

Yayın Geliş Tarihi: 28.04.2021
Yayına Kabul Tarihi: 29.08.2021
Online Yayın Tarihi: 30.09.2021
http://dx.doi.org/10.16953/deusosbil.929284

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Cilt: 23, Sayı: 3, Yıl: 2021, Sayfa: 1271-1286
ISSN: 1302-3284 E-ISSN: 1308-0911

Araştırma Makalesi

EYLEM VE HAKİKAT

Adem YILMAZ*

Öz

Bu çalışma Heidegger'in "herkes" çözümlemesi çerçevesinde Arendt ile Badiou arasında bir yakınlık bölgesi oluşturma amacındadır. Bunu yaparken Heidegger'in "herkes" çözümlemesi ile Arendt'in "eylem" ve Badiou'nun "hakikat süreci" kavramlarını birlikte okumaktadır. Heidegger'in herkes olarak tarif ettiği varolma tarzı yapılabilecek ve düşünülebilecekler için sınır çizen bir vasatlığa gönderme yapar. Herkes, bireylerin içinde benzer yaşantılar sürdüğü ve kararlarında ona referans verdiği bir deneyimi ifade eder. Arendt'in eylem kavramı ile Badiou'nun hakikat süreci herkes olma durumundan çıkış olarak ortak kaygıyı paylaşmaktadır. Birey olmaktan özne olmaya geçiş her iki düşünürün sözlüğünde herkesin düşünsel ve pratik tahakkümünün farkındalığı ile olanaklıdır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Arendt, Badiou, Eylem, Hakikat.

ACTION AND TRUTH

Abstract

This study aims to create a zone of affinity between Arendt and Badiou through Heidegger's analysis of the They. In other words, it deals with Arendt's concept of action and Badiou's truth procedure within the framework of Heidegger's analysis of "the They". The way of being that Heidegger defines as the They refers to an averageness that draws the boundary of what can be and can be thought. In this context, Arendt's concept of action and Badiou's truth procedure share a common concern as an exit from being a part of the They. The transition from being an individual to being a Subject is possible with the awareness of the They's intellectual and practical domination in the vocabulary of both thinkers.

Keywords: Heidegger, Arendt, Badiou, Action, Truth.

GİRİŞ

Bu makale için önerilen kaynak gösterimi (APA 6. Sürüm):

Yılmaz, A. (2021). Eylem ve hakikat. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (3), 1271-1286.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, ORCID: 0000-0001-5847-6835, yilmazadem@yahoo.com.

Düşünmek, bize acı veren sorulardan kaçınmamaktır; onları göz ardı etmemek, aksine onlara doğru bir yol kurmaktır (Heidegger, 2013, s.7). Kendi acılarımızla muhatap olmanın düşüncenin koşulu olduğunu, kendimizle kuracağımız ilişkinin esasını teşkil ettiğini görebiliriz, bu tanımlamada. Bu ilişkinin tesisi, maruz kaldığımız ve bir parçası olduğumuz yaşantıların hükmüne meydan okumayı beraberinde getirecektir. Meydan okuma, burada, bir sessizlik çağrısıdır; sessizliğin eşliğinde bir arayıştır. Sessizliktir; çünkü herkesin kişiyi saran, onu kendine içinde bulunduğu çevreye açık eden, çevresini de onun için anlaşılır kılan duyularının ötesine bir geçiştir.

Bu yazı, günümüzün toplumsal ve politik penceresinden bakıldığında, bakış açılarımızın, tutumlarımızın ve akıl yürütmelerimizin çerçevesini çizen duyumsamaların ötesine geçmeyi amaçlayan Hannah Arendt ve Alain Badiou arasında bir yakınlık bölgesi oluşturma amacındadır. Bunu yaparken Martin Heidegger'in *herkes* olarak işaretlediği vasatlığı merkezine alarak Arendt'in eylem, Badiou'nun ise hakikat süreci olarak ifade ettiği ânların bu *herkes* olma hâlinde kopuşu amaçladığını savunmaktadır. Bu bağlamda ilk aşamada *herkesin* hükmünü tartışan yazı sırasıyla eylemin faili olarak Arendtçi özneyi ve hakikat sürecinin eş zamanlı parçası olan Badiou'nun öznesini ele almaktadır. *Herkesin* sınırlarını sorunsallaştırma noktasında her iki olgunun aslında birbirinden çok da uzak olmadığını dile getiren yazı, *herkesleşme* tehlikesini de göz ardı etmeden Arendt ile Badiou'nun ortak kaygılara sahip olduğunu ve ulaştığı sonuçların, bir olağan kesintiye uğratma anlamında birbirinden çok da farklı olmadığını iddia etmektedir.

HERKESİN HÜKMÜ

Martin Heidegger'in *herkes* olarak tanımladığı var olma tarzı, olağan olanın "neye cesaret edilip edilemeyeceğinin sınırını önceden çizen" bir vasatlıktır ki bu, doğasına özgü "aleladeligi" içinde başkalığı, farklılığı ve bunlara imkân tanıyan sınırları görünmez kılar (Heidegger, 2020, s.201). *Herkes*, beni başkalarıyla birlikte ele alır, kendi sınırlarımın, bana özgü olanın içinde silinip gittiği kalabalıklar topluluğudur (Heidegger, 2020, s.200-201). Bu yönüyle bana acı veren soruları da kendi genelliği ve olağanlığı içinde, başkalarından biri olmanın gereği olarak, eritir. Benim acılarım böylelikle, *herkesin* acılarına tedavül edilerek önemsizleştirilir. Onun aleladeligi, bana özgü olanı işaret eden çizgileri silikleştirmesi sebebiyle bana ait olanın üzerini karartır (Heidegger, 2020, s.202). Aydınlığının karartıcı bir işlev gördüğü *herkesin* en önemli gizi burada saklıdır. Ben, bu *herkesin* oluşturucu bir parçası değilimdir; aksine, ona tümüyle maruz kalırım. Bu maruz kalışta vücut bulan edilginliğim, beni *herkesleştirip* hiç kimseye dönüştürürken, *herkesin* kendisini "sağlamlaştırmasına" katkıda bulunur (Heidegger, 2020, s.202). Bir diğer ifadeyle *herkes*, edilginliğin karakterize ettiği bir varoluş tarzıdır ve edilginliğin derecesi ölçüsünde "bana" nüfuz edebilme kapasitesine sahiptir.

Herkesin bana özgü kendiliği kendisinde hiçleştirilmesi onun, yaşantının düşünsel ve pratik boyutlarında kendini referans olarak sunuşunda somutlaşır:

