

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Zeliha Dişci

Uyuşmazlığa Sadakat

*Jacques Rancière'in
Politik Düşüncesi*

Uyuşmazlığa Sadakat

Jacques Rancière'in Politik Düşüncesi

Zeliha Dişci

Zeliha Dişci

1988 yılı İstanbul doğumlu. İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden 2011 yılında mezun oldu. Aynı yıl Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi'nde yüksek lisansa başladı ve eğitimini 2014 yılında tamamladı. Aynı üniversitenin doktora programında, siyaset bilimi alanında çalışmalarına devam etti. "Egemen Devlet Bağlamında Ortak Olan, Ortaklık ve Siyaset İlişkisi Üzerine Bir İnceleme" isimli doktora tezini 2019 yılında savunarak mezun oldu. Çağdaş siyaset felsefesi, edebiyat, sanat ve film-felsefesi gibi alanlarda çeşitli yerlerde yayınlanmış makaleleri ve çevirileri bulunmaktadır. Kafkas Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yazarın ilk kitabı *İktidar ve Sapma: Teresa De Lauretis'in Toplumsal Cinsiyet Teorisi* (2020) Çizgi Kitabevi yayınları tarafından basılmıştır.

Uyuşmazlığa Sadakat

Jacques Rancière'in Politik Düşüncesi

Zeliha Dişci

çizgi
KİTAP E Vİ

Ücretsiz PDF Kitap Alın: <https://rantey.org>

Çizgi Kitabevi Yayınları: 1089
Siyaset Felsefesi

Genel Yayın Yönetmeni
Mahmut Arlı

©Çizgi Kitabevi
Temmuz 2020

ISBN: 978-605-196-429-4
Yayıncı Sertifika No:17536

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -
DİŞCİ, Zeliha
Uyuşmazlığa Sadakat
Jacques Rancière'in Politik Düşüncesi

Baskıya Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66

Baskı: Çimke Basımevi
Sertifika No: 44399
Cilt: Göksu Cilt

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah.	Alemdar Mah.
M. Muzaffer Cad. No:41/1	Çatalçeşme Sk. No:42/2
Meram/Konya	Çağaloğlu/İstanbul
(0332) 353 62 65 - 66	(0212) 514 82 93

www.cizgikitabevi.com
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://ranter.org>

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	7
POLİTİK OLANIN SAHNESİ: TOPLUMSALIN İŞLEYİŞİ	17
POLİTİK OLANIN İNŞASINDA POLİS.....	33
Bir'in Temsili Olarak Polis	34
Polisin Bir Sayımı ya da Mutlak Özdeşlik Yasalarının Varlığı	42
Eşitsizlik, Temsil ve Taklit.....	54
POLİSİ POLİTİKLEŞTİRMEK.....	67
Politikanın Mantığı	68
Uyuşmazlık Zamanı: Parça Olmayan Parça	85
(Aktif) Eşitlik ya da Zekâların/Kavrayışların Eşitliği	93
Özneleşme ve Özgürleşme	107
Politik Fail Biçimi Olarak “Demos”	121
DEMOKRASİDEN POST-DEMOKRASİYE “POLİTİK OLAN”	131
Politik Olanın İmkânı Olarak Demokrasi Fikri	131
Politik Olanın Polise İndirgenişi: Post-Demokrasi	137
SONUÇ.....	155
KAYNAKLAR	167

GİRİŞ

Politik olan üzerine literatürde farklı düşünürler tarafından eserler verilmesine rağmen oluşturduğu kavram setiyle Jacques Rancière, politik olan hakkında okuyucularını yeniden düşünmeye çağırır. Düşünürün politik bakış açısına ilişkin bir tartışma yürütmeyi amaçlayan bu çalışma, Rancière'in politik olanı yeniden düşünme çağrısına verilen bir karşılık olarak da okunabilir. Kavramlar, bir ifade aracı olduğu kadar nasıl düşündüğümüzün ipucunu verir. Rancière'in politik olana ilişkin düşüncelerini ve burada kullandığı kavramları anlamak için, onun genel olarak şeyleri, durumları, vb. algılayış şeklini ifade eden kavramlara değinmemiz gerekir. Rancière'in düşünce biçimi olarak benimsediği ve politik olana ilişkin önerilerini somutlaştırmada kullandığı en temel kavram *la méésentente*'dir. Fransızca bir kavram olan *la méésentente*, anlaşmazlık/yanlış anlama, yanlış duyma anlamlarına gelir. Yanlış anlama/anlaşma ya da anlaşamama kavramları çerçevesinde baktığımızda, bu kavramlar mikro düzeyde sesi/konuşmayı, sesin anlamını, sesi çıkaran ve duyan tarafları; makro düzeyde ise tarafların sesi yorumlayış biçimine göre meydana gelen dünyaları imler. Ayrıca İngilizcede *disagreement*, Türkçede ise *uyuşmazlık* şeklinde karşılık bulan bu kavram bir duruma ilişkin konsensüs yokluğunu ifade eder. Burada görünür hale gelen iki kavram *la méésentente* (*disagreement/dissensus/uyuşmazlık*) ve *konsensüs*, Rancière'in

uyuşmazlığa dayanan düşünce biçimini neden ortaya koyduğunu açıklamamıza izin vererek, bu çalışmanın odaklandığı politik olan üzerine bir fikir edinmemizi sağlar.

Rancière'in uyuşmazlık fikrini türettiği konsensüs nosyonu, 1990'lı yıllarda, SSCB'nin çöküşüyle birlikte sosyalizm karşısında demokrasinin ve kapitalizmin/neoliberalizmin zaferinin kutlandığı dönemde popülerleşir. Bu dönemdeki konsensüscü bakış açısına farklı düşünürler tarafından ileri sürülen politikanın dönüşü/sonu gibi tezler eşlik eder. Fransa'da yine bu dönemde yükselen neo-Aristotelesçi olarak tanımlayabileceğimiz düşünsel çevrelerde, nasıl daha iyi bir *ortak yaşamın* sağlanabileceğine ilişkin sorgulamalar artar (Davis, 2010: 99-100). Dönemin genel eğilimi, gelişen devlet pratiklerini politikanın kendisi ile özdeşleştirmektir. Yönetmel uygulamaların politikanın kendisi olarak sunulduğu 1990'lı yıllarda konsensüs, politikaya dair indirgemeci bir bakış açısını ifade eder:

Duyumsanabilir olanın kendi kendisine mesafesi olarak uyuşmazlığın yok edilmesi, fazladan öznelerin yok edilmesi, halkın toplumsal bedeninin parçalarının toplamına ve politik cemaatin bu farklı kısımların çıkar ve ihtiras ilişkilerine indirgenmesidir (Rancière, 2007: 156).

Neoliberal düzen içinde konsensüs, verili/duyulabilir/sayılabilir olan ve anlam üzerinde anlaşmadır. Anlaşma, her şeyin o haliyle kavranması ve başka türlü olmanın imkânsızlığıdır. Böylece neyin ortak, anlamlı ve duyulur olduğunun belirlenmesidir.

Anlaşma ve uyuşma karşısında uyuşmazlığa dayanan düşünce biçimiyle birlikte, politik olana ilişkin bir soruşturma yürüten bu çalışma, Antik Yunan'dan günümüze yönetmel pratiklerle politikayı özdeşleştiren bakış açısını, Rancière'in önerdiği uyuşmazlığa bağlı politika anlayışı ile aşmanın koşullarını sorgular. Politik aktörlerin üzerine kapanma eğilimi gös-

teren yapılar karşısında, bu yapıları yerinden edecek yaratıcı var oluşu Rancière'in politik olan nosyonu ile birlikte düşünür.

Rancière, yerli yerine koyularak ve sınırları belirgin kılınarak her şeyin birbirinden ayrıldığı uzlaşmacı düzen halini kendi politik düşüncesinin kalkış noktası yapar; fakat onu yeniden üretmez. Şeyleri ve farklı dünyaları birbiriyle ilişkiye sokan, polemigi esas alan düşünce tarzıyla politik olana ilişkin bir perspektif geliştirir. Farklı dünyaları ilişkilendirirken öne çıkan kavramlardan en önemlisi “ortak olan” dır. Ortak olandan anlaşılması gerekense, söz konusu topluluğu bir arada tutan ortak mekânlar, ilgiler, yetenekler, vb.’dir. Sıfat olarak öne çıkan “ortak” olan üzerinden ortaklık geliştiren insanlar, bir topluluk oluştururlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu ortaklığın kendi içinde bir şeyleri kapsarken bir şeyleri dışarıda bırakmaya dayanan işleyiş biçimine imkân vererek, düzenin temellerini atmasıdır. Ortaklıklar üzerinden kurulan bu düzende politikaya ilişkin olanı yönetimsel olandan ayırt etmek zorlaşır. Oysa bir yerde ortak olandan bahsediliyorsa, ortak olan üzerinden çeşitli sınıflandırmalar yapılarak, verili düzeni oluşturacak tanımlamalar da yapılıyordur. Sınıflandırmak, duyulur/tanımlı olandan farklı olanın zihinleri bulandırmasıyla görünür olan uyumsuzluğu ortadan kaldırmaktır. Rancière, duyulur/ortak olan üzerinden çeşitli paylaşım ve bölüşüm işlemlerinin yapıldığı bu işleyiş biçimini “duyulurun paylaşımı” olarak adlandırır. Rancière’e göre duyulurun paylaşımı:

Hem ortak olan bir şeyin varlığını, hem de bu ortak olandaki karşılıklı yer ve payların dekupajını görmeyi sağlayan duyulur apaçıklıklar sistemidir. ...ne yaptığına ve hangi zaman ve mekânda etkinliğini gerçekleştirdiğine bağlı olarak, kimin ortak olanda payı olabileceğini gösterir. ...ortak bir mekânda görülür olmayı ya da olmamayı, ortak bir sözle donatılı olmayı ya da olmamayı, vb. tanımlar (Rancière, 2008a: 147-8).

Ortak olanla birlikte duyulur olanın paylaşımı, Rancière'in politik düşüncesinde politik olana ilişkin bakış açısını kuran bir diğer önemli kavramsallaştırmadır. Farklı dünyaları ilişkiye sokarak tesis edilen uyumsuzluk durumunda politik olan, aynı dünyaları betimleyen duyulur olana ilişkin gerçekleştirilen sorgulamalar ve etkinlik tarzlarıyla ilgilidir. Ortak olan ya da "ortak yaşam durumu" politik olanın nesnesidir (Rancière, 2007: 11). Ortak yaşam koşullarında düşünebildiğimiz politik olan, ortak ya da duyulur olanın nitelikleri esas alınarak mekânın içinde yapılan bölüşümlerle ortaya çıkan iki farklı sürecin, yani polis ve politikanın karşılaşmasıdır.

Polis ve politika, bu çalışma boyunca tartışacağım "yönetimden farklı bir mesele olarak politika ve politik olan"ı ele alırken kullanacağım temel iki kavramdır. Rancière'in politik olanın sınırlarını çizerken kullandığı polis ve politika nosyonları aracılığıyla, onların karşılaşmasına imkân veren ortam üzerine düşünüp, politik olanın, politikanın ve polisin hem bu ortam içerisindeki yerini hem de birbirleri karşısındaki konumlarını açıklayacağım. Bu bağlamda öncelikle söz konusu iki kavramın, dolayısıyla Rancière'in politik olan fikrinin belirli bir *toplumsal* kavrayışı üzerine inşa edildiğini söylemeliyim. Diğer bir deyişle Rancière, politik olanı toplumsal olanla birlikte düşünür. Politik olan ve toplumsal olan kavramlarını zaman zaman aynı cümlelerde kullanır, hükümet pratiklerinin genel olarak toplumsalı ortadan kaldıran ya da yok sayan eğilimlere sahip olduğunu belirtir. Bu durumun sonucu ise politikanın ortadan kaldırılması ya da hükümet pratiklerine indirgenmesidir. Politikanın hükümet pratikleriyle özdeşleştirildiği çağdaş dünyada politik olanın imkânı toplumsalın politikaya değil, politikanın toplumsala indirgenmesinden geçer (Rancière, 2003: 201; 2007:28-9). Politik olanın sahnesi, aslında toplumsalın sahnesidir. Bu nedenle politik olanı anla-

mak ve imkânını düşünmek, toplumsalın işleyiş şeklini ortaya koymak anlamına gelir.

Rancière'in politik olan fikrini beslediğini düşündüğüm toplumsal fikri üzerinden politik olanı ortaya koyacağım bu çalışma, yine Rancière'in politik olan hakkında önerdiği kavramlar doğrultusunda dört alt başlığa ayrılacaktır: Toplumsal olan üzerinde duracağım ilk bölüme göre, polis ve politikayı birlikte düşünebilmemizin koşulu, onların bu birlikteliğini görmemize imkân verecek bir *bütün* tahayyül etmektir. Toplumsal hakkında değerlendirmede bulunmamız bütünü işleyiş biçiminden bahsetmemiz anlamına gelir. Yapısal olarak farka dayanan ve farkların hepsini kapsayan bir ilişkiler kümesi olarak toplumsal, içindeki farklı parçalardan bazılarını kapsarken kalanını dışlayan hareketlerden oluşur. İşte bu hareketler sayesinde politik olanın temel iki unsuru olan polis ve politikadan bahsedebiliriz.

Toplumsalın işleyiş biçimi politik olanı kavramamıza olanak tanıdığı gibi politik olanın, polisin ve politikanın üç ayrı alan olmadığına işaret eder. Toplumsal bütünde politik olan, iki farklı sürecin karşılaşmasına verilen isim olup, polis ve politika ayrı iki unsur olarak aynı bütün içerisinde yer alır. Fakat bu bütün, her şeyi kapsamaya dönük eylemlerin alanı olup, aynı zamanda kapsanmayanların veyahut dışarıda kalanların mekânıdır. Bu durumda, Rancière'in düşüncesinde verili düzeni polis olarak adlandırmak mümkünken, buradan dışlananların düştüğü yer ise politikadır. Politika, polisten ayrı bir süreç olmakla birlikte polisin tam olarak dışında değildir. Daha ziyade polisin, kendi bütünlüğünü sağlamak adına kendi içinden dışarı attığıdır. Polisin gözünden değil, toplumsalın gözünden yürüteceğim bu tartışma aracılığıyla politik olanı sadece saf birlik olarak polise ya da politikaya indirgemeyeceğimi söylemeliyim. Politik olan, polis ve politikanın toplumsaldaki yan yana/heterojen birliktelikleriyle

ilgilidir. Politik olanın imkânı olarak polis ve politikayı aynı anda düşünmemiz, onlar arasındaki ilişkinin bir tahakküm ya da iktidar ilişkisi olup olmadığı sorusunu beraberinde getirir. Bu nedenle toplumsal üzerine yürüteceğim tartışmalar da polis ve politika arasındaki ilişkilerin niteliğine değinmem önem kazanır.

Toplumsalın kendi içinde işleyiş biçimiyle birlikte Rancière'in düşüncesinde politik olanın tahayyülüne ilişkin bir öngörü elde ettikten sonra, politik olanın temel iki unsurdan biri olarak polis üzerinde durmamız mümkün olur. Rancière için polis, "ortaklaşalıkların kümelenmesinin ve rızanın işler kılınmasının, güçlerin örgütlenmesinin, yerlerin ve işlevlerin dağıtımının ve bu dağıtımı meşrulaştırma sistemlerinin gerçekleştirilmesini sağlayan prosedürler kümesidir" (Rancière, 2005a: 51). Verili *genel düzen*¹ halinin ifadesi olan polis toplumsalın sembolüdür. Polisin sembol olmasını sağlayan, onun birliği tesis edici yönetsel etkinlikleridir. Bu etkinlikler yoluyla polis, sınırlarını çizer ve kendisini tek var oluş alanı olarak sunar. Böylece, kendi içinde herhangi bir fazla içermeyecek şekilde yapılanma adına özdeşlik, eşitsizlik, temsil ve taklidin mekânı haline gelir. Ne var ki, daha fazla bir ve bütün haline gelme amacıyla polisin sahip olduğu bu özellikler onun ikiye bölünmesine neden olur. Polisin birlikçi eğilimleri onu politik olandan uzaklaştırırken, içerdiği bölünmeler politikayı polise çağırır ve polisi politik olana yaklaştırır. İşte bu bölünmelerle oluşan aralıklar, politik olanın imkânını düşünmede konumlanılacak asli yerlerdir. Bu hususta Rancière, geliştirdiği polise ve poliste oluşan aralıklara

¹ Rancière'in verili düzen üzerine düşüncelerini ortaya koyması, bu düzeni sorgulamadan kabul ettiği anlamına gelmez. Daha ziyade, içinde bulunduğu durumu açıklamaya çalışmakta ve şeylerin "nasıl" olduğuna ilişkin bir çözümlenmede bulunmaktadır. Bu yaklaşım onu verili olanın arkasında başka şeylerin olduğunu söyleyip oraya doğru yönelmektense hâlihazırdaki durumun içinde kalmaya ve buradan bir şeyler söylemeye iter.

yönelik kavrayışıyla polisin içerisinde politik olanın imkânını daima düşündürür. Bu aralıklarla birlikte işlemekte olan düzende sayılanlardan sayılmayanlara ya da düzende fazla olarak görülenlere doğru bakış açımızın kaymasını sağlar. Bunu, henüz daha düzenin içinden, yani polisten bakıyorken yapmayı başarır.

Polisin dışladıklarına ilişkin tespitler bizi politik olanın diğer unsuru olarak politikaya taşır. Verili genel düzeni ifade eden polis karşısında politika, bu düzenden olmayanların polise geri dönerek onu yapılandırmalarına dair bir etkinlik tarzıdır. Polisten farklı olarak politikayı düşünmemize imkân veren, polisin bütünlüğünü sağlarken sürekli yapılan ve her defasında yanlış olan sayımdır. İşte politika bu yanlışın adıdır. Polisin yanlış sayımları, polisin kendi içinde sürekli sayılanlar ve sayılmayanlar şeklinde bölünmesine, böylece polis içerisinde bir aralığa/boşluğa sebep olur. Bu boşluğu *parça olmayan parça* şeklinde adlandıran Rancière, politik olana imkân verecek karşılaşmaları buradan türetir. Parça olmayan parça düşüncesi, boşluğun poliste nasıl ortaya çıktığının, kendi başına politikaya sahip olmayan polisin, içerdiği parça olmayan parçalarla birlikte politikanın tasarlanmasıdır.

Polisten düşen parçaların bulunduğu yer olarak yükselen politikanın kendine ait birtakım özellikleri vardır: Öncelikle politika, polisin dayandığı eşitsizlikçi ilişkiler aracılığıyla polisten dışlananların, poliste var olanlarla eşitliklerini doğrulamalarına yönelik eşitlikçi bir edimdir. Bu durum, polis içerisinde her etkinliğin değil, sadece herkesin herkesle eşitliği varsayımına dayanan eşitlikçi edimlerin politik olabileceği önermesine sebep olur. Fakat söz konusu eşitliği doğrulama işleminin gerçekleşmesi, eylemin amacı olarak değil, çıkış noktası olarak eşitlik fikrini benimsemeyi gerektirir. Bu açıdan politika olarak eşitlik, eylemlerin amacı olmayıp eylemlerden önce varsayılr. Böyle bir varsayımla birlikte polisin eşitsizlik-

ler üzerine inşa ettiği hiyerarşik, özdeşliklere dayanan temsili rejim kesintiye uğrar ve politik olan imkân kazanır.

Rancière için eşitlik ancak zekâ² ile birlikte mümkündür. İnsanların bir araya gelmesine sebep olan da budur (Rancière, 1991: 72-3). Yönetim olarak değil, eşitlik olarak politika önermesi kendi içinde polisin boşluklarının somutlaşmasını sağlar ve buradan doğar. Aynı zamanda özneleşmeye işaret eden politika, polisin zincirlerinden kurtulma anlamında özgürleşmedir. “Kendini bilen” öznelere dayanan özneleşme ve özgürleşme sürecinde politika farklı faillerce üstlenilen bir etkinlik olarak belirir. Bir süreç olarak politikayı üstlenen failler sayesinde politika bir yönetim biçimi olmaktan çıkarak demokrasinin kendisi haline gelir. Bu nedenle, çalışmanın son bölümünü Rancière’de politik olanın imkânını düşünürken öne çıkan yönetim biçimi olarak değil, *politika olarak demokrasi fikrine* ayıracağım. Rancière’in yönetim biçimi olarak demokrasiden politika olarak demokrasiye varmasına imkân veren hususlar üzerinde durarak, çağımız karşısında önerisinin işlerliğini tartışacağım. Daha sonra, içinde yaşadığımız demokrasilerin, Rancièreci demokrasi fikri karşısında benimsediği uygulamaları, politikaya ve politik olana ilişkin içerdiği olanağı ya da olanaksızlığı sorgulayacağım.

Sonuç olarak, şeyleri ve bedenleri sürekli tanımlayıp ayarlamaya dönük politikaları benimseyen dünya düzeni karşısında, polis ve politikanın karşılaşmasını esas aldığı için saf olmadığını söyleyebileceğim politik olan fikri, sınırları bulanıklaştıran uyumsuzluğa dayalı söylem tarzıyla, yerleşik tanımların sınırlandırıcı bakış açısını aşmada, verili yönetim olarak politika tahayyülünden kurtulmada düşünsel bir ufuk sağlar. Zira Rancière, politik olan aracılığıyla egemenlerin ve ezilenlerin dünyasını birlikte düşünmeyi önererek, bizi dü-

² Rancière’in metinlerinde “intelligence” kavramıyla ifade edilen şeyin hem zekâyı hem de kavrama/anlama/anlayış’ı aynı anda içerdiği unutulmamalıdır.

zenin ezilenler lehine kıvrılabilme ihtimalini görmeye ve bu doğrultuda mücadeleye teşvik eder. Bu bakımdan içinde bulunduğumuz adaletsiz ve eşitsiz düzeni aşmaya yönelik düşünsel bir çaba olan bu çalışma, Rancière'in politik olana ilişkin işaret ettiği kavramların hem eleştirel bir okumasına hem de içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırmada sundukları olanakları düşünmeye dair bir girişim olarak görülebilir.

POLİTİK OLANIN SAHNESİ: TOPLUMSALIN İŞLEYİŞİ

*Belki de bugün hiçbir şeyin bir geleceği
olmasa bile, kahkahalarımızın geleceği var.*

Nietzsche

Rancière'in düşüncesinde politik olan, genel olarak iki farklı süreç olan polisin ve politikanın karşılaşmasıdır. Polis, verili toplumsal düzeni ifade ederken, politika bu düzenin kesintiye uğratılışıyla ilgilidir. Politik olanı inşa eden bu iki unsurun karşılaşmasına imkân veren gösteri alanını ise "toplumsal" olarak adlandırmak mümkündür. Rancière'in eserlerinde doğrudan bu kavramın altı çizilmemesine rağmen, bu çalışmada izini sürdüğüm politik olanı anlamının yolunun toplumsalin işleyişini kavramaktan geçtiğini belirtmeliyim. Bu nedenle politik olanı öncelikle toplumsalla birlikte düşünmeliyiz.

Rancière'in politika üzerine incelemelerinde, toplumdan ziyade toplumsal olan üzerine kavramsallaştırmaların ve açıklamaların olduğunu görürüz. Zira düşünür için politik olanı ve politikayı anlamının yolu öncelikle toplumu değil, toplumsal ve onun işleyiş biçimini kavramaktan geçer. Genel olarak, toplumsal karşısında toplum, kendi içinde dengeli ve sınırlı bir bütünü ifade ederken, toplumsal ise daha geniş ve dinamik ilişkiler alanı olarak toplumun sınırlarını aşan bir ya-

pyıy belirtir. Bu bağlamda toplum, politik olana dair sınırlı bir görüş alanı sağlar. Oysa politik olanı anlamak, toplumun sunduğundan daha geniş bir perspektiften bakmayı gerektirir.

Bu perspektifi sunan “toplumsal olan”, literatürdeki tartışmalarda temelde üç noktadan sorunsallaştırılır: İlk olarak toplumsal, toplum anlamına gelmektedir. Toplum ise polis mantığının, topluluğun bütünüyle özdeşleştirdiği grupların, yerlerin ve işlevlerin bir kümesidir. Buna örnek olarak, tarihsel süreç içerisindeki biyoiktidar mantığını göstermek mümkündür. İkinci olarak toplumsal, kendi başına özneleşmenin polemiksel bir dispoitifi olarak anlaşılmaktadır. Burada yer alan politik failler kendilerine sunulan ya da karşılaştıkları yapılarla, düzenle, doğallaştırılan ilkelerle polemige girerek onları sorunsallaştırır. Söz konusu sorunsallaştırmaya imkân veren şey, toplumsalın kendisidir. Verili alanda yerlerin ve işlevlerin “doğallığı”na karşı gelerek ayaklanan failler (dışlananlar) tarafından inşa edilen şey özneleşmenin kendisini oluşturur. Üçüncü tip toplumsal algı şekli ise modern meta-politik buluş olarak “toplumsal”dır: Saklı olandır, politikanın hakikatidir (Rancière, 2005a: 128; 2010a: 95). Rancière için toplumsal olan, daha geniş bir ifade biçimine göndermede bulunur: “Hem tüm bu mantıkların ortak adı hem de onların iç içe-düğümlemlerinin adı”dır (Rancière, 2005a: 129). Toplumu ve onun bölünmelerini, parçalanmalarını, ortaya çıkan eklem yerlerine işaret eden hareketleri anlatır.

