklarda tek başına dolaştıran uzun yürüyüşlerinde onunla sessiz bir diyalog kurmuştur.[101]

99 Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe*, c. 16, Frankfurt/M 2000, s. 731.

100 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, s. 128.

101 Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, s. 732.

Heidegger burada dinleme yeteneğini, büyük manzarada kendini gösteren "söylenmeyen"in gücüne bağlar. Heidegger'in ev sahibesi, kendisinin "söylenmeyen" tarafından *belirlenmesine* izin vererek dinler. "Söylenmeyen", insan iradesinden kaçan *yeryüzünün dili*dir. Yeryüzünün kurtuluşu, *yeryüzünü dinleyip dinleyemeyeceğimize* bağlıdır.

Feldweg-Gespräche'de [Feldweg Konuşmaları] Heidegger misafir hakkında şöyle der: "Dinleyebiliyor, hem de öyle bir dinleyebiliyor ki, bu yaygın jest ve tavrından dolayı benim için mükemmel bir misafir gibi."[102] Büyük manzara karşısında Heidegger'in ev sahibesi kendisini bir misafir olarak deneyimler. O, *dünya ile cennet arasında bir misafir*dir. O "ne ev sahibesi ne de hizmetçi"dir. Bir misafir olarak, "söylenmeyen"i dinleyerek ona boyun eğer. *Utangaçlığı dinlemesini keskinleştirir.*

Heidegger'in utangaçlık etiği, ev sahibesi tarafından anekdot şeklinde ifade edilmiştir:

> Ya utangaçlık? Burada, Freiburg'da, bir ziyaret sırasında evimizin önünde durup zili çalmaya cesaret edemediğinde ve tekrar gittiğinde bize değerli bir iz bıraktı. Bu yüzden bazen yapılmayan şey söylenen ve gerçekleştirilen şeyden daha güçlüdür.[103]

Heidegger de şöyle diyebilirdi: Yapılmayan şey, yapılan ve gerçekleştirilen her şeyden daha güçlüdür. *Utangaçlık etiği eylemsizlik etiğidir.*

---

102 Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, s. 180.

103 Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, s. 732.

VARLIĞIN MUTLAK YOKLUĞU

Günümüzün krizi, hayata anlam ve yön verebilecek her şeyin kopup gitmesidir. Yaşam artık tutulabilecek ve sürdürülebilecek şeylerle *desteklenmemektedir*. Rilke'nin *Duino Ağıtları*'nda yer alan "Çünkü kalacak hiçbir yer yok" dizesi günümüzün krizini en iyi şekilde ifade eder. Hayat hiçbir zaman bugünkü kadar kavranamaz, geçici ve ölümlü olmamıştı.

Hannah Arendt'e göre "ölümsüzlük", "dünyayı çevreleyen doğadan olduğu gibi, insanı çevreleyen dünyadan da kaybolmuştur". Bunun yerine, "insan kalbinin karanlığında gece için tehlikeli bir sığınak bulmuştur", ki bu sığınak hâlâ "hatırlama ve sonsuza kadar söyleme" yeteneğine sahiptir. En geçici olan şey, yani ölümlü insan, "ölümsüzlüğün son sığınağı" hâline gelmiştir. Arendt, Rilke'nin birkaç dizesine atıfta bulunur:

> Dağlar dinlenir, yıldızların baskısıyla;
> ama zaman da titrer onlarda.
> Ne yazık ki, vahşi kalbimde
> ölümsüzlük evsiz uyur.[104]

Arendt'in alıntıladığı şiir aslında *varlığın* durmaksızın azalmasına dair bir ağıttır. İlk dizeleri şöyledir:

104 Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, s. 76.

Harika bir kelime: zamanı uzaklaştırmak!
Onu *tutmak* sorun olurdu,
Çünkü kim korkmaz ki:
Nerede bir kalan, nerede sonlu bir *varlık* bütün bunların içinde?

Bugün insan kalbi ölümsüzlüğe sığınacak bir yer sunamıyor. Eğer kalp belleğin ve hatırlamanın organıysa, dijital çağda tamamen kalpsiziz. Büyük miktarda veri ve bilgi depoluyoruz, ancak anıların peşine düşmüyoruz. Her türlü "sonsuzluğa" sırtımızı dönüyoruz. Sadakat, sorumluluk, söz verme, güven ve bağlılık gibi zaman alan uygulamalara tövbe ediyoruz. Geçicilik, kısa vadecilik ve tutarsızlık hayata egemen oluyor.

Zamanın kendisi, giderek sadece bir dizi dakik varlığa dönüşüyor. Eklemeli hâle geliyor. Hiçbir anlatım onu durma noktasına getirecek bir *yapı*ya dönüştürmüyor. Zamanın mimarisi aşınıyor. Ritüeller ve şenlikler, zamanın geçişine iskele ve eklemler sağlayan, böylelikle onu sabitleyen zaman mimarileridir. Hızlanan bilgi ve sermaye döngüsünü engelledikleri için giderek daha fazla tasfiye ediliyorlar.

Dünyanın dijitalleşmesi ve bilgisayarlaşması zamanı parçalıyor ve yaşamı radikal bir şekilde geçici hâle getiriyor. Varlığın zamansal bir boyutu vardır. Uzun ve yavaş bir şekilde büyür. Günümüzün kısa vadeciliği bunu yıkıyor. *Varlık* yalnızca oyalandığımızda yoğunlaşır. Ancak bilgiyle oyalanmak mümkün değildir. Bilgi, varlığın *mutlak solma aşaması*nı temsil eder. Niklas Luhmann bilgi hakkında şu yorumu yapmıştı: "Onun kozmolojisi varlığın değil, olumsallığın kozmolojisidir."[105] Varlık bilgiye dönüşerek parçalanır. Bilgiye yalnızca üstünkörü bir şekilde dikkat ederiz. Ondan sonra, varlık statüsü telesekretere bırakılan mesaj kadar sıfıra yakındır. Bilgi çok dar bir gerçeklik marjına sahiptir. Sürprizin cazibesiyle büyür ve bizi bir güncellik çılgınlığına sürükler.

105 Niklas Luhmann, *Entscheidungen in der "Informationsgesellschaft"*, https://www.fen.ch/texte/gast_luhmann_informationsgesellschaft.htm

İnsan *hikâyeler anlatan bir hayvan*dır. Ancak yaşamlarımız bize anlam ve yönelim kazandıracak bağlayıcı bir anlatı tarafından belirlenmiyor. Çok iyi bilgilendirilmişiz, ancak bir anlatının yokluğu nedeniyle yönümüzü şaşırmış durumdayız. Eğer Nietzsche'nin dediği gibi, insanın mutluluğu "*tartışılamaz* bir hakikat"[106] olmasına bağlıysa, o zaman gerçekten de mutluluktan yoksunuz demektir. Hakikat bir anlatıdır. Öte yandan bilgi eklemelidir. Bir anlatı içinde yoğunlaşmaz. *Olumsallığın dijital fırtınası*nı yoğunlaştırır ve varlık yoksunluğunu şiddetlendirir. Hiçbir şey bağlılık ve kalıcılık vadetmez. Artan olumsallık, yaşamı istikrarsızlaştırır.

Günümüz dünyası, istikrarlı zaman eksenleri oluşturan simgesel unsurlar bakımından oldukça fakirdir. *Tanıma* olarak sembolik algı, *kalıcı olan*ı tanır. *Yineleme*, varlığı derinleştirir. Simgesel algı olumsallıktan kurtulmuştur. Birbiri ardına gelen bilgi parçalarını not alan seri algıdan ayrıldığı nokta da burasıdır. Veri ve bilginin simgesel gücü yoktur.

Simgesel olanın algı üzerinde doğrudan bir etkisi vardır. Yansıtma öncesi, duygusal ve estetik düzeyde, davranışlarımızı ve düşüncelerimizi etkiler. Simgeler, *biz*'i, bir toplumun uyumunu mümkün kılan *ortak konular* yaratır. *Birliktelik duygusu*, *sym-pathos* ya da *ortak tutku* ancak simgesel olan, estetik olan aracılığıyla oluşur. Öte yandan simgesel boşlukta, topluluk kayıtsız bireylere bölünür çünkü artık bağlayıcı ve birleştirici hiçbir şey yoktur. Simgesel olan sayesinde birlikte hissetmenin kaybı, varlık yoksunluğunu daha da şiddetlendirir. Topluluk simgesel olarak dolayımlanmış bir bütünlüktür. Simgesel-anlatısal boşluk böylece toplumun parçalanmasına ve erozyona uğramasına yol açar.

Platon'un *Ziyafet* adlı diyaloğunda simgenin aslında ne olduğunu öğreniyoruz. Aristophanes bize insanların başlangıçta küresel varlıklar olduğunu söyler. Çok güçlü ve kibirli

106 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, c. 7, s. 710.

hâle geldiklerinde, tanrılar onları ikiye bölmüş. O zamandan beri bu yarımlardan her biri diğer yarısıyla birleşmeye çabalamaktadır. Bu parçaya Yunancada *sembolon* denir. *Sembolon* olarak insan iyileşmiş, şifa veren bir bütünlüğe özlem duyar. Bu özlem sevgidir. Onarılacak bütünlük yarayı iyileştirir, o ilk kopuşa geri dönen varlık yoksunluğunu ortadan kaldırır:

> Simge [...], simgesel olanın deneyimi, bu bireysel, özel şeyin kendisini iyileştirmek ve tamamlamak için karşılık gelen bir şeyi tamamlamayı vadeden bir varlık parçası gibi sunduğu ya da aynı zamanda bütünü tamamlayan ve her zaman aranan yaşam parçamızın diğer parçası olduğu anlamına gelir.[107]

Simgesel olan bir varlık doluluğu, bir kurtuluş vadeder. Simgesel düzen olmadan, parçalar ve parçacıklar olarak kalırız.

Bugün tüm gücümüzü yaşamı uzatmak için kullanıyoruz. Gerçekte ise yaşam, hayatta kalmak için kısaltılıyor. *Hayatta kalmak için yaşıyoruz.* Sağlık histerisi ve optimizasyon çılgınlığı, egemen olan varlık yoksunluğuna karşı reflekslerdir. Varlık yoksunluğunu çıplak yaşamlarımızı uzatarak telafi etmeye çalışıyoruz. Bunu yaparken de *yoğun yaşam*ın tüm anlamını yitiriyoruz. Bunu, *hayatta kalma biçimleri*nden başka bir şey olmayan daha fazla üretim, performans ve tüketimle karıştırıyoruz.

Varlık yoksunluğu aynı zamanda insanları giderek birbirinden izole eden ekonomik süreçten de kaynaklanmaktadır. İzolasyon ve yalnızlık varlık yoksunluğuna yol açar, çünkü *varlık birlikteliktir*. Neoliberal liyakat toplumunda *biz* diye bir şey yoktur. Neoliberal rejim, insanları izole ederek ve acımasız bir rekabete tabi tutarak üretkenliği artırır. Hayatı bir hayatta kalma mücadelesine, serbest bırakılmış bir rekabet cehennemine dönüştürür. Başarı, performans ve rekabet hayatta kalma biçimleridir.

---

107 Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart 1977, s. 42 vd.

Dijitalleşme aynı zamanda birliktelik olarak varoluşu da parçalara ayırmaktadır. Ağa bağlı olmak, bağlı olmakla aynı şey değildir. Özellikle sınırsız bağlanabilirlik, bağı zayıflatır. Yoğun bir ilişki, mevcut olmayan *öteki*ne ihtiyaç duyar. Ancak dijital ağlar tarafından tercih edilen biz, *Öteki*'ni, *Sen*'i, ulaşılabilir bir *O*'na dönüştürüyoruz ve bu da *ilkel bir yalnızlığa* yol açıyor. İhtiyaçlarımızı karşılayan tüketilebilir bir nesne, yoğun bir bağa izin vermiyor. Dolayısıyla, artan ağ ve bağlanabilirliğe rağmen, her zamankinden daha yalnızız.

Bir nesneyi şehvet dolu enerjilerle işgal ettiğimizde yoğun bir bağlanma ortaya çıkar. Bununla birlikte, psişik enerjilerin geri akması, bunların diğer kişiye akmayıp egoya geri akması anlamına gelir. Bu psişik geri akış, işgal edilmemiş şehvetli enerjilerin tıkanıklığı, bizi korkulu hâle getirir. Korku, nesneye bağlanma eksikliği olduğunda ortaya çıkar. O zaman ego kendi etrafında döner, kendi üzerine geri atılır, dünyasız kalır. Eros'un eksikliği varlık yoksunluğunu şiddetlendirir. Eros tek başına korku ve bunalımın üstesinden gelebilir.

Varlık yoksunluğu aşırı üretimi tetikler. Günümüzdeki hiperaktivite ve hiperiletişim, egemen olan varlık yoksunluğuna bir tepki olarak yorumlanabilir. Varlık yoksunluğu maddi büyüme ile karşılanır. Yoksunluk hissine *karşı* bu şekilde *üretiyoruz*. Üretim muhtemelen *varlığın sıfır noktası*nda en yüksek seviyededir. Sermaye bir hayatta kalma biçimidir. Kapitalizm, daha fazla sermayenin daha fazla yaşam, daha fazla yaşama arzusu ürettiği yanılsamasıyla beslenir. Ancak bu yaşam *çıplak* bir yaşamdır, bir hayatta kalmadır.

Yoksunluk duygusu bizi harekete geçirir. Kararlılıkla hareket edenler bakmazlar. Öte yandan, Faust gibi "Oyalan, çok güzelsin!" diye haykıran kişi harekete geçmez. *Güzellik* olarak varlığın doluluğuna bakarak ulaşılır. En yüksek mutluluğu, bakmaya borçlu olduğumuzun farkına varmayı tamamen yitirmiş durumdayız.