Nitekim onda her kararın hükmü önceden verilmiştir ve yaşantının her adımı bu hükme atıf verme eğilimindedir (Heidegger, 2020, s. 202). *Herkes* içinde ben, önceden verilmiş kararların uzantısı olarak bir yaşantıya dâhil olurum. Bu vasatlığın bir parçası olarak yaşantının sürekliliğinde kendi sorumluluğumdan da muaf olurum ki bu durum, *herkes* olmanın cazibesine işaret eder: *Herkesin*, ona müdahil oluşumu onaylayarak beni olumlaması, varoluşumu tasdiklemesi onun nüfuzuna girmemi kolaylaştırır (Heidegger, 2020, s. 202). *Herkes*, sağladığı bu kolaylıkla, beni de kendime açık eder. Onun içinde, ben kendimi başkalarında görebilir, başkalarından biri olabilirim. *Herkeste* vuku bulan vasatlık anlayışı kendime bakışla başkalarına yönelik bakışımı aynı mesafede sabitler ve bu mesafenin sunduğu aşinalıkta kendime “verili” hâle gelmiş olurum (Heidegger, 2020, s. 204). Başkalarında ve kendimde rastladığım bu açıklık, *herkesin* üzerimdeki nüfuzunu da olağanlaştırır. Bu olağanlaşmanın kanıtı, sözü edilen açık-seçiklik içinde kendimi kaybedişime dair farkındalıktan yoksun olmamdır. Bir başka deyişle kendi bireyselliğime, kendi sınırlarıma dair farkındalık yokluğu, *herkesin* içinde kaybolmuşluğum, *herkesin* tekil varoluşum üzerindeki tahakkümü o denli olağanlaşır ki bu tahakkümü hissedemez hâle gelirim. Nitekim ben de herkes gibi “sanat ve edebiyat okur, izler ve yargıda” bulunurum; hatta yeri geldiğinde herkes gibi inzivaya çekilme isteği duyarım (Heidegger, 2020, s. 201). Dolayısıyla bu tahakküm, yaşantının seyrine dair soruları ve kararları benim için verili kılan, dolayısıyla da benim için nesnel bir deneyimin ifadesine bürünmüş olan *herkesin* beni hiçleştirmesinde kendini açığa vurur. Bu bağlamda, kendi acılarımızı hissetme ve onlardan bir yol kurma anlamında düşünce, beni *herkesin* pençesinden kurtarma ânına dönüşür; elbette, bu tahakküme dair farkındalık da bu ânı eşlik eder.

Düşünce, yaşantıya dönüşmüş bir tahakküm biçimi olarak *herkese*, onun kararlarına ve sorularına meydan okumaktır dediğimizde artık *herkesle* muhatap olmayı bırakıp kendimizle konuşmaya, kendimizi dinlemeye ve duymaya başlamayı kastediyoruz. Düşünce bu noktada, *herkesin* mevcut kararlarının dayattığı (kendi tekil varlığıma yönelik) sağırlığın yırtıldığı ânın sessizliğinde açığa çıkar; dahası, bu ân ile ontolojik bir ilişkiye sahiptir. Nitekim Hannah Arendt’in (2018, s. 12) dile getirdiği gibi düşünce, “kendimle aramdaki sessiz diyalog” olarak “kendime eşlik edebilmemin ve kendimle yetinmemin” bizatihi kendisidir. Bu yönüyle neye cesaret edip neye edemeyeceğime yönelik kararların hükümsüzlüğünün de ifadesidir. Düşünce, bu hükümsüzlüğün mekânı olarak *herkesin* tayin ettiği ve kendi berraklığı içinde görünmez/duyulmaz kıldığı sınırların ve duyumsamaların sorunsallaştırıldığı bir ândan ibarettir. Kendimle kurduğum bu sessiz diyalog, bir başka deyişle, *herkesi* ve onun sunduğu yaşantıyı sorunsallaştırma cüretidir. Bu cüretin eşliğinde *herkesin*, kendime bakışımın çerçevesini çizen kararlarının hükmünden, bu kararların varyasyonlarından ibaret edilgin bir deneyimden kopma imkânına erişirim. Burada dikkat edilmesi gereken husus bir maruz kalmanın farkındalığı ve bu farkındalığa eşlik eden reddiyedir; düşünce, bu anlamda, bu iki boyutun kendisidir.

Bir parçası olduğum, kendimi *herkesin* bir uzantısı olarak içinde âdeta erittiğim edilginliği reddedişim kendimle kurduğum sessiz diyalogun etkin varoluşu

ile ikame edilir. “Özgül ve etkin anlamda bir-içinde-iki” (Arendt, 2018, s. 87) olmam *herkesin* içinde kendimi yitirilişimin sonlandığı ve kendi sınırlarımı çizdiğim bir deneyime işaret eder. *Herkes* maruz kalma bağlamında bu işaret Arendt’in dile getirdiği korkunun farkındalığıdır: “Kendini kaybetme korkusu” bir-içinde-iki olma imkânını yitirmemin (Arendt, 2018, s. 91), bir diğer ifadeyle, özgül ve etkin varoluşumu, kendi sınırlarımı yitirmemin “meşru” korkusudur. Heidegger bağlamında dile getirdiğimiz herkesin içinde hiçleşme hâli Arendt’in (2018, s. 91) sözlüğünde şu şekilde karşılık bulur: “(...) kalabalığın ortasında bile bizi ele geçirebilen yalnızlık, o kabus, tam da kendin tarafından terk edilmiş olma, geçici bir süreliğine bir-içinde-iki olamama halidir”. Bir-içinde-iki olmak *herkes*e eşlik etmeyi bıraktığım ânda mümkündür. Arendt bu durumu, kendi başınlığımda kendime eşlik etmek olarak tanımlar: “Kendi başınlık, bir başına olmama rağmen birisiyle (yani, kendim ile) beraber olduğum anlamına gelir” (Arendt, 2018, s. 92). Bu noktada olduğum kişiye eşlik etmeye başladım ki düşünce sürecinin olmazsa olmaz koşulu budur. Nitekim bu sürecin kesintiye uğraması olduğum kişiye eşlik edişimin sonlanması ve “yalnızlığın beni teslim alması” anlamına gelir (Arendt, 2018, s. 93).

Yalnızlık, kendime eşlik edişimin yokluğunun/sonlanışının somutlaşmasıdır; bu yönüyle, *herkes* içindeki edilginliğimin bir uzantısıdır. Arendt’in kendi başınlık ile yalnızlık arasında yaptığı ayırım *herkesin* hükmündeki yalnızlığımın, kendime eşlik edememe hâlimin tekil bir deneyim içinde de sürebileceğine işaret eder. Bu bağlamdaki yalnızlık, *herkesin* içinde beni karakterize eden kendimle olan diyalogumun yokluğunun mekânıdır: Yalnızlık bir izole edilmişlik olarak, bir-içinde-iki olmanın etkinliğinden, “(...) böyle bir bölünmeden, içinde kendime ilişkin sorular sorabildiğim ve yanıtlar alabildiğim bu dikotomiden bihaberdir” (Arendt, 2018, s. 92). Dolayısıyla da düşünce sürecimin yokluğu ve kendime eşlik edemeyişimin ifadesi olarak benim dışımda olan *herkes*e, *herkes* olmanın mantığına maruz kalışım yalnızlığın esasını oluşturur. *Herkesin* kararlarının hükmü bu esasın gereği yalnızlık deneyiminde de yaşantımın yörüngesini çizmeye devam etmektedir. Bu kararlar vasıtasıyla *herkes* içindeki yaşantım yine *herkes*e atıfta bulunduğu (bulunmak zorunda olduğu) ve bana sınırlar dayattığı için ihtiyaç duyduğum kendime eşlik etme imkânına yalnızlık içinde erişemem: Yalnızlık deneyimi bu sınırları kırma kapasitesine sahip değildir. *Herkes* ile yalnızlık arasındaki ortaklık kendini bu noktada açığa vurmaktadır. Her ikisi de son kertede, yaratıcılık yoksunluğundan ibarettir. Sözcüğün diğer anlamıyla diyebiliriz ki *herkes* olma ve yalnızlık deneyimleri, nihaî noktada, yaratıcılık yoksunluğunun görünümleridir: Arendt’in yalnızlık olarak kodladığı durum ile Heidegger’in *herkesi* içindeki hiçleşme hâli kendime eşlik edememe pratiğini deneyimin olağanı olarak kendini bana dayatır; benim olağanım bu dayatmada, *herkes*e ve yalnızlığa maruz kalışım ile tanımlanır.