Söz konusu parçalanmaları ve oluşan eklem yerlerini görerek anlamlandırabilmek, toplumsalın temel tanımının “bir ilişkiler kümesi” olduğunu ileri sürmeyi gerektirir. “Toplumsal”ı bir ilişkiler kümesi olarak tanımlamak, toplumsalı tam anlamıyla dile getirmeyi engeller. Zira toplumsal olanda içerilen ilişkiler kümesini karşılayacak sözcükler ya yetersizdir ya da bulunmaz (Rancière, 2011a: 63). Toplumsal, parçalar arası ilişkilerle anlam kazanırken aynı zamanda kar-

maşık bir alandır: “Yönetim mantığının, şeylerin nasıl dağıtılacağını belirlediği ya da bu dağıtımların sorunsallaştırılmasına bağlı olarak ortak mekân üzerinde karşılaşan toplumsal gruplar arasındaki bölüşümün nasıl olacağına karar verdiği bir nevi karışım alanıdır” (Rancière, 2003:201). Dolayısıyla toplumsal, dağıtımların sorunsallaştırıldığı yerdir. Burada ortak olanın ya da bölüştürülen şeylerin, uygulanan sosyal politikalardan hayata geçirilen yasama işlemlerine kadar, her zaman çok çeşitli yapılandırılma yolları vardır. Politikadaki neredeyse her şey, söz konusu bölüşüm ve dağıtım mekanizmalarının konusu haline gelir. Rancière bu mekanizmalarla ilgilenerek onların nasıl işlediğini, onları kimlerin işgal ettiğini sorgular. Vardığı nokta ise toplumsalın aslında yerlerin ve rollerin çekişmeli/dava konusu olacak şekilde dağıtıldığı bir mekân olduğu ve politik olanın ya da eylemin genellikle toplumsal olan içinde gerçekleştirildiğidir (Rancière, 2003:201). Okul, üniversite sistemi gibi sosyal politikada yer alan şeyler sadece devletin yeniden üretim ya da eğitim enstrümanları değildir, aynı zamanda devletin dayalı olduğu toplum tarafından inşa edilen kurumlardır. Sağlık sigortası, emeklilik gibi kazanımlar öncelikle işçilerin tarihsel momentte elde ettikleri ayrıcalıklarla ilgili olmayıp ortak olanın yapılandırılmasıyla ilgilidir. Rancière’in vurguladığı gibi, “her sözde toplumsal müzakerede, topluluğun ‘ortak olan’ olarak tutunduğu şeylere yönelik bir pazarlık bulunur” (Rancière, 2003: 201-2).

Toplumsal, politikanın ve politik olanın sahnesidir. Çünkü politika ve politik olandan konuşabilmemizin koşulu, onların varlığını tahayyül etmemize imkân verecek bir bütünü kabul etmemizdir. Burada bütün olan, var olan parçaların toplamı olmayıp başka bir şekilde kendisini inşa eder (Rancière, 2003: 198). Bütünün işleyiş biçimi farka dayanır ve farkların hepsini kapsayan bir yapıdadır. Farkların kendi aralarındaki etkileşimlerle oluşacak bir öteki figüründen ha-

rekette bütün, kendi içinde parçalara ayrılır ya da bütünlük oluşturur. Ayrıca bütünün dayandığı farklar, sayılabilir olmayıp, sonsuza açılır. Bu durum, anlamlandırmayı imkânsızlaştırır. Bu nedenle onu sınırlandırma ihtiyacı doğar. Bir yapıyı kavramanın yolu, onun sınırlarını çizmektir. Sınırlarını görebilmek içinse, bütünün başka bir şeyden ayrılması zorunludur. Başka olarak ötekinin varlığı bütün açısından gereklidir. Öteki, bütünün sınırlarını göstermesi ve bütünün bütünlüğünün inşası için dışarı atılmıştır. Yani, onun içinde olup bütünün varlığı için ondan dışlanmış olandır. Bir tamlık mekânı olarak karşılaşılan bütün, aslında kendi içinde ikiye ayrılır. Bu durum göstermektedir ki, her bütünlük varsayımı daha baştan imkânsızdır, çünkü bütünlük başarısız bir bütünlük ve ele geçirilemez bir tamlığın mekânıdır (Rancière, 2007:145-147; Laclau, 2007:87-88). Böylece bütün, yapısal olarak bölünmüştür: “Çıkar grupları halinde, farklı kanaatler halinde, kendisiyle ilişkisinde bölünmüştür” (Rancière, 2012:114-5). Bütünde içerilen eksiklikle ya da onun tam bir bütün olamamasıyla gerçekleşen ilk ayrışma/bölünme, politik olanın var oluş noktasını tesis eder.³ Buna ek olarak bütün, kendi içinde bu ayrışmışlığıyla “çoklu, çoğul-tekildir, edimsel bir sonsuzun sonlu parçalara/patlamalara kaydıdır” (sanatlar, düşünceler, aşklar, tutkular, vb. bu parçaların/patlamaların isimlerinden bazılarıdır) (Nancy, 2010: 68).

Politik olanın mekânı olarak yukarıda değindiğim bütünün Rancière’in metinlerinde somutlaştırılmış hali “eşitler cemaati”dir. Eşitler cemaatinde bütün, adından da anlaşılacağı

³ Rancière’in bütünü kavrayış biçiminde Ernesto Laclau ile ortaklaşması Rancière’in onunla aynı perspektifi geliştirdiği anlamına gelmez. Vurgulanması gerekir ki, Laclau’nun aksine Rancière için ne hegemonya ne de temsil meselesi politik olan açısından merkezi bir role sahiptir. Bu kavramlar, daha sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, belki politik olanın unsuru olarak polise dahil edilebilir fakat genel olarak politik olanı düşündüğümüzde, mesele tarafların temsiline gelmeden önce onları bir araya getiren ya da buna engel olan “ortak olan”dır, onu yaratmada ve yorumlamada devreye giren zekâlarıyla herkesin eşitliğidir.

gibi eşitlik üzerinden elde edilir. Fakat cemaatin kendi içinde eşitliğin sağlanması için bir şeyler feda edilir ya da dışlanır. Yani eşitler cemaati “bir yerlerinde bir alçı sıvama olan bir gövdeye sahip olabilir; ancak üyelerini ve saflarını yeniden saymaya, imgedeki çatlakları doldurmaya ve formülün sözcelerini yeniden tercüme etmeye mecbur olmak koşuluyla, bir gövdeye sahip olabilir” (Rancière, 2007:82-83). Böylece toplumsal olanın, kurucu ve kurulan toplumun, yapılmış ve yapılmakta olan tarihin birliği ve gerilimine dayalı olduğu söylenebilir (Bensaid, 2010:39). Bir ilişkiler kümesi olarak toplumsal olan, özellikle çatışmacı karakteriyle bu gerilimi simgeler. Gerilime sebep olan toplumsal ilişkileri “eyleyiş ve eyleyen arasındaki ikili çatışma” ile karakterize etmek mümkündür. Çatışmanın burada imlediği şey, bir çatışmalar çeşitliliği olup, John Holloway’in de söylediği gibi, çatışmalar “karşıtlığın geniş heterojenliğinde var olur” (2003: 66). Bu anlamda toplumsal olanda:

Eyleyiş çalışma biçiminde, ortak aidiyet bir insan yığını biçiminde, kimliksizlik kimlik biçiminde, insan ilişkileri nesneler arası ilişkiler biçiminde... İnsanlık insan-dışılık biçiminde var olur... İnsanlık onurunun karşılıklı kabulüne dayalı bir topluma ait tüm hayaller, hepsi ancak kendilerinin inkârı biçiminde var olurlar. Ama yine de var olurlar... Diyalektik, sürekli kimliksizlik eğilimidir, yadsınmış olanın patlamaya hazır temayülüdür (Holloway, 2003:112).

Toplumsal uzamdaki var oluş tarzı “yadsınma biçiminde var olma”ya dayalıdır. Böyle bir var oluş biçimi tek boyutlu olmayıp, pozitif ve negatif olmak üzere iki veçhelidir: Her şeyin taşıyıcısı olarak öne çıkan bir durumda/poliste tam olarak kapsanamama dolayısıyla kapsanamayanların kendisini buradan çıkarmasında bu iki veçhe kendini gösterir (Rancière, 2003:196). Diğer bir deyişle, “bir yanda nesnel içeriğin kendi rasyonellik ve farklılaşma ilkesi vardır, diğer yanda bu ilkeler sürekli kesintiye uğrarlar ve bozulurlar” (Laclau/Zac,

1995:27). Fakat eşitler cemaati formülü üzerinden gidildiğinde Rancière'e göre politika, her zaman belirli cemaatlere has olarak görülmüş ve onlara tahsis edilmiştir. Tarih de bu cemaatlerle sınırlı olmuştur. Antikite'nin *polis*'ini, modern devleti odak alan tarih, politikanın tahsis edildiği cemaatlerin tarihidir; uygun insanların uygun anlatısı olarak "uygunluk" bilimidir (Rancière, 2011a: 12-13). Tarihi yazılan topluluk, "bir yer ve zamanı işgal etme tarzını, basit yasalar aygıtının tersine bilfiil işleyen bedeni, siyasi yasa ile kurumları önceleyen ve onları önceden biçimlendiren bir algılar, jestler ve tutumlar bütünü"dür (Rancière, 2010b: 13).

Yadsıyarak var olan bütün, sürekli olarak her şeyin kapsanmasına yönelik sayımların yapıldığı bir işleyişin uzamıdır. Sayımların amacı bütünün varlığını koyutlamaktır. Fakat bütünün kendi bütünlüğünü sağlayabilmek, yani varlığını somutlaştırmak için yine kendi içinde bir ötekiye olan ihtiyacı hatırlandığında, her sayımda sürekli dışarıda bir şeyler kalır. Bütün "tam olmayan bütün" haline gelir. Rancière'in terimleriyle söylersek, "bütün"ü temsil eden düzen oluşurken, bütünün ele gelmez yapısıyla birlikte dışarıda kalanların, kendisini oluşturan düzenle özdeşleştiremeyenlerin varlığı kurulur. Bütünlüğün tesisi bağlamında Rancière'in politik olanı belirlerken fikirlerini yönlendiren temel unsur, bütünün kendisinden çok bütün içerisinde gerçekleşen tam sayma durumuyla birlikte dışarıda kalan bir şeylerin varlığıdır. Bütünün işleyişi, sürekli olarak onun ikiye bölünmesiyle sonuçlanır. Çünkü yapı içerisinde hiçbir şey tam olarak kapsanamaz. Tüm kapsama iddiasına rağmen verili düzen bir şeyleri karşılamada yetersizdir. İşte bu durumda bütün içerisinde kimi aralıklar meydana gelirken, verili yapı içerisinde kendisini var kılmayan politik failler bu aralıklara tutunarak kendilerini var kılarlar. Verili yapının tam kapsama iddiasına rağmen, yine o yapıda oluşan boşlukların/aralıkların Rancière'in politik olan

üzerine düşüncelerinde aldığı isim “parça olmayan parça”-dır (Rancière, 2005a: 65). Parça olmayan parçanın varlığıyla birlikte toplumsalın dinamik işleyiş biçimine, içerisinde gerçekleşen hareketlerin niteliğine ya da statüsüne ve politik olana ilişkin söz söyleyebilmenin imkânı oluşur. Çünkü parça olmayan parça, toplumsalın işleyiş tarzını tayin eden temel bir unsurdur.

Toplumsalın parça olmayan parçayla birlikte edindiği istikrarsız, dinamik ve değişken yapısına rağmen, her toplum istikrar amaçlar, ama kapsanamayan potansiyeller istikrarsızlığın habercisi olur. İstikrara ve istikrarsızlığa aynı anda ev sahipliği yapan toplumsal ilişkiler, farklılaşabilir karakteriyle “gücül”dür (Diken, 2013: 18). Bu nedenle toplumsal olan, potansiyel olarak her şeyin kapsanamadığı bir bilgisizlik alanıdır. “Biri fazla, biri eksik olan iki seri arasındaki paradoksal ilişki sürekli bir dengesizlik nedenidir” (Diken, 2013: 19). Verili olan ve bir şeylere ya da kişilere tahsis edilmiş olanlar, bir ilişkiler kümesi olan toplumsalda sürekli karşılaşmalara sebep olur ve yerinden edilir. Böylelikle bütün, devinir.

Toplumsal olan, bir ilişkiler kümesi olup, yapısal olarak farka dayanmanın ve dışlayıcılığın yanı sıra, bölünmüş bir bütündür. Çıkar grupları, farklı kanaatler halinde, kendisiyle ilişkisinde bölünmüş bir cemaattir. Bölünmüş olması demek, toplumsal olanın ve toplumun bir nüfusun toplamına indirgenmesi anlamına gelmez. “Daima nüfusa ve nüfus kesimlerine ilişkin hesaplamaların ötesinde, eklentili bir simgeleme biçimidir” (Rancière, 2012: 114). Siyasal çatışmanın klasik biçiminde, bir halk kendi içinde birçok halka ayrılır (Rancière, 2012: 114-115). Bu nedenle birleşmelerin ve ayrılımların uzamı toplumsal olan, Rancière’de uyumsuzluk alanına dönüşür. Burada uyumsuzluktan kastedilense basitçe bir grubun başka bir gruba çatışması, gruplar arasındaki anlayışsızlık ya da yanlış anlama veya fikirlerin ve değerlerin çatışması değil-

dir. Uyuşmazlık, “ortak duyu’ya (*common sense*) yerleştirilen bir ayrımdır, verili olan hakkında, verili olarak gördüğümüz bazı şeylere ait yapı hakkında bir çekişmedir... Bir ve aynı dünyaya iki dünyayı koyma işidir” (Rancière, 2004a:304). Tarafların bir topluluğa aidiyetlerini belirleyen ortak olan üzerine akıl yürütme ve çekişmedir. Bu noktada Rancière açıkça uyuşmazlığın Jean François Lyotard’ın söylediği anlamda anlaşmazlık ya da ihtilaf olmadığını belirtir (Rancière, 2005: 14). Bilindiği üzere Lyotard, *The Differend* (1988) adlı eserinde bir topluluğun tarafları arasındaki ilişkiler üzerine düşünür. Anlam olarak “ihtilaf” şeklinde karşılanan *differend*, Lyotard’ın belirttiği gibi, çekişmeden ayrı olup, karşı karşıya gelen “en az iki taraf arasında, her iki tarafın argümanlarına uygulanabilecek bir kuralın yokluğu nedeniyle tam olarak çözüme kavuşturulamayan çatışma durumudur” (1988: xi). Diğer bir deyişle *differend*, bir yasal, toplumsal, vb. düzenleme biçiminin taraflardan birisinin dilsel alanında karşılığını bulurken, diğer tarafın dilsel alanında karşılığını bulmaması nedeniyle bu tarafın yaşadığı mağduriyetten kaynaklanır (Lyotard, 1988: 9). Dolayısıyla ihtilaf, “deyimlerle ifade edilemez hale sıkışan dilin istikrarsız halidir” (Kellner/Best, 2011: 206). Heterojen cümle rejimleri yoluyla gerçekleşir. İhtilaftan farklı olarak uyuşmazlık, “cümle rejimlerinin heterojenliği gibi ve heterojen söylemin farklı tiplerini değerlendirmek için bir kuralın varlığı ya da yokluğu gibi konularla ilgili değildir. Uyuşmazlık, argümanla ilgili olmaktan çok argüman olarak ileri sürülebilir olan şeyle, X ile Y arasında ortak bir nesnenin varlığıyla ya da yokluğuyla ilgilidir” (Rancière, 2005a: 14; 2003: 198). Neticede her ne kadar iki düşünür, uyuşmazlık (çekişme) ve ihtilafın birbirinden farklı olduğunu söylese de her ikisinin üzerinde durduğu mesele “ortak” ölçünün varlığı ve yokluğu ile bunun yarattığı sonuçlardır. Rancière üzerinden düşünüldüğünde, söz konusu ortak-ölçülebilir olan şey,

onun varlığı ya da yokluğuna bağlı bir bütün şekli olarak toplumsalın kendi içinde yarılmasına ve *polis-oikos*, özel-kamusal gibi ayrımların türemesine imkân sağlar. Daha doğrusu, toplumsal olana hâkim bu bölünmelerin temelinde toplumsaldaki ortak olanın konumlandırılış tarzı bulunur. Ortak olan üzerinden örülen bir ilişkiler kümesi olarak toplumsal, uyumsuzluk mekânıdır.

Toplumsal olanın kendinde bir bütün olup, yine kendi içinde bölünmüş olduğu, Rancière'in uyumsuzluğa dayalı toplum ve politika düşüncesi üzerinden varabileceğimiz bir sonuçtur. Bir uyumsuzluk mekânı olarak toplumsalda temelde iki konum ya da şey bulunur ve bunlar birbirleriyle ilişkilidir. Şeylerin konumlandığı ortak uzam dünyadır. Dünyada şeylerin konumlanış tarzı ise yan yanadır. Şeylerin bu bulunma biçimini, Rancière'de politik olanın unsurları olarak sıralanan ve toplumsalın iki ögesi olan polis ve politika kavramsallaştırmaları örnekler. Polis ve politika toplumsal uzamda yan yana konumlanırken aynı zamanda politika, polisin dışında olanı ifade ederek onu böler.

Politik olanın imkânını düşünürken, Rancière'in toplumsalı algılayış tarzı temel bir önem arz eder. Böyle bir düşünüş biçimi, politika ve politik olanın imkânını belirli bir yere, zamana, kişiye ve gruba atfetmekten kurtarır, her yerde-zamanda ve her kişide/grupta bu imkânın konumlanabileceği fikrine alan açar. Bu durumu anlamada Rancière'in bütün nosyonunu algılayış tarzı açıklayıcıdır. Hatırlanacağı gibi bütün, farkların hepsini kapsamasına rağmen kendini var edebilmek için ötekine ihtiyaç duyar. Diğer yandan farkların hepsini kapsadığı için dışarıya attığı öteki, aslında onun içindedir. Yani bütün, kendi içinde ikiye bölünmüştür. Bu noktayı Rancière'in politik düşünüşüne uyarladığımızda, bölünmenin parça olmayan parça ile somutlaşmasına ek olarak Rancière'in politik olan "ayrı türden iki sürecin karşılaşması-

dır” şeklindeki önermesinin önü açılır. Toplumsal ise tam da bu ikisi arasındaki bölünmenin sahnesidir (Rancière, 2010a). Pölitik olanın iki sürecinden biri polis, diğeri politikadır. Polis ya da hükümet süreci, “cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır” (Rancière, 2007: 71). Diğeri süreç olan politika ise eşitlik sürecidir: “Herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir” (Rancière, 2007: 71). Politik olan, “polis ile politikanın bir haksızlığın, bir zararın ele alınışında karşılaşmalarıdır” (Rancière, 2007: 72). Burada polis, var olan mevcut düzenin adıdır ve toplumsalın temsilcisidir. Fakat polis, tüm temsiliyet iddiasına rağmen aynı zamanda bir şeyleri tam olarak temsil edemeyendir. Zira o kendisini “üstünler” olarak konumlandıranların, eşitsizliklerin somutlaşmış halidir. Bu durum yapı içerisinde aralıklara, parça olmayan parçalara olanak tanır ve polisin dışına bir şeyler düşer. Bu bağlamda politika, polisin kendisini üstün olarak konumlandıranların üstünlüklerini inşa etmede işlev gören, bizatihi polisin içerisinde yer alan fakat yine polisin kendisini var etmek için kendi içinde(n) dışarıya attığı veyahut kendinden ayırdığı parçanın adıdır. Politik olan ise bu iki unsurun karşılaşmasıdır. Böylece polis ayrı bir alan, politika ise bir diğeri alan değildir. Aksine politik olan da dahil olmak üzere polis ve politika aynı bütünün içinde yer alır. Nihai olarak politik olanın imkânı saf bir birlik olarak ne poliste ne politikadadır; fakat polis ve politikanın yan yana birlikteliği olarak heterojenleşen bütünde, uyumsuzlukta bulunur.

Buraya kadar toplumsalın iki sürecin birlikte işlediği bir uzam olduğuna dikkat çektim. Peki, bu hareketler nasıl bir niteliğe sahiptir? Bu soruyu yanıtlamak için Rancière’in toplumsal alandaki polis ve politika üzerine söylem tarzı ile

Michel Foucault'nun iktidar analizini birlikte düşünmeliyiz. Çünkü bu tartışma çerçevesinde bütün içerisindeki hareketlerin ya da karşılaşmaların niteliğini ortaya koymamız mümkün olabilir; söz konusu ilişkilerin statüsünü tayin etmek için bir kapı aralanabilir. Eğer buradaki ilişkilerden “iktidar ilişkileri” olarak bahsedilmesi mümkünse, bu şekildeki bir ifade girişiminde toplumsaldaki ilişkileri “iktidar ilişkileri” olarak nitelendiren Foucault ile diyaloga girmek gereklilik gösterir.

Foucault, toplumsaldaki ilişkileri iktidar ilişkileri olarak kodlayıp, iktidarı “ilişkiler bütünü” olarak nitelendirir:

İktidar her yerdedir, her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir. Ve iktidar, sürekli, tekrara dayalı, cansız, kendi kendini yeniden üreten her şeyiyle, tüm bu hareketliliklerden yola çıkarak beliren, bunların her birini destek alan ve geri dönerek onları sabitleştirmeye çalışan genel bir sonuçtur... İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belirli bir toplumda karmaşık bir duruma verilen addır (Foucault, 2012: 72).

Farklı iki sürecin karşılaşması olarak politik olan, bu karmaşıklığı dile getirir. Verili durum temelde ikiye bölünmüş haldedir. Bu bölünme iktidarın bir ilişki olarak tanımlanmasına izin verir. İktidar bir ilişki olduğu için politik olanın ve toplumsalın bir tarafı olan polis, yalnızca güç/iktidar kurumu olmaktan çıkar. Polis, iktidar teknik ve stratejilerini tanımlama imkânını da içeren “duyulur olanın dağıtımı” haline gelir (Rancière, 2010a: 95). İktidar ilişkilerinin toplumsal uzamda her yerde bulunabileceği önermesi, bu uzamda her şeyin politik olduğu önermesini getirir. Bu düşüncüyü takip eden Rancière, “her şey politiktir” önermesinin “her şey polisiye-dir” önermesini beraberinde taşıdığına dikkatimizi çeker. Her şeyin politik olduğu yerde aslında hiçbir şey politik değildir. Bu nedenle Rancière'e göre:

Polisiye düzenin bu düzene mahsus kurumların ve tekniklerin epey ötesine uzandığını göstermek önemliyken, öbür yandan sırf içerisinde iktidar ilişkilerinin iş başında olmasından ötürü hiçbir şeyin kendinde politik olmadığını söylemek de aynı ölçüde anlamlıdır (Rancière, 2005a: 55).

Rancière için toplumsal olanda ağırlığını koyarak onu sınırlı bir bütün haline getirmeye çalışan polis, ilişkilerin inşa edildiği bir yerdir. Buna ek olarak, burada birtakım ölçütler belirir. Bu noktada, yeniden Rancière'in toplumsal olanı kavrayış şekline dönmemiz gerekir: Ancak onu hatırlarsak neden toplumsalın tam olarak ortak olanın biçimlendirilerek çekişme konusu edildiği alan olduğu ve neden sadece iktidar ilişkilerinin polisi nitelendirmeye yetmediği açıklık kazanır: "Bir şeyin politik olması için, polisiye mantığın ve eşitlikçi mantığın önceden hiç kurgulanmamış bir buluşmasına meydan vermek zorunludur" (Rancière, 2005a: 55). Toplumsal ortak olana bağlı olarak ortaya çıkan "dünyalar arasında ilişkilerin" gerçekleştiği yerdir. Politika da dünyalar arasındaki ilişkilere kuruluşuyla ilgilidir (Rancière, 2005a: 67). Dünyalar arasında kurulan ilişki:

Bir eğilim ilişkisi değildir, parçaların yeniden-birleşmeye doğru yönelmiş olma gereksinimleri ya da itkileri değildir. Ortaklık-içinde-varlığın ortak-ölçsüzlüğüne teslim edilmiş var oluşturmaktır... İlişki-içinde olmak, paylaşım olarak varlığı, yani var oluşun var oluş olarak doğumunu ya da salıverilmesini kendine ölçü almaktır... İnsan ile insan arasında, özne olarak kurulmuş ve ilişkiyi ikincil olarak 'dügümleyen' iki özne arasında kurulmuş bir ilişkideki gibi değildir. İlişkide insan verili değildir -ama yalnızca ilişki verebilir- 'insanlık'ını (Nancy, 2006: 96-97).

Rancière'in politik olanı toplumsalın işleyişi zemininde kavraması, farklı dünyalar arasındaki ilişkiyi gördüğü anlamına gelir. İlişkiyi görmek ise iktidarı belirli ellere teslim etmekten Rancière'i alıkoyar. Aksine politik olan, toplumsalda

sahnelenip, polis ve politikanın karşılaşmalarıyla inşa edilir. İlişkiden dışlananları kapsayarak belirli kişilerle ya da yerlerle iktidarı özdeşleştiren analizleri sekteye uğratar. Bu nedenle Rancièreci bakışın, toplumsal, politika ve politik olan kavramlarını saf iktidardan türeten kavrayış şekline bir alternatif olduğu söylenebilir.

Rancière, toplumsalda politik olanın incelenmesine yönelik olarak önerdiği polis ve politika ayrımını literatürde var olan öteki ayrımlara (*zoe-bios*, özel- kamusal, vb.) karşı, onları ikame edecek şekilde konumlandırır. Yani, polis ve politika ayrımı ilk olarak, sınıflandırmayı ortadan kaldırmaktan ziyade başka bir sınıflandırmanın kapısını aralar. İkinci olarak bu ayrım, farklı-farksız, saf-karışık, sıradan-istisnai, aynı-öteki arasındaki ilişkilerin kabul edilen dağılımını, dolayısıyla hâlihazırdaki ayrımların statüsünü sorunsallaştırmayı amaçlar. Böylece aslında bu ayrım, Rancière'in söylediği gibi, kurucu-kurulmuş, doğaçlama-organize edilmiş düzen şeklindeki ikiliklerin yeni bir versiyonudur (2010c: 205). Polis ve politika ayrımında Rancière'in iddia ettiği şey:

Politikanın her zaman daha sonra geldiğidir, mantıksal olarak önce olsa da. Böylece politika asla birinci bir eylem değildir, fakat zıtlıkların paradoksal birliğidir. Politik topluluk aslında bölünmüş olarak verilir. Eğer bu zıtlık politikayı izole ediyorsa, topluluğun tekil bir ilkesinin doğrudan uygulanışı/yerine getirilişi olarak politikayı görme girişiminden yine politikayı ayırmak içindir. Bir'in bu figüründen kaçınma, belirli bir saf olmama hali ile politik saflığı zıtlıştırmanın iki yolundan, İki'nin iki figüründen kaçınmayı işaret eder (Rancière, 2010c: 206).