Hem Antik Çağ'da hem de Orta Çağ'da mutluluk, tefekkürle bakmakta aranırdı. Yunan şair Menandros şöyle yazar:

> Acı çekmeden bu dünyada neyin muhteşem olduğunu *gören*i,
> Parmenon, onu herkesten mutlu sayarım [...],
> Herkes için parlayan güneşi, yıldızları,
> Deniz, bulutların akışı, ateşin görkemi:
> Eğer yüz yıl yaşarsan, her zaman görürsün,
> Birkaç yıl yaşasan bile,
> Bundan daha yücesini asla göremezsin.[108]

Yunan filozof Anaksagoras, dünyaya ne için geldiği sorulduğunda şöyle cevap verir: "Bakmak için" (*eis theorian*).[109] Doğumla birlikte, nesnesiz karanlıktan aydınlık dünyaya salınırız. Yeni doğan insan çocuğu gözlerini harekete geçmek için değil, izlemek için açar. *Doğum*u sağlayan eylem değil, gözlemdir; yeninin *pathos*'u değil, *olan*a duyulan hayrettir. Doğmak, gün ışığını görmek demektir. Homeros için yaşam "güneşin ışığına bakmak" ile özdeştir.[110]

Aktif yaşamın elbette kendi geçerliliği ve haklılığı vardır, ancak Thomas Aquinas'a göre, nihai amacı *vita contemplativa*'nın mutluluğuna hizmet etmektir: *Vita activa est dispositio ad contemplativam.*[111] *Vita contemplativa* "tüm insan yaşamının amacıdır" (*finis totius humanae vitae*).[112] Tefekkür, çabalarımız karşılığında aldığımız ödülün tamamıdır: *Tota merces nostra visio est.*[113] Etkinliğin sonucu olan çalışma da ancak kendisini tefekküre sunduğunda tamamlanır.

Nikomakhos'a Etik üzerine yazdığı yorumda, Thomas siyaseti epey kendine özgü bir biçimde tanımlar. Arendt'in siyasal anla-

108 Aktaran: Kerényi, *Antike Religion*, s. 113.

109 Diogenes Laertius, II, 10.

110 Bkz. Homeros, *İlyada*, 18.61.

111 Alıntı yapılan yer: Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, Münih 1957, s. 97.

112 Thomas Aquinas, *Summa theologica* II.II, quaestio 180, articulus 4.

113 Alıntı yapılan yer: Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, s. 65.

yışına taban tabana zıt bir *eylemsizlik politikası* formüle eder. Siyaset, kendisini siyaset dışı olana açmazsa hiçbir şey ifade etmez. Nihai amacı eylemsizlikte, bakmakta yatar:

> Bir bütün olarak politik yaşamın yöneldiği şey bakmanın mutluluğudur: Politik yaşamın amacı sayesinde kurulan ve korunan barış, insanları kendilerini hakikatin tefekkürüne adayabilecekleri bir konuma getirir.[114]

Yoksunluğu olmayan mükemmel varlık karşısında sadece *bakmak* ve *övgü* mümkündür. Augustinus'un *De civitate Dei*'si, Şabat günü varlığın tanrısal doluluğunun huzurunda ilahi benzeri bir dile yol açar. Şabat günü "sonu olmayan" Tanrı'nın krallığını vadeder. Peki insanlar cennetin ebedî krallığında ne yapacaklar? Augustinus, "O zaman sonsuza kadar" (*in aeterno*) "boş duracağız" (*vacabimus*), "ve bakacağız, bakacağız" (*videbimus, videbimus*) ve "seveceğiz, seveceğiz" (*amabimus, amabimus*) ve "öveceğiz" (*laudabimus*) diye övünür. "Bu," diye devam eder Augustinus, "bir gün olacak olandır, sonu olmayan o sonda."[115] Augustinus için görmek ve sevmek bir ve aynı şeydir. Sadece sevginin olduğu yerde göz açılır (*ubi amor, ibi oculus*).[116] Bakmak ve övmek eylemsizlik biçimleridir. Hiçbir amaç gütmezler ve hiçbir şey üretmezler. Üretim makinesini yalnızca varlık yoksunluğu harekete geçirir.

Övünmek dilin nihai amacıdır. Ona şenlikli bir görkem verir. Övgüde, varlığın her eksikliği ortadan kaldırılır. Varlığın doluluğunu söyler ve çağrıştırır. Rilke bir şiirinde övgüyü şairin görevine yükseltir: "Ah söyle şair, ne yapıyorsun? -Övüyorum."[117] Şairin övgüsünde dil şenlikli, tefekkür dolu bir sükûnete ulaşır. Övgü *dilin Şabat'ı*dır. Ölümlü insan kalbinde parlayan "sonlu *varlığı*" dile getirir:

---

114 *A.g.e.*, s. 97 vd.

115 Aziz Augustinus, *Vom Gottesstaat*, XXII, 30.

116 Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, s. 73.

117 Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, Wiesbaden 1957, c. 2, s. 249 (Rilke Arşivi tarafından yayımlanmıştır).

Övgü, işte bu! Övünmek için görevlendirilmiş biri,
taştan cevher gibi çıktı
sessizlik. Kalbi, ey insan için sonsuz bir şarabın
çürüyen şarap deposu,
onu asla toz içinde bırakmaz,
ilahi örnek onu ele geçirdiğinde.
Her şey bağ olur, her şey üzüm,
Olgunlaşır onun duyarlı güneyinde.[118]

Rilke övünmeyi reklamcılıktan ayırır: "Reklamcılık yok artık, reklamcılık değil, büyümüş ses."[119] Reklamcılığın doğasında bir yoksunluk vardır. Bunlar saf yaşamın, temel özelliği kaygı olan "şefkatli hayvan"ın[120] doğasında vardır. Öte yandan övünme her çabayı, her kaygıyı *aşmıştır*. Bu onun ciddiyetidir. Varlığın yoksunluğunun olduğu yerde övünme de yoktur. O zaman sadece *gürültülü reklam* vardır. Günümüz iletişimi, bütünüyle, bir hayatta kalma biçimi olarak saf reklamcılıktır. *Varlığın sıfır noktasında* ateşlenir.

Şenlik zamanı, görselliğin arttığı bir dönemdir. "Şenlik duygusu"[121] yüksek bir varlık duygusudur. Şenlikler anlam ve yönlendirme sağlayarak dünyayı aydınlatır:

> Şenlik gündelik varoluşun anlamını, insanı çevreleyen şeylerin özünü ve onun varlığında işleyen güçleri açar. İnsan dünyasının bir gerçekliği olarak şenlik [...] insanlığın ritmik olarak tekrar eden zaman dilimlerinde tefekküre dalabilmesi ve bu durumda tüm varlığının dayandığı daha yüksek gerçekliklerle doğrudan karşılaşabilmesi anlamına gelir.[122]

Şatafatla süslenmiş odalar gibi *kutladığımız* şenliklerin zamanı *geçmez*. Bu *yüksek bir zaman*dır. Şenlik, her türlü varlık yoksunluğunun ortadan kalktığı bir zamansızlık üretir.

---

118 Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, c. 1, s. 735.

119 *A.g.e.*, s. 709.

120 *A.g.e.*

121 Kerényi, *Antike Religion*, s. 47.

122 *A.g.e.*, s. 62, vurgu B. Han'a aittir. (ç.n.)

İş, insanları yalıtır ve birbirinden ayrı tutar. İş ve performansın mutlaklaştırılması, varlığı birlikteliğe indirger. Öte yandan şenlik, topluluk yaratır. İnsanları bir araya getirir ve birleştirir. Şenlik duygusu her zaman bir *topluluk duygusu*, bir *birliktelik duygusu*dur. Hans-Georg Gadamer, şenliği topluluğun temeli olarak görür: "Şenlik topluluktur ve topluluğun kendisinin en mükemmel hâliyle temsilidir."[123]

Bakmak, insanın dünyayla birincil ilişkisi olduğunda, ilahi varlıkla hâlâ eksiksiz bir ilişkisi vardı. Yunanca *theoría* (bakmak) kelimesi aslen tanrıların bir şenliğine katılmak için uzak bir yere giden şenlik heyetine atıfta bulunur. *Theoría* ilahi olanın vizyonudur. *Theorós* şenlik elçisine verilen addır. *Theoroi* tanrıların coşkulu seyircileridir. Şenlikli bir şekilde yükseltilmiş bir gösteri seyirciyi bir *theorós*'a dönüştürür: "Aeschylus seyirci için *theatés* yerine *theorós* dediğinde daha büyük ve aynı zamanda muazzamlığı bakımından daha ciddi bir gösteriyi kastetmiştir."[124] Filozoflar da ilahi olanın bilgisiyle ilgilendikleri ölçüde *theoroi*'dir. İskenderiyeli bilgin Harpokrates *theoroi*'yi şu şekilde tanımlar: "*Theoroi* sadece izleyicilere değil, aynı zamanda tanrılara gönderilenlere de denir ve genel olarak ilahi sırları saklayanlar ya da ilahi şeylerle ilgilenenler bu şekilde adlandırılırdı."[125] Aristoteles *bíos theoretikós*'u, tefekkür hayatını, ilahi etkinliğe yükseltirken ve onda mükemmel mutluluğu bulurken, kuşkusuz *theoría*'nın kült ilahi tefekkürünü aklında tutmaktadır:

> Ve son olarak Aristoteles, filozofun *theoria*'sını herhangi bir keyfî gösteriyle değil, *theoria*'ların gerçekten gönderildiği Olympia'nın ve Dionysos şenliğinin *theoria*'sıyla karşılaştırır. Herhangi bir kült ilişkisinden bağımsız olarak, onda ilahi olanı bulur.[126]

123 Gadamer, *Aktualität des Schönen*, s. 52.

124 *A.g.e.*, s. 111.

125 Alıntı yapılan yer: Hannelore Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, Münih 1982, s. 17.

126 Kerényi, *Antike Religion*, s. 111.

İnsan *bíos theoretikós* yeteneğine sahiptir, çünkü "kendisinde ilahi bir şey vardır". Aristoteles, tanrıların *eylemde bulunmadığını* açıkça vurgular:

> Tanrıların en mutlu ve en kutsanmış varlıklar olduğuna inanırız. Ama onlara ne tür eylemler atfetmeliyiz? Örneğin adalet eylemleri? Ama onların sözleşmeler yapmalarına, mevduatları geri ödemelerine ve benzerlerine izin vermek saçma olmaz mı? Ya da korkutucu şeylere karşı durmak ve tehlikelerle yüzleşmek zorunda kalacakları cesaret eylemleri, ne de olsa bunu yapmak güzeldir? Ya da cömertlik eylemleri? Ama kime vermeliler? Para ya da benzeri bir şey vermek zorunda kalmaları saçma olurdu. Dahası, tanrılara karşı ölçülü olmak ne anlama gelir? Bu, onların kötü arzuları olmadığına dair kaba bir övgü olurdu. Bu yüzden istediğimizi alabiliriz, erdem pratiğine ait olan her şey tanrılara küçük ve değersiz görünmelidir. Yine de her zaman canlı, yani aktif olduklarına inanılmıştır; çünkü kimse onların Endymion gibi uyuduğunu düşünmez. Ama yaşayanlardan bu etkinliği, hatta uykuyu çekip alırsak, geriye tefekkürden başka ne kalır?[127]

"Mutlulukta her şeyi aşan" Tanrı'nın etkinliği, tefekküre ilişkin (*theoretiké*) etkinliktir. Tefekkür etkinliği, aktif yaşamın (*bíos politikós*) aksine, *eylemde bulunmadığı*, yani kendi dışında bir amacı olmadığı ölçüde bir eylemsizlik, tefekküre ilişkin bir dinlenme, bir boş zamandır (*scholé*). Boş zaman olarak eylemsizlikte yaşam kendine atıfta bulunur. Yaşam artık kendine yabancılaşmamıştır. Aristoteles böylece *bíos theoretikós*'u kendine yeterlilikle ilişkilendirir: "Kendine yeterlilik denen şey de en çok tefekkürde bulunur."[128] Sadece *vita contemplativa* ilahi kendine yeterliliği, mükemmel mutluluğu vadeder.

---

127 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, çev. O. Gigong, 1178b.

128 *A.g.e.*, s. 1177a.

Hikâye, eylemin yerini tefekküre bıraktığı anda, yani *eylemsizliğin Şabat*'ında tamamlanır. Bir sanat yapıtının önünde derin düşüncelere dalmış olarak duran bir insanın görüntüsü, filozof George Santayana'yı "tüm insan çabası ve tüm tarih, eğer varsa, yalnızca bakmakla taçlandırılmayı amaçlar" biçimindeki kesinlikle felsefi kabule götürür.[129]

129 Alıntı yapılan yer: Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, s. 108.

EYLEMİN *PATHOS*'U

Yahudi inancında iki kavram kutsaldır (*qadosh*): Tanrı ve Şabat. Tanrı Şabat günüdür. Dindar bir Yahudi için hayatın tamamı "Şabat gününün peşinde koşmaktır".[130] Şabat günü kurtuluştur. Şabat günü insan ölümsüzdür. Zamanın geçişi ortadan kaldırılır. Şabat, insanları geçip giden dünyadan gelecek dünyaya (*Olam Haba*) kurtaran bir "zaman saray"ıdır.[131] *Menucha* (dinlenme) gelecek dünya ile eş anlamlıdır. Şabat'ın derin anlamı, tarihin mutlu bir eylemsizlik içinde ortadan kaldırılmasıdır.

İnsanın yaratılması yaratılışın son eylemi değildir. Sadece Şabat dinlenmesi yaratılışı tamamlar. Bu nedenle Raşi, Yaratılış yorumunda şöyle yazar: "Dünyanın hâlâ neyi eksikti? Dinlenme, Şabat'la birlikte dinlenme geldi ve onunla birlikte yaratılış işi bitti ve tamamlandı."[132] Şabat dinlenmesi sadece yaratılış işini takip etmez. Aksine, yaratılışı bir sonuca ulaştırır. Altı gün boyunca yaratılan dünya, deyim yerindeyse, gelin odasıdır. Fakat bir gelinden yoksundur. Gelin sadece Şabat'la birlikte gelir.[133] Şabat bayramı yüksek bir zamandır,

130 Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, Frankfurt/M 2009, s. 236.