Yaratıcılık yoksunluğu, Arendt (2018, s. 96) açısından bir-içinde-iki olmanın kaybının, “kişiliği oluşturan kendiliğin” kaybının beraberinde getirdiği bir olgudur. Nitekim bir-içinde-iki olmak iletişim kurduğum bu kendilik olmadan söz konusu olamaz (Arendt, 2018, s. 85). Burada yaratılan şeyin bir “kişilik” olduğunun

farkında olmak gerekir. Bir-içinde-iki olmanın, kendime eşlik edişimin koşulunu oluşturduğu düşünce sürecinde asıl olan bir kişilik yaratıyor oluşumdur (Arendt, 2018, s. 100). Yaratma edimiyle düşünce süreci Janusvâri bir deneyimdir ki her ikisi de *herkes* içinde maruz kaldığım edilginlikten, *herkesin* hükmünde ve ona referanslarla süregiden bir yaşantıdan kopuşun ânını ifade eder. Bizim bağlamımızda bu kopuş ânının ve bu ânın etkinliğinin önemi, onun anlamının özne olma hâline gönderme yapıyor olmasıdır. Dahası, Arendt'in sözünü ettiği kişilik yaratımının, edilgin süreçlerin yörüngesinden çıkmak anlamında bir özne olmaya tekabül etmesidir: *Herkesin* kararlarının hükmünün reddedildiği bu ânın sahiplenilmesidir.

Herkesin kararlarının hükmünü reddetmem, onları birer maruz kalış olarak işaretlememle başlar. Allan Megill (2012, s. 207) Heidegger bağlamındaki bu işaret edişi, evin artık ev olmamasına dair farkındalık olarak kodlar. Öyle ki bu farkındalığın şiddetiyle *herkesin*, kendime yönelik tayin ettiği mesafeyi, kendimle kurduğum ilişkiyi bir yuva olarak deneyimlemeyi bırakırım. Bir başka deyişle olağanı “kendinde bir olağan” olarak deneyimlemeyi bırakırım; bunun anlamı ise *herkes* içindeki edilgin varoluşunun sarsıntıya uğraması, parçası olduğum tutarlı bir yaşantı olma hükmünü yitirmesi demektir. *Herkesin* bir uzantısı olma hâlini edilginlik olarak adlandırmaya başladığım ân bu yitip gitmenin diğer yüzünü ifade eder. Bu bakımdan özne olmak, kendimle kurduğum diyalogun eşliğinde bir kişilik yaratmak olağanı bir edilginlik olarak işaretlememle başlar. Bu noktada *herkesin* “neye cesaret edip edemeyeceğimi” belirleyen sınırlarını görünür kılarak kendi acılarımı hissetmeye, onları tayin etmeye başlarım. Nihayetinde *herkesle*, onun insanı edilgin kılan süreçleriyle, görme ve duyma biçimleriyle, yargılarıyla ilgili bir derde sahip olmayan özne söz konusu olamaz. Bu da Arendt'in *eylem* olarak kavramsallaştırdığı olgunun imkânı böylesi bir özne olma süreci ile bağlantılıdır.

Bizim bağlamımızda Arendt'in *eylem* kavramı, bir-içinde-iki olma deneyiminden, bu deneyimin mümkün kıldığı etkin bir varoluş ve farklılık imkânından ayrı düşünülebilen bir duruma işaret *etmemektedir*. *Eylem*, bu noktada, “neye cesaret edip edemeyeceğimi” bildiren sınırların ötesine geçme süreci ve bu sürece sahip çıkma olarak bir özne olma ânına gönderme yapmaktadır. Bir maruz kalma hâlinden kopuş ve etkinliğin açığa çıkışıdır. Çünkü *eylem*, “sonuçları belirsiz ve öngörülemez kalmaya mahkûm, daha önce tanık olunmamış yeni süreçleri başlatma yetisi”nin (Arendt, 1994, s. 317) ifadesi olarak verili bir durumun ötesine geçişi, bir etkin müdahaleyi anlatır bize.

Bu özelliğiyle Alain Badiou'nun (2013, s. 52) bir “hakikat sürecine taşıyan kişi”si olan özne olma durumuyla birlikte düşünülebilir bir mefhumdur. Öyle ki Badiou'nun (2013, ss. 52-53) düşüncesinde hakikat süreci, olağan olarak adlandırabileceğimiz bir mevcut hâlden çıkış, “bütünüyle icat edilmiş”, öncesinde öznenin söz konusu olmadığı ve öznenin bu sürece olan sadakatiyle kendini var ettiği bir ânı, bir tekil durumu ifade eder. Dolayısıyla, Arendt'in *eylemi* ile Badiou'nun *öznesinin* kesiştiği nokta Heidegger'in *herkes* olarak tanımladığı durumun ötesine geçişte, bu geçişin ânına olan sadakatte somutlaşır. Bu kesişimin çözümlenmesini, her

iki düşünürün “herkes”ini tanımlayarak gerçekleştireceğiz. Bu tanımlama çabasına “herkes”lik durumundan çıkış anlamında Arendt’in *eylemi* ile Badiou’nun hakikati açığa çıkaran *öznesinin* ortaklaşa taşıdıkları kaygının vurgulanması eşlik edecek. Fakat bunların öncesinde *herkesin* düşünsel mantığına sızmış tekniğe dair bir şeyler söylememiz gerekiyor.

HERKESİN MANTIĞI OLARAK “TEKNİK”

Heidegger’de (2020, s. 201) *herkes*, “hergünlüğün varlık türüdür”; bu yönüyle niceliksel bir veriye indirgenemeyecek bir olağanlığın, vasatlığın vuku bulduğu bir hâle gönderme yapar. Bu hâl içinde, Arendt’in sözünü ettiği “bir-içinde-iki” olma durumu yerini, *herkesin* önceden tayin edilmiş ve kişinin kendisiyle olan ilişkisinin sorumluluğunu üstlenmiş duyma ve görme biçimine bırakmıştır. Kendimizle olan ilişkimizdeki etkin hâlimizi gereksizleştiren, hatta hiçleştiren bir durumdur *herkes*; bu yönüyle, “zeminsiz, zâti bir kurgu, ortak bir halüsinasyon türüdür” (Mulhall, 1998, s. 99). “Ben”i *herkes* içinde kolaylıkla bir uzantı, başkaları gibi biri kılan da bu ortaklıktır. Önceden tayin edilmiş kararların referansında sürdürdüğüm bir yaşantının ifadesi olarak bu ortaklıkta başkalarının benzeri olarak var olurum. Dahası, bir aşinalık halesinin sarıp sarmaladığı, “herkesin aşına olduğu bir ilintililik tümlüğü” (Heidegger, 2020, s. 204) içinde bir dünya sahibiyimdir. Bu dünya, benim kendimle olan ilişkimde kurucu bir unsurdur; beni kendime, kendimle olan ilişkiye tayin ettiği mesafe yoluyla “verili” kılar. Başka bir ifadeyle kendime olan bakışım, *herkesin* bakışından beslenir, onun yörüngesinde biçimlenir. Hem kendime hem de başkalarına ve onlarla olan ilişkilerime dair görme ve duyma biçimlerindeki edilginliğim bu yörüngenin hem kaynağını oluşturur hem de onun sürekliliğini olanaklı kılar. *Herkesin* tayin ettiği kendime dair bu verili olma hâli, bu açıklık ve netlik, ortaya koyduğu aşinalık düzleminde, kendisinin tanımlayamadığı bütün “varlık olanaklarını” aynı zararsız olağanlıkta birleştirir (Heidegger, 2020, s. 201). Bu olağanlık içinde edindiğim ve beni, kendimle olan ilişkiye yönelik edilginliğin hüküm sürdüğü bir zeminde başkalarıyla “benzer” kılan dünyada sorumluluk hissetmem, dahası bir karar verip bu kararın sonuçlarını üstlenemem.