Buradan hareketle Rancière, politik düşünce geleneğinde toplumsalı, sınırları belirli alanlara bölen (özel- kamusal gibi) kimi düşünürleri ve akımları eleştiriye tabi tutar.

Rancière'in toplumsal olanı algılayış tarzının politik olanı algılayış tarzını belirlediği fikri etrafında kavranılan politik olan anlayışında, toplumsal ve evrensel olan arasında herhangi bir zıtlık kurulmaz. Ona göre gerçeklikleri görünümlerden ayıran fark yoktur. "Görünüş, verili gerçekliğin maskesi değildir. O, verili-görülür olanın, hakkında konuşulabilir olanın ve ona saygıyla bir şeyler yapılabilir olanın, etkili yeniden düzenlenişidir" (Rancière, 2010c: 207). Bu nedenle polis ve politika arasında bir zıtlık kurulamaz. "Polis ve politika arasındaki fark, farksızlığın bir kısmını elinde bulunduran bir gerçeklikte etkisini gösterir" (Rancière, 2010c: 207). Rancière bu şekilde anlattığı var olanı anlama tarzını "karışım aracılığıyla düşünme yöntemi" olarak adlandırır. Karışmış bir dünyadan ayrı olarak var olan saf politik bir dünya yoktur. Sadece bir dağıtım ve yeniden dağıtım bulunur (Rancière, 2010c: 207).

Toplumsalın ikili işleyişi üzerinden politik olanın farklı süreçlerine dikkat çeken Rancière ne toplumsalı ne de politik olanı ontolojik bir bakış açısıyla ele alır. Onları ontolojik bakış açısıyla ele almak, Öteki'nin ontolojik gücünün varlığını ilan etmektir. Öteki'nin simgelediği şey, bütün adları dağıtan gerçek ad, gerçek/iyi olan addır. Burada yapılan, Rancière'in savunduğu uyumsuzluğun gücünü, gerçek farkın ontolojik ilkesi içinde eritmektir. Oysa Rancière'in asıl meselesi ötekinden ziyade ötekiyle karşılaşmalar, sınırlar ve geçişlerdir. Etkileri, duyumsal deneyimin alanından bireyleri ayırmaya bağlıdır. Bu bağlamda Rancière, Öteki adına ve Öteki ile karşılaşmanın atomik formundan ziyade, "değişim, tarafların yeniden-dağıtım süreçleri ve deneyim biçimlerinin yeniden-düzenlenmesi süreçleriyle" ilgilenir (Rancière, 2010c: 216).

Ontolojik olmayan düşünüş tarzı Rancière'i polemiksel bir dil ve düşünce yöntemi benimsemeye iter. Toplumsal olan ve politik olan şeyler, polemikseldir. Polemik, eski Yunancada *polemos* yani savaş, mücadele anlamına gelir. Polemiksel ba-

kış, toplumsal alanda her şeyin her şeyde ve her yerde konumlanabileceği, polis ve politika karşılaşmasının, politika ve politik olanın imkânının her yerde ortaya çıkabileceği tezine zemin hazırlar. Aynı zamanda, politik olmayan üzerine düşünmeye kapı aralar. Böylece yeniden Foucault'nun iktidar ve direnmenin her yerde olabileceği tezine, Rancière'in her şeyin politik olmayabileceği tezini şerh koyarak, ortak oluruz: Polis ve politika arasındaki karşılaşma her yerde olabilir, dolayısıyla politik olan her yerde olabilir. Fakat burada söylenmesi gereken şey hem Foucault'nun hem de Rancière'in belirttiği gibi, bu karşılaşmaların sürekliliğinden ziyade aslında nadirliğidir. Örneğin Foucault, "peki radikal kopmalar; ikiye ayrılan ve kitlesel niteliğe sahip bölüşümler yok mudur?" (2012: 74) diye sorar ve verdiği yanıt bunların "bazen" olabildiğidir. Ama çoğu zaman bu karşılaşmalardaki direnme noktaları ya da Rancière'in ifadesiyle, politikayı besleyen kanallar hareketli ve geçicidir, toplumsalda konumlanan politika ve politik olan nadirdir. Süreklilik peşinde olan ve politikaya göre daha sık görülen ise polistir.

POLİTİK OLANIN İNŞASINDA POLİS

Bir, ölümün demir attığı yerdir.

Pierre Clastres

Polis kavramı, her ne kadar bugün devletin düzeni sağlama ve korumada kullandığı aygıtlardan biri olarak düşünülse de Rancière'in polis kavramını ele alış biçimi bu düşünüş tarzından farklıdır. Rancière polis ve polis düzeni gibi kavramları, herhangi bir hiyerarşik ve kurumsallaşmış düzen için kullanır. Her polisin, bu düzen içerisinde kendisini gösterdiği polislik faaliyetleri bulunur. Genel itibariyle politika yapmayı-yönetmeyi, parlamenter yasamayı, mahkeme kararlarını, politikacıların çalışmalarını ve bütün bürokratik çabaları polis eylemi olarak sıralayabiliriz (Chambers, 2011a: 306; 2010: 61).

Rancière'in kavramsallaştırdığı polisin somut kullanımlarını ilk olarak Antikite'de ve antik düşünürlerde, Hannah Arendt'in Antikite'ye yönelik yorumlarında ve Michel Foucault'nun başta *Security, Territory, Population* adlı kitabında olmak üzere devlet aklının ortaya çıkış sürecine yönelik yaptığı araştırmalarda görürüz. Foucault'nun yaptığı araştırmalar, Rancière'in polisi modern devletin polis aygıtından ayırmasına yardımcı olur. Bilindiği gibi, Foucault kitabında, on yedinci yüzyılda İngiltere'de politik ekonominin ortaya çıkışı gibi gelişmelerle Avrupa'da devletin gelişen uygulama ve söylem tarzlarına eğilir. Foucault açısından "polis düzeni",

kültür, ekonomi ve politikanın sınırlarını aşar. Polis, her şeyi içerir. İnsanlar arası ilişkileri düzenler, insanlar ve şeyler arasındaki ilişkileri belirler. Hatta Foucault, bir “polis bilimi” tanımını bile yapar: “Bireylerin doğal hayatını temel alan politik teknik” (Foucault, 2007:326-327). Rancière ise polis kavramını, toplumsal bütünü oluşturan parçaların dağıtımı ve bölüşümünü gerçekleştiren toplum organizasyonu olarak algılar. İhtiyaçların ve hizmetlerin dağıtımı, rollerin ve meşguliyet tarzlarının paylaştırılması, ekonominin yönetimi; hepsini polis düzeninin parçası olarak görmemiz mümkün. Böylece polis, Rancière için, “toplumsalın sembolik inşası” anlamını kazanır (Chambers, 2010: 61).

Bir’in Temsili Olarak Polis

Rancière’in düşüncesinde polis, politik olanın unsurlarından biridir. “Hükümet sürecidir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik bir dağılımı vardır” (Rancière, 2007: 71). Kamu düzeninin akılcı örgütlenmesi anlamına gelen polis, her şeyin bir ölçüye tabi tutulduğu, hiyerarşik ve kurumsal yapılaşmadır. Ölçülebilen ve uyarlanabilen bedenlerin alanıdır. Böylece her şeyin sayıldığı tamlık mekânıdır. Mevcut, verili toplumsal yapılar, düzen fikrini taşır ve bu anlamda polisin somut halini ifade eder. Polis, “duyumsanabilir düzenin duyumsanabilir apaçıklığıdır” (Rancière, 2010b: 57). “Ortak ve kişiye özel olanın bölüşümünde (ki aynı zamanda görülür ile görünmez olanın, sözün ve gürültünün bölüşümü demektir) her bedenin yerli yerinde olmasını öngören mantık” tır (Rancière, 2010b: 57). Her bedeni yerli yerinde tutan şey, bağlandıkları ortak ölçüdür. Polis, ortak olanı yorumlama tekeli elinde tutarak, toplumun hareketinin yönünü belirler. Yerleri tanımlayıp, toplumu ayırıştırarak *polis-oikos*, *bios-zoe*, kamusal-özel olan gibi bölüm-

lendirmelerde sınır çizgilerini yeniden çizer. Oluşturduğu bu sınırların sabitliği polisin düzenini sağlayacağı için polis, sürekli ortaklık ölçütlerini belirler (Tanke, 2011: 46). Belirleyici bir uzam olarak polis, toplumun dikey örgütlenmesiyle ilgilidir. Bütün toplumu oluşturan parçaların bölünüp yeniden dağıtılmasına yönelik bir faaliyet olup herkese bir şeylerin tahsis edildiği bedenlerin düzenidir. Böylece Rancière'in terimleriyle söylendiğinde polis, duyulur olanın paylaştırıldığı, görünür ve söylenir olanın düzeni, bir "apaçıklıklar sistemi" (Chambers, 2011a: 306).

Duyulur olanın paylaşımındaki (*partage du sensible*) *partager* kelimesi Fransızcada hem bölmek hem de paylaşmak üzere temelde iki anlama sahiptir. Pratik kullanımda ortak olmayan şeyleri ortaklaştırmaya yönelik bir verme, yapma eylemidir. "Politik topluluğa katılım biçimlerini düzenleyen bir toplama/kümelendirme ilkesidir" (Panagia, 2010: 96). Fakat bu küme içerisinde bir şeylerin paylaşılması için bölme işlemi yapmak gerekir. Bu nedenle *partager* hem bölmek hem de paylaşmaktır: İhtiyaçlara yönelik bir paylaşım ve mülkiyete yönelik bir bölme işlemidir (Panagia, 2010: 97). Yapılan bölme ve paylaşma işlemleriyle hem mülkiyet bölüştürülür hem de duyulur olanın paylaşımı garanti altına alınır. Böylece *partage du sensible*, duyulur olanın bölüşümü ve paylaşımıyla ilgili olup, bedenlerin, doğalarına uygun ve işlevsel bir şekilde dağıtımını olarak polisi niteler. Paylaştırılan şeyler ise mekân, zaman ve etkinlik biçimleridir. Kendi içinde bir biçimi bulunmayan polisi, bu etkinlik biçimleri üzerinden daha iyi ve daha kötü şeklinde ayırabiliriz. Rancière'in farklı polislere yönelik açıklamalarını genişletmemesine rağmen sunduğu tartışma, verili polisler arasındaki farkların ya da paralelliklerin analizine imkân sağlar (Chambers, 2010: 62).

Polisin yukarıda belirttiğimiz içeriğini düşündüğümüzde, ölçütler ile devreye giren eşitsizliklere dayanan polisin savunusunun tarihte Platon'dan günümüze çoğu düşünüre ve

yönetim pratiğine hâkim olduğu görülür. Örneğin, Antikite, temel toplumsal ve siyasal örgütlenme şeklinin *polis* olduğu yerdir. Arendt'in de söylediği gibi, antik Yunan *polisi* "özgürce seçilmiş çok özel bir siyasal örgütlenme biçimini ifade eder ve hiçbir suretle insanları bir düzen dahilinde bir arada tutmak için gerekli bir eylem biçimi değildir" (Arendt, 2011: 44). Siyasal örgütlenme şekli olarak *polis*in kurulması, politikanın başlaması demektir. Çünkü bu örgütlenme tarzıyla birlikte yaşam alanı ve politik alan tanımlanıp, politikanın alanı olarak *polis* belirli hale gelir. Toplumsal anlamda yapısına baktığımızda *polis*, Antikite'nin tek var oluş alanı olarak görünür. Yani *polis*in dışında var olmak imkânsızdır. Bu anlamda *poliste*:

İnsan topluluklarında zorunlu ve mevcut bütün etkinlikler arasında yalnızca ikisinin, yani salt zorunlu ve yararlı olan her şeyin dışarıda bırakıldığı beşerî meseleler alanından doğan eylem (*praxis*) ile konuşmanın/sözün (*lexis*) Aristoteles'in *bios politikos* dediği şeyi oluşturduğu düşünülüyordu ve siyasal addediliyordu (Arendt, 2011: 61).

Polisin içyapısına baktığımızda burada bulunanların, yani politik aktör olarak sayılanların "yurttaş"lar (*polites*) olduğunu görürüz. *Polis*, sadece yurttaşlardan mı oluşmaktadır? Bu sorunun cevabı olumsuzdur. Çünkü yurttaşlığın tanımını incelediğimizde, *polis*in aslında var olan insanların sınırlı bir bölümünü içerdiğini kavrarız. Antikite'de yurttaşlık, belirli koşullara bağlandığı için herkesin sahip olduğu bir sıfat değildir. Buna göre yurttaş, özgür olandır. Burada özgür olmak ise "başına buyruklu, bir yandan çalışıp çalışmama özgürlüğünü, özellikle bir başkası için çalışmak zorunda olmamayı, yani efendisizliği işaret etmektedir" (Yalçinkaya, 2011: 43). Daha ayrıntılı olarak söylendiğinde yurttaş; erkek, mülk sahibi, özgür insanı nitelendirir. Bu sıfatlarıyla var olan yurttaş ve elde edilen yurttaşlık tanımı aynı anda hem yurttaş hem de yurttaş olmayanları ortaya koymaya muktedir-

dir. Aslında yurttaşın varlığı, yurttaş olmayanların yani erkek olmayan, mülk sahibi olmayan ve özgür olmayan, efendisine bağlı olanların varlığını imler. İşte bu değil-lenen insanlar genel olarak kadınlar, çocuklar, köleler ve yabancılardır. Onlar yurttaş gibi özgür olmayıp zorunluluklara tabidirler. Yer aldıkları alan ise *polis* değil hane, yani *oikos*'tur. *Oikos* ya da hane:

Yunan için, insanın biyolojik ve iktisadi varlığını yeniden üretmesi için zorunlu işlevlerin yerine getirildiği yeri gösterir. Temelde insanın maddi ihtiyaçlarının karşılandığı alan bu alandır. Ancak bu yer insanın insan olabilmesi için gerekli/zorunlu temel koşulların sağlandığı düzlem olsa da, bu alanda yer alan insanın herhangi bir canlı varlıktan bir bakıma pek bir farkı da yoktur. Bu düzlemdeki insan, herhangi bir hayvan gibi yemek, içmek, uyumak, üremek, iklimsel koşullardan korunmak, güvenlik gibi gereksinimlerini karşılamaktadır (Yalçinkaya, 2011: 44-5).

Böylece *poliste* yer alan yurttaşlar, aslında tam bir insan olurken, diğerleri eksiklikleriyle var olmayanlar olarak *poliste* bulunurlar. *Oikosta* yer alanların yurttaşlardan farkı, istek ve ihtiyaçların yönlendirmesine açık yaşayış biçimleridir. *Oikosun* oluşum nedeni zorunluluklar olup, buradaki bütün etkinliklere zorunluluklar hakimdir. Böylece zorunluluk alanı olan *oikos*, özgürlük alanı olan *polis*in varlık nedenidir. Aynı zamanda *polisteki* özgür yurttaşın özgürlüğü, *oikosta* sahip olduğu efendilikten geçer (Arendt, 2011: 67-8). Yurttaşlık tanımları üzerinden gidildiğinde ve *polis*in tek var oluş alanı olarak yurttaşa özdeş olduğu kabul edildiğinde, *polis*in içinde ikili bir yapılanmanın olduğu görülür: *polis* ve *oikos*. Bu bağlamda Rancière'in toplumsal bir ilişkiler kümesi olarak gördüğünü hatırlayıp, toplumsal açıklamada başvuru kavrayışı yeniden gündeme alarak *polis* ve *oikosun* statülerini açıklayabiliriz. Hatırlanacağı gibi, düşünür için bütün, kendi içinde bölünmüştür. Onun bu yapısını *polis*in örgütlenme tarzına uyguladığımızda, *polis* bütünü "somut" şeklidir. *Oikos*

ise *polis*in kendisini var edebilmek için dışına attığı ötekidir. Fakat anımsanması gereken şey, aslında *polis*in tek var oluş alanı olduğu ve dışarı attığı ötekinin/*oikos*un da onun içinde olduğudur. Burada bir dışlama bulunur, fakat bu dışlama, uzamsal anlamda bir dışlama değildir. *Polis*, kendi içinde ayrıma uğramış ikili bir yapıdır. Yani, Bir olma iddiasındaki *polis*, gerçekte İki'ye ayrılmıştır.

*Polis*in kendi içinde ikili işleyiş tarzını düşünürken kullanabileceğimiz kavramasallaştırmalardan bir diğeri *zoe* ve *bios* ayrımıdır. *Zoe*, yalın yaşam olarak ifade edilebilir. Daha açık olarak söylendiğinde, insan da dahil olmak üzere bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yalın yaşama durumudur. *Bios* ise, sadece insana ait olan bir yaşama biçimini ya da hayat tarzını ifade eder. *Polis* çerçevesinde baktığımızda, insanın tam insan olarak varsayılabilirdiği yer olan *polis bios'a*, insan olmayanların ve bu bağlamda *poliste* sayılmayanların bulunduğu alan olan *oikos* ise *zoe'ye* karşılık gelir. Bu anlamda *zoe*, sıradan yaşamın ifadesiyken; *bios*, iyi yaşamın dile geliş tarzıdır (Agamben, 2001: 9-10). *Polis* ve *oikos*, *bios* ve *zoe* kavramsallaştırmalarının Rancière'in *polis* çözümlemelerinde ve genel olarak politika ile ilgili çözümlemelerinde farklı kavramlarla karşılandığını görürüz. *Logos* ve *phone* sırasıyla bu kavramların yerini tutar. *Logos* ve *phone* ayrımı, Rancière'e ait olmayıp, onun Aristoteles'ten ödünç aldığı bir tasarımıdır. *Phone*, kelime olarak "ses" anlamına gelir. Tartışmalarda konumlandırıldığında kazandığı anlam da buradan türer. Buna göre *phone*, sadece ses olmaklığı ile hazzı ve acıyı ifade eder. Hayvanlara, hayvan gibi olanlara aittir. Aristoteles'e göre:

Ses sınırlı bir amaç için tasarlanmış bir organdır. Ses genelde hayvanların haz ya da acı duyumlarını belirtmelerine veya göstermelerine yarar. Haz ve acı, insan varlıklarına ve politik bedene bir kâr ve zarar duyusu tahsis eden dağıtımın ve böylelikle de adil olanın ve olmayanın kamuya yayılışının dışında var olur (akt. Rancière, 2005a: 43).

Logos ise, kelime olarak akıl ile özdeşdir. Akla paralel mantıklı söz söyleme yeteneğini, konuşma kapasitesini ifade eder ve insan olanları tanımlayan bir unsurdur. *Polis* üzerinden gidildiğinde, *polis logos* sahibi olanların bulunduğu alandır. *Logos* sahibi olmak konuşmak, konuşma gücüne sahip olmaktır. Diğer bir deyişle “gücün uygulanmasına sözün egemen olmasını sağlar: yalnızca efendiler konuşabilir. Uyruklara gelince, onlar saygı, yüceltme ya da terörün yarattığı suskunluğu paylaşırlar” (Clastres, 2011: 123). *Polisin* insanların tek var oluş alanı olduğunu düşündüğümüzde ise *polis*, *logos* sahibi olanların sayısına eşittir. Bu sonuç Aristoteles’in devlet tanımıyla uyumludur: “Devlet, yurttaşların toplamıdır” (Aristoteles, 2010: 70). *Polis* aslında herkesin yeteneğine göre ayrıştırıldığı ve yine herkesin tam sayıldığı mekândır. Bir uzlaşma mekânı olarak *polis*, politikanın olmadığı yerdir. Politika, tam da polisten dışlananların, orada var sayılmayanların alanıdır.

Polisin politikadan farklılığının görülmesine imkân veren *logos* ve *phone’a* dayalı düşünüş tarzında, bedenler ikiye ayrılarak bir dağıtım gerçekleştirilir: “*Logosa* sahip olanlar, tutulacak bir hesaba, korunacak bir sayıma sahip olanlar ve hiçbir *logosa* sahip olmayanlar... haz ve acı ifade etmek için sesleriyle sadece eklemli ve anlaşılır sesi taklit edenler” (Rancière, 2005a: 44). Dolayısıyla *polis*, tam da dile sahip olmaya paralel, konuşma düzeni ve bedenlerin düzeni şeklinde ayrıma dayalı sayım yapılan yerin adıdır, bir sayıma dayanır (Rancière, 2004b: 4). Burada genel olarak *polisin* neden bir yönetim tarzı olarak görüldüğü de açıklık kazanır. *Polis* bir yönetim tarzıdır, yönetilenler sayımla dışarıda bırakılanların kendisidir.

Polisteki dışlamaya dayalı bu işleyiş tarzı, benzer bir şekilde antik dönemin düşünürlerinden biri olan Platon’un eserlerinde korunur. Platon’a göre, toplumun ve *polisin* oluşum nedeni insanların tek başlarına kendi ihtiyaçlarını kar-

şılayamamasıdır. Bu durum onları birbirlerine başvurmaya yöneltir. Böylece insanlar bir araya toplanırlar, yardımlaşarak ortaklık kurarlar (Platon, 2013: 55). Fakat Platon'un *polis* anlayışında şehrin düzeni esastır. *Polis* üzerine tahayyüllerinin arkasında "istikrar arayışı" bulunur. Bu arayış yüzünden *poliste* iş bölümüne başvurulur (Rancière, 2009: 23). Platon, bir yanda sürdürmeye çalıştığı toplumsal düzen ile diğer yanda onu tehdit eden dil-konuşma arasındaki bağlantıyı görür (Chambers, 2010: 59). Bu doğrultuda kesin sınırları olan hiyerarşik örgütlenme tarzını geliştirirken düşlediği toplumda kimisi çiftçi, kimisi duvarcı olur. Temelde en yukarıda yönetici olarak sayılan filozof-kral, sonra askerler ve koruyucular ve en sonda da çiftçi bulunur. İşler ancak böyle görülür. İşlerin nasıl paylaştırıldığı hususunda ise mitlere ve mitler aracılığıyla insan doğasına başvurulur. Metaller miti, bunun en bilinenidir (yöneticiler altın, askerler gümüş, çiftçi, vb. ise bronz metali ile doğuştan karışmıştır. En değerli olan altındır ve düzeni sağlayacak olan yöneticide bulunur).

Platon'a göre, insanlar yaradılıştan farklıdırlar. Buna bağlı olarak yatkınlıkları her iş için farklı olur. Yeteneklerine göre işlere yönelirler. Fakat işlerle kimin nasıl meşgul olacağı bir ölçüye bağlanmıştır: Ancak herkes tek bir iş yaparak verimli olur. Ayrıca daha özsel olan ölçüt "üstünler" in yönetebileceği ilkesidir. Buradan hareketle sıraya koyulan herkesin tek bir işle uğraşması salık verilir. Çünkü farklı işleri yapmak için insanın yeterli vakti ve ömrü yoktur. Ayrıca iyi yönetilen bir toplumda herkes tek bir işle uğraşır (Platon, 2013: 56). Böylece toplumsalın örgütleniş tarzı bir iş bölümüne bağlanır, iş bölümünde kimin ne yapacağı yeteneklerine göre belirlenir. Nihayetinde toplumsalın düzeni ya da polis, insan doğası üzerinden meşrulaştırılır. Fakat burada Platon'un pratikte uzlaştığı toplumsal düzen mantığını "doğa"ya başvurarak açıkladığını görürüz. Platon'un herkesin yeteneğine göre bir yer işgal ettiğini söylemesine rağmen, *poliste* insanları tek bir işle uğraşmaya mahkûm eden ya da insanların yer değiştir-

melerini engelleyen şey yeteneklerinden ziyade “zaman” yokluğudur. Zaman, *polis* koşullarında boş zamanın varlığıyla ilişkilendirilmelidir. Boş zaman, düşünmek için zamanın varlığını ifade eder. Hem dışlayıcı hem de tabi kılıcı olmasıyla çift yönlü işleyen bir yapıyı anlatır. Zaman dolayımıyla dışlama ilkesi, bir kişinin aynı anda birden fazla şeyle uğraşamaması kuralıyla, fakat ondan da önce “üstün” olanların ayrılmasıyla getirilir (Rancière, 2009: 25-6). Birden fazla işi yapanlar, taklitçilerdir. Zanaatçılar da birer taklitçidir. Platon açısından *oikosa* mahkûm edilenler ya da modern dönemin işçileri birer taklitçi olarak görülüp, olumsuzlanabilirler. Taklitçilikleriyle, *polis*in varlığını tehdit ederler (Platon, 2013: 86).

Herkesin tek bir işe tahsis edilmesi, sahte diyalektiğin işletilmesidir. Aynı kişinin aynı işi yapması sağlanarak sürekli bir tekrar elde edilir ve bu tekrar *polis* düzeninin sürekliliğini garanti altına alır. Farklı işlerin getireceği farklılık duygusunun yaratıcılığı bastırılır ve sonuçta politikanın kendisi bastırılır (Rancière, 2009: 177). Herkesin ve her şeyin yerli yerinde olduğu varsayılarak gerçekte *polis*in içerdiği yarık, kendi içinde ikiye bölünmüşlüğüyle oluşan boşluk kapatılmaya çalışılır. Burada işleyen mantık, Rancière’in terimleriyle söylendiğinde, “politikayı oluşturan bu kendinden-farklı-oluşu eleyerek politikayı gerçekleştirmek, yani politikayı eleyerek politikayı gerçekleştirmek”tir (Rancière, 2005a: 95). Platon’un bu girişimi “topluluğun kendisinden ayrıklığının elenmesi”dir (Rancière, 2005a: 95). Böylece Rancière’in daha başta sözünü ettiğimiz polis tanımıyla bir uyum yakalarız: “Polis, bireylerin ve tarafların payını tanımlayan duyulur olanın paylaşımını belirlemenin yoludur” (Rancière, 2005a: 95).