131 Abraham J. Heschel, *Der Sabbath*, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 14.

132 *Raschi-Kommentar zu den fünf Büchern Moses,* çev. Julius Dessauer, Budapeşte 1887, s. 5.

133 Abraham J. Heschel, *Der Sabbath*, s. 47.

hareketsiz duran bir zamandır. Şabat, yaratılış eyleminden sonra, Tanrı'nın yaratılışın zahmetli emeğinden kurtulduğu bir dinlenme günü değildir. Aksine, dinlenme yaratılışın özüdür. Sadece Şabat günü yaratılışa ilahi bir kutsama verir. Dinlenme, eylemsizlik, ilahidir. Dinlenme olmadan, insan ilahi olanı kaybeder.

Arendt'in hayranı olduğu John Adams'ın "Devrim ve Özgürlük" adlı makalesinde aktardığı bir söz onun düşünce yapısını açık bir şekilde ifade etmektedir: "Bizi memnun eden şey, dinlenmek değil, eylemdir."[134] Hannah Arendt Yahudi bir düşünür olmasına karşın, düşüncesinde Sabbatik bir boyut yoktur. Özgürlük ve eylemin Mesihçiliği onun düşüncesini canlandırır. Arendt'e göre yaratılış Şabat'la değil, insan özgürlüğünün yaratılmasıyla tamamlanır. İlahi olan, Şabat dinlenmesi değil, yeni bir başlangıcın ilkesi olarak özgürlüktür:

> İnsanın yaratılmasıyla, dünyanın yaratılışında hâlâ Tanrı'nın elinde ve dolayısıyla dünyanın dışında kalan başlangıç ilkesi, dünyanın kendisinde ortaya çıktı ve insanlar var olduğu sürece ona içkin kalacaktır; bu da elbette sonuçta insanın bir kimse olarak yaratılmasının özgürlüğün yaratılmasıyla çakışmasından başka bir anlama gelmez.[135]

Arendt'e göre insanın yaratılmasından önce "hiçbir şey değil, hiç kimse" vardı. İnsan eyleme geçtiği, yani dünyaya yeni bir şey getirdiği ölçüde bir "kimse"dir.

Arendt ayrıca Yunan dünyasından tefekkür boyutunu da çıkarır. Bilindiği gibi, Yunan *polis*'i üç mekândan oluşur: *oikos*, *agora* ve *temenos*. Arendt dinsel bir tefekkür alanı olarak *temenos*'a hiç önem vermezken, siyasi alanı bir *polis* olarak bütünleştirir. Bunu yaparken, politik olanı *oikos*, yani ev, hane ve aile alanıyla karşılaştırır ve burada saf yaşamın zorluğunu ve gerekliliğini konumlandırır. İnsanlar ancak evden çıkıp siyasi

134 Hannah Arendt, "Zwischen Vergangenheit und Zukunft", s. 247.

135 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Münih 1981, s. 216.

alana girdiklerinde özgürdürler. Arendt Yunan *polis*'ini politik olanın bir ütopyası, soylu bir özgürlük alanı olarak idealize eder. Şöhret ve tanınma, hatta ölümsüzlük için çabalayan, "en iyi" olma ve "olağanüstü" olanı başarma tutkusundan ilham alan "biri"nin "sahnesi"dir:

> *Polis*'in görevi, bir kişinin "ölümsüz şöhret" elde edebileceği fırsatları düzenli olarak sağlamak ya da daha doğrusu bir kişinin ölümsüzlüğe ulaşabileceği fırsatları düzenlemekti. Herkesin kendini ayırt edebileceği ve kendi eşsiz çeşitliliği içinde kim olduğunu söz ve eylemle gösterebileceği fırsatları organize etmek.[136]

Arendt'in *polis* anlayışı bir kefaret ihtiyacına dayanır. *Polis*, "tüm fani etkinliklerin en geçicisi" olan eylemin "ölümsüzlüğe" ulaşmasını sağlamalıdır. *Polis*, "sadece bir görünüşün olduğu ama hiçbir ayrılışın olmadığı" "ebedî bir sahnedir". Siyasi eylem tek başına insana ölümsüzlük verir. Ölümsüz şöhret arayışı tarihin hareket ettirici gücüdür.

Arendt'e göre, gerçeklik ancak seyirci karşısına çıkan ve biricikliğini sergileyen bir "kimse" tarafından sahiplenilebilir. Harekete geçmeyenler sadece hayvani bir "yaşam tutumu"na sahiptir. Siyasi arenanın dışındaki yaşam hayvani bir yaşamdır. "Gerçeklik duygusu"ndan yoksundur: "İnsani ve siyasi olarak konuşursak, gerçeklik ve görünüş aynı şeydir."[137] Yaşam ve eylem tamamen bir ve aynıdır. Arendt'in yaşam anlayışında, hiçbir "sahne"ye, hiçbir "görünüş"e ihtiyaç duymayan, ancak hayvani olmaktan başka bir şey olmayan *tefekkür hayatı*na yer yoktur. Kendisini yalnızca eyleme, yani çalışmaya ve neden olmaya borçlu olan "gerçeklik duygusu", *varlık duygusu*nun yerini tamamen alır. İçinde daha yüksek bir gerçekliğin deneyimlenebildiği *şenlik duygusu* Arendt'e yabancıdır.

---

136 *A.g.e.*, s. 190.

137 *A.g.e.*, s. 192.

Arendt *temenos*'u Yunan *polis*'inden çıkarır. *Temenos*, kamusal alandan oyulmuş ve tanrılar için ayrılmış kutsal bir alan, bir *peribolos* (kelime anlamıyla çit ya da kuşatma), yani çitle çevrili bir alan, duvarla çevrili, sınırları belirlenmiş bir tapınak bölgesidir. *Temenos* bir *templum*, kutsanmış, kutsal bir yer, bir tapınak, bir tefekkür yeridir. "Tefekkür" kelimesinin kökeni *templum*'a dayanır. Felsefi terimlerle *temenos*, ölümsüz fikirler âlemidir: "Fikirler bu farklı mekânda bulunurlar. Mekânsız ve zamansızdırlar. Teorik bir bakışla bakarsanız onların farkına varabilirsiniz."[138]

Temenos, polis'in üzerinde yükselir ya da kule gibi durur. Bu nedenle genellikle tepede yer alır. Bu *Akro-Polis* (kelimenin tam anlamıyla yüksek şehir veya yukarı şehir) olmadan Yunan *polis*'i düşünülemez. *Akropolis* tanrısal olana adanmıştır: "Bu mekânın içinde dışarıdakinden farklı kurallar geçerlidir. Burada olan şey tanrının huzurunda vurgulanır ve burada olan şey tanrının mülküdür ve öyle kalır."[139] *Akropolis* "biri"nin "sahnesinden" başka bir şey değildir. Eylemin *pathos*'u *temenos* ile uygun bir ilişki değildir. Ritüel eylemlerde insanlar zaten kolektif bir bedende birleşir, bu da bir "kimse"nin bireyselliğine izin vermez. *Temenos*'ta görünen ve söz sahibi olan tanrılardır.

Heidegger Yunanistan yolculuğunda *polis* hakkında yazarken *Akropolis*'i aklından geçirmişti: "[…] bu *polis*, öznelliği tüm nesnelliğin ölçüsü olarak tanımıyordu. Tanrıların buyruklarına boyun eğiyordu, onlar da kadere, *moira*'ya tabiydi."[140] Arendt, Yunan *polis*'ini "biri"nin sahnesi, bir özgürlük ve eylem tiyatrosu olarak sunarak yeniden keşfeder. Yunan

138 Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken*, s. 237.

139 Tonio Hölscher, *Die griechische Polis und ihre Räume: Religiöse Grenzen und Übergänge, Grenzen in Ritual und Kult der Antike* içinde, haz. Martin A. Guggisberg, Basel 2013, s. 47-68, burada: s. 54.

140 Martin Heidegger, *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen, Gesamtausgabe*, c. 75, Frankfurt/M 2000, s. 251.

polis'inin kült boyutu tamamen göz ardı edilmiştir. Arendt'in *polis*'inde tanrılar yoktur. Şenliklerin, ritüellerin ve oyunların, yalnızca eylemin *pathos*'u tarafından belirlenen düşüncesinde hiçbir yeri yoktur.

Arendt Yunan *polis*'ini "tarihten bildiğimiz" "en bireyci", "en konformist olmayan siyasi yapı" olarak idealize eder.[141] Ancak bu kutsal siyasi alanda gerçekte ne olduğu bir sır olarak kalır. Politik olanın bir ütopyası olarak *polis*, içeriğinin daha kesin bir tanımından kaçınmaktadır. Arendt'in öğrencisi Judith N. Shklar'ın belirttiği gibi:

> Arendt'in kendi siyasi rüyası polis'e bağlı kalmıştır. Aristoteles'in bize söylediklerine rağmen, bu kutsanmış "kamusal alanda" gerçekte ne olduğunu hiçbir zaman açıkça ifade etmedi. Aslında, zenginler ve yoksullar arasında ve diğer *poleis*'lerle bir sonraki savaşı kimin ve ne şekilde yürütmesi gerektiği konusunda şiddetli savaşlar olduğunu biliyoruz.[142]

Polis, Arendt'in küçümseyerek zorunluluk alanına, salt yaşam alanına indirgemek istediği "toplumsal sorular"dan asla arınmış değildi. Platon'un *Savunma*'sı da Arendt'in ideal polis imgesini paramparça eder. Sokrates polis'te hüküm süren konformizmi eleştirir:

> Biliyorsunuz Atinalılar, eğer uzun zaman önce devlet işlerini (*politiká prágmata*) yürütmeyi üstlenmiş olsaydım, uzun zaman önce yok olurdum [...]. Doğruyu söylediğim için bana kızmayın! Çünkü cesurca karşı çıkan -ister siz ister başka bir kalabalık olsun- ve devlette haksız ve hukuksuz olan pek çok şeyi engellemeye çalışan hiç kimse hayatta kalamaz.[143]

Özgür konuşma ve doğruyu söyleme (*parrhesia*) *polis*'te tehlikelidir. Asil amaçlarla gerçeği söyleyen ve böylece kalabalığın iradesine karşı çıkan herkes öldürülme riskini göze almalıdır.

141 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 43.

142 Judith N. Shklar, *Über Hannah Arendt*, Berlin 2020, s. 102.

143 Platon, *Apologie*, çev. F. Schleiermacher, 31d vd.

Arendt'in düşüncesi politik olanın ütopyasından beslenir. Arendt'in insan özgürlüğünü içinde konumlandırdığı politik olan, "yaratılışın karanlığı"nı, salt yaşamın karanlığını kesen ve onu "insani olanın parlaklığı"na yükselten kurtarıcı ışık huzmesidir. Arendt'e göre, *varlık* yaratık gibidir. *Eylemde bulunmak* insanidir. Arendt politik olana ontolojik, hatta İsa Mesih'in kurtarış doktrinine özgü bir saygınlık kazandırır. *Polis*'i "özgür eylemin ve yaşayan sözün çitlerle çevrili alanı" olarak yüceltir ve insan yaşamının "öne çıkması"nı sağlar.[144]

Polis, "çitle çevrili" bir özgürlük alanıdır. İngilizce orijinalinde *fenced in* terimi yoktur. Arendt bu kelimeyi Almancaya çevirirken eklemiştir. Kamusal bir alan olarak *agora* aslında açıktır. Sadece *temenos* çitle çevrilidir. Arendt farkında olmadan Yunan *polis*'ini bir *özgürlük templum*'una dönüştürür. "Çitlerle çevrili" ifadesi, Arendt'in çalışmasındaki politik olanın oluşumu hakkında çok şey ortaya koymaktadır. Arendt, *polis*'i, insanları yaratığın saf yaşamına, zorunluluk alanına hapseden güçlerden korumak için yüksek çitler diker. Yalnızca politik olanın özü olarak eylem özgürlüğü, insanları "hayvanlar gibi yaşayıp ölen" "salt canlı varlıklar"dan ayırır. İnsan kendisini "biyolojik yaşam sürecinin esareti"nden[145] kurtardığında özgürlük alanına girer. Yalnızca eylem özgürlüğü insanları salt yaşamın sefaletinden ve zorunluluğundan kurtarır. Bu, insanı yaratık statüsünün üzerine çıkaran *ikinci doğum* anına işaret eder: "Konuşarak ve eyleyerek, biz içine doğmadan önce var olan insanların dünyasına müdahale ederiz ve bu müdahale ikinci bir doğum gibidir."[146]

Arendt'in politik ütopyası en iyi devrim fikrinde ifadesini bulur. Arendt'e göre devrim, insan özgürlüğünün en yüksek tezahürüdür. Yeni bir başlangıç olarak özgürlükle eş anlamlıdır:

144 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, Münih 2011, s. 362.

145 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 37.

146 *A.g.e.*, s. 165.

> Devrimlerin insan deneyiminin ön saflarına geri getirdiği şey, özgürlük içinde hareket etme deneyimiydi, [...] insanın yeni bir şey başlatma yeteneğinin deneyimiydi. [...] Ancak yeni başlangıçların bu *pathos*'unun hüküm sürdüğü ve özgürlük fikirleriyle bağlantılı olduğu yerde devrimlerden bahsetmeye hakkımız vardır.[147]

Arendt kendi politik ütopyasını devrime yansıtır. Dolayısıyla devrimin amacı zorluklardan, sefaletten, açlıktan, yoksulluktan, adaletsizlikten ve baskıdan kurtulmak değil, özgürlüğün kurulmasıdır. Devredilemez medeni hakların tüm insanlığa yayılması bile devrimci değildir. Haksız kısıtlamalardan özgürleşme olarak, yalnızca negatif bir özgürlüktür, yani bir kurtuluştur. Gerçekten devrimci olan, yalnızca herkesin kamusal alana erişimini sağlayan özgürlüğün temelidir. Özgürleşme, politik bir yaşam biçimi olarak özgürlüğün yalnızca gerekli bir koşuludur. Negatif özgürlük olarak özgürleşme, zorunlu olarak kamusal yaşama katılım olarak özgürlüğe yol açmaz.