Herkesin sunduğu aşinalık düzlemi ve ortaklaşılmış bir kurgunun temeli politik ve toplumsal ilişkileri teknikleştirir; bir başka ifadeyle, tekniğin hükmünü bu ilişkilerin mantığına dayatır. Bir diğer ifadeyle, “varlık olanaklarını” kendinde toplayan ve kendinden ibaret kılan *herkesin* mantığı teknik bir karaktere sahiptir. Nitekim Heidegger’in (1998, s. 44) tekniğe dair sorgulamasındaki bir nokta bu dayatmanın “herkes”lik durumu ile olan bağımlı net bir şekilde ortaya koymaktadır: Tekniğe, ona olan yaklaşımımızdan bağımsız bir şekilde, zincirlenmiş durumdayızdır. Onu *yüksüz, tarafsız bir şey* olarak kabul ettiğimizde ise bu zincirlenişin en umutsuz hâlinin bir örneğine dönüşürüz. Bir başka ifadeyle teknik, belirli bir anlam ve değer setinin somutlaşması olmakla birlikte, “tarafsız”/nesnel bir işleyiş olarak tahayyül edildiğinde kendinde yüksüz bir olgu, bir olağanlık olarak kabul edilir. Bu olağanlık neticesinde tekniğin özüne dair bir “körleşme” vuku bulur (Heidegger, 1998, s. 44). Dahası, bu körleşme durumu yaşantının tümüne yayılır. Bir

“körleşme” sürecinin son kertede, belli bir görme biçiminin sürekliliği anlamına geldiğini de not etmek gerekir. İçinde bulunulan durumun, tüm ilişkileri, anlam ve değer setleriyle birlikte, “yüksüz” ve *herkes* için olduğuna dair kanı teslimiyeti, *herkesin* teknik karakterini yaşamsal deneyimin bizatihi kendisi kılar.

Kendisine yönelik bir körlük inşa edilen tekniğin özü ise Heidegger (1998:52) açısından, onun araçsal boyutundan da öte, bir hakikatin açığa çıkışı, onun önündeki perdenin kaldırılmasıdır. Bu bağlamda, “açığa-çıkma, gizli-olmaktan gizli-olmamaya doğru çıkıştır. Açığa-çıkma, yalnızca, gizli bir şey gizlilikten kurtulduğu ölçüde vuku bulur” (Heidegger, 1998, s. 51). Tekniğin modern aşamasında ise bu açığa çıkarmaya bir “meydan okuma” eşlik eder. İlk bağlamdaki açığa çıkış “mevcut-olan şeyi görünüşe çıkaran bir meydana çıkarma” olarak *poiesis*, bir “öne-çıkarma” iken (Heidegger, 1998, s. 50), modern bağlam bu öne çıkarmaya müdahale anlamında “saldırıcı”, mevcut olana meydan okumayı enjekte eder (Heidegger, 1998, s. 58). Bu saldırıdaki “tehlike”, açığa çıkarma edimine eşlik eden insanı, açığa çıkaran olarak “yeryüzünün efendisi” mertebesine yükselmesidir: İnsan, yaşantısındaki her şeyi kendi yaratımı olarak görmeye başlar ve süregiden körlük içerisinde kendisini de bir nesne, bir ürün olarak tahayyül etmeye yönelir (Heidegger, 1998, s. 71). Bir başka ifadeyle insan, yaşantı ile karşılaşmasında, “tekniğin” yozlaşması anlamına gelen “modern saldırı”nın bakış açısını kullanmaya başladığında kendine ve diğer her şeye karşı bir mesafe edinmiş olur. Bu mesafe yaşantının olağan bir yorumu olarak insanın yazgısına dönüşür. Bu dönüşüm nedeniyle ki “kendisiyle karşılaşma imkânı bulamaz” (Heidegger, 1998, s. 72). Bu noktanın altını çizmek gerekir: Heidegger bize tekniğin özünün son kertede, insanın kendisiyle olan etkin bağı kopardığını söylemektedir. Başka bir deyişle tekniğin mantığı deneyimi salt kendisinin dolayımıyla açığa çıkan, kendisine referansla işleyen bir gerçekliğe dönüştürmüştür. İnsanın hem kendisiyle hem de kendisi dışındaki gerçeklikle olan ilişkisini statik hâle getirmiştir. Nitekim kendisiyle olan gerilimi belirli bir yörüngede tutulmuş insan, bu yörüngeyi var eden duyma ve görme biçimlerini, bu biçimlerden türettiği anlam ve değer setlerini kesintiye uğratamaz. Bu durum ise *herkes* gibi görmenin ve duymanın esasını teşkil eder; dahası, bir varlık türü olarak *herkes* gibi olmanın olağanını kurar.

Herkesi ve onun düzleminde süregiden toplumsal ve politik ilişkileri teknikleşme olgusu altında ele aldığımızda ise karşımıza yaşantının belirli bir işleyişinin, deneyimin tümüne dönüşmesi gerçeği çıkmaktadır. Bu bağlamda “hergünlük” bu dönüşümün, Heidegger’in modern teknik olarak işaret ettiği olguya özgü mantığın yaşantıya tedavül edilmesinin ifadesidir: İnsanın kendisiyle karşılaşma imkânını ilga etmiş olan teknik, onun kendini mevcut durumun “yaratıcısı” olarak görmeye alıştırmış ve *herkeslik* hâlini, kendi yaratımının gerçekliği olarak deneyimlemesine yol açmıştır. Bir başka deyişle, insanın teknik çerçevesinde, kendisiyle kurduğu bu mesafelenme onun, süregiden toplumsal ve politik zemini “nötr” bir olgu olarak tecrübe etmesine olanak tanımaktadır. Hergünlük deneyimi yüksüz ve tarafsız bir teknik işleyişin hükmünde gerçekleşir: *Herkesin* içinde bu işleyişe dair bakış bu yüksüzlüğü *herkes* tarafından olağan kılar.

şekilde inşa edilir. Mevcut toplumsallık ve politik düzlem, bu çerçevede, her kararın hükmünün önceden verildiği ve her eylemin yine herkese ve bu “nötr” bakış referansla gerçekleştiği bir teknik düzlemden ibaret olur.

ARENDR’DE EYLEMİN FAİLİ OLARAK ÖZNE

Tekniğin mantığını içselleştirmiş, *herkesin* hükmündeki bir toplumsal ve politik düzlemde *özne* bu düzlemin, onu var eden anlam ve değer setlerinin sarsıntıya uğradığı bir ândır. *Herkesin* referans kaynağı olduğu, onun bir uzantısı olarak bireyin hem kendine hem de kendisi dışında olan bakışını ve konumunu belirleyen bir olağanın kesintiye uğratılmasının âni öznenin açığa çıkışına tekabül eder. Tarafsızlığı ve nesnellğine ikna olunmuş bir sürecin parçası olduğunda edilgin varoluş yaşantının tümüne nüfuz eder, bir başka ifadeyle ona teslim olunur. Nesnellğe bürünmüş teslimiyet, onu deneyimleyenler açısından, tüm olabilirlikleri kendinde toplayan bir yaşantıya işaret eder. Arendt’in (1997, s. 174), Adolf Eichmann Davası’nı takip ettiği sırada kulağına çalınan “(...) ben çarkın, yeri bir başkasıyla doldurulması mümkün basit bir dişlisiydim; benim yerimde olan herkes aynı şeyi yapardı; benim bugün mahkeme önünde olmam sadece bir rastlantıdır” cümlesi böylesi bir “nötr” yaşantının, *herkes* olgusunun çarpıcı, somut ve oldukça da sıradan bir örneğidir.