Platon’un *polis*ine ilişkin bu tartışmaya paralel olarak aslında, Rancière’in genel anlamda politik olanın unsurlarından biri olarak sunduğu *polis*in ve özelde Antikite *polis*inin temel bir özelliği ortaya çıkar: politikanın polise denkliği ya da politikanın bir yönetim biçimi olarak algılanması ve polisle özdeşleştirilmesi. Bu durumda polis, yönetme tarzının ifa-

desidir. Polisin politikayla denkliğinin anlamı ise, politikanın cemaat yaşamını “idare etme” sanatı olarak algılanmasıdır. İdare etme veyahut yönetim mantığı, *ya- ya da* mantığı olan seçenekli akıl yürütme tarzıdır ve kendi içinde bir uzlaşmayı içerir. Bu uzlaşma şekli gerek Aristoteles’te gerek Platon’da görüldüğü gibi, Antikite’de yasa ve doğanın birlikteliğine dardır. Doğaya uymayan yasa tarafından dışlanır, böylece var olanın veyahut verili olanın sınırları “belirli” kılınır (Rancière, 2007: 113-116). Bu noktada Rancière’in polisin işleyiş tarzına ilişkin başlangıçta ortaya koymaya çalıştığım tezi doğrulanır: Poliste, insan doğası ve toplumsal olan ile politika arasında bir paralellik ve hatta özdeşlik vardır. Bu iki unsur adeta birbirinin kefilisi olarak polis düzeninde konumlandırılır. Dahası salt devletin toplum yaşamını yapılandırdığı bir yöntem olmayan polis, devleti ve toplumu aynı anda içerir (Bingham/Biesta, 2010: 34).

Sonuçta, polisin bir yönetim tarzı olarak varlığının -tarihin farklı dönemlerinde farklı özdeşlik şekillerinin geliştirildiği tezi saklı tutulmakla birlikte- belirli özdeşliklere dayandığı söylenebilir. Rancière’in politik olanı düşünüş tarzının unsurlarından biri olarak beliren polisin, içerdiği bu özdeşliklerin ve diğer niteliklerin sadece Antikite’ye ait olmakla kalmayıp tarihin diğer dönemlerinde görünür olması Rancière’i politik olanın algılanış tarzının sunduğu bir olanaktır. Bu imkânı sorgulayıp daha fazla ayrıntılandırabilmek için bir yönetim tarzı olarak polisin bu kavrayışla birlikte imlediği diğer özelliklerin ortaya koyulması gerekir.

Polisin Bir Sayımı ya da Mutlak Özdeşlik Yasalarının Varlığı

Yönetim şekli olarak polis, verili olan şeylerle ilgilidir. Bazı şeylerin hesaba katılıp bazı şeylerin dışarıda bırakılması, “duyulur olanın” paylaştırılmasıdır. Burada yerler ve işlevler, her şeyin tam olan sayımına paralel şekilde dağıtılır. Bu dağıtımın kaynağı, düzenin yapılanış biçimindeki işlevlerin

katılığıyla ilgili olduğu kadar, toplumsal ilişkilerin varsayımsal kendiliğindenliği ile de ilgilidir. Rancière bu durumu şöyle açıklar:

Polis özü itibariyle bir tarafın payını ya da paydan yoksunluğunu tanımlayan, genellikle örtük yasadır. Fakat bunu tanımlamak için, ilkin şu ya da bu tarafın içerisine oturtulduğu duyulur-olanın şekillenmesini tanımlamanız zorunludur. Polis, bu yüzden ilkin, yapıp etme, var olma ve söyleme tarzlarının paylaşımını tanımlayan bir bedenler düzenidir ve bu bedenlerin belli bir yere ve göreve ad yoluyla (veya ismen) atanmalarını gözetir; polis, belli bir etkinliğin görülür olmasını, bir diğerinin görülür olmasını gözetken, bu konuşmanın söylem, şu konuşmanın uğultu olarak anlaşılmasına nezaret eden, görülür olanın ve söylenir-olanın bir düzenidir (Rancière, 2005a: 52).

Görülür ve söylenir-olanın varlığından söz etmek, aynı zamanda bir şeylerin ne görülür ne de söylenebilir olduğundan söz etmek anlamına gelir. Verili olanın somut şekli olarak hatırlanması gereken polisin, kapsadığı şeylerin ortaklıkları üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Daha doğrusu, polis içerisinde sayılmanın kimi ölçütleri bulunur. Sayımın ölçütlere bağlandığı bu ortamda politika ortak ölçülebilir olana özdeş kılınarak zaten sayılmış olanlarla ilgili bir mesele haline gelir. Polisin kapsama alanına nasıl girilebildiği burada akla gelen öncelikli sorudur. Bu soru polisteki özdeşlikler silsilesinin anlaşılma yoludur.

Kavramsal olarak özdeşlik, “herhangi bir nesnenin bütünüyle kendi başına, kendine hazır beklemesidir... Bir şeyi aynı türden bir başka şeyden ayırt etmeye yarayan yüklem-dir” (Gasché, 1995: 108). Özdeşlik uzamı olarak polis, ortak olanın belirlendiği alan olup, bu ortaklığa yetenekleriyle, sıfatlarıyla ya da başka nedenlerle uymayanların yani ortaklığı belirleyen ölçütlere uymayanların dışlandığı yerdir. Burada yer alanlar, var olduklarına dair ayrıca herhangi bir mücadeleye girmesi gerekenler olmayıp, özdeşleşme poliste sayılan-

lar veyahut ölçüye uyanlar olarak onların genel tavrını ifade eder (Hewlett, 2007:101). Ortak olanın belirlenmesi ise kendi başına düşünüldüğünde, tek bir şey değil, bir sürü şey gerektirir ki ancak o zaman o şeyler arasında ortak olan ve olmayan görülebilsin. Fakat bu ortaklık nasıl gerçekleşmekte, ne ölçüde sayım konusu edilebilmekte ve neden ortaklıkların yaratımına ihtiyaç duyulmaktadır? Bu soruyu açıklarken başvurulması gereken kavram *arkhe*'dir. Zira Rancière'e göre, verili durumda kabul edilen *arkheler*, belirli şeylere belirli sıfatlar vermeye, böylece bir şeyleri başka şeylere tahsis etmeye olanak tanır.

Arkhe, toplumdaki bütün ayrımların ilkesidir (Rancière, 2006a: 38). Ayrımlar çerçevesinde polisle olan bağlantısını kavramada Platon'un *Yasalar* adlı eserindeki *arkhe* açıklaması aydınlatıcıdır. Burada *arkhe*, çift anlamlıdır. Hem başlamak/başlatmak hem de yönetmek/egemen olmak anlamlarına gelir (Rancière, 2007: 142; Arendt, 2011:325; Laclau/Zac, 1995: 40). Çifte anlamlı *arkhe*, ilkenin birliği olup, ilk başlayanın, önde gelenin emridir. Toplumdaki düzenin tesisinde, şeylerin-insanların kendilerine biçilen rollere uygunluklarında başvuru olan ilkeyi de niteler. Ancak bu ilkenin varlığıyla ki polis, bir bütün olarak var olur ve şeyleri-insanları sayarken bir ölçüt geliştirebilir: Bir olur, birlik olur. Polis, *arkhesi* olandır. Ancak *arkhenin* varlığıyla polis düzeninde yapılacak olanların ve kurulan özdeşlik silsilelerinin temeli sağlanır. Rancière, *arkheye* dayalı olarak işleyen polis düzeninde yürütülen politikayı, "arkhi-politika" olarak nitelendirir ve polis türlerinden birisi olarak konumlandırır. Arkhi-politikanın temsilcisi olarak ise Platon'u öne çıkarır. Rancière'e göre, Platon'da politika, bir topluluk ilkesinin hayata geçirilmesiyle ilgilidir:

Platon'un icat ettiği şekliyle cumhuriyet ya da Politeia, Aynı'nın rejimi içerisinde iş gören, toplumun farklı parçalarının tüm etkinliklerinde topluluk ilkesini ve telos'unu ifade eden bir topluluktur. Politeia, ilkin, kendi yasasının

düzenine tabi, kendi hareket kabiliyetiyle soluk alıp veren, parçalarının her birini, ona özgü işleve ve iyiye yönlendiren hayat ilkesiyle dolduran bir organizmanın yaşamına benzer bir rejimdir, bir yaşam biçimidir, bir politika tarzıdır... O, imkânsız kılınmış bir yanıştır (Rancière, 2005a: 96-7).

Burada *arkhe* olarak öne çıkarılan, iyi yaşam telosu ve ayrıca insanların mutluluğudur. Böylece polis, topluluğun *arkhesinin* gerçekleştirilişinin aynı *arkhenin* duyulur kılınmasına bağlı olduğu bir tasarımdır. Platon çerçevesinde topluluk belirli parçalara ayrılır ve bu parçalara ayrılma şekli belirli toplumsal işlevlere denk olacak şekilde yapılır. Buradaki amaç, iyi yaşama şekline kavuşmak ve *polis*in varlığını sürekli kılmaktır. Fakat bu düşünce tarzı, polis in uygulamada nasıl bir toplumsal yapıya sahip olduğunu hatırlamayı gerektirir.

Antik örgütlenme tarzı olarak *polis*, yurttaşlara dayalı bir yapıdır ve yurttaş olmayanların ya da yurttaşlıktan dışlananların da üstü örtülmekle birlikte bulundukları yerdir. İşte Platoncu *arkhe* mantığı, tam da *poliste* var sayılmayanların, yani bu yapıdan dışlananların çeşitli işlevlere göre parçalanarak dağıtıldığı, böylece *polis*in parçası olmadan parçası haline getirildiği mantıktır. Bu durum politik olarak düşünüldüğünde ise toplumsal işleyişte yapılan bölüştürme tarzının politik düşünüş şeklini meşrulaştırdığı fark edilir. Daha önce de söylendiği gibi, sadece yurttaşlar politika yapmaya yeteneklidir. Kalanı ise politikaya ne yeteneği ne de vakti olanları imler. Böylece aslında bir *arkhe* mantığına dayalı olarak, *polisi* oluşturan yurttaşların bütün *polise* denkleştirilmesi, yani yurttaşların toplamının tüm *polise* özdeş kılınması söz konusudur. Yine bu mantık sayesinde, *Polis* kendisini Bir olarak sayabilmekte ve kendi içinde âtil bir şey bırakmamakta, yurttaş tüm *polis*in temsilciliğini üstlenebilmektedir. Bu durum tam da Bir'in Çok'a, İki'ye özdeş kılınması ya da Çok'un, İki'nin Bir'e indirgenmesidir. *Polis*in bu şekilde işleyiş biçimi "toplumsalın siyasala indirgenmesi" anlamına gelir (2007: 28). Evrensel

olarak toplumsal düzende, farkların birbirini tamamlaması benimsenen bir yoldur (Laclau, 2003: 39). Böylece *polis*, Aynı olanların mekânı haline gelerek konsensüsün ya da uzlaşının alanı olmakta, toplumun olmayan tamlığının adı olan düzen ile özdeşleşmektedir

Özdeşleşme, aynı olma, aynılaşıma, kimlik bulma demektir. Özdeşleşme halinde aslında hiçbir zaman tam özdeşlik olamaz. Çünkü özdeşlik kurulanla birebir aynı olunamaz ve her özdeşleşme bir kalıntı bırakır (Başer, 2012: 45-6). *Polis*, özdeşlikler düzeni olarak bu kalıntının yok sayıldığı, üzerinin örtüldüğü mekânın adıdır. Bu artığın örtülmesi olarak Bir'in Çok'la özdeş kılınması sadece Antikite'de bulunabilecek bir örnek değildir. Antikite'ye ait demokrasi, *demos* gibi kavramların yeniden gündeme getirilerek temel ilkeler halini aldığı modern dönem, polis mantığının ve onun özdeşleştirici etkinlik tarzının somut örneklerinden biri olarak görülebilir.

Polisin modern tarzının açıklamasına geçmeden önce antik dönemdeki polisin işleyiş tarzının modern dönemdeki tarzından ayırt edilmesi gerekir. Zira Atina *polisi*, bölünme tehdidi altındaki bir topluluğa dayanırken, modern zamanın örgütlenmeleri daha önce dağılmış bireyleri yeniden birleştirir (Dauve/Nesic, 2012: 15). Antik dönemde *polis*in düzen ve istikrar için güttüğü politika tarzı her şeyin yerli yerinde tutulup, hiçbir boşluğun sistemde olmamasına dayanır. Yönetimin başarısı bu durumu yaratmasıyla özdeşir. Fakat modern dönemde polisin işleyiş tarzının başarısının ölçütü, egemenin sistemde içerilen boşlukları yönetebilme yeteneğine özdeş hale gelir. İktidar, toplumsal düzeni sağladığı müddetçe, yani boşlukları iyi yönetebildiği sürece itibar görür (Laclau, 2003: 41). Sonuçta, her iki dönemin ortaklaştıkları nokta ise içerilen boşlukların/artıkların kapatılabildiği kadar kapatılması politikasıdır.

Antikite ve modern dönemin işleyiş biçimlerine yönelik bu ayırımdan sonra modern döneme doğru gelindiğinde,

modern döneme özgü toplumsal-siyasal örgütlenme tarzı olarak Devlet görülür. İngilizce’de *state*, yani durum/vaziyet anlamına gelen bu kavramın kapsamının, anlamından daha karmaşık olduğunu söyleyebilirim. Alexander Passerin d’Entrèves’in *The Notion of The State* (1967) adlı eserinde belirttiği gibi devlet, “güç (*force*)”, “iktidar (*power*)” ve “otorite (*authority*)” kavramlarının kesişim alanıdır. Bu üç kavramı üstlenen devlet, bir yandan toplumsal uyumluluğun mekânı olur. Burada insanlar birlikte yaşarlar ve yasaları uygularlar. Diğer yandansa seçimlerde, vb. kullandıkları sözcükleri, dile getirdikleri fikirleri ve eylemleri sayılan insanlar vardır. Nihai olarak her iki durumda da itaati temel alan ve ortak yaşamın sürdürülmesiyle sonuçlanan bir anlaşma (*agreement*) söz konusudur. Yazara göre bu durum, devletin varlığının nihai koşuludur (d’Entrèves, 1967: 5). Birliğini ve varlığını sağlamada dayandığı ortak ölçütleriyle aslında devlet, Rancière’in polisinde olduğu gibi bir tanımlama ve dışlama hareketine dayanır. Fakat bu yapı bir anda ortaya çıkmayıp, varlığına yönelik Toplum Sözleşmecileri olarak bilinen düşünürler temellendirmelerde bulunurlar. Toplum Sözleşmecileri arasından ise Thomas Hobbes, Rancière’in polise ilişkin değerlendirmelerinde öne çıkan düşünür olarak belirir. Sözleşmeci mantığın ve bu bağlamda devletin polis ile olan bağlantısında sorunsallaştırılabilecek önemli noktalardan birkaçı, devletli topluma geçişin temeli olarak sunulan sözleşmenin nasıl yapıldığı, neden yapıldığı ve kimler arasında yapıldığıdır. Bu sorulara verilen cevaplar hem polis mantığının hem de onun özdeşliklere dayalı işleyiş tarzının serimlenmesine yardımcı olabilir. Bu çerçevede Hobbes, *Leviathan*’da insanların doğal durumundan hareketle sözleşmeye ve devletin varlığına varır. Hobbes’a göre:

İnsanlar doğuştan eşittir. Doğa, insanları bedensel ve zihinsel açıdan öyle eşit yaratmıştır ki... her şey göz önüne alındığında iki insan arasındaki fark birbirleri arasından

birini üstün kılacak kadar çok değildir. Çünkü tehlikede olan kişi, aynı tehlikeye maruz olan bir diğeriyle ittifak yaparak, güçlü tehlikeyi/kişiyi alt edebilir (Hobbes, 2004: 92-93)

Böylece insanların doğalarıyla toplumsal var oluş tarzları özdeşleştirilmektedir. Buradan hareketle çokluğun politik kişiliğinin tehlikede olduğu değil, çözüldüğü bir çağın insanı olan Hobbes'un vardığı sonuç "eşitlikten güvensizlik doğar" dır. Zira yetenekleri eşit olan insanlar, aynı nesneyi arzuladıklarında sonuç birbirlerini yok etmelerine kadar gidebilir. Buna bağlı olarak bir diğer sonuç ise, "güvensizlikten savaş doğar" olur. Savaş durumu "doğa durumu"nın temel özelliğidir. Burada devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Doğa durumunda devletin yokluğuna bağlı olarak ne ticaretten ne de toplumun varlığından bahsedilebilir. Her zaman şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır. "İnsan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer" (Hobbes, 2004: 95). İnsanların devleti inşa edecek olan sözleşmeye gidişlerinde can güvenliği gibi temel bir korkuya yer veren Hobbes, insanların çıkarları gereği toplumsal hayata ve politik olana yöneldikleri tezine ulaşır.

Hobbes, doğa durumundan çıkış için "iki zamanlı tek bir sözleşme" ortaya koyar (Polin, akt. Ağaoğulları, 2000: 197). Öncelikle sözleşme, tek tek bireyler tarafından oy birliğiyle onaylanır. Bu aşamada birlik hâlâ bulunmayıp, bir kalabalığın varlığından bahsedilir. Kalabalığın bir bütünlüğe kavuşmasını sağlayacak olan ise onları temsil edecek tek bir kişidir (*persona*). Böylece ikinci unsur olarak temsilcinin ortaya çıktığı görülür. Fakat bu yapının ortaya çıkması için oy birliği değil oy çokluğu aranır. Mevcut durumla uyuşmayanlar ikinci aşamada temsilciyle bağlı hale gelirler. Egemen güç olarak ortaya çıkan devlet, yarattığı bütünlükle özdeşleşir ya da herkesi artık bırakmayacak şekilde sayar (Baker, 2005: 47).

Toplum sözleşmesi türdeşliğe dayanır. Var sayılan ho-mojenlikle birlikte devlet, bütün topluma özdeş kılınır. İnsanlar sözleşme sonucu uyruk olarak kodlanırlar ve yurttaş sıfatı alırlar. “Parçalar ile taraflar arasındaki kavgayı dışla-mak zorunda olan bir egemen gücün mutlaklığına denk bir bireyselliğin icadı ile başlayan” (Rancière, 2005a: 115) modern dönemde polis, dışlayarak ve bu açıdan özdeşlikler kurarak işleme tarzını sürdürür. Modern devlet, siyasal anlamda yurt-taşların sayıldığı yeri ifade ederken; yurttaşlar, sözleşmeyi imzalayanlardan farklı bir şekilde uyruklar olarak aslında sı-nırlı bir kesimi imler. Toplumsal açıdan burada birey olarak var olan insanlar her açıdan eşitlenirler. Böylelikle toplumsal alanda birey olarak yer alırken siyasal alanda yurttaş olarak sıfat sahibi olurlar. Yurttaşların temsilcisi olan devlet bütün topluma denkleştirken bu denklikte yurttaşlarla bireylerin özdeşleştirilmesi etkindir. Devlet içinde alınan kararlarda, azınlığın iradesi çoğunluğun iradesine özdeş kılınır veyahut aradaki fark kapatılır. Bir tam sayma rejimi olan polis biçimi olarak devlet, bu fazlalığın gizlendiği alan haline gelir.

Sözleşmenin yarattığı özdeşleştirici işleyiş biçiminin bir diğer örneği de seçimlerdir. Bireylerin toplamı olarak görülen devlette yapılan seçimlerde her oyun bir bireyi temsil ettiği var sayılır. Yani, seçimlerde diğer bir özdeşlik şekli olarak “bir birey bir oy” kuralı devreye girer. Fakat sonuçları ba-kımından düşünüldüğünde mevzu bahis özdeşlikte toplum çoğunluk ve azınlık şeklinde bölünür ve üstün gelen, diğerle-rine üstünlüğünü dayatır. İşte bu şekilde her şeyin sayıldığı varsayımına dayanarak yapılan uygulamalarla ortaya “yöne-ten-yönetilen, hükmeden-hükmedilen, devlet-oy veren halk, devlet-yasa, nicel ve nitel” özdeşleştirmeler çıkar (Schmitt, 2006: 42). Devletin dayandığı özdeşlikçi mantık sonucu Antikite’de toplumsalın siyasala indirgenmesinde görülen Bir ile Çok’un özdeşleştirilmesi mantığının, modern dönemde de devam ettiği söylenebilir. Platon’un filozof-kralı ile modern

dönemin halk egemenliği söylemi bu noktada benzer özdeşliklerin ve eşitsizliğin alanı olarak karşımıza çıkar. Düşünce, birisinde kral dolayımıyla diğerinde halk dolayımıyla aklı eşitsizlikçi kurguya teslim eder.

Antikite'deki Bir ile Çok'un özdeşliklerine imkân veren toplumsalın *polis* ve *oikos* şeklinde bölünmüşlüğü, modern dönem ve sonrasında özel alan ve kamusal alan şeklindeki ayrımlarla farklı şekilde tartışmalarda, uygulamalarda sürer. Kamusal alanın dönüşümünü ayrıntılı bir şekilde ele alan Jurgen Habermas'ın belirttiği gibi, "Yunanlıların bu Helenik kamu modeli Rönesans'tan beri günümüz içinde gücünü korur" (Habermas, 2012: 60). Orta çağda hükmedenin tek bir kişi olması sebebiyle özel olanın ve kamusal olanın birliği söz konusu olmasına rağmen, on yedinci yüzyıldan itibaren burjuva toplumuna geçişle birlikte özel olan ve kamusal olan ayrımı gün yüzüne çıkmaya başlar (Habermas, 2012: 60). Bu dönem Foucault'nun "polis" olarak nitelendirdiği egemen devlet güçlerinin ortaya çıktığı dönemdir. Ortaya çıkış amacı, devletin iç düzeninin sağlanıp, sürekli kılınmasıdır. Bu dönemde devletin büyüklüğünün kaynağı olarak sahip olduğu topraklardan ziyade doğurganlık ve erkeklerin miktarı önem kazanır. Modern burjuva toplumunda polisin nesnesi, nüfus, yani yurttaş miktarıdır. İnsanların varlığıyla devletin varlığı arasındaki özdeşlik gereği beslenme gibi yaşamın gereklilikleri de polisin nesneleri arasındadır. İnsanlar için zorunlu olan bu ihtiyaçlar giderilsin ki insanlar yaşasın ve devlet güçlü olsun diye düşünülür. Ayrıca sağlıklı olmaları devletin yararına olduğu için, sağlık politikaları polisin nesnelerindendir. Fakat sadece nüfusun varlığı yetmez, ayrıca insanların çalışkan olmaları arzulanır. Meslekler, yurttaşların aylaklık etmesini engellemek için düzenlenir. Böylelikle on yedinci yüzyılda ortaya çıkan polisin kapsamının "insanların birliktelik formlarının yönetimi" olduğu söylenebilir. Modern döneme ait bu polis tanımı, Antikite'nin "yönetim tarzı" olarak

polis tanımıyla paralellik gösterir. Diğer bir deyişle, antik dönemin *polisi* için varsayılan tanımlamaların benzeri nitelendirmeler modern dönemin polisinde geçerliliğini korur. Tam anlamıyla görünür olması on sekizinci yüzyılı bulan özel ve kamusal ayrımındaki özel olan, devlet aygıtının dışında olup, kişisel çıkar çerçevesinde tanımlanır. Kamusal olan ise devlete ilişkin olup devletin çıkarının ağırlıklı olarak bulunmasıyla ilgilidir (Habermas, 2012: 70). Kamusal örgütlenme şekli olarak polis, iyi yaşamın nasıl sağlanabileceğiyle ilgili olup, Antik dönemdeki gibi doğrudan *bios* ile ilgilidir. *Bios*un polise açık hale gelmesi ise artan ticaret ve pazar imkânlarıyla birlikte mümkün olur. Genel itibariyle kamu, “burada yer alanların kendini kavrayışında bir ve bölünmez görünür. Gelişmiş burjuva kamusu, kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahısların ‘mülk sahibi’ ve ‘insan’ rollerinin hayali özdeşliğine dayanır” (Habermas, 2012: 132-3). Bu özdeşlik varsayımı, tam da modern devletin teorik olarak temellendirildiği sözleşmecî mantığın tam sayım arzusunu dışa vurur. Hatırlanacağı üzere sözleşmecî mantıkta toplum sözleşmesine herkesin katıldığı var sayılır. Sözleşme sonrası insanlar birey ve yurttaş olarak nitelenir. Ortaya çıkan bütünlük olarak halk bütün topluma özdeş kılınır.

Özdeşlik mantığına bağlı olarak gerek Platon’un devletinin gerekse modern devletin (Rancière’in ‘cumhuriyet’ dediği) yaptığı şey “politik öznelleşmelerin rahatsız edici öğelerinin yerine -bunlar polisten dışlananlar/*demos*’tur- bütünün tek ruhunun canlandırıldığı bir beden olarak düşünülen topluluğun işlevlerini, yatkınlıklarını ve duygularını... zanaatların dağıtımını/iş bölümünü, ahlaki doğal-yatkınlıkları/doğal-bükülüşleri, mesellerin ve nakaratların ahengini koymaktır” (Rancière, 2005a: 102). Polis düzeninde karşılaşılan her açık, tam sayma edimi çerçevesinde biçilen rollere özdeş kılınan insanların ya da şeylerin uyumluluğu varsayımı ile kapatılmak istenir. İstatistik, modern dönemde sayma edimi-

nin somut alanlarından birisi olarak belirir.⁴Fikirler, sosyal-e-konomik durum, yaş, vb. kıstaslarda olduğu gibi nüfusun parçalarının işlevselleştirilerek dağıtıldığı istatistikte kişilerin belirlenen yerlere, sıfatlara uygun olarak davranması beklenir (Rancière, 2004b: 6). Rancière'e göre, bu şekildeki düzene ve tam saymaya yönelik eğilimler cumhuriyetçi ideolojide de mevcuttur. Cumhuriyet, basitçe herkes için yasanın egemenliği değildir. Kurumsallaşmış politik formlarla verili düzende gelişebilecek fazlalıklar kapsanmaya çalışılır. Fazlalıkları içermenin iki yolu bulunur:

Topluluk kurumları formlarında ve metinlerde politik aşırılığı sıfatlandırarak sabitler. Aynı zamanda toplumun ahlâk değerleriyle devletin yasalarını özdeş kılarak politik aşırılığı elimine eder. İkincisi, modern cumhuriyet, *demos*'un aşırılığını içermeye yönelik genel istençten doğan yasanın hükümranlığıyla özdeştir. Fakat diğer yandan bu aşırılığı içermeye, düzenleyici bir ilke gerektirir. Devlet, yasalarının yanında cumhuriyetçi değerlerine de sahip olmasıdır (Rancière, 2006a: 63-4).