Arendt'in asil özgürlük fikri, hatta onun özgürlük Mesihçiliği, tüm toplumsal meseleleri, genel olarak toplumsal olanı, zorunluluk alanına indirger. Politik olan toplumsal olandan tamamen ayrıştırılmıştır. Toplumsal olan, özgürlük alanına girişi engelleyen katıksız yaşamı somutlaştırır. Arendt'e göre Fransız Devrimi tam da toplumsal olan yüzünden başarısız olmuştur. Kitlelerin sefaleti "özgürlüğün önünde bir engel" teşkil etmektedir. Kitlelerin baskıcı sefaleti ve kendilerini bundan kurtarma çabaları, özgürlük fikrinin gerçekleşmesine elverişli değildir. Politik olan, salt yaşama yenik düşmüş insanlar için reddedilir. Onların sefaletiyle birlikte toplumsal sefalet de siyaset sahnesine çıkar ve filizlenmekte olan özgürlük fikrini boğar:

> Halkın sefaletinden etkilenen herkesin birdenbire kabul ettiği gibi, devrimlerin amacının halkın mutluluğu ve refahı olması

147 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, s. 40 vd.

gerektiği doğruysa -*le but de la Révolution est le bonheur du peuple*- o zaman yeterince aydınlanmış despotik bir hükümet belki de bunun için cumhuriyetten daha uygundur.[148]

Mutluluk, politikanın bir görevi değildir. Tıpkı sefalet gibi, zorunluluk alanına aittir.

Arendt'in Fransız Devrimi yorumu nihayetinde apolitiktir. Çaresiz halk kitleleri Paris sokaklarına döküldükleri ve kendilerini alenen görünür kıldıkları anda siyasi arenaya girmişlerdir. Yöneticiler tarafından mahkûm edildikleri görünmezlikten kurtulma çabası gerçekten politiktir. Arendt'in Fransız Devrimi'ne bakışının apolitik doğası, paradoksal bir şekilde onun ütopik politik kavramından kaynaklanmaktadır. Politik olanın sahnesinde ne kitleler ne de insanlar vardır; yalnızca kendi uzmanlık alanında parlayan ve ölümsüz zafer için çabalayan bir "kişi" vardır. İnsanlar iflah olmaz bir şekilde salt yaşama bağımlıdır.

Arendt'in eylem fikri, Amerikan Devrimi'nin olumlu bir ışık altında görünmesini sağlar. Arendt'e göre, Amerikan Devrimi'nin erkekleri özgürlüğün önündeki engelle, yani toplumsal olanla karşı karşıya kalmama şansına sahipti. Başarılarını "kölelerin görünmezliği"ne,[149] görünmez kalmalarına borçludurlar. Bu, *hommes de lettres*'in kendi içlerine kapanmalarına ve siyahların sefaletinden rahatsız olmadan kendi özgürlük fikirlerini gerçekleştirmelerine olanak sağlamıştır. Arendt'e göre kölelerin özgürleştirilmesi zaten politik bir eylem değildir, çünkü onlar, bugün kulağa çok alaycı gelen bir ifadeyle, "politik baskıdan ziyade yaşamın en basit temel ihtiyaçları tarafından zincirlenmişlerdir".[150] Arendt, Fransız Devrimi'nin soyluluğun ve köleliğin kaldırılması gibi gerçekten politik eylemler olan ve Fransız Devrimi'ne

148 Hannah Arendt, *Freiheit, frei zu sei*, Münih 2018, s. 32.

149 *A.g.e.*, s. 24.

150 *A.g.e.*, s. 25.

Amerikan Devrimi'nden daha fazla önem kazandıran kazanımlarını görmezden gelmektedir.

Arendt'e göre toplumsal meseleler politik alana, özgürlüğün bu asil alanına ait değildir. Kamusal tartışmaları bunlarla doldurmak Arendt'e bir "veba" gibi görünmektedir.[151] Toplumsal olan yalnızca saf, yaratılmış yaşamla ilgilidir. Politika kendini bundan uzak tutmalıdır. Arendt, "ekonomik olan her şeyin salt yaşam için gerekli olanla ve dolayısıyla zorunlulukla bağlantılı olduğu Antik Çağ'ın politik düşüncesinin, ister aile hanesi ister devlet bütçesi olsun, ekonomik olanın [...] politik olanın alanı olan *polis*'te bir rol oynamaması gerektiğini söylerken çok da haksız olmadığını" vurgulamaktadır.[152]

Politik olanın kurtarıcı ışığı, toplumsal ve ekonomik olanı gölgede bırakır. Lenin'in Ekim Devrimi'ni "elektrifikasyon artı sovyetler" olarak tanımlamasında Arendt, "ekonomi ve politikanın tamamen Marksist olmayan bir şekilde ayrıldığını", "teknik ilerlemenin Rusya'daki toplumsal sorunun çözümü ve sovyet sisteminin yeni devlet biçimi olduğunu" görüyor. Bir Marksistin "yoksulluğun üretim araçlarının toplumsallaştırılması ve sosyalizmle değil, sanayileşmeyle çözülebileceğini" söylemesi şaşırtıcıydı.[153] Toplumsal sıkıntılar ve yoksulluk politik alana değil, teknik alana aittir. Arendt, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Avrupa'da yoksulluk ve sefaleti aşırı derecede artıranın tam da sanayi kapitalizmi olduğunu, sanayileşmenin kendi hâline bırakıldığında ve her türlü politik denetimden uzaklaştırıldığında teröre yol açtığını görmezden gelmektedir.

Arendt, yoksulluk ve politika arasındaki bağlantıyı tekrar tekrar reddetmektedir. "Yoksulluğun politik araçlarla yenile-

151 Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt/M 2006, s. 248.

152 Hannah Arendt, *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Münih 1958, s. 41 vd.

153 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, s. 82.

meyeceği gerçeğini gözden kaçırmamak" önemlidir.[154] Yoksulluk, doğası gereği yalnızca tekniktir. "Hiçbir şey insanlığı yoksulluktan politik yollarla kurtarmaya çalışmaktan daha eski ve gereksiz olamaz, üstelik hiçbir şey bundan daha beyhude ve tehlikeli olamaz."[155] "Bugün, doğa bilimlerinin ve teknolojilerinin daha da gelişmesiyle birlikte, çok da uzak olmayan bir gelecekte bu ekonomik meseleleri politik incelemeler çerçevesinin dışında, teknik ve bilimsel bir temelde ele alma olanaklarının ortaya çıkacağına dair haklı bir umut vardır."[156] Toplumsal sorunu politik yollarla çözmeye yönelik her girişim "terör"le sonuçlanır.

Arendt'in köleliğin, açlığın ve sefaletin öncelikle politik ve ekonomik nedenlerden kaynaklandığını, toplumsal meselelerin doğası gereği her zaman politik olduğunu, bugün sömürülen ya da açlık çeken insanların küresel kapitalizmin egemen olduğu bir sistemde yapısal şiddetin kurbanları olduğunu kabul etmesi için asil politik fikrinden vazgeçmesi gerekecektir. Jean Ziegler özlü bir şekilde şöyle yazmaktadır: "Açlıktan ölen bir çocuk, öldürülmüştür."[157] Açlık ve sefalet, öldürücü bir şiddet geliştiren küresel güç ilişkilerini yansıtmaktadır. Arendt'in politik ütopyası, ekonomik alana nüfuz eden güç ve tahakküm ilişkilerine karşı kördür. "Birisi"nin "sahnesi" olarak politik alanın apolitik bir kurgu olduğu kanıtlanmıştır.

Arendt'in politik alanı ekonomik ve toplumsal olandan yalıtmaya yönelik tekrarlanan girişimi, onun özgürlük Mesihçiliğinden, salt hayatın zorlukları ve zorunluluklarının ötesinde bir özgürlük alanı kurmaya yönelik *kurtarılma doktrini ihtiyacı*ndan kaynaklanmaktadır. "İnsanlığı tekrar tekrar

154 Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, s. 249.

155 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, s. 145.

156 Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, s. 249 vd.

157 Jean Ziegler, *Wir lassen sie verhungern: Die Massenvernichtung in der Dritten Welt* Münih 2012, s. 15.

kurtaracak" olan "mucize" tekrar tekrar dile getirilir.[158] Arendt Mesihçi umudunu İsa'nın doğumuna dayandırır:

> İnsanın dünyaya iman edebileceği ve dünya için umut besleyebileceği belki de hiçbir yerde Noel oratoryolarının "iyi haber"i duyurduğu şu sözlerden daha özlü ve güzel ifade edilemez: "Bize bir çocuk doğdu".[159]

Yeni olanın ve yeni başlangıçların *pathos*'u, Arendt'in parlak bir özgürlük örneği olarak idealize ettiği Yunan polis'ine yabancıdır. Daha çok, modern çağın ruhundan kaynaklanmaktadır. Modern çağın bilimlerini başlangıçta karakterize eden mutlak yeni vurgusu, Fransız Devrimi'nin ruhunun da temelini oluşturmaktadır. Arendt'in kendisi de yeninin *pathos*'unu modern çağa yerleştirir:

> Sanki yeninin yeni olarak garip *pathos*'unun bilimsel ve felsefi spekülasyonun görece inzivasından politik alana nüfuz etmesi için iki yüzyıl geçmesi gerekmiş gibidir. [...] Ancak on sekizinci yüzyıl ve devrimleri sırasında, mutlak yeninin politik alanda da var olabileceğine, yeninin eyleyen insanların ellerine bırakılabilecek bir şey olduğuna dair bir farkındalık ortaya çıktı.[160]

Kierkegaard'ın yeniyi "tekrar" lehine aşağılaması tam da modernitenin ruhuna karşı bir isyan jestidir. Kierkegaard'a göre, "insanın bıkkınlık duyduğu şey yalnızca yenidir, asla eski değil". Eski, "nimetlerle tatmin eden günlük ekmektir".[161] Günlük ekmeğin hiçbir cazibesi yoktur. Yalnızca çekici olmayan şey tekrara izin verir. Tekrar, cazibesiz olanda bir yoğunluk keşfeder. Yalnızca *eski olan* tekrarlanabilir.

Yeni olanın modern *pathos*'u varlığı süreç içinde eritir. Yeninin koşulları altında hiçbir tefekkür hayatı mümkün

158 Hannah Arendt, *Freiheit, frei zu sei*, s. 36.

159 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 243.

160 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, s. 56 vd.

161 Sören Kierkegaard, *Die Wiederholung*, Hamburg 1961, s. 8.

değildir. Tefekkür tekrardır. Şimdi yeninin vurgusuyla birleşen eylem *pathos*'u, dünyada büyük bir huzursuzluk yaratmaktadır. Arendt eylemi, varacağı hiçbir hedef tanımayan açık bir süreç olarak anlar. Eylem, başlangıçta aklında olan niyeti basitçe yerine getirmez. Aksine, gerçekleşmesi "özgürlüğün sürekli olarak yeniden teyit edilmesine, zaten başlamış olana yeni başlangıçların akmasına" bağlıdır.[162] Eylem, süreçlere yeni başlangıçlar katmayı bırakırsa, özgürlük tarafından harekete geçirilen süreçler "doğal süreçlerin otomatizminden" "daha az zararlı olmayan" otomatizme katılaşır.[163] Yeni başlangıçların gücü azalır azalmaz çürüme başlar. Dolayısıyla, insanlık tarihi büyük ölçüde, yalnızca eylem tarafından dönemsel olarak kesintiye uğratılan otomatik süreçlerden oluşur: "[...] bu tür gerileme süreçlerinin yüzyıllar boyunca sürebileceğini, hatta tamamen niceliksel olarak bize aktarılan tarihte muhtemelen açık ara en geniş alanı kapladığını biliyoruz."[164] Her tarihsel dönem, yeni başlangıçlarla desteklenmediği anda çürümeye mahkûmdur. Arendt'e göre tarih, herhangi bir hedef olmaksızın ilerler. Sadece kalıcı yeni başlangıçlar onun fosilleşmesini ve ölümcül bir katılığa, tehlikeli bir otomatizme saplanmasını engeller.

İnsanlığın yeryüzünde varlığını sürdürmesinin gerçekten de özgürlüğün sürekli olarak yeniden teyit edilmesine, yeni başlangıçların sürekli olarak dünyaya getirilmesine bağlı olup olmadığı tartışmalıdır. Yeninin ve yeni başlangıçların *pathos*'u, Nietzsche'nin "meditasyon dehası" dediği o *başka ruh* tarafından engellenmezse yıkıcı özellikler geliştirir. Özellikle Nietzsche, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesinin bir düşünürü olarak, yeninin körü körüne vurgulanmasını reddeder. Yeninin vaizlerini tanımasına rağmen, tefekkür hayatının gerekliliğini asla gözden kaçırmaz. Bu nedenle yeninin

162 Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, s. 224.

163 *A.g.e.*, s. 225.