Arendt’in (1997, s. 174) aktardığı üzere, mahkemenin kendisine “suçlandığınız eylemleri yaptınız mı?” sorusuna Eichmann’ın yukarıda verdiği yanıtta kendisine referans verilen *herkesin* ağırlığını ortaya koymamız gerekiyor. Öncelikle belirtmelidir ki yerinin başkasıyla doldurulabilirliği, Eichmann’ın kolaylıkla ikame edilebilen bir birey oluşu *herkes* olma hâlinin karakteristiğini oluşturur: Böyle bir durumda, “yapan hep ‘herkes’ tir ama yine de ‘kimse değildi’ denilecektir” (Heidegger, 2020, s. 202). Eylemi gerçekleştirme sürecinde sorumluluğu “kendi başına” alma yeteneğinden yoksunluk, kendi benzerleriyle dolu bir *herkeslik* hâlinin esasını teşkil eder. “Benim yerimde olan herkes aynı şeyi yapardı” itirafı ise eylemlerde ve onlara yönelik kararlarda herkesin kendisine, düşünsel olağanına atıf verildiğini görürüz. *Herkes*, onun parçası olan bireyleri, karar ve eylemlerinde kendine referansa mecbur bırakır; bu mecburiyeti “nötr” bir deneyim olarak açığa çıkarır. Bu mecburiyete dair farkındalık yoksunluğu *herkes* içinde hüküm süren anlam ve değer setlerinin, onların kabul edilmişliğinin sıradanlaşması sayesinde gerçekleşir. Eichmann özelinde gerçekleşen ve *herkeslik* hâlinin belirgin niteliği olan eriyip kaybolma onun “sahih diktatörlüğünü” n kanıtıdır; bu diktatörlük, eriyip kaybolmanın sağlamlaştırdığı bir “tespit-edilemezlik” içinde kendi sürekliliğini sağlar (Heidegger, 2020, s. 201). Netice itibarıyla Eichmann, *herkes* içinde, kendi benzerleri gibi, ikame edilebilir olduğu diğerleri gibi bir bireydir. Eylemleri ve kararları üzerine sorumluluğuna dair, Arendt’in dile getirdiği şekilde “kendisiyle diyaloga” ihtiyaç duymaz. Eylemlerinin ve kararlarının sorumluluğu *herkestedir*, kendisi gibi olan ve onlar gibi olduğu diğerlerinden oluşan *herkesin* bir uzantısıdır. Bir başka deyişle Eichmann kendisine, *herkes* gibi

bakmakta, eylemlerini *herkesin* yapabileceği gibi yaparak kararlarını da bu doğrultuda vermektedir.

Herkes'in Arendt'in düşüncelerindeki karşılığını kişinin kendisiyle diyalogunun, kendisi üzerine düşünmesinin olanağı üzerinden ele aldığımızda bizi bir "dünyasızlık" vurgusu karşılar. Dünyasızlık, Arendt (2014a, s. 62) açısından çalışmak ve tüketmenin çerçevelediği bir hâlin ifadesidir: Burada "kimse artık dünyanın ne menem bir yer olduğunu dert etmez". Dünyaya ve onda vuku bulan olaylara yönelik ilgi yokluğu olarak dünyasızlık hâlinde "(...) bütün hakiki etkinliklerin yerini tüketim alır" (Arendt, 2014a, s. 63). Böylelikle de yalıtılmışlığı içinde birey, biyolojik ihtiyaçlarını karşılamayı kendine merkez edinmiş bir yaşantının hükmünde kendini var eder (Arendt, 2014a, s. 63). Buradaki yalıtılmışlık, yukarıda değinilen yalnızlığın bir formu olarak "bir-içinde-iki" olmanın etkin varoluşundan farklıdır. İkinci durumda kendini yaratan bir kişilik, kendi üzerine düşünerek kendisini *herkes* içinde yitirmeme adına gelişen bir sürecin açığa çıkışına tanık oluruz. İlk hâlde ise "yalıtılmış bireyler" (Arendt, 2014b, s. 64), "yalıtılmış kitle insanı" (Arendt, 2014b, s. 112) söz konusudur. Nitekim kitle insanının "dünya"ya dair görüşünü "toplumun tüm sınıflarının örtük biçimde ve anlamlandırmadan aynen paylaştığı etki ve kanaatlerin yayılması belirler" (Arendt, 2014b, s. 49). Bir başka ifadeyle yalıtılmışlığı içinde bireyin düşünsel, politik ve toplumsal varoluşunun sınırlarını bir *herkesin* etki ve kanaatleri belirler; bu etki ve kanaatler yalıtık bireyin eylem ve kararlarında referans noktalarını oluşturur. Bireyin kendisiyle karşılaşması, bu noktaların birleşiminden oluşan yörüngede gerçekleşir; bununla da sınırlı kalır. Bu noktada "hakiki etkinlik" dünyaya yönelmiş eylemler bütününe gönderme yapar ki yalıtık bireyin dünyasızlığı, bu etkinliği gerçekleştirecek "kendi üzerine düşünmeden" yoksun olmakla başlar. Nitekim bu dünyasızlık içinde yalıtık birey, benzerleriyle oluşturduğu *herkesin* bir parçasıdır.

Arendt'in (1994, s. 18) *eylem* etkinliğinin temel vurgusu "çoğulluk"tur; eylemin temel koşulu olarak çoğulluk insanlığın değil, insanların olduğu ve bu dünyayı paylaştıkları gerçeğini açığa vurur. İnsani varoluşun diğer etkinlikleri iş ve emekten farklı olarak şeylerin aracılığına ihtiyaç duymayan ve doğrudan insanlar arasında gerçekleşen yegâne etkinliktir. Peki, düşünsel ve pratik varoluşları noktasında kendine referansı şart koşan, cüret edilecek olanın sınırlarını belirleyen ve birbirinin benzerlerinden oluşan *herkes* böylesi bir çoğulluğa mı tekabül eder? Dünyaya dair görüşlerini *herkesin* örtük ya da açık sınırları çerçevesinde çizen bir benzerler topluluğu ile Arendt'in çoğulluk durumu herhangi bir ortaklığa sahip değildir. Çoğulluk durumunun koşulu, Arendt'in (1994, s. 19) ifade ettiği gibi, "hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda" bir varoluşu gerektirir. Bu noktada hatırlamak gerekir ki kendi farklılığını olumlayan, kendi üzerine düşünen ve kendisiyle olan mesafesini kendisini kuran "bir-içinde-iki" olma durumu benim, başkalarıyla benzer olmamamı sağlayan ânın ifadesidir. Öyle ki eylem, "kendi eylemlerini yapmaya muktedir varlıklara" (Arendt, 1994, s. 261) ihtiyaç duyar. Bunun anlamı eylemde, kararlarında ve etkinliğinde *herkesin* edilgin bir parçası olmaktan çıkma cüretinin açığa çıkıyor

olmasıdır. Bu bağlamda, yalıtılmışlığı da içinde barındıracak şekilde *herkese* referansla süregiden bir yaşamın çoğulluk durumunu gün yüzüne çıkarması olanaklı değildir. Çünkü *herkes* olmak, öncelikle, benzerlerince ikame edilebilir olmaktır. Bu ikame edilebilirliği, bir tespit-edilmezlik içinde; olağan bir sürecin ifadesi olarak yaşamaktır. Nitekim salt herkesin uzantısından ibaret bir “benzer” olduğunu tespit ettiği ve bunu sorunsallaştırdığı takdirde birey, kendi yalıtılmışlığından ve *herkes* olma hâlinde sınırlama ânının eşliğine gelmiş olacaktır.