Cumhuriyete yönelik bu kavrayış şekli, onun tanımını verir: "Devlet kurumları ve toplumsal adetler arasında bir homojenlik rejimidir." Bu nedenle cumhuriyetçi geleneğin başvuru yeri doğrudan Platon'dur. Platon'un *Politeia*'sı ile cumhuriyet arasında paralellik bulunur. *Politeia*'nın ana ilkesi eğitimidir. Eğitim, herkese, kendi yerini benimsetip ona itaat etmesini sağlayacak *virtüeller* verir. Jules Ferry gibi cumhuriyetçiler de sahip oldukları eğitim anlayışları sebebiyle Rancière tarafından eleştirilir. Zira her zaman bu gibi cumhuriyetçilerin yaptığı şey, cumhuriyetin birliği ile homojen bir toplumsal yapının birbirini tamamlayacak şekilde tahayyülüdür (Rancière, 2006a: 64-67). Eğitim gibi kurumsal işlevlerle

⁴ Ayrıca yine bu dönemle birlikte toplumbilim ve psikoloji bilimi ayrılır. Her türlü "bireysel" ve "kişisel" eylem psikolojinin alanına bırakılır. Böylece bireysel ve kolektif olanın iç içeliğinin görüldüğü "ara alanlar" yok edilir (Baker, 2005: 8). Bu bakımdan modern dönem, Rancière'in vurguladığı gibi, politik olana yönelik karşılaşma imkânlarının bastırıldığı dönemlerden birisidir.

eşitsizliklere dayanan düşünce ve pratikler sürdürülür, dola-
yısıyla “çifte aptallaştırma dengesi” yakalanır (Rancière, 1991:
35). Herkes, devreye sokulan üstün’lerle zekâ açısından ayrış-
tırılır. Bir kesimin diğerleri karşısında kendini üstün görme-
sine yönelik yollar icat edilir. Sonuçta toplum üstünler ve üs-
tün olmayanlar şeklinde ayrışarak sürekli devinir. Rancière,
bu şekildeki ayrıştırıcı bakışın Platon’un eğitim anlayışında
olduğu gibi günümüzün devrimci düşünce tahayyülünde de
geçerli olduğunu vurgulamaktan geri durmaz. Onun için üs-
tün olmayanların zekâsını küçümseyerek eşitsizliklerin ve öz-
deşliklerin sürdürülmesi, devrimci harekette işçilerin küçüm-
senen zekâlarıyla yeniden somutlaştırılır (Rancière, 1991: 86).

Ayrıştırarak ve eşitsizleştirerek sağlanan özdeşliklerden
başka vurgulanması gereken bir diğer özdeşlik mantığı, ne-
denlerle sonuçlar arasında kurulan bağlantılarla ilgilidir.
Antikite’de insanın eğilimleriyle, yani doğası ile toplumsal
organizasyon arasında bir bağlantı kurulmaktaydı. Bu du-
rum, Platon’un herkesin tek iş yapması kuralını getirmesi-
ni sağlarken, Aristoteles’in ise her şeyin bir maddesi ve bu
maddesine uygun bir içeriğinin, formunun olduğu var sa-
yımını getirmesine imkân verir. Verili *polis* düzeni, kurulan
neden-sonuç özdeşlikleriyle homojenleştirilirken, tek bir bü-
tün haline getirilir. Benzer bir durum modern dönemde de
görülür. Devletin oluşumuna yönelik oluşturulacak toplum
sözleşmesinin meşruiyeti, daha öncesinde insan doğasına
yapılan atıflarla beslenir ve sözleşmeyle gelen devlet adeta
doğallaştırılır. Böylesine doğallaştırıcı mantığın doğrudan
sonucu toplumda oluşturulan örgütlenme tarzındaki kurum-
sallaşmış ve hiyerarşik örgütlenme şeklinin nüvelenmesidir.
Poliste içerilmesine rağmen, polisin varlığını sağlamak adı-
na dışlananlar bu kurumsallaşmış hiyerarşik yapı içerisinde
dağıtılarak, polis için bir tehdit oluşturmaları engellenmeye
çalışılır. Toplumsal ve siyasal birlik açısından Hobbes’a göre
problem, her düzende dışarıda kalan bu artığı, Rancière’in

deyimiyle “halkın yüzergezer sayımını” elemektir. Önerisi ise düzen karşısında düzen bozuculuğuyla kötü olarak kodladığı bu artığın başını daha küçükken ezmektir. Diğer bir deyişle onları sadece, *phone*’nin yeri olan *zoe*’de tutarak burada yaşamaya çalışmalarının tek uğraşları olmasını sağlamaktır. Bunun için de insandaki doğal politik yatkınlık fikrinin kendisi ortadan kaldırılmalıdır. Ancak bu şekilde kurulan özdeşliklerle hesaplanamaz olan devre dışı bırakılarak her şey ölçülebilir ve kontrole açılır hale gelir. Halka, insana veya yurttaşlar topluluğuna ilişkin belli bir *logos*’un dile getirilmesi ve onlarla özdeşleştirilmesiyle birlikte gerçekleştirilen sayımda, yine kalansız bir bütün olarak polisin, yani devletin varlığı temellendirilip sürdürülmek istenir.

Eşitsizlik, Temsil ve Taklit

Polis, antik ve modern örnekleri üzerinden düşünüldüğünde, düzen yaratma ve bunu koruma üzerine kuruludur. Aynı olanın mekânı polis, aynılığı koruyucu sınıflandırmalar, tanımlamalar ve bu tanımları belirli yer ve kişilere tahsis edici etkinlikler bütünüdür. Kendi içinde eşitliğe dayalı poliste yapılan sınıflandırmalara bağlı olarak her sınıfın kendi içinde eşitliği bulunup, sınıflar arası eşitlikten bahsedilemez. Ayrıca var sayılan eşitlikler, polis tarafından verilen ve polisin kurumları tarafından korumaya alınan eşitliklerdir. Bu nedenle polisteki eşitlikler pasif eşitliktir ya da polis, eşitsizliklere dayalı eşitlik mekânıdır. Bir sınıfın diğerleriyle eşitsizliğinin var sayıldığı polis, bunu doğrulamaya yönelik uygulamalardan oluşur.

Eşitsizlik uzamı olarak polis fikri, Rancière’in hesaplaştığı kimi “polis düşünürleri”ne dönerek somutlaştırılabilir. Örneğin, Platon’da *polisi* sürekli düzen içinde tutmak temel amaçtır. Düzen ise sınırlar çizmek anlamına gelir. Çizilen sınırlar sayesinde adalet, düzen, belirlilik, birlik ve yasallık mümkün olup birbirleriyle örtüşür:

Nasıl en iyi ayakkabılar eğitilmiş ustalarca yapılıyorsa, politika sanatı da yalnızca bu işin uzmanlarınca yapılmalıdır. Mecliste artık ayakkabıcılar ve demirci ustaları olmamalıdır. Devlette adaletin özü, ayakkabı tamircisinin ayakkabı kalıbını bırakmamasıdır. Yalnızca hayatını kazanmak için ister çiftçilikte ister zanaatlarda, isterse ticarete çalışma mecburiyeti olmayan az sayıda kişide, yönetmenin gerektirdiği nitelikler olabilir (Wood, 2009: 76).

Çizdiği sınırlarla Platon, *poliste* düzeni inşa etmenin yolu olarak yönetenler ve yönetilenler ayrımını yapar. Yönetilenler burada üreticileri, politika yapmaya ne yeteneği ne de boş zamanı olanları imler. Yöneten ve üreten gibi ayrımlar, Antikite'deki *polis* ve *oikos* şeklindeki ikiye bölünmüşlük halini yansıtmanın yanı sıra eşitsiz ilişkileri somutlaştırır. Rancière'e göre, ayrıştırıcı bakışın altında insanların başta zekâ olmak üzere kimi kapasitelerine yönelik güvensizlik yatar. Söz konusu kapasitelerin aynı olmayışının kabulü insanların düzenli birliktelikler oluşturmalarının engeli olarak görülür ve bunu ortadan kaldırmaya yönelik tasarımlara başvurulur. İnsanların kapasitelerine dönük güvensizlik, eşitsizleştirici bakışın ve uygulamaların doğallaşmasına katkıda bulunur. Ayrıca *polis*in düzenliliğinin devamı için önerilen organizmacı toplum anlayışında olduğu gibi hiyerarşik ve iş bölümüne dayalı örgütlenme tarzı olumlanır. Platon'un ruh-beden, akıl-madde gibi oluşturduğu ikilikler eşitsizliği gerekçelendirme bağlamında anlam kazanır ve eşitsizlikleri pekiştirerek *polise* aritmetik eşitliğin (herkesin herkese eşitliği) değil, geometrik eşitliğin (sınıf içi eşitlik, sınıflar arası eşitsizlik) hâkim olması gerektiği savını ileri sürmesine olanak tanır.

Poliste eşitsizlikleri doğallaştırıcı mantık Platon'un yanı sıra, "devlet yalnızca eşitlerin birlikteliğidir" diyen Aristoteles'te de görülür. Genel itibariyle Aristoteles, *poliste* olması gerekenleri *oikosa* bakarak açıklamaya girişir. *Oikos*,

hatırlanacağı üzere *polisten* dışlananların mekânıdır. Burada temelde üç ilişki biçimi bulunur: efendi-köle, koca-karı, ana-baba ve çocuklar. Hanedeki üç ilişki biçimi *oikosu*, hiyerarşik ve eşitsiz ilişkiler kümesi haline getirir. Peki, söz konusu eşitsizlikleri Aristoteles nasıl gerekçelendirir? Bu soruyu yanıtlamak için düşünürün *Politika* isimli eserine dönülmelidir. Ellen M. Wood'un işaret ettiği gibi, *Politika* eşitsizliğin doğallaştırıldığı bir eser olarak karşımızda durur. Burada ruh, bedeni doğal olarak yönetir. *Oikosta* konumlandırılan:

Köleler, kadınlar, çocuklar ruhun değişik parçalarına değişik yollarla sahiptir. Kadınlarda düşünme kabiliyeti eksik biçimde vardır; çocuklarda ise olgunlaşmamıştır. Dolayısıyla onlar doğal olarak evin erkeğine tabidir. Ama bazı erkeklerin de temel olarak bedenlerine ait güçleri bulunur ve onlar ancak başkasının aklının talimatlarını izleyecek kapasitededir (Wood, 2009: 106).

Böylece bazılarının neden yönetmeye bazılarının da yönetilmeye ihtiyacı olduğu doğallaşırken, yöneten ve yönetilenler şeklindeki eşitsiz, hiyerarşik örgütlenme tarzı normalleştirilir. Efendi yani yurttaş, rasyonelliğin temsilcisi olarak kölenin ya da *oikosun* temsilcisidir. Bir kere eşitsizliği doğallaştıran Aristoteles, hiyerarşi ilkesini de doğallaştırmanın yolunu bulur. Yönetenler-yönetilenler, efendiler-köleler, aristokrasi-sıradan insanlar, boş zamanı olan azınlık-çalışan çoğunluk şeklindeki ayrımlar arasındaki hiyerarşi doğal eşitsizlik fikrinden türer (Wood, 2009: 106). Bu sınıflandırmalarda ortaya çıkan gerçek, yönetilenlerin, yani *polis*in varlığını garanti altına alan ama *polis*in bütün olarak varlığı için *polisten* dışlananların politikaya yönelik doğallaştırılan yeteksizlikleri ve üretim alanına hapsedilişleridir. Üretim hayatına, zorunluluklar dünyasına hapsedildiği için *polisten* dışlananlar politika yapmaya tam da bu sebeple vakit bulamazlar: “Geçinmek için çalışanların ister çiftçi ve zanaatkar ister tüccar olsun, insanlığın gerçek doğasının geliştirilmesi için ge-

rekli olan boş zamanı ve ruhsal özgürlüğü yoktur” (Wood, 2009: 107). İçindeki ayrım, eşitsizlik ve hiyerarşi yüzünden *polis* “*partage du sensible*/duyulur olanın paylaşımı” alanı olarak kavranır. Eşitsizlik ve hiyerarşi alanı olduğu için de *poliste* bir şeyler bilenler ve bilmeyenler, konuşabilenler ve sadece ses çıkarabilenler, yorum yapabilenler ve sadece bakanlar arasında eşitsizleştirici ayrım yapmak kolaylaşır. Eylemek, bilmeye tabi hale getirilir.⁵ Bilenlerin, bilmeyenlerin temsilcisi haline geldiği doğal eşitsizlikler sistemi *poliste* eşitsizlik sayesinde temsil sistemine kapı aralanır.

Temsilin imkânı, polislin tanımıyla birebir ilişkilidir. Rancière’e göre polis, “duyumsanabilir olanın paylaşımıdır; bu paylaşımın ilkesi boşluğun ve eklentinin yokluğudur” (Rancière, 2007: 149). Yani, polis her şeyin ölçülebilir olduğu tamlik mekânıdır. Burada toplum, “kendini özgül eylem tarzlarına adanmış gruplardan, bu meşgalelerin uygulandığı yerlerden, bu meşgale ve yerlere tekabül eden varlık tarzlarından oluşur. İşlevlerin, yerlerin ve varlık tarzlarının bu tam uyuşumu içerisinde hiçbir boşluğa yer yoktur” (Rancière, 2007: 149-50). Her şeyin tam olduğu yerde bir şeyleri bir şeylerle kıyaslamak ve ölçüye tabi tutmak kolaylaşır. Bu bakış aynı zamanda her şeyin temsil edilebilir olduğu düşüncesini getirir. Her şeyin sayıldığı polis, bir temsil sistemidir.

Rancière’e göre temsil, üretme değil, eşdeğer sunma işidir (Rancière, 2010b: 87). Eşdeğerlilik sisteminde “amaçlar, araçlar, değerler, anlamlar, eylemler, eserler ve kişilerin hepsi değiş tokuş edilebilir. Çünkü bunların hiç birisi kendisini ayırt edebilecek hiçbir şeyle ilişkili değildir” (Nancy, 2010: 50). Eşdeğerliği inşa etmek bu sebeple bir pratik ile bir gö-

⁵ Rancière, bu bağlamda hocası Louis Althusser’i eleştirir. Rancière’e göre Althusser’in ideoloji teorisi, “devrimci teori olmaksızın devrimci hareketin ilerleyemeyeceğinde ısrar ederek fundamental bir eşitsizlik anlayışı yaratır ve bu anlayışı sürdürür. Althusser’in özgürleşme ideali, otoriter bilgi teorisine bağlanmaksızın işleyemez” (akt. Panagia, 2010: 98). Kendinden öncekiler gibi Althusser de bilgide bir hiyerarşi yaratarak polislin eşitsizlikçiliğini devam ettirir.

rölürlük formu arasında dayanışma kurmak, söylenebilir ile görülebilir arasında, görülebilir ile görülemez arasında belli bir ilişkiler sistemi inşa etmektir. Temsil yoluyla, “benzerliğin belli bir başkalaştırmı gerçekleştirilir... Burada olmayan bir görülebilirin burada olması sağlanır” (Rancière, 2008a: 15). Bir şeyi temsil etmekle, alttan alta görülebilir olan ile görülemez arasında istikrarlı bir ilişkinin olduğunu kabul etmek aynı anlama gelir. Temsil eden ile temsil edilen arasında tam bir karşılıklılık var sayıldığı için polis içinde temsil edilmeyen hiçbir şeyin bulunmadığı düşünülür.

Rancière’e göre, temsil ilişkisinin üç şartı bulunur. Öncelikle temsil, “görülür olanın söze bağımlı olmasıdır. Temsilde sözün özü görmeyi sağlamaktır, görülür olanı iki işlemin birbiriyle kaynaştığı bir neredeyse-görülürü kullanarak düzene sokmaktır: Bir ikame işlemi (mekânda ve zamanda uzak olanı ‘göz önüne’ koyan işlem) ve bir açığa vurma işlemi (içsel olarak görüşten kaçırılmış olanı, kişileri ve olayları harekete geçiren mahrem nedenleri gördüren işlem)” (Rancière, 2008a: 115). Temsilde sözün varlığı, temsilin maskeleyici niteliğini açığa vurur. “Söz, ‘görmeyi sağlar’ ama yalnızca bir az belirlenmişlik rejimi uyarınca, ‘hakikaten’ göstermeden görmeyi sağlar... temsil, bu az belirlenmişliği kullanır, aynı zamanda onu maskeler” (Rancière, 2008a: 116). Bu durum temsilin ikinci şartını haber verir. Temsiliyet, “imlemlerin düzen içerisinde kullanılması demektir... anlaşılan ya da önceden görülen ile beklenmeden gelip şaşırtan arasındaki ayarlanmış bir ilişkidir” (Rancière, 2008a: 116). Böylece temsil, poliste her şeyin tam ölçülebilir olduğu tezini somutlaştıran bir düzen durumudur. Temsil ile herhangi bir fazlanın varlığı ya da var olabileceği reddedilir. Polisin düzeni ve temsil arasındaki bağımlılık da bu yolla ortaya çıkar. Temsil, “düzenli düğüm mantığı”nın adıdır (Rancière, 2008a: 117). Somut olarak söylendiğinde temsil, belli bir gerçekliğin ayarlanmasıdır:

Bütünüyle buradalığa adanmış, ama tam da bu buradalık tarafından ikili bir tutumla ele alınan açığa vurma mekânı: görülür olanın söylenebilir olanın altında tutulması ve imlemler ile duyguların eylemin -gerçekliği gerçek dışılığıyla özdeş olan bir eylem- gücü altında tutulmasıdır. Temsil sistemi, anlaşılabilirlik şemalarının gelişimi ve duyulur açığa vurumların şeması arasındaki ilişkileri ayarlar (Rancière, 2008a: 119).

Temsil, kendini gösteren ve her zaman süreksiz olan şeylerin, polise uymayan hallerin deliklerini tıkar. Temsile yerleştirilen kurallarla “sürekli olmayanı sürekli kılmaya, ayrı sekanslara tek bir ad vermeye” çalışılır (Badiou, 2011: 117). Böylece temsilin Rancière’in temsiliyet algısında üçüncü özelliği belirir: “Söz edimlerinin sahicilik ölçütünden ve söz ile görüntülerin normal yararlılığı ölçütünden muaf kılarak onları gerçeksiliğin ve uygunluğun içsel ölçütlerine tabi kılan kurguya özgü bir ussallık rejimi” (Rancière, 2008a: 122). Ussal bir rejim olan temsil, şeylerin ölçülebilirliği, oranlanabilirliği ve uygunluklarının inşa edilebilirliğidir. Söylenebilir olan ile görülebilir olan arasına belirli bir hat çizmeye olanak tanır. İnsan eylemleri, polisin birliğine tabi kılacak şekilde düzenlenebilir. Eylemlerin düzenlenebilirliği bilgisi polis içerisinde kabul edilen bir bilgidir (Rancière, 2006b: 19).

Temsil dolayımı ile hiçbir şeyin boşa düşmediği poliste yerler, işlevler ve sıfatlar hep aynı tarzda eklenir. Yani her eyleyiş, daha öncekilerin yaptığı gibi eyleyiştir. Benzer olan, sürekli yeniden üretilendir. Tekrar, biricik polis etkinliğidir. Bu nedenle, duyulur olanın paylaştırıldığı, yerlerin ve taşıyıcılarının sınıflandırılabilirdiği bu düzende, “var olma tarzlarından” (*aisthesis*) ziyade “yapma tarzları” (imalat: *poiesis*) ağırlık kazanır. *Poiesis*, yapmak ya da imal etmekle ilgilidir. Burada bir şeyler üretilir, üretimin amaç ve araçları belirli olduğundan her şeyin sınırı çizilidir. Poliste *poiesis*’ten yana tavır koyulması, *praxis*’in yani eylemin getirdiği belirsizlik-

ten ve düzensizlikten kaçış anlamına gelir (Arendt, 2011: 286). Eylemek ise tam da var olma tarzı olarak *aisthesis*'in dile gelmesidir. *Poiesis*'in *aisthesis*'in yerine geçirilmesi ile Antikite'de iyi insanların iyi bir şekilde yönetilmeleri ve kötülerden korunarak aslında filozofun güvence altına alınışında, orta çağda ruhun huzura kavuşturulmasında, modern dönemde gelişen üretimle birlikte toplumun ilerlemesinde politika "yüksek" bir amacın aracına dönüşür. Modern dönemde insan "alet yapan hayvan" olarak tanımlanarak imalatçılık olumlanır. Böylece yapma tarzları, eyleme ve var olma tarzlarının yorumlanmasında başvuru noktası olur (Arendt, 2011: 331).

Poiesis'ten farklı olarak *praxis*'in üç özelliği bulunur ve bu özellikler Rancière'in *aisthesis* dediği var olma tarzıyla uyumludur: sonuçlarının öngörülemezliği, sürecin tersine çevrilemezliği, failerin anonimliği. *Praxis* ya da *aisthesis*'in *poiesis* ile ikamesi, eylemin düzensizleştirici sonuçlarını engellediği için poliste *poiesis*'e yönelim artar (Arendt, 2011: 319). Yapma tarzlarının varlığına dayalı olan temsil, *mimesis* ile ilgilidir. *Mimesis* ise, "bir yapma tarzı ile bir duygular ekonomisi", var oluş tarzları arasındaki ilişkidir (Rancière, 2008a: 159). Başka bir deyişle *mimesis*, *poiesis* ile *aisthesis* arasındaki kurallı ilişkidir: "insani etkinlikler arasında, özgül bir alan belirleyen ve buraya birtakım nesneleri dâhil etmeyi ve bu nesneleri sınıflar halinde karşılaştırmayı mümkün kılan bir paylaşım ilkesidir" (Rancière, 2012: 68). *Mimesis* aslında *poiesis*, yani yapma tarzı olanı yapma tarzı olmayandan, *aisthesis*'ten ayırma tarzıdır ya da *aisthesis*'i *poiesis*'e uyumlu kılma çabası olarak aralarındaki ilişkinin düzenlenmesidir. Her yapma tarzının, aynı alanda diğeriyle aynılığının denetimidir. *Mimesis* ile birlikte her şeyin ölçüsü olduğunu kabul eden polis ideali tekrarlanır. Rancière bu üçlü ilişki biçimine *temsili rejim* adını verir (Rancière, 2012: 13). Temsil rejimi, "yapma, görme ve yargılama tarzlarının *mimesis* nosyonu tarafından düzenlenmesidir" (Rancière, 2008a: 160). Yerleşik kalıplara göre maddeye

form verir. Siyasal ve toplumsal genel hiyerarşisiyle bir benzeşme ilişkisinin kurulduğu temsil rejiminde yapılacak eylem karakterden önce gelir. Bu hiyerarşik bakış biçimi, bütün bir hiyerarşik cemaat tarzıyla benzeşir (Rancière, 2008a: 160).

Rancière'in temsil rejimi örneği olarak ele aldığı antik *polis* düzeninde verili kabul edilen bir düzen ve bu düzene ait yurttaşlar görülür. Temsilde eyleme/yapma tarzları karaktere öncel olduğundan *poliste* yurttaş olacaklar düzen adına önceden belirlidir. Önce sıfatlar, sonra bu sıfatlara uygun insanlar yerlerine dizilirler. Buna bağlı olarak şeyler, eyleyişler ve onlara uygun insanlar arasında önceden biçilen bir tam temsiliyet hali mevcuttur. Temsil edilemez olanın *poliste* işi yoktur. Tam temsiliyet mantığının yansıması, Antikite'de işleyen demokraside de görülür. *Poliste* herkesin eşit olmasıyla birlikte, kura tekniği benimsenir. Herkesin eşit olduğu böyle bir yerde, her yurttaş bir diğer yurttaşın eşdeğeridir. Bu nedenle ayrıca bir seçime gitmenin mantıklı bir yanı yoktur.

Temsiliyette kurulan bu tam karşılıklılık hali modern dönemde devam eder. Devlette sınırları belirli bir alan içerisinde nüfus sürekli ölçülür, ticaret en ince ayrıntısına kadar düzenlenerek her şey ölçüme tabi tutulur. Nihayetinde devletin kendi içinde düzenli ve istikrarlı olması amaçlanır. Her şeyin ölçülebilir olduğu devletli topluma geçişle birlikte temsili örgütlenme tarzına geçiş gerçekleşir. Modern temsil sistemi hem toplum sözleşmecî düşünürlerde hem de somut devlet pratiklerinde gözlemlenebilir. İkisinde de ortak olan nokta nihayetinde yönetimin "halk egemenliği"ne dayandırılmasıdır. Burada vurgulanan şey, kullanılan ve böylece temsiliyet alanını geniş tutan halk nosyonunun aksine, "yalnızca bireylerin ve devletin iktidarındır." Fakat egemen halk, çözülüp bireylere ayrıştırılmıştır. Toplumsal alanda insanlar sıradan bireyler olarak birbirleriyle karşılaşırken, politik uzamda yurttaş sıfatını alırlar ve öyle karşılaşmaya girerler. Dolayısıyla birey ile yurttaş arasında kurulan özdeşlik aslında politik uzamda

bireyin yurttaş tarafından temsili mantığını getirir. Temsille birlikte devlet katında var olan varsayım ise, herkesin sayıldığı, dolayısıyla hiç kimsenin dışarıda kalmadığıdır. Teorik anlamda her birey bir yurttaş olarak devlet katında temsil edilme imkânına sahiptir.