164 *A.g.e.*

vaizlerine, "ruhun yetiştiricileri" olarak adlandırdığı büyük tefekkür ruhlarıyla karşı çıkar:

> En güçlü ve en kötü ruhlar şimdiye kadar insanlığı en çok ileriye götürdüler: Uyuyan tutkuları tekrar tekrar ateşlediler -tümüyle düzenli toplum tutkuları uyutur-, karşılaştırma duygusunu, çelişkiyi, yeniye, cüretkâr olana, denenmemiş olana duyulan arzuyu tekrar tekrar uyandırdılar, insanları fikirlere, model imgelere karşı koymaya zorladılar. Silahlarla, simge yapıları devirerek, çoğu durumda dindarlığı ihlal ederek: ama aynı zamanda yeni dinler ve ahlaklar aracılığıyla! *Yeni*nin her öğretmeni ve vaizinde aynı "kötülük" vardır [...]. Ama yeni olan her koşulda kötüdür, çünkü eski sınır taşlarını ve eski inançları fethetmek, yıkmak ister; ve sadece eski olan iyidir! Her çağın iyi adamları, eski düşünceleri derinlere kazanlar ve onlarla meyve verenlerdir, ruhun yetiştiricileridir.[165]

Nietzsche; Pascal, Epiktetos, Seneca veya Plutarkhos gibi "büyük ahlakçıları" ruhun yetiştiricileri arasında sayar. Nietzsche'ye göre, zamanımızın bu tür ruhu geliştirenler bakımından fakir olması, *vita contemplativa*'nın yitirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche modernitenin krizini, *tefekkür dehası* tarafından tamamen terk edilmiş olmamıza, "kötülüğün saban demiri"nin, uygun olsa ve şüphesiz tarihsel bir anlamı olsa bile, ruhun tüm çiftçilerini kovmuş olmasına bağlar. Yeni olanın vaizi olarak Arendt, insanlığı yıkımdan kurtarması gereken genel olarak iyi olanı mutlaklaştırır.

Arendt *bizzat toplumu* özgürlüğün karşıtı hâline getirir, çünkü toplum saf yaşamı yönetir. Toplum, *oikos*'un, hane halkının ve ailenin kamusal alana genişletilmesi ve sınırlandırılmasından ibarettir. Arendt, toplumun doğasında var olan konformizmin izini, Arendt'e göre yalnızca "tek bir görüş"ün olduğu aileye kadar sürer. Toplumda "sosyal" olan, salt

165 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, Gesammelte Werke, Kritische Studienausgabe*, c. 3, s. 376.

yaşam, egemen hâle gelir. Tıpkı geçmişte *oikos*'un yaptığı gibi, "gelişiminin tüm aşamalarında" eylemi dışlar. Toplum, özel haneyi, türün yaşam sürecinin öncelikli olduğu kamusal alana doğru genişlettikçe, insan ırkının hayatta kalması zafer kazanır ve "insanın gerçek insanlığının", yani eylem özgürlüğünün ortadan kalkmasına neden olur.

Arendt'e göre toplum modern kitle toplumunda tamamlanır: "Kitle toplumu genel olarak toplumun zaferine işaret eder."[166] Modern kitle toplumunda bir "hiç kimse kuralı" gerçekleşir. Eylemin öznesi olarak "birisi" bastırılmıştır. Hiç kimsenin yönetimi, birçok açıdan Heidegger'in de "hiç kimse" olarak bahsettiği "insan"ın diktatörlüğünü andırır. Heideggerci "adam"ın yönetimi de "*eyleme olasılığı*"nı bastırır.[167] Kitle toplumunda eylemin yerini "toplumun tüm üyelerinden çeşitli biçimlerde beklediği ve bunun için sayısız kural koyduğu, hepsi de bireyleri toplumsal olarak standartlaştırmak, onları toplumsal olarak kabul edilebilir kılmak ve kendiliğinden eylemi ve olağanüstü başarıları engellemek anlamına gelen" "öz-davranış" alır.[168]

"Eşitleme" toplumun özüdür. Arendt, toplumun doğasında var olan konformizme dayanan modern eşitlikçiliği Yunan *polis*'indeki eşitlikle karşılaştırır:

> Orada her zaman az sayıda olan "eşitlere" (*homoioi*) ait olmak, kişinin hayatını eşitler arasında geçirmesine izin verilmesi anlamına geliyordu ki bu da zaten kendi başına bir ayrıcalık anlamına geliyordu; ancak polis, yani kamusal alanın kendisi, herkesin kendisini sürekli olarak diğerlerinden ayırmak zorunda olduğu, "en iyi" (*aien aristeúein*) olarak yaşadığını eylem, söz ve performanstaki mükemmellikle kanıtlamak zorunda olduğu en şiddetli ve en acımasız

166 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 42.

167 Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 294.

168 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 42.

> rekabetin yeriydi. Başka bir deyişle, kamusal alan tam da ortalama olmayanlar için ayrılmıştı ve burada herkes ortalamanın üzerinde nasıl durduğunu gösterebilmeliydi.[169]

Kitle toplumunda ortalama "insan" hiç kimse olarak yerini alır. Burada her şey ortalamaya göre ayarlanmıştır. Arendt, konformizmin zaten bir "toplum" olan Yunan *polis*'inde de hüküm sürdüğü gerçeğini bastırır. Sokrates'in mahkûm edilmesi bunu kanıtlamaktadır.

Arendt'in, toplumu basitçe ev ve ailenin bir uzantısı olarak görmesi, farklı toplum türlerini tanımlayan ve bunların nasıl işlediğini inceleyen farklılaştırılmış bir toplum çözümlemesini olanaksız hâle getirmektedir. "Hiç kimsenin yönetimi" aslında iktidar yapılarına dayanır. Yunan polis'i de dahil olmak üzere, her toplum bir tahakküm yapısı, insanları *özne*ye, yani *boyunduruk altındakilere* dönüştüren bir rejimdir. Beden bile iktidarın bir etkisinin sonucudur. Foucault'nun "biyoiktidarı" bu kavrayışa dayanır. Biyo*politika* insan bedenlerini biçimlendirir ve yönetir. Endüstriyel kapitalizmin altında yatan disiplinci rejimde, uysal bedenler üretir. Dikkatle hesaplanmış bir zorlama bedenin her parçasına nüfuz eder ve "biçimsiz bir hamuru, uygun olmayan bir bedeni" bir "makine"ye dönüştürür.[170] Disiplin rejiminin uysal bedeni, bugün fitness uygulamalarıyla optimize ettiğimiz bedenle aynı değildir.

Arendt'in sosyal teorisi, ilgili toplumu bir rejim olarak üreten güç mekanizmalarını çözümleyemez. Ne disiplin rejiminden neoliberal rejime geçişi ne de sanayi kapitalizminden gözetim kapitalizmine geçişi kavrayabilir. Arendt, politik olanı ayrıcalıklı bir değişken hâline getirip toplumsal olandan ayrıştırdığında, zihnini tam da bir toplumu rejim olarak kuran politika ve güç ekonomisi süreçlerine kapatmış olur.

---

169 *A.g.e.*

170 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M 1977, s. 173.

Dünyaya yeni bir şey getiren ve yeni bir düzen yaratan sadece politik eylem değildir, çünkü *mecra devrimdir*. Her yeni araç, yeni iktidar yapıları kurarak yeni bir rejimle sonuçlanır. Disiplin rejimi sanayileşme ile başlar. Kuralın kendisi mekanik bir biçim alır. Disiplinci iktidar, insanları panoptik makinenin çarklarına koşar. Dijitalleşme, *psikopolitiği* algoritmalar ve yapay zekâ aracılığıyla eylemleri izleyen ve kontrol eden bilgi rejimini doğurur.

Arendt'in kitle toplumu fikri güncel toplumsal gelişmeleri yakalayamamaktadır. Kitleler günümüzde daha az önemli hâle gelmektedir. Bir "tekillikler toplumu"ndan söz edilmesi rastlantı değildir. Yaratıcılık ve özgünlük çağrıştırılıyor. Herkes kendini eşsiz görüyor. Herkesin anlatacak kendi hikâyesi var. Herkes performans sergiliyor. *Vita activa* artık kendini *vita performativa* olarak ifade ediyor. Yeni olanın vurgusu da yeniden canlanıyor. Yeni, yoğun bir yaşamı mümkün kılmak zorunda. Eskiye güvenilmiyor. Start-up olarak adlandırılan girişimler de yaratıcılığı ve yeniliği çağrıştırıp yeniyi vadediyor. Bu açıdan bakıldığında, Arendt'in yeni ve yeni başlangıçlara yaptığı vurgu, zamanın ruhuna uygundur.

Arendt'in kitle toplumu, ortalamayı bütüne yayar, eyleme geçmeyi ve konuşmayı zorlaştırarak bireysel ve sıra dışı olanı bastırır. "Olağanüstü başarı"ya izin vermez, çünkü "ona yer vermez". "İnsanların kendilerini ayırt edebilecekleri ve mükemmelliğin hak ettiği yeri bulabileceği" "dünyevi alan" böylece ortadan kaldırılır. Arendt'in mükemmel toplum biçimi olarak gördüğü bu kitle toplumu, günümüz toplumuyla taban tabana zıttır. Endüstriyel kitle toplumunu çoktan geride bıraktık. Neoliberal rejimde bu toplum bir *meritokrasi*ye dönüştürülüyor. Artık performansımızı arttırmak için yarışıyoruz. Neoliberal rejim baskıcı değildir. Aksine, kural akıllı bir biçim alır ve kendini sürekli daha fazla performans çağrısı olarak ifade eder. Performans göstermeye yönelik bu ince zorlama, ölümcül bir biçimde özgürlükte bir artış olarak yorumlanıyor.

Bugün, kendimizi *gerçekleştirdiğimiz* inancıyla, kendi özgür irademizle kendimizi sömürüyoruz. Herkesin kendi kendisinin rahibi olduğu külte, benliğe tapınmaya saygı gösteriyoruz. Özgünlük zorunluluğu kitle toplumuna yabancıdır. Kitle iletişim araçlarının egemen olduğu kitle toplumunun aksine, dijital medya çağında konuşma yeteneği körelmez. Tam tersine. Bugün herkes bir üretici ve yayıncıdır. Herkes kendini üretiyor. İletişim çılgınlığı karşısında sersemlemiş durumdayız.

Arendt, bir kişinin benzersizliğinin yalnızca eylemlerinde ortaya çıktığına inanır. Sahip olduğu ve kontrolünde olan nitelikler ya da yeteneklerin aksine, "kişisel kim-olduğu" failin kendisinden gizlidir, çünkü yalnızca eylemde bulunduğunda "istem dışı" olarak kendisini açığa çıkarır. Bu nedenle, failin gerçekte kim olduğunu yalnızca çevremizdeki dünya bilir:

> Büyük olasılıkla [...] kendisini çevremizdeki dünyaya bu kadar açık ve net bir şekilde gösteren bu kim, sanki insana hayatı boyunca eşlik eden, ancak her zaman yalnızca omzunun üzerinden arkadan bakan ve bu nedenle yalnızca ilgili kişinin karşılaştığı kişilere görünür hâle gelen, kendisine asla görünmeyen, Yunanların *daimon*'u gibi, onu gösteren kişiden tam olarak ve her zaman gizli kalır.[171]

Arendt'in varsayımının aksine, Yunanların *daimon*'u çevremizdeki dünya tarafından deneyimlenemez. Ara sıra söz konusu kişiye bizzat hitap ederek kendini gösterir. Ancak dünyanın geri kalanı bundan habersizdir. Platon'un *Savunma*'sında Sokrates bize *daimon* konuştuğunda onu yapmak üzere olduğu şeyi yapmaktan alıkoyduğunu söyler:

> Belki bu da birilerine uyumsuz gelebilir, etrafta dolaşıp bireylere öğütler veriyorum ve başıma bir sürü bela açıyorum ama devlete öğüt vermek için meclisinizde görünmeye cesaret edemiyorum. Benden sık sık ve çeşitli şekillerde duyduğunuz, bana ilahi ve şeytani bir şeyler olduğu şeklindeki

171 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 169.

> sözlerimin nedeni budur [...]. Ama bu çocukluğumdan beri başıma gelen bir şey, yani her duyulduğunda beni yapmak istediğim bir şeyden vazgeçirmeye çalışan ama asla yapmamam için ikna etmeyen bir ses. Devlet işlerini yürütmemi engelleyen şey budur.[172]

Daimon'un gizemli sesi şöyle der: *Dur!* Sokrates'in eyleme geçmesini engeller. Belli ki o bir *eylemsizlik dehası*dır.

Yunan *daimon*'u, her doğumda koruyucu bir tanrı olarak hazır bulunan Roma dehasına karşılık gelir: "Ona benim deham denir, çünkü beni o doğurmuştur" (*Genius meus nominatur, quia me genuit*).[173] Deha doğumdan ölüme kadar bize eşlik eder. Bize en yakın olandır ama aynı zamanda içimizdeki en kişisel olmayan şeydir, "içimizde olan, bizden çıkan ve bizi aşan bir şeyin kişileşmesidir".[174] "İnsanın yalnızca benlik ve bireysel bilinçten ibaret olmadığı" idrakini ona borçluyuz. "Benliğin kendi başına yeterli olma iddiası" deha tarafından paramparça edilir. Dehanın varlığı karşısında, "kendimizi tözsel bir kimliğin içine hapsetmek" mümkün değildir.[175]

Bizi *bir kişi* yapan nitelikler *genetik* değildir, yani dehaya göre değildir. Eylem sahnesinde taktığımız maskeyi, nitelikleri çıkardığımızda deha ile karşılaşırız. Deha, maskenin ardında niteliklerden yoksun bir yüz ortaya çıkarır. Bu *niteliksiz yüz*, Arendt'in eylemle ilişkilendirdiği "kişisel kim-ise-o"nun tam tersidir. *Nitelikleri olmayan* insan, yalnızca eylem sahnesinin dışındadır. Eylemsizliğin görkemi içinde, özel bir anlamda *hiç kimseyizdir*. Eylemsizlik kendini unutmayla el ele gider.

Deha ile yaşamak, bilgisizliğin, bilinçsizliğin bir bölgesiyle ilişkiyi sürdürmek anlamına gelir. Bununla birlikte, deneyimi karanlığa, bilinç dışına aktarmaz, burada "daha sonra tekinsiz

172 Platon, *Apologie*, çev. F. Schleiermacher, 31c vd.

173 Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt/M 2005, s. 7.