Herkesin çoğulluğa ve dolayısıyla eyleme tekabül edemeyeceğinin bir diğer dayanağı ise eylemin, son kertede, yeninin yaratıcısı (Arendt, 2012, s. 86) olmasıdır:

Eylem (...), kendinde ve kendisi için alındığında tümüyle boştur, nafiledir, uçucudur; arkasında hiçbir ürün bırakmaz. Eğer bir sonucu varsa, o da failinin yaratacağı sonucu önceden bilmesinin ve denetlemesinin mümkün olmadığı sonsuz sayıda yeni oluş zincirinin başlatıcısı olmaktan ibarettir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus eylemin, *herkesin* belirlediği sınırların ötesine geçme potansiyelidir. Eylem, neye cesaret edilip neye edilmeyeceğini belirleyen *herkesin* kendi içindeki tutarlılığını sarsan, onun örtük ya da açık anlamlarını benimsemekle yetinmeyen, artık kararlarında ona referans vermeyi terk eden bir çoğulluğun pratiğidir. Bu çoğulluk, *herkesin* hükmündeki varoluşa referanslarla yetinen ikame edilebilir benzerliklerin çoğulluğu değil, kendi eylemlerine, “sınırları aşma”ya karar verme cüretine sahip failerin çoğulluğudur. Nitekim eyleme içkin bir sınırsızlık hâli onun “kendine özgü üretkenliğinin” bir yüzüdür (Arendt, 1994, s. 262) ve bu herkesin içinde vuku bulan “had bilmenin” reddidir. Bu hadsizliğin ifadesi eylemin “öngörülemezliğidir” (Arendt, 1994, s. 263). Bu öngörülemezlik, eylemin “sonucunun önceden bilinmesinin ve denetlenmesinin” söz konusu olamayacağına ifadesidir. Eylemin faileri, bu anlamda, *herkes* olmanın, ikame edilebilir olma anlamında benzer olmanın, reddinin de faileridir. Bu reddedişin yokluğu *herkesin* sınırları içinde kalmak olacağı için eylem de açığa çıkma imkânı bulamaz. Bir başka deyişle eylemin faileri, önce kendileriyle olan diyaloga sonra da öngörülemezliğin kendisine sadakat ile *herkesten* kopuşu gerçekleştirirler. Birey kendisiyle olan diyaloga, “bir-içinde-iki” olmaya sadakati *herkesin* varsaydığı kendiyile olan mesafeyi yeniden kurgulamak adına sadık olacaktır. Öngörülemezliğe ise sınırsızlığın bir faili olma adına sadakatini gösterecektir; aksi takdirde, *herkesin* öngördüğü çerçeveyi kırmaya cüret edemeyecektir. Arendt’in sözünü ettiği eylemin “kendinde boşluğunu” da bu sadakatle doldururlar. Nitekim bu sadakatin yokluğunda eylem de açığa çıkma kudretinden yoksun olacaktır.

BADIOU’NUN ÖZNE’Sİ

Sadakat, Badiou’nun öznesinin de varoluş koşuludur. Buradaki sadakat bir “hakikat sürecinin” bizatihi kendisi olmanın ifadesidir. Hakikat sürecinin açığa çıktığı ilk ân “mevcut bilgi durumunun” sınırlarının aşıldığı ândır. Aksi bir durum

zaten olanın uzantısından başka bir şey olmayacaktır (Badiou, 2012, s. 29). Mevcut bilgi durumunu sürdüren salt bir uzantı olma deneyimini kesintiye uğratma, bu kesintiye somutlaştıracak ona özgü bir “eklentinin” eş zamanlı olarak gerçekleşmesini, dolayısıyla da süregiden bilgi durumu açısından “öngörülemez” bir olgunun vuku bulmasını ifade eder. (Badiou, 2012, ss. 29-30). Nitekim bu öngörülemezlik hâli zaten mevcut olanı sarsan, onun içinde konumlandırılmayan bir etki olarak Badiou tarafından *olay* olarak kavramsallaştırılır (Badiou, 2012, s. 30). Bunun anlamı olayın, açığa çıktığı ânda mevcut durum içinde, var olan “kurumsallaşmış bilgiden farklı bir cins” (Badiou, 2013, s. 52) olarak, ona dair hüküm verilebilen, onun içinde eriyen bir olgudan öte bir şey olmasıdır. Badiou (2012, s. 30) bu durumu olayın, verili anlam ve değer setlerinin hiyerarşisi içinde “karar verilemez” bir âna tekabül edişi olarak açıklar. Aksi bir durum da, olan şey mevcut hiyerarşide bir karşılık bulduğunda olay söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle gerçekleşen olay, neye cesaret edilip edilmeyeceğinin sınırlarını çizen *herkese* atıf yapmayan, onun içinde eriyip kaybolmayan bir ândır.

Sadakat, olayın kendisine dair karar verilemezliğin bir niteliğidir. Bu karar verilemezliği sahiplenen ve onu taşıyan, ona sadakat duyan birey özneleşir: “O halde, özne hiçbir surette süreçten önce varolmaz. Olaydan ‘önce’ durum içinde kesinlikle yoktur. Diyebiliriz ki hakikat süreci bir özneye sebep olur” (Badiou, 2013, s. 52). Özne, sadakatiyle eş zamanlı olarak var olur: Bir olaya sadık olmak demek olayla birlikte varolmanın gereği olarak onun bağlamında düşünmek ve mevcut anlamlandırma hiyerarşilerini, onların sınırlarını reddetmek demektir (Badiou, 2013, s. 53). Bu yönüyle özne mevcut durumun, kurumsallaşmış bilginin açıklayabildiği ve kabul ettiği sürecin ötesine geçip öngörülemezliği bir yuva olarak benimser; dahası, bizatihi o yuvada kendi varoluş koşullarını bulur.

Mevcut olanın karar verilemez olarak kodladığı duruma göre düşünmeye ve bu düşünceye sadık olmaya giden yol ise “kendimdeki özne-oluşa” (Badiou, 2013, s. 82) cesaret etmemle başlar. Bu cesaret özne olma yolunda bir rehberlik hizmetinin maddesi değil, bir varoluş hâlidir. Nitekim birey, kendisini olduğu hâlden çıkaracak bir hakikat sürecine kapılacağını, bu kapılmaya sadakatiyle özne olabileceği bilgisine önceden, yani mevcut durumda sahip değildir (Badiou, 2013, s. 55). Aksine mevcut durum, kurumsallaşmasının verdiği güçle özne-oluşa girmiş bireyi “normal duruma dönmeye” ikna etmek ve tanımlayamadığı olayın izlerini silmek için çabalar (Badiou, 2013, s. 56). Bir başka ifadeyle özneleşme yolundaki bireyi, kendi sınırlarına dâhil etmek için uğraşır. Bu noktada Badiou (2011a, s. 177) için asıl sorun, siyasal ve toplumsal kopuşların mimarı “özel kapasitede” ısrar edilmesidir. Bu ısrar ise bireyin “başına gelene” duyduğu sadakatte somutlaşır; çünkü “bir hakikat öznesinin oluşumuna girmek, ancak başımıza gelen bir şey olabilir” (Badiou, 2013, s. 59). Bizim açımızdan bunun anlamı, Heideggerci anlamda *herkese* referans verilemeyecek bir ânın açığa çıkışı ve bu âni sahiplenmektir. Birey bu ânda, *herkesin* sınırlarının ve tahakkümünün farkına varır; onun anlam ve değer setlerinin, bilinenin ve benzerlerinin ötesinde kendi benzersizliğini deneyimler.