Polise hâkim olan temsil mantığı, önce tanımlanan yapma tarzlarına paralel var olan şeyler ve insanları gerektirmesi anlamında taklit kavramına dikkatleri yöneltmeyi gerektirir. Zira poliste düzen lehine önceden biçilen yerler ve yapma tarzları asıl olup, failer sonradan gelir. *Mimesis* ya da taklit, Antikite’de tehlikeleriyle dikkat çekilen unsurdur. Platon, *Devlet*’te herkesin ya çalışma ya savaş ya da düşünme işlerinden sadece birini aynı zamanda yapmaya yetenekli olduğundan bahseder. Fakat zanaatçı, işlevsel yeriyle özdeşleştirilerek tanımlanır ve Platon’un aristokratik hazları karşılığında “oyun, aldatma ve görünüşler” alanından dışlanır. Yurttaşlıktan dışlanan *oikos* ile zanaatçıların *polisten*/Platoncu politikadan dışlanmaları aynı nedene dayanır: Onlar, kendi işyerlerinden başka ‘herhangi bir yerde’ olabilme kapasitesine sahiptirler, dolayısıyla kendilerine biçilen rollerden başka roller oynama yeteneğindedirler. Böylece aslında Platon’un korkusunun kaynağı, başka işleri yapabilme potansiyelinin içerdiği “mimesis”tir. Örneğin, zanaatçıya paralel bir şekilde bir şair, “her bireyin ruhunu gerçeklikten ayırır. Bunu hayali biçimlendirmelerle yapar ve yeni olanı, ötekiyi çağırır. Bu anlamda tıpkı zanaatçıda olduğu gibi iki işi birden yapabilen şair, Platon’un çizdiği koreografilere dayalı düzeninden dışlanır” (Hallward, 2006: 112-114). Taklide karşı Platon, geliştirdiği *arkheler*le düzeni sağlamaya koyulur. Platon’un politikayı ona uygun başlangıç ve kurumlara götürmesi, onlara dayanarak toplumdaki anarşik çoklukları bastırması (Bosteels, 2010: 83) anlamına gelen *arkhi*-politikada bastırılan taklidin ve politikanın kendisidir.

*Mimesis*in tehlikelerini bastırmak yerine onu yönetme imkânını düşünen filozof Aristoteles'tir. Bu nedenle Rancière'in en önemli düşmanıdır. Aristoteles'in geliştirdiği bu politika anlayışı Rancière için para-politika'nın kendisidir. Rancière'e göre, Aristoteles der ki:

Şehri en erdemli olanların yönetmesi ve daima onların yönetmesi daha iyi olurdu. Fakat şeylerin bu doğal düzeni, 'herkesin doğa gereği eşit olduğu' bir şehirdeyseniz imkânsızdır... Böyle bir şehirde, bunun iyi mi kötü mü olduğuna bakılmaksızın, herkesin yönetime katılması ve bu eşit payın kendisini özgül bir "taklit" içerisinde yönetenin yerinin ve yönetilenin yerinin sırayla değiştirilmesinde görünüşe çıkartması adil olur (Rancière, 2005a: 105).

Bunun ardından Aristoteles, para-politikanın telosunu açıklar: "Politik davalasma ediminin aktörlerini ve biçimlerini polis aygıtının dağıtım parçalarına ve biçimlerine dönüştürme" (Rancière, 2005a: 106). Diğer bir deyişle Aristoteles, bir düzeni başkasıyla değiştirmek yerine, o düzende kapsanmayan, dışlananları düzene katar ve sorun bundan sonra ister halkın yönetimi olsun ister oligarkların, "her rejim, kendi varlığını koruyacak şekilde, ideal bölüşüm rejimi olan o ara veya orta rejimde kendisini budayıp iptal etmek zorundadır, en azından demokrasi bu zemini evvelce oturtuktan sonra" (Rancière, 2005a:107). Platon ve ardılları, dışlananların, "demosun davalasma doğuran görünüşlerinin yerine devlet işlevlerinin ruhuyla canlandırılan bir toplumsal bedenin hakikatini geçirirken", Aristoteles ve ardılları, "iyi idesine ulaşmayı engelleyen demokratik uyumsuzluğun taklidi yoluyla iyi idesine ulaşma önerisinde bulunur" (Rancière, 2005a: 109).

Aristoteles, daha önce Platon'un ortaya koyduğu düzen bozucu tehlikeleri kapsama yollarını, insanın siyasal hayvanlığını ve zengin-fakir, vb. arasındaki çelişkileri kabul ederek geliştirir. Bu yolların somut adı "kurumsal kontrollü dene-tim" dir (Hallward, 2006: 124; Bosteels, 2010: 87). *Polis* düze-

ninde önce belirlenen bir ideal ya da *telos* -Platon'un ideal devletinde olduğu gibi- sonra bunlara göre biçilen roller bulunduğ u için herkesin, kendinden öncekiler gibi davranması, yani diğerlerini taklit ederek Aynı olanı, *polis* düzenini sürdürmesi beklenir. Dolayısıyla aslında polis içerisinde modern para-politikanın temsilcisi olan Hobbes'un düzeninde olduğu gibi yurttaş, vb. sıfatlarla polise uygunlukları vurgulanan kişiler, önceden belirlenen eyleme tarzlarına uygun eyleyenler, "muş gibi" yapanlardır. Bu durum modern devlette ya da Hobbes'un kurduğ u devlet mantığında eyleyen bireylerde de gözlemlenir. Buna göre, insanlar devleti sözleşme aracılığı ile kurarken, yönetme haklarını bir kişiye ya da kurula bırakıyor-muş gibi yaparlar. Sözleşmeyle devlet, halkın temsilcisi olarak gün yüzüne çıkar. Ancak bu şekilde devlet ile halk arasında tam karşılıklılık ya da temsil imkânı doğ ar. "Devleti yaratan insanlar, egemen tarafından temsil edilirler. Ama ister tek bir kişi ister bir meclis olsun egemen, temsil ettiğ i halk ile bir bütündür" (Yalçınkaya, 2011: 447-8). Burada esas olan insanların birliğ i değ il, temsilcinin birliğ idir. Devlet, insanların ya da sözleşme sonrasında halk adını alan çokluğ un birleştiğ i yerdir. "Çokluk, hiçbir siyasal şahsiyete sahip olmadığı için temsil alanı dışında bir yerde var olamaz" (Aytaç, 2011: 106).

Nihayetinde bir saymaya eğ ilimli polis düzeninin, toplumsal bütünlüğü sağlama güdüsüyle birlikte ortaya çıkardığı özdeşleştirici, eşitsizlikçi ve temsile dayalı yapısı gerek antik gerekse modern örneğ inde farklı şekillerde de olsa tekrarlanır. Temel eğ ilimleri, istedikleri bütünlüğe uymayanların bastırılması ya da dışlanması yönündedir. Politika ve politik olan, polisin içerisinde polis yönetimiyle aynılaştırılır. Böylece Rancière'in söylediğ i gibi kadimlerin politikası bir sayma edimi iken, modernlerin politikasında da bir sayma edimi ve sonuçları görülür (Rancière, 2005a: 89).

Bütün bir sayma ve birleştirme eğ ilimine rağ man polis sonsuzluğ u yakalayamaz. Zira o başlangıçta belirtildiğ i gibi,

kendi içinde bölünmüş, devingen bir yapılanmaya sahiptir. Polis, kendi başına politikasızlık yeri iken, ortak olanın biçimlendirilişine göre yapılan tasvirlerle uymayanlarla birlikte politika her yerde polisin karşısına dikilmeye hazırdır. Politikanın polisle karşılaşması “heterojen olanların” karşılaşmasıdır (Rancière, 2005a: 55). Bir şeyin politik olabilmesinin koşulu, polis ve politikanın önceden kurgulanmamış karşılaşmasına izin vermesidir. Bu nedenle verili düzen ya da polis, kendinde politik değildir, aslında hiçbir şey kendinde politik değildir. Bir şeyin politik olması, bu iki mantığın karşılaşma imkânını içermesine bağlıdır. Böylece gerek Antikite’de *polis* gerekse modern dönemde devlet, polisin mekânı olmakla birlikte kendi başlarına politik değillerdir. Fakat her ikisinde de ortak olana ilişkin devamlı bir düzenleme hali söz konusudur. Buna bağlı olarak sürekli bu düzenlemelere uymayan bir şeyler ortaya çıkarırlar. Bu nedenle her an polisten olmayan dünyaları, politikayı çağırırlar.

POLİSİ POLİTİKLEŞTİRMEK

Hiçbir şey politikadan uzakta değildir.

Ulus Baker

Politik olanın temel bir unsuru olarak polis kavramı, kendi içinde bir politikaya sahip olmakla birlikte, politik olanı inşa edecek nitelikte özgül bir politikayı içermez. Polis, insan topluluklarının bir düzen oluşturacak şekilde bir araya gelmesini sağlayan “ortak” unsurun belirlendiği yönetim mekânıdır. Bu nedenle polis bir yandan, söz konusu ortak olan etrafında, ondan pay alanlar ile almayanların sınırını çizer; burada yer alanların çıkardıkları seslerin söz yerine geçip geçmediğini belirleyen “görülür-olanın ve söylenir-olanın bir düzenidir” (Rancière, 2005a: 53). Diğer yandan ise duyulur olanın sınırlarını çizerek aynı anda duyulur veyahut polisten olmayanın ortaya çıkmasına neden olur. Rancière’e göre, poliste kapsanmayan ya da onun dışına düşen her şeyin konumlandığı yer, politikanın kurucusudur. Politika, polisin çizdiği sınırların sınırdan dışarı bırakılanlar lehine yeniden ve yeniden sorunsallaştırılmasına yönelik etkinliktir. Politikasızlığı politika olarak benimseyen polis, politik olana imkân verecek şekilde kesintiye uğrar. Politika, bir anda ortaya çıkıp yok olmaktan ziyade, polis edimleriyle karşılıklılık içinde olan bir süreçtir. Süreç olarak politika, onu polisten ayırt etmeye imkân veren kimi özelliklere işaret eder. Bu nedenle bu bölümde, genel olarak Rancière için politikanın statüsünü açıklayarak, ardından Rancière’in düşüncesinde politik olanın ortaya

çıkmasına olanak sağlayan özelliklerine ve politikayı politika kılan fail biçimi olarak *demos*'a değineceğim.

Politikanın Mantığı

Rancière'in politik düşüncesinde politik olanın kavramsallaştırılması, verili düzenden, yani polisten başka, onun politikaya ilişkin bakış açısını ele almayı gerektirir. Zira Rancière'in *Siyasalın Kıyısında* adlı eserinde açıkça belirttiği gibi politik olan, tek başına polisle ilgili bir şey olmayıp, toplumsalda farklı iki sürecin karşılaşmasıdır. Bu bağlamda toplumsal, hem sözde-doğallaştırılan hiyerarşik düzenin (polis) alanıdır hem de bunun böyle olmadığının serimlendiği gösteri alanıdır. Gösteriyi gerçekleştirense, Rancière'in bütün eserlerinde belirttiği gibi, politikanın kendisinden başkası değildir.

Politika, tarihte genellikle belirli cemaatlara has olarak görülüp, onlara tahsis edilmiştir. Hobbescu politika ya da ulus-devletler bunun tipik örnekleridir (Rancière, 2011a: 12-13). Oysa Rancière'in politik düşüncesinde politika, tahsis edilebilen bir şey olmayıp yaratıcı bir faaliyettir. Bu yaratıcılığı ortaya çıkarmanın yolu, şeyleri verili olarak kabul etmeyip, yeniden inşa edebilmede gizlidir. Polisin politik inşasında, politik olanın gün yüzüne çıkmasına, bütün politiklik iddialarına rağmen politikasızlığın taşıyıcısı olan polisin politikleştirilmesine yol açan şey nedir? Genel olarak politika nedir, polis ve toplumsal olan ile bağlantısı nasıldır? Bu bağlantıları ve temeldeki nedenleri görmek polisin politikleştirilmesinde etkin midir? tarzı sorular bu bölümün akışını belirleyecektir.

İlk olarak, Rancière'in politikasının daha önce değindiğim polis mantığından farklı olarak, ortaklık biçimlerinin ya da oluşturulan sınırların sorunsallaştırılmasına dayanan, "ortak nesnelerin tanımlanmasına imkân veren, duyumsanabilir çerçeveleri yeniden yapılandırma" etkinliği olduğunu belirt-

meliiyim (Rancière, 2008a: 57). Rancière bu şekilde politika olmayı politikadan ayırarak genellikle politikayı bürokrasiye, çeşitli yönetim tarzlarına indirgeyen bakış açısını aşar. Zira politika, öncelikle doğallaştırılan düzenin duyumsanabilir apaçıklığını bozar. Buradan politika, duyulur olanın/ortak olanın sorunsallaştırılması olarak, tanımına yönelik ilk özelliğini elde eder. Politika, ortak olan esas alınarak ‘var’ kılınanların statülerinin sorgulandığı bir çatışma halidir. *Phone*’dan *logos*’a geçişin yeridir. Hatırlanacağı üzere polisin temel etkinlik biçimi, toplumun kendi içinde istikrarlı bir bütün kılınması ve bu doğrultuda kimin buraya dahil olup olmayacağıyla ilgili kıstasların getirilmesidir. Polis içerisinde yer alanlar *logos* sahibi olan kişileri, yani anlamlı söz söyleme yeteneğinde olanları imler. Bu nedenle polis hem konuşmayı hem de sayılma durumunu ifade eder (Rancière, 2005a: 48). Örneğin, modern devletin *logos* sahipleri, yurttaşlarıdır. Modern devletten başka, sözleşmeye dayalı yönetim ile karşılıklı müzakereye dayalı yönetimler de *logos* temelli polis biçimi olarak görülebilir (Rancière, 2005a: 34).

Polis yönetiminin dayanağı olan *logos* sahibi kişilerden bahsetmek, *logosa* sahip olmayanlardan bahsetmek demektir. *Logosa* sahip olmayanlar, söyleyecek sözü olmayanlar, söyleyecek sözü olsa bile dinlenmeye değer olmayanlardır. Tarihsel açıdan köleler, kadınlar, yabancılar veyahut şimdinin göçmenleri *logos* sahibi olmayanları örneklerler. Böylece polis, kendi içinde tutarlı bütünlüğü ifade edip, bir sayma ediminin gerçekleştiği yerken; politika tam da bir sayma ediminin kesintiye uğratılması, yapılan sayımın yanlış bir sayım olduğunun açığa çıkmasıdır. Polisin getirdiği sınırlar, bölme çizgileri onun eylem alanıdır. Söz konusu sınırların içinde uzlaşıya dayalı saf politika temellendirilmeye çalışılırken, Rancière’in politik düşüncesinde politika, polisin “saflık” iddiasının kesintiye uğratılması anlamında saflığı inşa etmeye yönelik olmayan bir edimdir (Chambers, 2010: 60; 2011a: 1).

Bu bağlamda Rancière, *Siyaset Üzerine On Tez*'de saf olmayan bir politikanın varlığından bahseder. Politikaya saflık atfetmek, ona birtakım *arkheler* bağlamak, onun sınırlarını çizmektir (Rancière, 2011b: 3). Oysa bu dünyada her şey birbiriyle karışmıştır.⁶

Her şeyin birbirine karıştığı bu dünyadan hareketle 'politikanın nedeni nedir?' sorusunun cevabı verilebilir. Polis yönetiminde polisin tarafı olabilenler tanımlanırken, sürekli taraf olmayanlar da tanımlanır. Fakat polis, her defasında saydıkları üzerinden herkesi kapsadığı iddiasında bulunur. İşte politika "daima çekişmeci olabilecek bir kamunun etkinlik alanıdır, yalnızca taraflar olan parçalar ile toplamı asla bütüne eşit olmayan vasıflar veya liyakatler arasındaki ilişkidir" (Rancière, 2005a: 44). Bu bağlamda politikanın varlık nedenlerinden biri, polisin sürekli yaptığı, fakat her defasında yanlış olan sayımdır⁷ (Rancière, 2005a: 44). Ya da toplumsalın gözünden bakıldığında içerilen fazlalık olarak potansiyel olan, bilinmeyen ve temsile konu olamayandır (Diken, 2013: 19). Poliste ortaya koyulan ve yanlış sayımın üzerine yükseldiği ortak payda, tarafların ortaya çıkmasına neden olur. Bu nedenle politika:

⁶ Birinci bölümde Rancière'in düşünme yönteminin "karışım ile düşünme" olduğundan bahsetmiştim. Bu bağlamda Rancière için dünya, bir karışım/birleşim dünyasıdır, her şey birbirine karışmıştır ve karışım dünyasından ayrı olarak saf politikanın dünyası diye bir şey yoktur. Sadece bir dağıtım ve bir yeniden-dağıtım vardır. Buradan hareketle Rancière politikayı belirli bir alana, örneğin kamusal alana hapseden Arendt gibi düşünürlerle diyaloga girer. Rancière için Arendt, politikaya özgü yaşam şekillerini tayin ederek kısır bir döngünün içine hapsolür (Rancière, 2010c: 207; 2004: 305).

⁷ Buradan hareketle, Slovaj Žizek'in *Gıdıklanan Özne* adlı eserinde Rancière'in politikasını tanımlarken söylediği "proleter kitlelerin 'kendiliğinden' isyanı" biçimindeki tespiti boşa çıkar (Žizek, 2012: 208). Zira Rancière çok net bir şekilde bu isyanın kendiliğinden değil, poliste gerçekleştirilen yanlış sayımla birlikte imkân kazandığından bahseder. Diğer yandan Rancière için her yanlış, politik değildir. Tahakküm altına alınanların anti-demokratik eylem tarzları (dini fanatizm, etnik kimlikçilik, hoşgörüsüzlük) bir yanlış politik olmaktan uzaklaştırır. Sadece eşitliğin olumsuzluğuna dayanan sahneler yaratan yanlışlar politiktir (Rancière, 2011b: 4).

Konuşan bedenlerin dağılımının yüreğine ortak ölçülemez bir şeyin sokulmasıdır. Bu ortak ölçülemez olan, yalnızca karlar ve zararlar eşitliğini yıkıp yok etmekle kalmaz, aynı zamanda kosmos'un oranına göre düzene sokulmuş ve topluluk arkhesine dayalı şehir tasarısını da önceden yerle bir eder (Rancière, 2005a: 40).

Politika, yerinden ediciliğiyle anarşiktir. Bu noktada, polis düzeninin kendisini inşa ederken sürekli başvurduğu ilkelerin ya da *arkhelerin* hatırlanması önemlidir. Toplumsal olanın insan doğası üzerinden meşrulaştırılması yaygın bir polis tutumudur. Kimi zaman insan doğası (zekâların eşitsizliği gibi) kimi zaman daha yapay ön kabuller ile toplumsal alandaki uygulamalar doğallaştırılıp sorgudan uzak hale getirilir. Her şeyin düzenlemeye tabi tutulduğu polis, sırf bu nedenle bile politikasızlığın mekânıdır. Zira politikanın temeli, tam da temelinin yokluğuyla ilgilidir. Politika, herhangi bir *arkheye* bağlanamaz nitelikte oluşuyla toplumsal düzenin olumsuzluğu (Rancière, 2005a: 36). Olumsuzluk:

Zorunlu ve evrensel olanın tersine, değişken ve tikel olan anlamına gelir; kesin ve sabit olanın tersine belirsiz ve değişken olan anlamına gelir; kendine yeterli ve nedenle ilgili olanın tersine herhangi bir şeye bağımlı ve sonuçla ilgili olan anlamına gelir; beklenen ve düzenli olanın tersine beklenmeyen ve düzensiz olan anlamına gelir; güvenli ve garantili olanın tersine tehlikeli, yola gelmez ve içerdiği tehlike sürekli olan anlamına gelir (Connolly, 1995: 47).

Olumsuz olanı olumlayan politika, polis düzeninin keyfiliğinin görülür olmasıdır. Ancak böyle bir düşünce tarzıyla polisten ayrışma yaşanabilir. Olumsuzluk, sebep olduğu ayrıştırıcı gücü nedeniyle korku yaratır. Zorunluluklardan kopuş yaratırken, özgürleşmeye yönelik bir adımdır. Polis düzenine hâkim olan saf taklitten koparak, yeni var oluş tarzları yaratmayla ilgilidir.

Olumsuzluk ve *arkhesizlik* tarzı olarak politika, "basitçe hiçbir toplumsal düzen doğaya dayanmadığı, insani toplumu

hiçbir tanrısal yasa düzenlemediği için var olur” (Rancière, 2005a:36). Bu nedenle poliste benimsenen özdeşliklerin ve daha özel olarak forma tabi madde anlayışının reddidir. Rancière’e göre, formun madde üzerindeki iktidarı, “devletin kitleler üzerindeki, zihin sınıfının duyu sınıfı üzerindeki, kültür insanların doğa insanları üzerindeki iktidarındır” (Rancière, 2012: 35). Politika ise, tam da özdeşlikler silsilesine dayanan iktidarın dağıtılmasıdır. Böylece Rancière, politikanın ne zaman olacağını da haber verir:

Politika, zamana sahip olmayanların ortak bir mekânın sakinleri olarak kendilerini ortaya koymak ve ağızlarından yalnızca acıyı işaret eden sözün değil, pekâlâ ortak olanı dile getiren bir sözün de çıktığını göstermek için gerekli zamanı kullandıkları zaman gerçekleşir (Rancière, 2012: 28).

Poliste sayılmayanların ya da görünür olmayanların kendilerini görünür kılmalarıyla, söylediklerinin ses olarak algılanmaktan çıkıp söz olarak algılanmaya başlamasıyla politika gündeme gelir.⁸ Görünürlük iddia eden sayılmayanlar sokakları sahneler çevirirler. Böylece polisi, politik olanın mekânı haline getirirler. Politik alanlar “ne şeylerin doğasına ne de Varlık’ın yapısına dayanırlar. Soruşturma biçimlerine tabi olup, farklılaşan bir varlığa sahiptirler” (Rancière, 2010d: 212).

Polisin sorgulanması, politika ve politik olana bir çağrı da bulunmakla aynı anlama gelir. Bu nedenle toplumsalda yer alan polis ve politika birbirinden ayrıştırılabilir iki unsur olarak kodlansa da ilişkisel nitelikleri bulunur. “Politikanın kendine özgü hiçbir nesnesi veya konusu yoktur” (Rancière, 2005a: 55). Polis ile arasında herhangi bir öncelik sonralık ilişkisi de yoktur. Daha ziyade onunla yan yanadır.⁹ Zira politik

⁸ Bu nedenle politika, estetikle de ilgili bir meseledir. Rancière için politikanın temelinde zamanların ve mekânların, görülürün ve görülmezin, sözün ve gürültünün dekupajı olarak bir estetik tarz bulunur (Rancière, 2008a: 148).

⁹ Gilles Deleuze’nin ayırıcı sentez isimli kavramsallaştırması, polis ve politikanın ne önce ne sonra olan ama yan yana bulunan hallerini açıklamada daha somutlaştırıcı bir görünüm oluşturabilir. Ayırıcı sentez, “birbirlerini aynı

bir arada olma hali kimlikler, dünyalar arasında bir arada olmaktır. Politika, polisin var kılma işlemlerinden kopanların, yok sayılanların kendisini bulduğu yerdir. Bu nedenle aslında polis var olduğu anda politika da varlık imkânını kazanır. Bu, herhangi bir “bütün” varsayımının yasıdır. Toplumsal düzende polisin varsayımı, her şeyin tam olduğu yani hiçbir boşluğun bulunmadığıdır. Böylece politika, varlığın değil ama yokluğun adıdır. Polisten dışlananların polis içerisinde kendilerini görünür kıldıkları bir eşitlik edimidir. “Konuşan herhangi bir varlığın konuşan başka herhangi bir varlıkla eşitliğini gözler önüne seren bir üstlenimi yerine getirmekle polis düzeninin duyulur paylaşımlarını yıkıp yerle bir eden bir ifade tarzıdır” (Rancière, 2005a: 53; 2006b:21). Bu anlamda polis, politikanın üzerinde eylediği yerdir. Politika, kendisinin ve polisin ortaklıkları (mekân, söz vb.) üzerinden işlem yapar ve her hareketiyle ortaklıkların statüsünü değiştirir. Böylece politika, polis düzeninde kurulan ya da kurulamayan ilişkilerin sorunsallaştırılmasıdır. Bu nedenle, polis gibi düzenin kendisi olamaz, sadece düzene müdahalenin adı olur. Daima yerel ve durumsaldır (Bingham/Biesta, 2010: 37).

Duruma dahil olan ilişkilerin sorunsallaştırıldığı politika, iktidar ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan bir şey değildir. Daha ziyade “dünyalar arasındaki ilişkilerden” doğar (Rancière, 2005a: 67). Mevcut partilere ve onların iktidar mücadelelerine dayalı sistemi, topluluk yaşamının yönetimini, vb. ifade etmeyen politika:

Siyasi cemaatleri yönetme sanatı değildir; insani eylemlerin uyuşmazlığa (*dissensus*) dayalı bir biçimidir. İnsan gruplarının toplanmasını ve yönetilmesini belirleyen kaidelerin istisnasıdır (Rancière, 2007: 13).

toplumsal uzamda yan yana koyan, aynı anda hem bağlantılı hem kopuk, paradoksal olarak diyalektik olmayan bir ayrıştırıcı sentezde kutupları karşılıklı olarak birbirini dışlayan ama bir yandan da birbirini önceleyen bir sentez”dir (Diken, 2011: 14).