174 *A.g.e.*, s. 9.

175 *A.g.e.*, s. 10.

bir geçmiş olarak biriktirilir".[176] Aksine, deha ile ilişki, benliğin huzur içinde kendi çözülüşüne katıldığı bir *gün ışığı mistisizmi*dir. Deha tarafından ele geçirildiğimizde, yani *esinlendirildiğimizde*, *biri* olmaktan çıkar ve kendimizi benliğin içine hapsederiz. Bir coşku hâlinde kendimizi kendimizden ayırırız. *Deha, kendimizin yanında durmaktır.* Bu aynı zamanda bir *mutluluk formülü*dür.

Bizi eyleme geçmeye zorlayan doğmuş olmakta *mutluluk yok*tur. Yalnızca eyleyenler, heyecan ve sevinç bahşeden deha tarafından terk edilirler. Mutluluk kendini eylemsizliğe borçludur. Arendt'in insan mutluluğuna bu kadar küçümseyerek bakması sebepsiz değildir:

> Mutluluk denen şey söz konusu olduğunda, sadece hayvani emekçilerin bunu talep etme niteliğine sahip olduğunu unutmamalıyız; ne imalat işçisinin ne de eylemci politikacının aklına mutlu olmayı istemek ya da ölümlü insanların mutlu olabileceğine inanmak gelmiştir.[177]

Bir eylem zorunluluğu olarak "doğamız" *bizi zamanın içine hapseder*. Yalnızca eylemsizlik bizi özgürleştirir, hatta zamandan kurtarır. Özellikle de deha tamamen farklı bir yaşam biçimini temsil eder: "Dehanın çocuksu yüzü, titreyen uzun kanatları onun zamanı bilmediğini gösterir."[178] Doğum günümüzü kutladığımızda, eyleyen bir varlık olduğumuz gerçeğiyle kendimizi rahatlatmayız. Aksine, doğum günümüzde bizi zamanın üstüne çıkaran dehanın tezahürünü kutlarız. Doğum günümüzde geçmiş bir günü hatırlamayız. Daha çok, "her gerçek şenlik gibi, bu da zamanın ortadan kaldırılmasıdır".[179] Zamansızlık şenliğin özüdür. Şenlik zamanı duran bir zamandır. Şenliği bu şekilde *kutlarız*. Yalnızca *sabit duran* ve

176 *A.g.e.*, s. 11.

177 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 121.

178 Giorgio Agamben, *Profanierungen*, s. 9.

179 *A.g.e.*, s. 10.

geçip gitmeyen bir şeyi kutlayabiliriz. Şenliği görkemli bir bina gibi kutlarız. Hareket edenlerin akıllarında hedefleri vardır. *Onlara doğru yürür ve çabalar.* Yalnızca eyleme geçenler, zaman içinde süren şenlik kutlamasını yapamazlar. Yürümek de amaçtan bağımsızdır. Bu onu zorunlu olarak amaca bağlı eylemden ayırır.

Şenlik, Arendt'in felsefi kelime dağarcığının bir parçası değildir. Hiçbir yerde bahsi geçmez. Onun eylem *pathos*'u hayatı her türlü şenlikten mahrum bırakır. Kutlama, taşan bir yaşamın, yoğun bir yaşam biçiminin ifadesidir. Şenlikte yaşam, kendi dışındaki hedeflerin peşinde koşmak yerine kendisine atıfta bulunur. Eylemi askıya alır. Bu nedenle, Şabat günü hedef odaklı tüm etkinlikler yasaktır. Amaçtan bağımsız olarak kendi içinde titreşen yaşam, şenlik huzurunu oluşturan şeydir. Bizi salt yaşamın üzerine çıkaran, eyleme geçme kararlılığı değil, şenliğin coşkusudur. Şenlik *oikos*'un dışında gerçekleşir. Ekonomik olan askıya alınır. Arkaik şenliklerde sıklıkla gözlemlenen savurganlık ya da sefahat gibi davranış biçimleri şenliğin anti-ekonomik karakterine işaret eder. Şenlik zamanında yaşam artık bir hayatta kalma biçimi değildir, eylem ise bir hayatta kalma biçimidir. Şenlik, hayata eylemden daha fazla görkem katar. Arendt'in düşüncesi, insan varoluşunun bu göz alıcı biçimlerine tamamen kapalıdır.

Arendt'in *Vita activa*'sı ölümsüzlük ve sonsuzluk arasındaki ayrımla başlar. Ölümsüzlük, ölümsüz ve yaşlanmayan tanrıların ve ölümsüz kozmosun karakteristik özelliği olan zaman içinde kalıcı ve süreklidir. Sonsuzluk tarafından kuşatılmış ölümlü bir varlık olarak insan, kalıcı eserler yaratarak ölümsüzlük için çabalar. Ölümsüzlük için, ölümsüz zafer için çabalamak, Arendt'e göre, "*vita activa*'nın kaynağı ve merkezidir".[180] İnsan ölümsüzlüğünü politik sahnede elde eder. Öte yandan, Arendt'e göre *vita contemplativa*'nın amacı zaman

180 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 26.

içinde kalıcı olmak değil, hem zamanı hem de çevremizdeki dünyayı aşan sonsuzu deneyimlemektir. Bu deneyim insan ilişkilerinin dışında, yani politik olanın dışında gerçekleşir. Ancak Arendt'e göre hiçbir insan sonsuzun deneyimi içinde yaşayamaz. Ortak dünyaya dönmek zorundadır. Ancak bir düşünür sonsuzun deneyimini terk edip yazmaya başlar başlamaz, nihai amacı ölümsüzlük olan *vita activa*'ya girer. Arendt böylece çok rahatsız edici bir teze ulaşır:

> Açıktır ki sonsuz, bir düşüncenin merkezinde ne kadar yer alırsa alsın, düşünürün kendisi oturup düşüncelerini yazdığı anda bu kaygıyı terk eder; yazı devam ettiği sürece, birincil kaygısı artık sonsuzluk değil, gelecek kuşaklara düşündüklerinin izlerini bırakma kaygısıdır. *Vita activa*'ya kendi tarzında adım atmış, "aktif" olmuş ve böylece *vita activa*'da geçerli olan, süreye ve muhtemelen ölümsüzlüğe götürebilen ama sonsuzluğa açılmayan kurallara ve yollara girmiştir.[181]

Arendt bu nedenle ölümsüzlükten gönüllü olarak vazgeçerek yazmayan Sokrates'e şaşırır. Görünüşe göre, Arendt'in kendisi de düşüncelerini ölümsüz olma niyetiyle düşünmüş ve yazmıştır. *Vita contemplativa* kavramının çok dar olması, onu tüm karmaşıklığı ve çeşitliliği içinde tanımlamayı olanaksız kılmaktadır. Yazmak bile ölümsüzlük arayışıyla hiçbir ilgisi olmayan bir tefekkür olabilir.

Arendt *vita contemplativa*'yı dünyadan bir kaçış olarak yorumlar. Platon'un mağara alegorisini çarpıtarak tezini kanıtlamaya çalışır:

> Ebedî olanın felsefi deneyimi [...] ancak insani ilişkiler alanının dışında gerçekleşebilir [...]. Platon'un *Devlet*'indeki mağara alegorisi bu koşulları ele alır ve bize filozofun mağaradan tam bir izolasyon içinde, ne kendisine eşlik eden ne de kendisini takip eden diğer insanlarla birlikte çıkmak için kendisini diğer insanlara bağlayan zincirlerden nasıl

181 *A.g.e.*, s. 25.

> kurtulması gerektiğini anlatır. […] Hiçbir canlı, zaman içinde sonsuz olanın deneyimine katlanamaz […]; yaşamın kendisi insanları tekrar yaşadıkları mağaraya, yani "insanların arasına" geri dönmeye zorlar.[182]

Platon'un mağara alegorisi aslında tamamen farklı bir hikâye anlatır. Kendisini ve diğer mahkûmları tek gerçeklik olduğuna inandıkları hayalî imgelere bağlayan zincirlerden kurtulan bir filozofu anlatır. Gerçeği aramak için mağarayı terk eder. Platon, Glaukon'dan hayal etmesini ister: Mağaranın dışındaki gerçeğin farkına varan filozof mağaraya dönüp mahkûmları sanrılarından kurtarmaya çalışsaydı ne olurdu? *Doğruyu söyleme* (*parrhesia*) biçimini alan eylemleri onu mahkûmlar tarafından öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. Böylece Platon'un mağara alegorisi şu sözlerle sona erer: "Onları [mahkûmları] serbest bırakmak ve yukarı çıkarmak isteyen kişi, eğer yakalanıp öldürülebilirse, gerçekten öldürülmelidir."[183] Platon, mağaranın gölgeli imgeleriyle somutlaştırdığı mitik rejime bir hakikat rejimiyle karşı çıkar. Filozof ölüm tehlikesine rağmen mağaraya döndüğünde insanları hakikate ikna etmek için *eyleme geçer*. Ancak onun eyleme geçişinin öncesinde hakikatin farkına varışı vardır. Platon mağara alegorisini anlattıktan hemen sonra, "ister kendi işlerinde ister kamu işlerinde olsun, her kim akılcı davranmak isterse" önce "hakikati görmesi" gerektiğini ekler. Platon böylece eylemden önce bilgiye, hakikate giden yol olarak tefekkürün geldiğini öğretir. *Vita contemplativa* olmadan *vita activa* kördür.

Vita activa'nın sonlarına doğru Arendt, emeğin mutlaklaştırılmasının, modern zamanlarda *animal laborans*'ın zaferinin, başta eylem olmak üzere diğer tüm insani yetileri yok ettiğini belirtir. Arendt daha sonra beklenmedik bir şekilde, *Vita activa*'nın tamamı boyunca hiç dikkat etmediği düşünme yetisine döner. Düşünme, modern gelişimden, hayvani

182 *A.g.e.*

183 Platon, *Politia*, çev. F. Schleiermacher, 517a.

emekçilerin zaferinden en az zararı görmüştür. Her ne kadar dünyanın geleceği düşünmeye değil, eyleyen insanoğlunun gücüne bağlı olsa da, düşünme insanoğlunun geleceği için önemsiz değildir; zira *Vita activa*'nın çeşitli etkinliklerini hangisinin en etkin olduğu ve etkin olma deneyiminin en saf şekilde hangisinde ifade edildiği sorusuyla ele alacak olursak, düşünmenin katıksız etkinlik bakımından tüm etkinlikleri geride bıraktığı ortaya çıkacaktır. *Vita activa*'nın son sayfalarında Arendt, düşünmeyi tüm insan etkinlikleri arasında en aktif olanı hâline getirir.

Arendt, Cato'dan alıntı yaparak varsayımını doğrulayabileceğine inanmaktadır:

> Düşünme deneyimine aşina olanlar Cato'nun şu sözüne katılmaktan kaçınamayacaklardır: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*: Kişi hiçbir şey yapmıyor gibi göründüğü zamankinden asla daha aktif değildir, kişi yalnızlık içinde kendisiyle baş başa kaldığı zamankinden asla daha az yalnız değildir.[184]

Cicero, *De re reblica*'da *vita contemplativa*'yı övmeye başlamadan önce tam da Cato'nun bu sözlerine atıfta bulunur. Okuyucuları kalabalığın koşuşturmacasından uzakta kendilerini tefekkür hayatına adamaya çağırır. Cicero için düşünmek *vita contemplativa*'nın bir parçasıdır. Arendt böylece istemeden de olsa *Vita activa* kitabını *vita contemplativa*'yı överek bitirir.

İnsan varlığı yalnızca *vita composita*'da, yani *vita activa* ile *vita contemplativa*'nın etkileşiminde gerçekleşir. Bu nedenle Aziz Gregory şöyle öğretir:

> İyi bir yaşam programı kişinin aktif yaşamdan tefekkür yaşamına geçmesini gerektirdiğinde, ruhun tefekkür yaşamından aktif yaşama öyle bir şekilde dönmesi genellikle

184 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 317.

yararlıdır ki, kalpte tutuşan tefekkür alevi etkinliğe tam mükemmelliğini verir. Böylece aktif yaşam bizi tefekküre götürmeli, ama tefekkür [...] bizi tekrar etkinliğe çağırmalıdır.[185]

Arendt, sonuna kadar, kendisinin de eleştirdiği ve tüm insan etkinliklerini çalışmaya bağlı kılan *animal laborans*'ın zaferine yol açanın tam da düşünme yetisinin kaybı olduğunu fark edememiştir. Arendt'in inancının aksine, insanlığın geleceği eylemde bulunan insanların gücüne değil, düşünme yetisinin, yani *eylemde bulunmayan* yetinin yeniden canlandırılmasına bağlıdır. *Vita activa*, *vita contemplativa*'yı özümsemediği takdirde hiperaktiviteye dönüşür ve sadece ruhun değil tüm gezegenin tükenmesiyle sonuçlanır.

185 Alıntı yapılan yer: Alois M. Haas: *Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*, *Arbeit Musse Meditation* içinde, haz. B. Vickers, Zürih 1985, s. 109-131, burada: s. 113.

GELECEĞİN TOPLUMU

Novalis 250. doğum gününde

Sevilen her nesne merkezidir
bir cennetin.

Tuhaf bir sen hâline gelmez mi kaya,
tam da ona hitap ettiğimde?

Novalis

Günümüzde dinin içinde bulunduğu kriz sadece Tanrı'ya olan inancımızı yitirmiş olmamızla ya da bazı inançlara kuşkuyla yaklaşmamızla açıklanamaz. Daha derin bir düzeyde bu kriz, tefekkür etme kapasitemizi giderek kaybettiğimize işaret etmektedir. Üretme ve iletişim kurma zorunluluğunun artması, tefekküre dalmayı daha da zorlaştırıyor. Din özel bir dikkat gerektirir. Malebranche, dikkati ruhun doğal duası olarak tanımlar. Günümüzde ruh artık *dua etmiyor*. Daha çok, *kendi kendini üretiyor*. Dinsel deneyimin kaybından sorumlu olan da tam olarak bu *hiperaktivite*dir. Dinin krizi bir dikkat krizidir.