Özne, *herkes* içindeki ikame edilebilir benzerler topluluğunun ötesinde, mevcut bilginin tanımladığı birey olmaktan çıkarak kendi tekilliğini ve benzersizliğini idrak edip kurandır (Badiou, 2015, s. 41). Bu bağlamda kararlarını *herkese* atıfla vermeyi, onun içinde eriyip kaybolmayı reddedecek olandır da. Badiou'nun öznesi, nihaî kertede, *herkesin* bağrındaki bir bilinmeyi, olayın özündeki raslantısallığı sahiplenmekle açığa çıkan ve onun çizdiği cesaret edilebilirlik sınırlarını alt etmeye sadakat duyandır. *Herkesin* hükmünün, *herkese* sadakatin askıya alındığı bu alt edişte onun açıklığı ve netliğinde kesinti yaratıp onun bir uzantısından ibaret olmayı reddetmektir. Bu özne, kendisine *herkesin* gözüyle bakmadığı ânda, *herkesin* bağrında bir kesik yaratacak o bilinmeyi sahiplenerek, o bilinmeyende kendisini kurarak var olacaktır.

EYLEM VE HAKİKAT

Arendt'de özne, eylemin failidir; kendisiyle olan diyalogunu *herkese* bırakmamış, kendini *herkes* içinde yitirmemiş bireylerin bir araya gelme, öngörülemezliği göze alma ânıdır. Dünyasızlıktan, yalıtılmışlıktan çıkmaktır. Dünyanın “can damarına” sahip çıkmaktır, dünyaya tekrar güvenebilmektir (Arendt, 1994, s. 279). *Herkesin* içinde, onun sınırlarıyla yetinen bireyin, kendi ikame edilebilirliği ile benzerleri arasında mutlu birinin eyleme geçme gibi bir kaygısı yoktur. Böylesi benzerlerin bir aradalığı eylemi olanaklı kılmaz; çünkü eylem, yukarıda değinildiği üzere, kendi kararlarında ısrar edebilen ve farklılıklarını “bir-içinde-iki” olma durumlarına sahip çıkarak kurmuş insanların çoğulluğunu gerektirir. Kabul edilecektir ki birbirinin benzerleri olan insanların dile getirecek pek bir şeyi de yoktur. Bu anlamda eylem ânı, kendini *herkesten* koparmış insanların mevcut olanın sınırlarının ötesine geçerek kendilerine dair kararları alma cesaretini gösterdikleri ânıdır. Bu âna sadakat, eylemin failini yaratacaktır.

Arendt'in düşüncesinde “sadakat”i, “neye cesaret edilip edilmeyeceğine” dair sınırların ihlaline yönelik kararda, kapasitede görmek mümkündür. Eylem bizatihi bu “sınır ihlalinin” ve bu ihlale sadakatin ifadesidir. Nitekim eylemin esası, “karşı konulamaz” görülen süreçleri kesintiye uğratmaktır (Arendt, 2012, s. 230). Bu karşı konulamazlığı yaratan husus Arendt (2012, s. 228) açısından her türlü insan yapısı sürece “içkin” olan otomatizm eğilimidir: Bu eğilim “taşlaştığında”, sürecin niteliğine dönüştüğünde insan yapısı olan her şey bir yazgıya dönüşür. Âdeta bir yazgı gibi deneyimlenen bu “tarihsel durgunluk” süreçleri, “taşlaşma dönemleri” olarak eyleme kapasitesinin açığa çıkışını engellemektedir. Öyle ki bu dönemlerin aslî niteliği bütün olabilirlikleri kendilerinde toplamış olmasıdır. Bir başka deyişle, insanları kendi yaratımları karşısında salt edilgin bir konuma hapsedmekte, “yarımın düne benzediği” (Arendt, 2012, s. 231) bir süreci, bir öngörülebilirlikler silsilesini insanın yazgısı, dokunulamaz ve müdahale edilemez bir yazgı kılmaktadır. Bunun anlamı bir bakıma, Arendt'in deyişiyle “insan yapısı” olan bir sınırın, ihlal edilemez bir kudrete erişmesidir: İnsan maruz kaldığı ihlal edilemezliği benimsediğinde eyleyen bir insan olmaktan çıkmaktadır (Arendt, 2012, s. 230). İnsan eyleyen bir varlık olmaktan çıktığında, Arendt'in (1994, s. 242; 2012, s. 230) yeniden başlama,

initium, “başlama ve kesintiye uğratma” olarak tanımladığı kudretten yoksun kalır. Sadakat bu noktada, insanın başlama ve kesintiye uğratma kudretine sadakattir. Tersten ifade ettiğimizde bunun anlamı, “bütün insani etkinliklere ilham ve canlılık veren ve üretilen bütün büyük ve güzel şeylerin gizli kaynağı olan saf başlama yeteneği”, diğer adıyla “özgürlük yetisi”nin (Arendt, 2012, s. 228) muhafazası, dolayısıyla da süreçlerin kesintiye uğratma gücünün olanağı “eyleyen bir varlık olma” hâline sadakatle olanaklıdır, diyebiliriz.

Nitekim “taşlaşma dönemleri” bu sadakatin hasıraltı edildiği, “saklı kaldığı” dönemlerdir: İnsanın bu yetisi bu dönemlerde yok olmaz, fakat duyulmayacak, görülemeyecek, hissedilemeyecek denli derinlere itilir (Arendt, 2012, s. 228). Bu noktada Heideggerci anlamda *herkesin* bir uzantısı olmanın, salt onun referansı ile düşünsel ve pratik edimlerde bulunmanın, “neye cesaret edilip neye edilemeyeceğine” dair kararı, olabirlikleri onun referanslarının hükmüne bırakmanın bu yetiyi âdeta katlettiğini de belirtmek gerekiyor. Eyleme yetisine, başlama ve kesintiye uğratma kudretine sadakat bu anlamda, olabirlikleri *herkesin* hükmünden çekip almak demektir. Arendt’in (2012, s. 229) ifade ettiği gibi, başlama kudretini açığa vuran eyleme yetisi “sonsuz ihtimalleri” gün yüzüne çıkaran ve otomatizme bürünmüş süreç açısından “beklenmedik bir şeyi” var eden bir potansiyele işaret eder. Dolayısıyla, olağanlığı içinde bütün olabirlikleri kendisinin varyasyonları olarak gören süreç açısından eylem, beklenmedik bir “ân”dır; çünkü “yarımın dün ile aynı” olmasına, aynı doğrultuda hizalanmasını sekteye uğratmış, onun belirsizliği dışlayan pürüzsüz işleyişinde bir kesik yaratmıştır. Buna ek olarak eylem, içinde gerçekleştiği süreç açısından bir ân olmakla birlikte, “hem doğayı hem de tarihi süreçler sistemi olarak kavramamızı mümkün kılan” ve “kendimizle ilgili süreçleri” somutlaştırmamıza olanak tanıyan bir deneyimdir (Arendt, 1994, s. 317). Onun yokluğunda, derinlere gömülüşünde, tarih yazgı hâline gelir; karşı konulamaz bir sürekliliğin ifadesine bürünür, taşlaşır. Süreç kavrayışını olanaklı kılan eyleme yetisi, bu taşlaşmaya karşı koyma kudreti gereği, içinde gerçekleştiği süreci kesintiye uğratmaya, onun tarafından içerilemeyen bir süreci başlatmaya muktedirdir. Başka bir deyişle eylem, yüzünde kapanmaz bir kesik yarattığı “taşlaşmış” süreç açısından bir “ân”, açığa vurduğu varoluşun somutlaşması bağlamında bir süreci ifade eder. Ona duyulan sadakat ise, bu noktada, başlatılan süreçlerin taşlaşmasına izin vermemekte, yeni ânları, başka dünyaları olanaklı kılmakta kendisini bulan kudreti yitirmemeyi ifade eder.