Polisin uygulamalarıyla ilgili olan politika, polis ile ilişkili olduğu ölçüde kendini ortaya koyar. Fakat polis ve politikanın karşılaşması ya da ilişkisi, Carl Schmitt'in politik olanın ölçütü olarak sunduğu dost ve düşman arasındaki karşıtlığın 'yoğunluk derecesi' gibi bir ölçüte dayanmaz. Schmitt'e göre "politik olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal (etnik ya da kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki *yoğunluk derecesine* işaret eder" (Schmitt, 2006a: 58). Oysa Rancière, karşılaşmaları belirleyen unsur olarak doğrudan onların yoğunluk derecesini işaret etmez. Ayrıca bu şekilde bir ölçüt koymak, Rancière'in verili olana içkin sınırlamaları/*arkheleri* yıkan bakış açısıyla uyusmaz. Bundan başka Schmitt, dost ve düşman ayrımına dayanan politika anlayışında politikayı, nihai olarak egemenin kararına indirgeyerek devletin toplumsal hayatı belirleyen aktör konumunu olumlar.¹⁰ Dolayısıyla verili düzenin, polisin dışına çıkmayı sağlayacak sınır deneyimlerine imkân vermez (Agamben, 2001: 21-2). Oysa Rancière tarafından polis ile politika arasında sorunsallaştırılan bu ilişki, polisin sınırlarını deneyimlemek üzere olup, bir çıkara dayalı çatışma biçimi değildir. Herhangi bir çıkar üzerine inşa edilen bir çatışma, zaten sayılmış olanlar arasında, yani çoktan polisin tarafı haline gelmiş olanlar arasında kurulabilir bir ilişkidir. Polisin sınırlarının deneyimi, iletişimsel eylemi de aşan bir deneyimdir. Politik tartışma, basitçe bir diyalogdan ibaret değildir (Hewlett, 2007: 98). Tek başına duyma ve dili anlama

¹⁰ Schmitt'in politik olana dair dost ve düşman üzerinden kurduğu ikilik, Rancière'in polis ve politika ikiliğinden, kurgulanan topluluk ve tarafların yerleri bakımından ayrılır. Buna göre Schmitt'te politik olanın tarafları bir antagonizmanın aynı tarafında yer alır. Yurttaşın devletiyle olan ilişkisi, düşmanın reddi üzerine devlete sadakate yöneliktir. Dolayısıyla ilişki parçayla parça arasında olup, eşitsizlik temeldir. Schmitt'in politik olanından farklı olarak Rancière'in politik olan kurgusunda, bir savaşla bölünmüş iki topluluk bulunmayıp, kendi içinde polisin eksikliklerine veya parça olmayan parçaya bağlı olarak ikiye bölünmüş bir topluluk bulunur. Taraflar buradan ortaya çıkıp, politik olan da buradan çatılır.

durumu eşitlikçi bir topluluğu ya da politikayı doğurmaya yetmez. Çünkü dilin kendisi de polis gibi keyfi, gelişigüzel bir şekilde yapılanmıştır. Dilin ötesinde bir şeylere ihtiyaç vardır. Bu nedenle duyma ve anlama, kendisine eşlik eden bir polemik ya da zorlama gerektirir. Rancière polemiğin/zorlamanın imkânını, öne sürdüğü “zekâların eşitliği” konsepti ile yaratır. İlerleyen bölümde ayrıntılı bir şekilde değinilecek bu önermeye göre, toplumsal kurumların ve düşüncelerin iletildiği eşitsizleştirici bakışın aksine herkes temelde zekâ olarak birbirinin eşitidir ve toplumsal eşitsizliklerin işlemlerini sağlayan eşitsizlikten önceki insanların bu eşitliğidir. Fakat polisin göstermeye çalıştığım işleyiş biçimi bu gerçeğin üzerine adeta bir örtü fırlatır ve böyle bir düşünceden insanları uzaklaştırır. Oysa “zekâların eşitliği”ni farkederek kendisinin, kapasitesinin bilincine varanlar polisin işleyişinin, dayanaklarının sürekli altını boşaltacak karşılaşmaları inşa ederler. Ancak böyle bir eşitlikten hareketle meydana gelen olay, uyuşmazlığın kendisini politikanın konusu haline getirme imkânını kendinde taşır (Rancière, 2004b: 5).

Politikaya ait olan çatışma biçimi, uyuşmazlığa dayanır ve eşitsizleştirici tavırla taraf olarak kabul edilmeyenlerin, sayılmayanların polisin sayımını yeniden yaptırmalarına yöneliktir. Bu nedenle uyuşmazlık biçimi olarak çatışma, polise hâkim olan eşitler arası tartışma şeklini yerinden ederek, eşitliği sayılmayanların lehine yeniden sorguya açar (Rancière, 2005a: 139). “-İle olma” sanatı politika “uzlaştırılmazlarla, yani artık kıyısından geçilip gidilmesi mümkün olmayan, kentin merkezine tutunmuş bulunan fakirlerin ve zenginlerin ortak mevcudiyetiyle birlikte yaşamaktır” (Rancière, 2007: 28). Politika, polisin dayandığı ilişkileri sorguya açarak onun İki’ye bölünmüşlüğüne doğrular:

Konuşan varlıklar olarak sayılma hakkına sahip olmayanlar, bir yanlışı kamuya yaymakla bir topluluk oluşturup, kendilerini bir şekilde sıyırdıkları için var olur ve bu yan-

lış tam da cepheleşmeden, tek bir dünya içinde iki dünya çelişkisinden öte bir şey değildir: onların var oldukları bir dünya ile var olmadıkları dünya, onlar ile onları konuşan varlıklar olarak tanımayanlar ‘arasında’ bir şeylerin bulunduğu dünya ile hiçbir şeyin bulunmadığı dünya (Rancière, 2005a: 48).

Politika sahnesini kuran bir sayma işleminde duyulur olanlar görülür hale gelirken, bu sayma işleminden farklı olarak politika, duyulur olmayanı duyulur hale getirme işlemidir. Ortak olanın sorunsallaştırıldığı bir davalasma biçimidir. Bu davalaşmanın gerçekleştiği toplumsalın mekânı, polis ile sürekli kapatılmaya çalışılırken politika ile birlik bozularak adeta kâğıtlar yeniden dağıtılır. Sınırları bulanıklaştıran politikayla polis çoğullaşır, ikileşir. Politika, polisin birliğini yerinden ederek onu İki’ye açarken, kendi paradokslu yapısını da gözler önüne serer: Politika, gerçekleştiği anda sonlanan bir şeydir. Yani var oluşu, yok oluşunu da beraberinde getirir. Rancière bu durumu “politikanın politik olarak ilgası” şeklinde tanımlar (Rancière, 2007: 33).

Polisteki her şeyin var sayımı halinin reddi olarak politika, politik olanın heterojen bir olumsuzlama biçimi olduğunun kabulüdür. Zira polis, bir şeyleri belirli kılarak diğer şeyleri buradan dışlar, eşitsiz bir konuma yerleştirir. Böylece dışladıklarını olumsuzlar. Politika ise dışlananların var oluş tarzı olarak polisin reddidir. Bu ret, polisin olumsuzlamasının reddi, yani ikinci bir olumsuzlamadır (olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır). Politik olan da işte bu iki olumsuzlama ediminin karşılaşmasıdır. Fakat buradaki olumsuzlama edimi, Hegel’in diyalektiğinde olduğu gibi pozitif bir diyalektiğe tabi değildir.¹¹ Çünkü Rancière’in politikası Platon’dan

¹¹ Hegel’in diyalektiğinde tez, anti-tez ve sentez şeklinde bütüne içkin bir hareket bulunur. Sentez durumu, başka bir üglüden yine senteze sürüklenir. Ama her defasında meydana çıkan şey, çelişkilerin yeni bir sentez içerisinde çözüme kavuştuğu varsayımdır. Böylece Hegelci sentez süreci, nihai çelişkisizlik aşamasına kadar sürer ve Bütün, her şeyi aynılaştırarak kendisinde eritmesiyle pozitif diyalektiğin mekânı olur (Stace, 1976: 155).

Habermas'a çoğu filozofun sahip olduğu birlik fikrinin eleştirisi olarak anti-diyalektiktir.¹² Politika ile polisin tamlik anlayışı kesintiye uğratılıp, verili olanın dışına çıkılır ya da verili alan genişletilir. Böylece birlik içersinde kurulmaya çalışılan homojenlik heterojenleştirilir. Başka türlü olmanın imkânsızlığının dayatıldığı polisin başka türlü olabileceği fikri düşünce sınırlarına sokulur. Olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak politika ve heterojen bir karşılaşma biçimi olarak politik olan algısı, Rancière'i *pozitif diyalektiği* ayrıntılandıran Hegel'den ziyade, *negatif diyalektiğin* düşünürü Theodor Adorno'ya yaklaştırır. Adorno için diyalektik "şeylerin yanlış durumunun ontolojisi'dir. Şeylerin doğru hali diyalektiksiz olurdu: ne bir sistem ne bir çelişki olurdu" (1973: 11). Adorno'nun diyalektiği bu nedenle "bir kırılma ve açılma hareketidir" (Holloway vd. 2013: 17). Bu hareketin kaynağı ise, "nesne ve onun kavramı arasındaki fark"tır (Bonnet, 2013: 53). Farkın üzerinde hareket ederek ters yüz ettiği şey, sistemin özdeşlik ve homojenliğe dayalı birlik varsayımı'dır. Negatif diyalektiğin unsurlarından biri olan polis, şeylerin yanlış sayıldığı yer olarak politikayı çağırır. Fakat politikanın polisle karşılaşmasının bir sentezle sonuçlanmayışı Rancière'i diyalektiğin düşünürlerinden ayırır. Polis ve politika arasında diyalektik olmayan ya da anti-diyalektik olarak adlandırılabilcek bir ilişki vardır. Anti-diyalektik ilişkinin kabulü, polis ile politika arasındaki ilişkinin polisin içerdiği dışlama hareketine paralel politikanın bozgunculuğuyla birlikte negatif bir yöne kayabileceğinin kabul edilmesidir. Fakat burada düşünülmesi gereken en önemli nokta, polis ve politika arasındaki bu ilişkinin her zaman politikanın lehine sonuçlanmayacağı, hatta polisin genelde kazanan olduğudur (Rancière, 2010c: 80). Bu bilginin kabulü, politikadan umut kesmeyi gerektirmez.

¹² Anti-diyalektik, her sonun "yeni" bir başlangıç olma ihtimalinin kabulüdür (Badiou, 2011: 53).

Zira politikanın dolayımlandığı yer, polisin dolayım unsuru olan Aynı'nın aksine Fark'tır.¹³ Fark ise "ideallerimiz ile onları gerçekleştirebilmek için yaslandığımız dünya arasındaki" (Connolly, 1995: 53) farktır, verili olan uzamın genişlemesi yönünde onu aşındırandır. Bu nedenle fark, aslında politikanın evrenselliğini garanti altına alandır. Fark ile birlikte düşünülen politikanın evrenselliği "her bir tarafın kendisinden farklılığının evrenselliğidir" ve bu fark, politikanın onu politik kılan kurucu yanlıdır (Rancière, 2005a: 39).

Politikayı düşünülür kılan bir faktör olarak fark'ın varlığından bahsetmek, aynı ya da benzer olmama halinden bahsetmektir. Bunu algılamak, öncesinde en az iki şey arasında bir ilişki kurmayı gerektirir (Aytaç, 2011: 45). Farkla birlikte Rancière'in düşüncesinde somutlaşan toplumsalın ilişkisel düşünüş biçimine geri dönülür. Farkın toplumsalda konumlandığı yerin ise önceden söylenmesi zordur. Bir ilişkiler kümesi olarak toplumsal olan, her yerden kendi politikasını çıkarmaya elverişlidir. Zira o ele gelmez bir bütün olarak içerdiği parça olmayan parçalarla, kendisini ve potansiyel olanı içerir. Yani politikayı, sayılmayanların imkânını her zaman saklı tutar. Bu durum politikanın sonu gibi söylemleri boşa çıkarır. Rancière için politika, bütünün sınırlarından bütüne müdahalenin adıdır. Sınırlar, sayılmayanlar hep olur, dolayısıyla politika da olur (Rancière, 2005b: 19). Sınırlardan konuşan Rancière, politik bir yaşamdan değil, ama politik sahnele-
rin varlığından bahseder¹⁴ (Rancière, 2011b: 4).

¹³ Fark üzerine yazan Jacques Derrida'ya göre fark: "Her burada kendinde, geçmişteki öğenin belirtisini taşıırken gelecekteki öğeyle ilişkisinin belirtisiyle şimdiden kesişmeye bırakır kendini... izdir... burada denilen şeyi, onun olmayan şeyle olan ilişkisiyle kurar (Derrida, 1999: 56-7).

¹⁴ Rancière sahip olduğu toplumsal olan anlayışıyla politikanın ve politik failerin sürekliliğini vurgularken toplumsalın sonunun geldiğini ilan eden Baudrillard'a da bir nevi yanıt verir (Baudrillard'ın toplumsalın sonu tezi için bkz. Adanır, 2010: 233).

Politika ya da toplumsalda olumsuzlamanın olumsuzlanması¹⁵ olmadığı sürece gerçekleşen karşılaşma ve ilişkiler polisin kendisini yeniden üretmesinden başka bir işe yaramayacaktır (Rancière, 2009: 185). Rancière, buradan hareketle Karl Marx, Jean-Paul Sartre, Pierre Bourdieu gibi düşünürleri eleştirir. Bütünü, toplumsal olanı algılayış tarzları üzerinden gidildiğinde, Rancière'in politikası, bir bütünlüğe yaslanır; fakat Rancière aynı bütünlüğün içinde olumsuzlanan veya dışlanan unsuru kalkış noktası olarak seçer. Yine dışlananlar aracılığıyla verili olanın sınırlarına gider ama onu, öngördüğü diyalektik bir çatışmayla yok etmeye çalışmaz.

Rancière'in diyalektiği algılayış biçimi bu nedenle, Hegelci diyalektiğin eleştirisi olarak okunabilir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Hegelci diyalektik, ucu kapalı bir diyalektiktir ve toplumsalda içerilen onca farklılık tek bir çelişkiye indirgenerek aşılır (Holloway vd., 2013: 12-13). Ayrıca, buradaki çelişki içten belirlenen bir çelişkidir ve Hegel'de bir şey kendi karşıtı olarak kalamayıp yine kendisine döndüğü için elde edilen bütün antagonistik olmayan bir bütündür (Stace, 1976: 220). Hegel'in baş aşağı duran diyalektiğini tersinden ele alarak kullanan Marx ve Friedrich Engels de toplumsalı temelde iki ana unsura ayırarak, çelişkiyi burada konumlandırırlar. *Yahudi Sorunu* adlı eserinde Marx, insanın içinde bulunduğu iki alandan bahseder: Sivil toplum, gerçek-dünyevi insanın alanıyken devlet, "yanılsamalı bir hükümdarlığın hayali bir üyesi" olarak yurttaş-insanın mekânıdır (Marx, 2009: 18). Genel olarak sivil toplum alanı, ekonominin alanıdır ve toplumsal devrimin nüveleri burada bulunur. Hâlihazırdaki kapitalist toplum, bir bütünlüğü temsil eder. Kapitalist bü-

¹⁵ Olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak gerçekleşen bu işleyiş, kökten kopuşlar getirir. Bu olayla birlikte artık hiçbir şey eskisi gibi olmaz ve "bir yeni kendiliğin ele geçirilmesi gerçekleşir" (Rancière, 2007: 125). Bu anlamda Rancière'in düşüncesinde politik olan "bir şeyden hiçbir şeye hamledir. İki bir şey arasındaki yarıktan, bir şeyi hiçbir şeyden, kendi yerinin boşluğundan ayıran yarığa hamle" (Rancière, 2008a: 82).

tünlüğün ise bir başka bütünlükle, komünist toplumla yer değiştirceği öngörülür. Böylece bir bütünlük bir başka bütünlük tarafından aşılır. Bütünlüğün krizi bütünlük elenerek alt edilir (Tischler, 2013: 123-124; Chambers, 2010: 62). Rancière, polisin yine polisle devam ettirildiği bu diyalektiğe *sahte diyalektik* adını verir. Sahte diyalektiği reddeden Rancière, bütünlüğün içine düştüğü krizin bu şekilde toplumsal bir devrimle aşılmasından yana olmayıp, verili bir bütünlük olarak polis karşısında bir başka bütünlüğün savunusuna girişmez. Onun durduğu yer, bütünlüğün sınırı, bütünlükte kapsanmayanlar ve onların polise meydan okuyan tarzlarıdır. Polisin içinde polisten dışlanan politikadır. Sahte diyalektik karşısında hakiki diyalektik, polisin politika tarafından bozguna uğratılması anlamını kazanır (Rancière, 2009: 175).

Polis ile politikanın karşılaşması, hakiki diyalektik olarak adlandırılmasına rağmen bu kavramsallaştırma şekli Rancière tarafından çok fazla kullanılmaz. Rancière bunun yerine, uyumsuzluk kavramından bahsederek, politika ve politik olan kavrayışını temellendirir. Rancière için uyumsuzluk, olanın kendinden ayrılması, uygunsuzluk deneyimidir. Bu nedenle konsensüs ya da mutabakat ve rıza gösterme durumu olmayıp, mutabakata karşı çıkış ya da bir tepkidir (Rancière, 2007:121). *Phone* ve *logos* ayırımından da hatırlanacağı üzere uyumsuzluk, konuşma yeteneği olmayan olarak görülenlerin ve marjinalleştirilenlerin bu yanlış anlamayı sorunsallaştırmalarıdır. Dolayısıyla bir özdeşlikler rejimi olmayıp, Aynı'nın Fark'la dolayımılarak sorgulanması ve çoğullaştırılmasıdır. Rancière'e göre, Antikite'de, modern dönemde, vb. sürdürülen polis bakışı, bugün de devam ettirilir. Mevcut söylem, tarafların eşitsizliği üzerine temellerini atar. Eşitsizlik kabulü, tahakküm sisteminin savunusunu kolaylaştırır. Eşitsizliğe ve tahakküme dayanarak işletilmeye devam ettirilen sistem "konsensüs/mutabakat sistemi" olarak adlandırılabilir. Konsensüs, salt müzakere etmek değildir. Şey ile şe-

yin imgesi arasında bir uyumluluk inşa ederek herkesin şeyleri algılayış tarzını aynılaştırmaktır. Böylece verili düzenden beklentilerde bir aynılaşıma yaşanır. Bunun en somut örneği, küreselleşmedir. Küreselleşme ile gerçekleşen şey:

Homojen bir dünya görüntüsüdür... bu görüntüde her milli kolektiflik için en büyük problem, kendisinin belirleyemediği bir veriye adapte olmak, emek piyasası ve toplumsal güvence biçimlerini adapte etmektir (Rancière, 2010b: 64).

Küresel dünyanın aynılaştırıcı rejimine uyum sağlamayanların adı ise gericidir. Burada eşitsizlikle üretilen tahakküm zinciri sürekli yeniden üretilir. Rancière'in polis karşısında politika önerisi tam da bu zincirden kurtulmayı önerir. Bunun yolu ise verili kabul edilen şeylerin gözünden bakıldığında anlamsız ya da absürd görünenden yola çıkmak, yani verili düzenden farklılaşmaktır. Bunun ilk koşulu ise zekâda, yeteneklerde, vb. eşitlik fikridir. Bu nedenle Rancièreci politika:

Başka ön kabullerden, başka varsayımlardan yola çıkmayı gerektirir. Bu nedenle yeteneksizlerin yetenekli olduğunu ve onları bulundukları konuma hapsedecek mekanizmanın saklı bir sırrı olmadığını peşin peşin kabul edeceğiz. Gerçekliği görüntüye dönüştürecek hiçbir mekanizmanın, bütün arzu ve enerjiyi midesine indiren bir canavarın ve yeniden kurulması gereken yitip gitmiş bir toplumun olmadığını varsayacağız. Var olan şey ise sadece her yerde ve her zaman ortaya çıkabilecek uyuşmazlık sahneleridir (Rancière, 2010b: 47).

Uyuşmazlığın yaratılması olarak politika, polis tarafından doğallaştırılanların ya da varsayılanların, ortak olanın sorunsallaştırılmasıdır. Uyumun ve uygunlukların sorunsallaştırılıp, uyuşmama/uyuşmazlık haline döndürülmesidir.¹⁶

¹⁶ Uyuşmazlığın düşünürü olan Rancière'e göre sosyoloji, uygunlukların ve uyumun tesisi için doğmuş bir bilimdir. Polisin dayandığı toplumsal düzen ile insan doğası vb. arasında kurulan bağlantıyı sürdüren bir polis bilimidir (Rancière, 2012: 18). Önemli bir sosyolog olan Bourdieu de bu tutumu sürdürür.

Polis düzenindeki her şey bu sorunsallaştırmanın konusu olabilir. İşte bu nedenle her şey politik değildir ama, politikanın imkânı her yerde bulunur. Bunun yolu ise polise *yamuk bakmaktan* geçer. Yamuk bakabilmeyeyle birlikte ortaya çıkan uyuşmazlık ile gündeme gelen şey, taraflar arası çıkarların ya da duyguların çatışması değildir. Daha ziyade, “çeşitli duyumsallık rejimleri arasındaki çatışmadır” (Rancière, 2010b: 57). Politika ise, “ortak nesnelerin tanımlanmasına imkân tanıyan duyumsanabilir çerçeveleri yeniden yapılandırma etkinliğidir” (Rancière, 2010b: 57). İktidar ilişkilerine dayalı polis düzenindeki tahakküme dayalı yapının bozulmasıdır. Bu nedenle iktidar uygulaması ve iktidar mücadelesine yönelik bir etkinlik değildir. Politikanın çerçevesi önceden yasalarla, kurumlarla belirlenemez. Bizatihi politika, zaten çizilmiş çerçeveleri askıya alarak var olur.

Çağımızda toplumsal olanın, özel alan ve kamusal alan şeklinde tanımlanıp bölündüğü liberal tahayyülde politika (uygun bir yer olarak) kamusal alana tahsis edilmiştir. Bu etkinlik biçimi, tam da polis etkinliğidir. Zira yerleri belirleyerek, bedenleri Platoncu düzende olduğu gibi sabit kılar. Böylece ortak olanın mekânı olarak görülür olan kamusal alan ve yapılan rol paylaşımı, sorgudan uzaklaştırılır ve doğallaştırılır. Bozucu bir etkinlik biçimi olarak politika, özel alan-kamusal alan gibi ayrımları, kamusala has ortak olanı ve yapılan bölüştürmeleri sorunsallaştırma imkânı sağlar.¹⁷

Örneğin, okul analizleriyle okulun, nüfusun belirli bir kesimine yönelik olduğunu ortaya koyarken, bu duruma meydan okuyan önermeler koymak yerine sınıflandırmalar yapmaya devam eder (Hallward, 2005: 31-2). Sosyolojinin yanı sıra modern dönemde görünür olan psikoloji bilimi, sosyoloji gibi bireysel ve toplumsal olanın ayrımı üzerinden işler. Böylece her ikisinin iç içe geçebildiği ara yüzeyler ya da politik alanlar ortadan kaldırılır (Baker, 2005: 8).

¹⁷ Politika, kamusal alana has bir şey değildir. Bu nedenle Rancière’in düşüncesi, Arendt’in politikayı kamusal alana tahsis eden bakış açısının bir eleştirisini içerir. Ayrıca politika, daha önce bahsedildiği gibi ayrı bir “alan” değildir. Daha ziyade yıkıcı-yaratıcı bir güçtür. Dolayısıyla politik olan, Arendt’te olduğu gibi içinde yaşayabileceğimiz bir alan değildir (Chambers, 2011b: 22).

Böylece kamusal alanın sürekli özelleştirilerek ortak olanın altının oyulduğu neoliberal sistemi kesintiye uğratarak politik bir var oluşun yolunu gösterir. Politika, polis uygulamaları ile değil ama:

Mekânın ve yeteneklerin -ve yeteneksizliklerin- bölüşümünde bir çatlak ortaya çıktığı zaman başlar. Başka bir şey yapmaya zaman bırakmayan işin/çalışmanın görünmez mekânında kalmaya yazgılı varlıklar, dünyada görülme-yeni gördürmek amacıyla, ya da bedenlerin çıkardığı bir gürültü gibi anlaşılan şeyi, ortak olanı tartışan söz olarak duyurmak amacıyla ortak bir dünyayı bölüşen kişiler olduklarını ilan etmeye vakit ayırabildiklerinde başlar (Rancière, 2010b: 57).

Polis deneyimlerini politika aracılığıyla aşan politik olan, yeni mekanların açılışıyla ilgili hale gelir. Politikanın verili olandan ayrılabilme yeteneğiyle kurulan bu bağlantısı, Rancière için asıl meselenin polisin tahakkümünün bilincine varmakla ilgili olmadığı anlamına gelir. Onun için asıl mesele, kendinin bilincine vararak özgürleşen, başka bir şeye adanabilecek beden bulabilmekte, “düzen dışı olabilmekte”-dir (Rancière, 2010b: 59). Politika, düzen dışı olabilmekle ilgili olması nedeniyle “belirlenimsiz” bir şey olup, kurmaca yaratmayla ilgilidir. Ancak bu şekilde, görüleni kesintiye uğratma ve görülenden daha farklı ilişkilerin inşası mümkün hale gelir. Bu nedenle Rancière, sürekli verili olanın arkasında başka bir şeyler arayan ve onu ifşa etmeye kendisini adayan meta-politik anlatılarla uyuşmazlık içindedir.

Meta-politika, Rancière’e göre, politikanın ortadan kaldırıldığı üç anlatının sonuncusudur. Politika’ya eklenen “meta” ön ekinden de anlaşılacağı gibi politika, verili gerçeklik üzerinden soruşturulan bir şey olmayıp, o gerçekliğin ötesinde ya da altında başka şeyler olduğu varsayılır. Dolayısıyla haki-katin kendisi başka bir yerde aranır. Rancière’in deyişiyle meta-politika “sahne değiştirerek, demokrasinin görünümünün-

den ve devletin biçimlerinden yer altı hareketlerinin alt-sahnesine ve onlara temel olan somut enerjilere geçerek, politik uzlaşmazlığı sonlandırmayı hedefleyen düşüncedir” (Rancière, 2012: 37). Zira bu bakış içerisinde politika, toplumda payların yanlış paylaştırılmasını gizleyen şeydir.¹⁸ Rancière’e göre, meta-politikanın en önemli temsilcisi Marx’tır. Meta-politikada yapılan şey, polisin tam sayımıyla birlikte sistemde kapsanamama hali nedeniyle oluşan boşlukları “toplumsal-olan, toplumsal sorunlar, toplumsal sınıflar ve gerçek toplum hareketi” şeklinde adlandırmaktır (Rancière, 2005a: 119). Ayrıca marksizmden amaçlanan toplumsal devrim fikri, politik devrimi de içeren bir zincirdir. Son tahlilde, maddi hayatta yapılacak devrim, tüm sorunların çözümü olduğu için, politika maddi hayata (üretici güçler ve üretim araçları arasındaki ilişkilere) bağlı kılınır (Rancière, 2012: 37). Böylece politikanın hakikati belirlenerek, politika bilimsel olarak tümlenir (Rancière, 2005a: 121). Rancière’in politik olan savunusunda, gerçek ve gerçek olmayan politika anlatısına bağlı olarak her şeyin ifşasını amaçlayan bakış açısı politikadan ve uyumsuzluktan uzaklaşmayı getirir. Oysa Rancière için kendinde gerçek bulunmayıp, kurmaca gerçekler bulunur.¹⁹ Ancak ifşa mantığının geri çekilmesi, kurmaca gerçeklerden uyumsuzluklar yaratmayı kolaylaştırır (Rancière, 2010b: 71). Bu nedenle meta-politik ifşa ve toplumsal devrim fikrine karşı

¹⁸ Bu noktada Marx’ın ideoloji üzerine düşünceleri hatırlamalıdır. İdeoloji nosyonuyla “gerçekliğin ‘özü’ ile onun dış ‘görünümü’ arasında” ayırım yapılır (Ransome, 2011: 161). Böylece şeyleri o hallerinden yola çıkarak değerlendirip, politikayı düşünen Rancière tarafından Marx’ın ideoloji kavrayışı eleştiri nesnesi haline gelir.