Eylem *pathos*'uyla *vita activa* dine erişimi kapatır. Eylem dinsel deneyimin bir parçası değildir. Schleiermacher *Über die Religion*'da [Din Üzerine] tefekkürü dinin özüne yükseltir ve onu eylemle karşılaştırır:

> Dinin özü ne düşünce ne de eylemdir, tefekkür ve duygudur. Evrene bakmak ister, [...] onu içtenlikle dinlemek ister, çocuksu bir edilgenlik içinde kendini onun dolaysız etkileri tarafından ele geçirilmeye ve doldurulmaya bırakmak ister.[186]

Çocuksu edilgenlik içindeki tefekkür bir eylemsizlik biçimidir. Schleiermacher'e göre din, "tüm etkinliği sonsuzun hayret verici tefekkürüne" yükseltir.[187] Eyleme geçenin aklında bir hedef vardır ve bütünü gözden kaçırır. Düşünme de dikkatini tek bir nesneye odaklar. Yalnızca tefekkür ve duygu evrene, yani bir bütün olarak varoluşa erişebilir.

Ateizm dini dışlamaz. Schleiermacher'e göre din Tanrı olmadan da düşünülebilir:

> Dine sahip olmak evreni düşünmektir [...]. Eğer şimdi Tanrı fikrinin her evren görüşü için uygun olduğunu inkâr edemiyorsanız, o zaman Tanrısız bir dinin Tanrılı bir dinden daha iyi olabileceğini de kabul etmeniz gerekir.[188]

Din için esas olan Tanrı değil, evren görüşünde tatmin edilen sonsuz olana duyulan arzudur.

Dinlemek din için bir fiildir, eyleme geçmek ise tarih için bir fiildir. Eylemsizlik olarak dinlemek, ayrımların ve sınırların yeri olan benliği susturur. Dinleyen benlik *kendini* bütüne, sınırsız olana, sonsuz olana bırakır. Hölderlin'in *Hyperion*'undan şu güzel dizeler, Schleiermacher'in evren görüşü olarak dinle ne kastettiğini şiirsel bir biçimde ifade eder:

> Göğsümün etrafında hafif bir hava dalgası oynaşırken tüm varlığım sessizliğe gömülür ve dinler. Geniş mavilikte kaybolmuş, sık sık etere ve kutsal denize bakıyorum [...]. Her şeyle bir olmak, bu Tanrısal yaşamdır, bu insanın cennetidir. Yaşayan her şeyle bir olmak, kendini unutmanın

186 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, haz. G. Meckenstock, Berlin/New York 2001, s. 79.

187 *A.g.e.*, s. 68.

188 *A.g.e.*, s. 112.

> mutluluğu içinde, doğanın evrenine dönmek, işte düşüncelerin ve sevinçlerin zirvesi budur, işte kutsal dağın yüksekliği, sonsuz dinlenme yeri budur.[189]

Dinlemeye teslim olanlar *kendilerini* "doğa evreninde", "engin mavilikte", "eterde", "kutsal denizde" kaybederler. Öte yandan, *kendini* üretenler, *kendini* gösterenler dinlemekten, çocuksu bir edilgenlikle bakmaktan acizdirler. Sürekli narsistik kendini üretme ve kendini sunma çağında din temelini kaybeder, çünkü diğergamlık dinsel deneyimin kurucusudur. Kendini üretmek din için ateizmden daha zararlıdır. *Kendilerini* ölüme teslim edenler sonsuzluğa ortak olurlar. Schleiermacher şöyle yazar:

> Evrene olan sevginizden dolayı hayatınızdan vazgeçmeye çalışın. Bireyselliğinizi zaten burada yok etmeye ve Bir ve Bütün'de yaşamaya çalışın, kendinizden daha fazlası olmak için çabalayın [...]. Sonluluğun ortasında sonsuz olanla bir olmak ve bir anda sonsuz olmak, işte dinin ölümsüzlüğü budur.[190]

Romantizm doğayı ilahi bir görkemle kuşatır. Akıl almaz gizemi içinde doğa her türlü insan kavrayışının üzerinde yükselir. Doğayı insani bir amaç için bir araç, bir kaynak olarak gördüğümüz anda ona şiddet uygularız. Romantizmin doğa anlayışı, kaçınılmaz olarak felaketlere yol açan doğayla araçsal ilişkimizi gözden geçirme potansiyeline sahiptir. Romantizm, insan ve doğa arasında bir uzlaşma için çabalar. *Hyperion*'un önsözünde Hölderlin şöyle yazar:

> Benliğimiz ve dünya arasındaki o sonsuz çatışmayı sona erdirmek, tüm akıllardan daha yüksek olan tüm barışların barışını geri getirmek, bizi doğa ile sonsuz bir bütün hâlinde birleştirmek, tüm çabalarımızın amacı budur.[191]

---

189 Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit im Griechenland*, Stuttgart 2013, s. 9.

190 Schleiermacher, *Über die Religion*, s. 114.

191 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, haz. F. Beissner, Stuttgart 1958, c. III, s. 236.

Hölderlin doğayla bu birleşmeyi "Seyn" olarak adlandırır: "Kelimenin tek anlamıyla o sonsuz barıştan, o Seyn'den de haberimiz olmazdı, doğayı kendimizle birleştirmek için çaba bile göstermezdik."[192]

"Varlığın" aksine, eylem "tüm evrende yalnızca insanı tüm ilişkilerin merkezi, tüm varoluşun koşulu ve tüm oluşun nedeni" olarak görür.[193] Eylem asla "tüm çatışmaların sona erdiği, her şeyin bir olduğu" "varlığa" ulaşamaz.[194] Varlık yoksunluğu eylemin doğasında vardır. Hölderlin, eylemin öznesi olan benliği sürekli çatışmadan, "varlığın" kaybından sorumlu tutar:

> Kelimenin tek anlamıyla mutluluk veren birlik, varlık bizim için kaybolmuştur [...]. Kendimiz aracılığıyla yaratmak için kendimizi dünyanın *Hen kai Pan*'ından [birliğinden] koparıyoruz. Doğa ile ayrıştık ve bir zamanlar, inanılabileceği gibi, bir olan şey şimdi kendisiyle çelişiyor.[195]

Güzellik olarak "Varlık" kendisini *sinagog*a, "bir araya getirmeye" borçludur.[196] Uzlaşma, sonsuz barış olmadığı sürece dünya güzellikten yoksundur. Hölderlin "güzelliğin kraliçe olduğu" o "âlemin" özlemini çeker.[197]

Romantizmde özgürlük benlikten ayrıştırılır. Özgürlük kendini eylemin vurgusu olarak değil, tefekkürün pasifliği olarak ifade eder. Eylem yerini *dinlemeye* bırakır: "Yalnızca bakma dürtüsü, sonsuza yöneldiğinde, zihni sınırsız bir özgürlüğe kavuşturur."[198] Özgür olmak, doğanın sonsuzluğuyla birleşmek ve doğadaki şeylerle kardeşler gibi yaşamak anlamına gelir:

---

192 *A.g.e.*

193 Schleiermacher, *Über die Religion*, s. 79.

194 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, c. III, s. 236.

195 *A.g.e.*

196 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, s. 177.

197 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, c. III, s. 237.

198 Schleiermacher, *Über die Religion*, s. 86.

> Ey güneş, ey havalar, o zaman haykırdım, kalbim hâlâ sizinle yaşıyor, kardeşler arasında olduğu gibi! Böylece kendimi giderek daha fazla mutlu doğaya verdim ve neredeyse sonsuza kadar. Keşke ona daha yakın olmak için çocuk olsaydım, keşke ona daha yakın olmak için daha az şey bilseydim ve saf ışık huzmesi gibi olsaydım![199]

Özgürlüğün doğaya dönüştüğü an dinsel olarak adlandırılabilir: "Din, özgürlüğün kendisinin çoktan yeniden doğa hâline geldiği yerde nefes alır."[200] Doğa, kendini özgür ve egemen sanan öznenin gözlerini açar ve görmesini sağlar. Öznenin doğa karşısında egemenliğinden vazgeçtiği ve gözyaşlarına boğulduğu an gerçekten romantiktir. Doğa ona doğallığını fark ettirir:

> Kant'ın dediği gibi, zihin doğa karşısında kendi üstünlüğünden çok kendi doğallığının farkına varır. Bu an özneyi yücelik karşısında ağlamaya sevk eder. Doğayı hatırlamak, kendini kurmanın direncini çözer: "Gözyaşı fışkırıyor, yeryüzü yine bana sahip!" Benlik, ruhsal olarak, kendi içindeki tutukluluktan çıkar.[201]

Gözyaşları "öznenin doğanın çevresine yerleştirdiği büyüyü" bozar.[202] Gözyaşları içinde eriyen özne yeryüzüne itirafta bulunur.

Romantik anlamda doğal güzellik, öznenin hemen hoşuna giden bir şey değildir. Haz, öznenin kendi içinde duyduğu hazdan başka bir şey değildir. Doğanın güzelliği ancak acı yoluyla deneyimlenebilir, çünkü kendini mutlak olarak kuran özneyi sarsar ve onu rahatlığından koparır. Acı, *öznenin ötekisi*nin kendisini duyurduğu *öznede oluşan kırılma*dır: "Güzellik

199 Hölderlin, *Hyperion*, s. 177.

200 Schleiermacher, *Über die Religion*, s. 80.

201 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften*, haz. R. Tiedemann, c. 7, Frankfurt/M 1970, s. 410.

202 *A.g.e.*

karşısında duyulan acı, hiçbir yerde doğa deneyiminde olduğundan daha bedensel değildir, aynı zamanda vadettiği şeye duyulan özlemdir."[203] Doğanın güzelliği, insanın doğayla uzlaştığı farklı bir varoluş durumuna işaret ettiği ölçüde ütopik bir potansiyele sahiptir.

Erken dönem Romantik özgürlük fikri, günümüzün bireysel özgürlüğüne karşı bir düzeltici, hatta bir panzehir niteliğindedir. *Kendi* isteğine ya da *kendine yönelik* iradeye değil, *birlikte-istemeye* ya da *birlikte-iradeye* dayanır:

> Birlikte-isteme […] kendini varlığın içine ve dışına bırakmaktır. Birlikte isteme bir zorunluluktur, ama […] *varlığa açık aidiyetten* kaynaklanan ve *ona* geri dönen bir zorunluluktur. Ancak bu aidiyet, özgürlüğün en içteki özüdür.[204]

Aidiyet olarak özgürlük, özgürlüğün özgün fikrinin hakkını verir. Etimolojisine göre "özgür" kelimesi *arkadaşlar arasında olmak* anlamına gelir. Hem özgürlük hem de arkadaş, *sevmek* anlamına gelen Hint-Avrupa kökü *fri*'ye dayanır. *Özgürlük dostluktur.* Bu nedenle Hölderlin, her türlü ayrılığı ve yalıtılmışlığı ortadan kaldıran dostluğu ilahi bir ilkeye yükseltir:

> Dostluk sürdüğü sürece
> Kalpte, saf olan, insan mutsuzca özlemez
> Tanrısallıkla.[205]

Novalis için doğa cansız bir *id* değil, yaşayan bir *sen*'dir. Ona ancak yakarışlarla ulaşılabilir. Onun kurtuluşu, onu acımasız sömürünün insafına bırakan *id* varlığından çıkarıp ona *sen* olarak hitap etmekten geçer. Onu *çağırdığımızda* her şey bir *sen* hâline gelir. İlk Romantikler doğanın hissettiği, düşündüğü ve konuştuğu görüşündedir. Schelling'e göre doğa görünen ruhtur. İnsan ruhu görünmez doğadır. Bununla birlikte

203 *A.g.e.*, s. 114.

204 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, s. 41.

205 Hölderlin, *In lieblicher Bläue*, *Hölderlin, Sämtliche Werke* içinde, c. II, s. 372 vd.

onun dili, doğaya yabancılaşmış insanlar için anlaşılmaz kalan hiyerogliflerden oluşur. Ancak ona sevgi ve hayal gücüyle yaklaşanlara sırlarını ifşa eder.

Cansız şeyleri bile canlı olarak algılayan romantik doğa görüşü, araçsal doğa anlayışımıza hatırı sayılır bir düzeltme etkisi yapar. Doğayı bir kaynak olarak görmemizi ve onu tamamen insan amaçlarına bağlı kılmamızı engeller. Novalis'e göre insan ve doğa arasında derin bir sempati vardır. Daha derinden gören göz, insan ve doğa arasındaki çeşitli karşılıkları fark eder. Düşünme bile doğadan temelde farklı değildir. Novalis, düşünme oyunu ile doğanın oyunu arasında bir benzerlik olduğunu varsayar. İnsan bedeni de makrokozmos olarak doğaya yansıyan bir mikrokozmostur. İnsan ve doğa arasında gizemli bir benzerlik vardır.