Badiou’nun öznesi ise mevcut durumun anlam hiyerarşileri içinde karşılık bulmayan bir ânın sahiplenmesi ile açığa çıkar. Onun hammaddesi bizatihi bu ânı vuku bulan “hakikat sürecidir” (Badiou, 2011b, s. 109). Bir başka ifadeyle özne, *herkesin* sınırlarının anlamsızlaştığı bir ânın vuku bulması ve bu ânın, ona sadakat yoluyla, *herkesin* hükmünde bir kesik yaratışında kendini var eder. Bu yönüyle eylem de hakikat süreci de *herkesin* kararının askıya alındığı âna tekabül eder. Bu askıya alışı eylemde, kendi kararlarının sorumluluğunu *herkesten* alıp üstlenen, kendi kararları üzerine düşünen, bireylerin bir aradalığı ile gerçekleşirken hakikat sürecinde bilinmeyen adlandırma kudretinde yatar. Her iki ân da kendi failini

yaratır; fail, her iki ânda da *herkesin* bir uzantısı olmaktan çıkar. Öte yandan hakikat süreci, yöntem bakımından eylemden daha radikal bir ânı ifade eder. Çünkü Badiou'nun öznesi mevcut bilgi düzenini, *herkesin* varoluşunu ve onun unsurlarını birer “malzeme” noktasına indirgeyebilir (Badiou, 2011b, s. 41). Nitekim yöntemsel farklılığı ön plana çıkarmak eylemin kurucu karakterinin, kendi failini yaratan radikal niteliğinin Arendt'in totalitarizm eleştirisiyle boğulmasına yol açabilir. Örneğin, Jussi Backman'ın (2020) çalışması her ne kadar politikayı “yeni”nin, aşına olunmayan (novelty) açığa çıkışı olarak tanımlamaları bakımından benzer kaygıları paylaştıklarını öne sürse de her iki düşünürün bu açığa çıkışı pratiğe döken yöntemler bakımından ayrıldığına dikkat çeker. Bir bakıma Badiou'nun “malzeme kılma” eğilimiyle Arendt'in şiddet karşısındaki tavizsiz tutumunu karşı karşıya getiren bu çalışmada vardığımız yer, son kertede, Platon'un mirasının her iki düşünürdeki yansımalarının ele alınışıdır.

Bizim buradaki kaygımız ise yöntem düzeyindeki bu radikallik derecesi farkı eylem ile hakikat süreci arasındaki, Heideggerci anlamda *herkesten* kopuşun var ettiği ortaklık üzerine düşünmemize engel olmamasını vurgulamaktır. Her iki olgu da *herkesin* neye cesaret edip neye edemeyeceğimizi belirleyen sınırlarını ortadan kaldırma, kendi anlamlarını ortaya koyma yönünde bir karara gönderme yapmaktadır. Dahası bu cesareti somutlaştıracak bir sadakat her iki olgu için de elzem bir niteliği ifade etmektedir.

SONUÇ YERİNE

Arendt'in eylem kavramı ve Badiou'nun hakikat süreci, “kendisine acı veren sorulardan” kaçınmayan failleri hem yaratır hem de onlarla eşzamanlı olarak var olur. Her iki olgu da ikame edilebilirliğin konformizminden kopuş olarak *herkesin* sunduğu teskin edici yanıtlarla, örtük ya da açık anlam setleriyle yetinmeme hâinden beslenir. Bu bakımdan her ikisi de *herkes* içindeki bireyin kendisiyle etkin bir karşılaşma ânının ifadeleridir. Bir eylem, mevcut düzenin adlandıramadığı bir ânı sahiplenme olarak vuku bulabilir; bir hakikat sürecine dönüşebilir. Nitekim her iki olgu da faillerinin dahi denetleyemediği bir raslantısallığın gerçekleşmesi üzerine kuruludur, bu dönüşümün “nasılını” ifade etmek bu satırların çok ötesinde, her iki olgunun da bedenine sinmiş olan cesaretin işidir.

Badiou'nun (2015, s. 50) dile getirdiği gibi “varoluş kendi bekasından daha fazlasına muktedirdir”. Yine Arendt'in (2014b, ss. 318-322) Macar Devrimi'nin kendiliğindenliğine getirdiği o övgüyü ve devrimin on gününün on yıllardan daha çok tarih barındırdığını dile getirişini Badiou'nun bu ifadesiyle birlikte düşündüğümüzde eylem ile hakikat süreci arasındaki ilişkinin asla uzak olmadığını fark ederiz. Bununla birlikte eylem ânının ve hakikat sürecinin birer taklide dönüşme riskini de dile getirmeliyiz: Her iki olguda da cesaretin yokluğunda bir *herkesleşme* hâli kendini farklı bir şekilde gösterme gücüne sahiptir. Bunun anlamı olguların ve sözlerin dayanılmaz gürültüsünden sıyrılıp cesaretin ne olduğuna dair düşünmek, *herkesleşmemek*, bize acı veren sorulardan kaçınmamak için derin bir sessizlik

ihtiyacının kendisini dayatıyor olmasıdır. Bu bağlamda, 21. yüzyılın ilk yirmi yılında herkesleşmenin sahte hakikat süreçleri ile eylemler yığını olarak sürüp sürmediği ayrı bir yazının konusudur.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu*. (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2012). *Geçmişle gelecek arasında*. (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2014a). *Formasyon, sürgün, totalitarizm*. (Çev. İ. Yıldız). Ankara: Dipnot Yayınları.

Arendt, H. (2014b). *Totalitarizmin kaynakları*. (Çev. İ. Serin). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2018). *Sorumluluk ve yargı*. (Çev. M. Serin). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Arendt, H, vd. (1997). *Sivil itaatsizlik*. (Çev. Y. Coşar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Backman, J., (2020). Politics of the Idea: (Anti-)Platonic Politics in Arendt and Badiou, *Comparative and Continental Philosophy*, DOI: 10.1080/17570638.2020.1842701

Badiou, A. (2013). *Etik*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou, A. (2011a). *Komünist Hipotez*. (Çev. O. Bülbül). İstanbul: Encore Yayınları.

Badiou, A. (2011b). *Yüzyıl*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Badiou, A. (2012). *Sonsuz düşünce*. (Çev. T. Birkan, I. Ergüden). İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou, A. (2015). *Gerçek mutluluğun metafiziği*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: MonoKL Yayınları.

Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma*. (Çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Heidegger, M. (2013). *Düşünmek ne demektir?*. (Çev. R. Şentürk). İstanbul: Paradigma Yayınları.

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

Megill, A. (2012). *Aşırılığın peygamberleri*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Say Yayınları.

Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*. (Çev. K. Ökten), İstanbul: Sarmal Yayınevi.