İlk romantikler doğayı bir oyun olarak görmüşlerdir. Doğa, amaçtan ve çıkardan bağımsızdır. Eylemsizlik onun özüdür. Doğa "kendi kendine oynayan ve daha fazlasını düşünmeyen bir çocuk gibidir", "öylesine zahmetsizce, öylesine mutluluk verici bir şekilde sakindir".[206] Gerçek dil bile bir amaç için bir araç, bir iletişim aracı değildir. Kendine atıfta bulunur ve kendiyle oynar. Konuşmak için konuşur. Şiirde, herhangi bir kullanımdan aridir. *İşe yaramaz.* Novalis'e göre, anlamın ve anlayışın dışında yalnızca görkemini ortaya koyar:

> İnsan dili anlamaz, çünkü dil kendini anlamaz, kendini anlamak istemez; gerçek Sanskritçe konuşmak için konuşur, çünkü konuşmak onun zevki ve özüdür. […] Kutsal Yazıların açıklamaya ihtiyacı yoktur. Gerçekten konuşan kişi sonsuz yaşamla doludur ve yazdıkları bize gerçek gizemlerle fevkalade ilişkili görünür, çünkü evrenin senfonisinden bir akordur.[207]

206 Hölderlin, *Hyperion*, s. 104.

207 Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais, Novalis, Schriften* içinde, haz. P. Kluckhohn ve R. Samuel, Stuttgart 1960, c. 1, s. 71-111, burada: s. 79.

Romantikler öznel duygularını, isteklerini ve özlemlerini, kendi içinde cansız ve ruhsuz olan doğaya basitçe yansıtmazlar. Doğa insanlaştırılmamış ya da öznelleştirilmemiştir. Aksine, kendisi bir içselliğe, bir "akla" sahiptir. Yalnızca şairler onun şiirsel içselliğinin tükenmez zenginliğinin farkındadır. Novalis'e göre doğa, hayal gücüyle insanı aşar. İnsandan daha yaratıcı, daha zekidir:

> Sadece şairler doğanın insan için ne olabileceğini hissetmiştir [...]. Onlar için doğa sonsuz bir zihnin tüm çeşitliliğine sahiptir ve en zeki, en canlı insandan daha fazla, ustaca kıvrımlar ve dönüşler, karşılaşmalar ve sapmalar, harika fikirler ve tuhaflıklarla onu şaşırtır.[208]

Doğa "bizim de bir parçası ve çiçeği olduğumuz Tanrısallığın tek şiiridir". Novalis doğayı bir sanatçı olarak algılar. Onun "sanatsal bir içgüdüsü" vardır. Novalis doğa ile sanatı birbirinden ayırmak istemenin bir hata, bir "boş laf" olduğuna inanır.[209]

Alman Romantizmi, "orman yalnızlığı ve orman büyüsü, akan Mühlbach", "gece bekçisinin çağrısı ve şırıl şırıl akan çeşmeler, mermer heykellerin yıprandığı ve parçalandığı büyümüş bir bahçeye sahip harap bir saray" ya da "eski yerel geleneklere", hatta "güçlü ulusal duyguya", "yeni, daha dinç bir Almanlığa" dönüşten daha fazlasıdır.[210] Erken Romantizm, evrensel özellikler taşıyan estetik-politik bir fikirdir. Novalis, ulus ve kimliğin ötesinde bir "dünya ailesi" için çabalayan radikal bir evrenselciliği temsil eder. Uzlaşma ve uyum özleminden, sonsuz barış fikrinden ilham alır.

Novalis'in bakış açısına göre, dünyada hiçbir şey tek başına durmaz. Her şey birbirinin içine akar ve süzülür. Her şey iç içe geçmiştir. Novalis şiiri bir birleşme, uzlaşma ve sevgi

208 *A.g.e.*, s. 99.

209 Novalis, *Schriften*, c. III, s. 650.

210 Oskar Walzel, *Deutsche Romantik, Band 1: Welt- und Kunstanschauung*, Leipzig 1918, s. 1.

aracı hâline getirir. Şiir, şeyleri yalıtılmışlıklarından kurtaran ve onları güzel bir topluluk hâlinde birleştiren bir *yoğunluğu* açığa çıkarır:

> Şiir, her bireyi bütünün geri kalanıyla kendine özgü bir bağlantı yoluyla yükseltir [...], şiir güzel toplumu -dünya ailesini-, evrenin güzel evini oluşturur. [...] Birey bütünün içinde, bütün de bireyin içinde yaşar. Şiir en yüksek sempatiyi ve ortak etkinliği, en samimi *topluluğu* yaratır.[211]

Amaç, *yaşayanlardan oluşan bir topluluk* yaratmaktır. Birey "bütünün bir organıdır". Bütün de "bireyin bir organıdır". Birey ve bütün birbirlerine nüfuz eder. Novalis, yalnızlık ve yalıtımın insanları nihai olarak hasta ettiğine inanır. Şiir iyileştirici bir sanattır, "aşkın sağlığı inşa eden büyük bir sanattır". Novalis böylece şairi "aşkın bir hekim" konumuna yükseltir.[212]

Dünyanın romantikleştirilmesi ona sihrini, büyüsünü, gizemini, hatta saygınlığını geri verir. *Yoğunluklar* üretir:

> Dünya romantikleştirilmelidir. Bu şekilde özgün anlamı yeniden bulursunuz. [...] Sıradan olana yüksek bir anlam, sıradan olana gizemli bir görünüm, bilinene bilinmeyenin saygınlığı, sonlu olana sonsuz bir görünüş vererek onu romantikleştiririm.[213]

Romantizm, zihni, *dış dünyanın içindeki* ama bizim yabancılaştığımız gizemi açığa çıkarır. Novalis şöyle haykırır:

> Bakmak için asil bir dürtü uyandırdın içimde
> Geniş dünyanın zihninin derinliklerine.[214]

Dünyanın romantikleştirilmesi bir büyü gibi etki eder. Dünyanın kirletilmesine karşı bir panzehir olarak onu bir *roman*a, Novalis'in deyişiyle bir *masal*a dönüştürür. Bugün dünyanın

211 Novalis, *Schriften*, c. II, s. 533.

212 *A.g.e.*, s. 535.

213 *A.g.e.*, s. 545.

214 Novalis, *Schriften*, c. I, s. 193.

bilgisayarlaşması ve dijitalleşmesi, kirlenmeyi en uç noktaya taşıyor. Her şey veriye dayalı ve sayılabilir hâle geliyor. Bilgi anlatısal değil, eklemseldir. Bir anlatıya, bir romana dönüşmez. Dijital teknoloji ikili sayıma dayanır. Fransızcada dijital, *numérique*, yani sayısal anlamına gelir. Sayma, anlatımla taban tabana zıttır. *Sayılar hiçbir şey anlatmaz. Anlamın sıfır noktası*nı doldururlar.

Bütünle, doğayla, evrenle bağlantı kurmaya yönelik romantik özlemi bir tutku, modası geçmiş ya da gerici olarak görmek hatadır. Walter Benjamin'e göre bu, insanlığın temelidir. Her zaman yeniden kıpırdanır:

> Kozmosla eski etkileşim farklı bir şekilde gerçekleşti: gürültü içinde. [...] Ancak bu, insanın kozmosla ancak topluluk içinde kendinden geçmiş bir şekilde iletişim kurabileceği anlamına gelir. Bu deneyimi ilgisiz, kaçınılabilir olarak görmek ve güzel yıldızlı gecelerdeki bir kendinden geçme olarak bireye havale etmek modernlerin tehditkâr sapkınlığıdır. Hayır, tekrar tekrar vadesi gelir.[215]

Novalis romantik bir Mesihçiliği temsil eder. Her yerde "ebedi barışın kutsal zamanı", "büyük uzlaşma zamanı", "yeni altın zaman", "mucizevi ve yaraları iyileştiren, rahatlatıcı ve sonsuza dek yaşam veren zaman" işaretleri görür.[216] Bunların hepsi "tutarsız ve kaba imalar" olsa da, genel olarak "yeni bir Mesih'in samimi bir şekilde kabul edildiğini" ortaya koyarlar.[217] Yeni bir çağı, yeni bir vizyonu, tamamen farklı bir yaşam tarzını ilan ederler.

Agamben, *The Coming Community*'de [Geleceğin Toplumu] Walter Benjamin'in bir akşam Ernst Bloch'a anlattığı söylenen Mesih'in gelecek krallığı hakkındaki bir benzetmeden söz eder. Bloch bunu şöyle aktarır:

215 Benjamin, *Denkbilder*, s. 146 vd.

216 Novalis, *Schriften*, c. III, s. 519.

217 *A.g.e.*

> Bir haham, gerçekten Kabalistik bir haham, bir keresinde şöyle demişti: Barış krallığını kurmak için her şeyin yok edilmesi ve yepyeni bir dünyanın başlaması gerekmeyecek; ama bu kupa ya da şu çalı ya da şu taş ve böylece her şey sadece biraz hareket ettirilecek. Ancak bu azı yapmak çok zor ve ölçüsünü bulmak çok zor olduğundan, dünyayı ilgilendiren şeyi yapabilecek olanlar insanlar değil, bunu yapmak için gelecek olan Mesih'tir.[218]

Benjamin'in versiyonu şöyledir:

> Hasidim arasında gelecek dünya hakkında şöyle bir söz vardır: Orada her şey bizde olduğu gibi düzenlenecektir. Salonumuz şimdi nasılsa, gelecek dünyada da öyle olacak; çocuğumuz şimdi nerede uyuyorsa, gelecek dünyada da orada uyuyacak. Bu dünyada bedenimize ne giyiyorsak, gelecek dünyada da onu giyeceğiz. Her şey burada olduğu gibi olacak -sadece biraz farklı.[219]

Gelecek dünyada her şey şimdi olduğu gibi olacak, yeni bir şey eklenmeyecek, sadece biraz farklı olacak. Bu "biraz farklı" ifadesinin ne anlama geldiği, belirsizliğini korumaktadır. Gelecek dünyadaki şeylerin birbirleriyle tamamen farklı bir şekilde ilişki kuracakları, yeni bir ilişkiye girecekleri anlamına gelebilir mi?

Novalis'ten bir parça Kabalistik hahamın kıssası gibidir: "*Gelecek* dünyada her şey *eski* dünyadaki gibidir -ve yine de *her şey tamamen farklıdır*."[220] Gerçek koşullar söz konusu olduğunda, gelecek dünya eski dünya ile tamamen aynıdır. Yeni hiçbir şey eklenmemiş ve hiçbir şey çıkarılmamıştır. Bununla birlikte, gelecek dünyada her şey tamamen farklıdır. Kabalistik hahamın aksine, Novalis gelecekteki dünyanın neye benzeyebileceğine dair ipuçları verir. İlginç bir şekilde, aynı parçada

218 Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003, s. 51.

219 Benjamin, *Denkbilder*, s. 419.

220 Novalis, *Schriften*, c. III, s. 281.

Novalis "makul kaos"tan bahseder. Geleceğin dünyası kaosla karakterize edilir, ama *makul* bir kaos. İçinde her şey birbirine dokunur ve birbirinin içine geçer. Hiçbir şey kendi içinde yalıtılmış değildir. Hiçbir şey kendi içinde kalmaz. Hiçbir şey kendini öne sürmez. Şeyleri birbirinden ayıran katı sınırlar yoktur. Birbirlerine açılırlar. Şöyle de diyebiliriz: Birbirlerine *dostça* yaklaşırlar. *Dostça gülümsemeleri* kimlik kıskacını gevşetir. Birbirlerine karışır ve kaynaşırlar. Dünya *dostça bir karmaşa*, "*makul* bir kaos" içinde parlar.

Novalis'in "Geleceğin Toplumu" izolasyon, bölünme ve yabancılaşmayı ortadan kaldıran bir *dostluk anlayışı*na dayanmaktadır. Bu bir uzlaşma ve barış zamanıdır. *Sais Çırakları*'nda Novalis şöyle yazar:

> Çok geçmeden her şeydeki bağlantıları, karşılaşmaları, buluşmaları fark etti. Artık hiçbir şeyi tek başına görmüyordu. Duyularının algıları büyük, renkli görüntülere dönüşüyordu: Aynı anda duyuyor, görüyor, hissediyor ve düşünüyordu. Yabancıları bir araya getirmekten mutluluk duyuyordu. Çok geçmeden yıldızlar onun için insan, insanlar yıldız, taşlar hayvan, bulutlar bitkiydi.[221]

Gelmekte olan barış diyarında insan ve doğa uzlaşır. İnsan, bitkilerin, hayvanların, taşların, bulutların ve yıldızların da ait olduğu bir *yaşayanlar cumhuriyetinin yurttaşı*ndan başka bir şey değildir.

221 Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, s. 80.

Günümüzde kaliteli ve verimli yaşam, ne yazık ki sadece fazla performans ve fazla tüketim anlamına geliyor. İnsanların durmadan ürettiği ve aynı hızla tükettiği mekanik bir yaşam biçiminin propagandası yapılıyor. Hayatı yalnızca iş ve performans açısından değerlendiren bu yaklaşımı eleştiren Byung-Chul Han ise *Tefekkür Yaşamı*'nda, iyi bir yaşamı temsil edenin tam da hiçbir şey üretmeyen "eylemsizlik" olduğunu unuttuğumuz gerçeğini bizlere hatırlatıyor. Ona göre insanı insan yapan esas şey, onun eylemsizliğidir. Sadece uyaran ve tepki, ihtiyaç ve tatmin, sorun ve çözüm, amaç ve eylem temelli bir yaşamı çıplak hayvan yaşamına benzeten Chul Han, hayatta kalma kaygısının ve salt yaşama zorluğunun bittiği noktada gerçek insan yaşamının başladığını öne sürüyor.

Eylemsizliğin kendi mantığı, kendi dili, kendi zamansallığı, kendi mimarisi, kendi görkemi, hatta kendi büyüsü olduğunu savunan Chul Han, toplumumuzdaki mevcut krizin çok farklı bir yaşam tarzını gerektirdiğini göstererek, dur durak bilmeyen faaliyetlerimize bir son vermemizi ve tam da duraklama anlarında gerçekleşen bu sihre hayatlarımızda yer açmamızı istiyor.

Byung-Chul Han bu kez, hareketsiz kalma sanatına bir övgü niteliğindeki *Tefekkür Yaşamı* ile Ketebe'de okurlarıyla buluşuyor.

KETEBE

TEFEKKÜR YAŞAMI
BYUNG-CHUL HAN

KİTAP NO	DİZİ ADI
1302	TEORİ

9 786256 126817