¹⁹ Kurmaca gerçeklikler üzerine fikirlerini “hakikat”i kavrayış biçimiyle temellendirir. Düşünür için hakikat, belirlenen ya da ifşa edilmeye çalışılan tek bir gerçeklik tarafından ele geçirilebilir bir şey değildir. Daha ziyade bir deneyimdir: “olaydan olaya, ilişkiden ilişkiye, cümleden cümleye hakikatin etrafında dolanırız” (Rancière, 1991: 59). Bu şekilde her birimiz kendi yörüngemizi oluştururuz ve eğer hiçbirimiz yörüngemizde değilsek, hakikatle bağlantıya geçmemizin, dolayısıyla bizim devrimimizin yolu yoktur (Rancière, 1991: 58).

Rancière'in önerisi, onun politikayı algılayış şekliyle uyumlu olarak, duyulur var oluş biçimlerinde devrimdir.²⁰

Uyuşmazlık Zamanı: Parça Olmayan Parça

Herhangi bir bütünlük varsayımı her zaman için tam bir bütünlük olamaz, çünkü dışarıda sayılmayan bir şeyler ya da fazlalık hep kalacaktır. Diğer bir deyişle polis, kendisinin duyulur kıldığından başka türlü de olabilir. Bu nedenle Rancière, polis düzenini ve polis düzeninin tamlığına yönelik fikirler ileri süren Platon, Aristoteles, Hobbes ve Habermas gibi farklı zamanların farklı düşünürlerini eleştiriye tabi tutar. Benimsediği "tam olmayan bütün" varsayımıyla polise eğilir ve eleştirilerini gerçekleştirir.

Daha önce de işaret edildiği gibi, toplumsal olan, polisin tam sayımlarına rağmen bir şeylerin dışarıda kalması nedeniyle her şeyin tam temsil edilemediği, ele gelmez, başarısız bir bütünlüktür. Bütün ve bütünün içerisinde oluşan boşluklar üzerinden gidildiğinde, polisin yanlış sayımına dayanan düzen oluştuğu anda düzensizliğin, politika ve politik olanın koşulu olan parça olmayan parça da oluşur. Parça olmayan parça, politikanın polisten farklılaşmasıyla ya da bütünün parçalarını yanlış sayması nedeniyle oluşan boşluk/bütüne içkin fark'tır. Yani, varlığa/bütüne içsel olan, varlıklarla onların varlıkları arasındaki fark aynı zamanda varlıkların kendi içindeki farktır (Zizek, 2008: 24-5). Şey ve o şeyin sunumu ara-

²⁰ Rancière, Marksist devrim fikrini olduğu kadar Fransız Devrimi'ni de "duyulur var oluş biçimlerinde devrim" perspektifiyle eleştiriye tabi tutar. Rancière için Fransız Devrimi, eski tahakküm sistemini yıkmak istemişti. Ama ortaya çıkan sonuç, "edilgin maddiliğin karşıtı olarak etkin zekâ mantığının yeniden üretimi", yani işçiler ve proleterler arasında inşa edilen bilinç farklılığıyla vurgulanan (zekâların-yeteneklerin) eşitsizliği, tahakküm mantığının farklı biçimidir (Rancière, 2012: 99). Oysa Rancière, bir düzenin yerine başkasını koyan bu devrim ve yeniden kurulması gereken yitirilmiş bir toplumun varlığı fikirlerini aşarak, ortaya koyduğu temel eşitlik ve politika kavrayışıyla "iktidarların başka iktidarları devirmesi ve kendilerinin de devrilmesi yoluyla bizatihi iktidarın hayata geçme biçimlerini etkisizleştiren bir devrim" fikrini savunur (Rancière, 2012: 99; 2010b: 46).

sındaki fark dolayısıyla 'bütün'ün düşünöldüğü başlangıçtan beri var olan şey, birbirinden farklı iki parça değil, "Bir'in içkin yarığıdır" (Zizek, 2008: 35). Bir'in kendisiyle örtüşmemesidir.

İşte bütüne içsel farkı niteleyen parça olmayan parça kavramı, Rancière'in politik faillerin konumlandığı yer olarak tanımladığı "ara-lık"tır. Kurumsallaşan ve her şeyi temsil ettiğini varsayan polis, buna uygun olarak yapılır ve varlık tarzları geliştirir. Poliste 'işlevler ve varlık tarzları arasında uyum bulunur' ve boşluk yoktur. Böylece, 'var olmayan', polisin tahsis ettiğı gibi olmayan, buradan dışlanır, yok sayılır. Parça olmayan parçanın yok sayıldığı poliste sadece taraf parçalar vardır (Rancière, 2005a: 34). İşte politika, poliste "var olmayan"ın bulunduğı yerdir (Rancière, 2007: 145). Parça olmayan parça ise, "farkına varan" ve topluma çıkardığı sesiyle kendisini dayatan herhangi bir kişi ya da grup değildir. Polis düzeni içerisinde verili olanların deneyimlenmesi sürecinde farklılıkları, kimlikleri, işlevleri ve bu işlevlere biçilen ölçütleri bağlayıp koparan bir "işletimcidir" (Rancière, 2005a: 65). Bir işletimci olarak parça olmayan parçayı, "bir içerisi ile bir dışarısı arasındaki kesintisiz bir hareketin sınırı" (Deleuze, 2006: 196) olarak düşünmek mümkünken, aynı zamanda evrensel olan ile tikel olan arasında iletişimin kurulmasını sağlayan bir ağ olarak düşünmek de mümkündür (Touraine, 2011: 188). Fakat ister sınır diyelim ister ağ, parça olmayan parça politikayı kuran temel bir yanlış, bağlantı-kopukluğudur (Rancière, 2005a: 33).

Politik olanın oluştuğı polis ve politikanın karşılaşmasında, bu karşılaşmaya sebep olan şey polisin politikayı karşılamadaki eksikliğidir. Bu eksiklik ya da oluşan fark, polisin parçalarını tam olarak temsil edememesiyle koşulludur. Poliste politik olanı ve bu doğrultuda politikayı gerçekleştiren öznelerin/politik faillerin kurulduğu bir boşluk söz konusu olur. Eksiklik/yoksunluk olarak boşluğun kendisi, doğrudan "parça olmayan parça" şeklindeki öznenin kendisi

olmaktadır. Buna bağlı olarak politik failler -ki bu durumda parça olmayan parça tarafından kuruldukları için özne değil, fakat nesnedir- özneleşme süreciyle birlikte adlarına kavuşurlar. Parça olmayan parçanın temsil edilemez ve belirlenimsiz oluşu, mekânına yerleşecek olan politik faillerin kendisi gibi onun çoğul olma imkânını doğurur (Laclau/Zac, 1995: 40).

Parça olmayan parçaya yabancı olan polisin görmezden geldiği hatası, içerdiği tam temsil ya da boşlukları kapatma durumudur. Böylece aslında mesele, “temsil düzeni tarafından aktarılan mesajın ahlaki ya da politik geçerliliği değil, bu düzeneğin kendisiyle ilgilidir” (Rancière, 2010b: 52). Mesele, polisin kendi içinde tamlığına karşılık, düzenin her şeyi kapsayamamasına paralel oluşan bir çatlak, yarıktır. Parça olmayan parça, bu yarığın diğer adı olarak, tikel olanla evrensel olan arasında ilişkiye imkân sağlamakla birlikte, tikel olanın evrensel olacak şekilde tamamlanmasını engelleyendir (Zizek, 1995: 60-1). Bu yarık, Rancière’in politik olanı neden uyuşmazlık olarak kavradığını açıklar. Hatırlanacağı üzere, uyuşmazlık şeylerin mevcut sunum tarzları hakkındadır. Çeşitli duyusallık rejimleri arasındaki çekişmedir (Rancière, 2010b: 57). Şeylerin olduğu gibi olmadığına yönelik bir itiraz ile biçimlenir. Bu itirazı sağlayan ise, gerçekleşen bir eklem ayrılması, şey ile o şeyin sunumu arasındaki farkın fark edilmesidir. Böylece aslında anlaşmazlığın temeli, parça olmayan parça ile atılır.

Parça olmayan parçanın varlığı, Rancière’in politik düşüncesini verili düzenin içinde yer alırken onu aşan aralıktan/boşluktan kurduğunu gösterir. Burada boşluk, sözün düzeni ile sınırlandırmaların düzeni arasındaki boşluktur (Rancière, 2011a: 23). Boşluk fikri çerçevesinde Rancière, bütün içerisinde bütünün krizine yerleşerek, sınırdaki konumunu alır. Bütünü, dışlananların dilinden, parça olmayan parçadan hareketle analiz eder. Bütün içerisinde kabul edilen boşluk ile birlikte, bütünün tam temsil edebilirlik iddiası tersine çevri-

lirken, kurulan özdeşlikler ve benimsenen taklitler de yerle bir edilir. Kurulan homojen bütünlüğün aslında heterojen bir bütünlük/heterojenez olduğu bir kez daha ortaya koyularak, düz bir yüzey olduğu varsayılan polisi parçalayacak ara yüzlerin polise eklenme imkânı görünür hale getirilir. Ara yüz, temsil politikasını geçersiz kılan politik bir mekândır (Rancière, 2008a: 152-153).

Verili olanların içerisindeki parça olmayan parçayı görmenin yolu, onları imgeleriyle birlikte düşündürmektir. Sözler uyandırdıkları imgeleriyle anlam kazanır. Burada imgenin iki yönü bulunur: Öncelikle imge, ayrıştırıcıdır. Hikâyelerin düzenini bozan, ortak ölçüye bağlanamaz tekillik tarzıdır. İkinci olarak ise imge, bir anlatıda ortaklıklar kurulmasını sağlayan, ortaklıklar kuran birleştirici bir unsurdur (Rancière, 2008a: 38). Politika, verili olandan ayrışma ve kendini yeniden sunma biçimi olarak hikâyeyle yaratılan forma, ortak ölçüye mesafe koymaktır. Duyulur olandan özerkleşme biçimidir. Bu durumda bu özerkleşmeyi sağlayan, duyulur olan ile anlaşılır olan arasındaki uyumsuzluk, polisin dayattığı söz ile o sözün öyle olmadığıнын sezilmesini sağlayan imgesi arasındaki farktır. Dolayısıyla imge, herhangi bir kavramın kapsayamayarak dışarıda bıraktığıdır, oluşan boşluğun adıdır. Boşluğu dolduran imge aracılığıyla, bütün içerisinde yok sayılanın, boş olduğu varsayılanın dile gelmesi sağlanır (Aytaç, 2011: 31; Agamben, 2012: 95-6).

Şeyleri imgeleriyle birlikte düşünen Rancière, bütün içerisinde oluşan boşluğu 'parça olmayan parça' olarak adlandırır ve onu konuşturmaya çalışır. Onun uyandırdığı güç ile birlikte verili düzenin örtüsü kaldırılarak kapsanmayanlarla mevcut düzen arasındaki uyuşmazlık serimlenir. Açılan boşluk, verili sözden özerkleşmeyi sağlayarak ölçüye bağlanmış her şeyden kopuş ihtiyacını uyandırır. Bu özerkleşmenin sonucu, ortak ölçü ile inşa edilen doğal düzende doğallaştırılan neden-sonuç ilişkilerinin kesintiye uğratılması, hiyerarşik al-

gının ters yüz oluşu ve temsil rejiminde bir sapma yaratılmasıdır (Rancière, 2008a: 43). Temsil rejiminde oluşan bu boşluk, daha önce bahsedilen temsilin üç şartının –görülür olanın söze bağımlılığı, düzende ayarlamasını yapma imkânının açılması ve uygunluklar silsilesinin yaratımı– iflasıdır. Uyuşmazlığın görünür hale gelmesidir (Rancière, 2008a: 124). Bu nedenle parça olmayan parça ya da boşluk/fark, politikanın ve politik olanın koşulu haline gelir. Onunla birlikte politik failler politik alana dâhil olurlar. Bu bağlamda Hegel’in “yüzey, ikileşmeyi bıraktığı ve yalnızca pigmentlerin yansıtıldığı yer olduğunda sanat yoktur” (Rancière, 2008a: 93) sözü Rancière’in politik düşüncesine uyarlandığında, polis ve politika, politik olanın iki yüzü olarak mekânın ikileşmiş hali olur. Onların bu ikileşmesini formülleştirmeyi sağlayan polisle gelen parça olmayan parçanın varlığıdır. O, ara yüzeylerin icadıdır. Bu icat yoksa politik olanın imkânı yoktur.

Parça olmayan parça, son kertede bütün içerisinde temsil edilemez olanın kabulüdür. Temsil edilemezliğin kabulü ise hem bütün içerisinde tam temsil varsayımının reddi hem de bütünün aslında sınırlı bir bütün olup, ele gelmez ve mutlaklaştırılmaz bir yapıda olduğunun onaylanmasıdır²¹ (Rancière, 2008a: 112). Temsil edilemez olan:

Gösterme ile imleme arasında istikrarlı bir ilişkinin yokluğunu ifade eder. Ama bu ayarsızlık temsil eksiği yönünde değil, temsil fazlası yönünde ilerler: eşdeğerlikler kurmak için burada olmayanı burada kılmak ve duyu ile duyu olmayan arasındaki ilişkinin tikel ayarını sunum ile geri çekilme arasındaki ilişkinin tikel ayarıyla çakiştirmek için daha fazla olanak (Rancière, 2008a: 137).

Bütün içerisinde parça olmayan parça ile temsil edilemezlik arasında derin bir bağ söz konusudur. Parça olmayan parçanın kabulü, yarığın temsil edilemezliğinin göstergesiy-

²¹ Temsil edilemez olandan bahsetmek demek, şeyin tam olarak temsiline imkânsızlığından bahsetmek olup, temsiline yasak olması demek değildir. O, bir yasaklama değildir. Aksine, temsil etmeyi yasaklayan yasalardan özgürleşmedir (Rancière, 2012: 122-123).

ken, aynı zamanda polisteki tam temsilin de parça olmayan parçanın reddi olduğu ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, parça olmayan parçanın kabulüyle tam temsiliyetin imkânsızlığının kabulü birbirine bağlı iki unsurdur. Hatta bu bağla birlikte, bütün içerisinde temsil edilemez olanın parça olmayan parçanın diğer adı olduğu söylenebilir.

Parça olmayan parça, bütün içerisinde herhangi bir yere konumlandırılmaz. Bu nedenle onu bir kişi ya da nesneye tahsis etmek imkânsızdır. Parça olmayan parçanın bu şekilde belirlenimsizliği, bütün içerisinde parça olmayan parça gibi uyumsuzluğun, politika ve politik olanın nerede konumlanabileceğini ya da hangi durumun politik olup olmadığının önceden söylenmesini zorlaştırır. Uyuşmazlığın bir yere konumlandırılmazlığı, bütün içerisindeki antagonizmanın ya da çelişkinin nerede bulunacağını belirtmeyi engelleyen bir kabuldür. Rancière, bu kabulden hareketle Marksist bakış açısını ya da kendi gerçekliğini yaratarak bunu dayatan neo-liberal söylemi eleştirir.

Marx, *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsüzünde, şeylerin üretiminin insanların kendi aralarında zorunlu bir ilişki kurmaya sebep olduğundan bahseder. Ve buradan hareketle üretim ilişkilerinin, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturduğunu söyler. Fakat bir aşamadan sonra mevcut üretici güçler, üretim ve mülkiyet ilişkilerine ters düşer, üretim ilişkileri üretici güçlerin bir engeli haline gelir. Buna bağlı olarak ekonominin yasaları değişime uğrar. Yasalar değiştikçe aynı zamanda üst yapı alt üst olur ve değişir. Burada alt yapı olan ekonomi, maddi üretim araçları ve üretim ilişkilerini içerirken; üst yapıda yer alan hukuk, siyaset, din, ideoloji gibi kurumları ve sosyal hayata dair her şeyi biçimlendirir. Bunlar birbirlerini dönüştürürler, fakat son tahlilde belirleyici olan yine alt yapıdır (Marx/Engels,1976). Böylece toplumsal olan ve burada-

ki nihai karşılaşmalar alt yapının belirlenimine tabi tutulur. İşte Rancière, tam da bu belirlenimci bakışı eleştirir. Bu bakış açısı, Rancière'in politika ve politik olanın hiçbir yere konumlandırılamazlığı teziyle paralel olan parça olmayan parçanın toplumsal bütün içerisinde bir yere konumlandırılamazlığına ilişkin düşünceleriyle uyumsuzluk içindedir. Bu nedenle politik olanın imkânı üzerine "bir" şey söyleyen bu belirlenimci bakış, bu şeyin dışında başka imkânları düşündürmekten uzaktır. Zira Rancière'in meta-politikayı dile getirirken işaret ettiği gibi, burada devrim "insanın şimdiye kadar görünümüne sahip olduğu şeyin kendisine sahip olmasını sağlayacak" bir devrim olup, "politik uzlaşmazlığı... hayatın formlarının ve yeni hayatın yapılarının inşasından dışlayan" bir programa sahiptir (Rancière, 2012: 40-1).

Marksizmin bugünkü yeniden okumasını yapan Otonomcu Marksizmin savunucularından Micheal Hardt ve Antonio Negri, Rancière'in parça olmayan parçayı algılayış biçimi çerçevesinde değerlendirilebilecek önemli iki düşündürdür. Hardt ve Negri, toplumsalda biyopolitik işleyişi kabul ederek, Rancière'in parça olmayan parçanın herhangi bir yere konumlandırılamayacağı önermesiyle şimdilik uyum içinde görünürler. Çünkü biyopolitik yönetim tarzı:

Bedenler ve kişilerin bakım ve denetimiyle, kişiler ile nüfusun üretilmesi ve düzene sokulmasıyla, nüfusun yaşamını sürdürüp kısıtladığı ölçüde malların dolaşımıyla ilgilenen bir iktidar tarzıdır (Butler, 2005: 65).

Biyopolitik üretim, bedenlerin üretimidir. Dolayısıyla toplumsal bir üretimdir. Burada somut nesnelerin üretiminden başka, iletişim, ilişkiler ve yaşam biçimleri de üretilir. Böylece toplumsalın öğeleri olarak sıralanabilen ekonomik, sosyal ve siyasal olanın üretimi gerçekleşir (Hardt/Negri, 2011a: 13-14). Fakat biyopolitik toplumda var olan en gerçek şeylerden biri her yeri kaplayan ağlardır. Ağların mekânında toplumsal olanın kendi içinde kesin bölümlere ayrılıp, sis-

temdeki boşluğu ve çelişkileri bir yere indirgemek zorlaşır. Bu zorluk aynı zamanda yine boşluk ve çelişkinin imkânının, karışmış bir yumak haline gelen ağın “bir” yerinden değil, ama herhangi bir yerinden görünürlük kazanabileceği savına imkân verir.

Parça olmayan parçanın belirlenimsizliğine ve oluşan ya da oluşabilecek yarıkların mutlaklaştırılamayışına ilişkin algısı, Rancière’in neden liberal demokrasi düşüncüleri ile anlamadığını daha net ortaya koyar. Liberal demokrasi anlayışı ya da konsensüsçü bakışta politika, sınırlı bir alan üzerinden düşünülür. Modern dönemde toplumsal yapının özel ve kamusal alan ayrımı etrafında kavramsallaştırıldığını biliyoruz. Burada özel alan öncelikle piyasa ilişkilerinin gerçekleştiği bir yer olup, yönetsel olmayan (*nongovernmental*) unsurların mekânıdır. Oysa kamusal alan, devlet ve ona ait uygulamaların alanı olarak yönetsel olanın (*governmental*) bulunduğu yerdir. Politikanın yeri kamusal alan ile sınırlanırken uygulamalardaki eğilim özel alan lehine kamusal alanın, yani politikanın ve failerin var oluşlarının daraltılması şeklindedir. Habermas’ın politik düşüncesinin çıkış yeri de bu noktadır. Ona göre, kamusalın artan özelleştirilmesiyle gerçekleşen şey, politik müzakere koşullarının ortadan kalkmasıdır. Bu nedenle, önerileri yeni kamusal alanların icadı üzerinedir. Bu tartışmanın Arendtçi köklerini görebilmek mümkündür. Paralel bir şekilde Arendt de tartışmalarını politika ve politik olanın tahsisli mekânı olan kamusal alanın genişletilmesi üzerine kurar. Böyle bir bakışı reddeden Rancière’e göre, burada yapılan şey, parça olmayan parçayı ve failerini tek bir alana hapsedmektir. Parça olmayan parçanın meydana gelebileceği yerlerden biri olarak kamusal alan elbette önemlidir; fakat sadece buradan bu tartışma sürdürülemez. Özel alan-kamusal alan gibi ayrımlarla politik düşünceye getirilen sınırlamalar, polis biçimi olarak liberal düşünceyle somutlaşan bugünkü yönetim şekillerinin kendisini var etmek için getirdiği sınırlamalardır. Oysa tam tersine, ancak sınırlar olmadan düşünül-

düğünde ya da sınırlar deneyimlendiğinde fark edilir ki her yer parça olmayan parçanın imkânını içerir.

Ayrıca parça olmayan parçanın herhangi bir yere sabitle-nemezliği varsayımı, Rancière'in bütünü ya da toplumsal ola-nı kendi potansiyeli içinde olumsal olarak algıladığını gösterir. Toplumsal alanda duyulur olan herhangi bir durum, ken-disi ve aynı zamanda kendisi olmayanı, görünür olduğundan fazlasını içerir. Bu fazlalık onun potansiyelinin ifadesidir. Fakat bu potansiyelin dile gelme şekli, önceden kurala bağ-lanamaz. Dolayısıyla kendi içinde olumsal bir çizgidedir. Söz konusu bütün içerisinde yapılacak her eylem, 68' Hareketi ile görünür hale gelen bir slogan olan "şimdi ve burada" şiarıyla gerçekleştirilerek, potansiyel olanın ve olumsallığın geleceğe ittiği düşünüş ve eyleyiş tarzları bugüne çağrılır. Polemik ba-kış, potansiyel olanın kabul edilmesi ve olumsallık ile işletilir. Aynı zamanda toplumsalın içerdiği potansiyellik ve olum-sallığın üzerinden, parça olmayan parçanın bugüne sürekli olarak özdeş kılınması engellenmiş olur. Bugün parça olma-yan parçanın, özdeşlikler zincirine mahkûm edilerek, içerdiği potansiyelden ve olumsallıktan vazgeçilmesine neden olan bakış *konsensüs demokrasisi* bakışıdır. Konsensüs demokrasi-si, Rancière'in önerdiği *uyuşmazlık olarak politika ve politik olan* önermelerine zıt bir şekilde, sezdirdiği verili olanla yetinme güdüsüyle, bizi politik olanın imkânını görmekten ve düşün-mekten alı koyar. Bu durum aslında parça olmayan parçanın yok sayılması halidir ve uyuşmazlığın silinmesine dayanır. Bunun doğal sonucu ise *dissensus* karşısında konsensüsün ve konsensüs demokrasisinin yükselişidir.

(Aktif) Eşitlik ya da Zekâların/Kavrayışların Eşitliği

Platon'dan beri düşünce tarihiyle birlikte mevcut politik söylem tarzı parçalar arası eşitsizliği benimser. Eşitsizlikçi bakışın getirdiği şey ise doğallaşan tahakküm sisteminden beslenen konsensüstür. Bu durumdan kurtulmaya yönelik bir

bakış açısı ortaya koymayı deneyen Rancière'e göre, verili olarak kabul edilen her şey anlamsız/absürd olandan bakılarak değerlendirilirse ancak sistem kırılabilir, politik olanın imkânı görünür olabilir. Bu nedenle düşünür, eşitsizlikçi olduğu kabul edilen polis düzeninde eşitlikten yola çıkmayı politik olanın imkânı olarak önerir (Rancière, 2010b: 47).

Rancière'in en önemli iddialarından biri, politik olanın yaratıcı bir unsuru olarak politikanın bir eşitlik edimi olmasıdır. Polis düzeninde verili olarak kabul edilen hiyerarşik, temsili ve homojen yapıyı bozan ve polisten dışlananların seslerini duyulur kılıp, görünür hale getiren politika polisin yeniden düzenlenmesidir. Eşitsizliğe dayalı polisin, eşitlik edimiyle yeniden biçimlendirilmesidir. Buradan hareketle ortaya çıkan şey, aslında politikanın eşitlik anlamına geldiği ve politik bir edimin aynı zamanda eşitlik edimi olduğudur. Bu iddianın temelinde bulunan sav ise, eşitliğin hedeflenen bir sonuç olmayıp, eylemin daha başında varsayılan bir şey olduğudur. Zira eşitsizlik ancak eşitsizlikten doğar. Bu nedenle eşitlik daha baştan varsayılırsa oradan eşitlikle ilgili sonuçlar çıkması beklenebilir.

Eşitliği politika olarak kavrayarak devlet gibi kurumlar tarafından verilen bir şey olmadığına işaret eden Rancière, modern eşitlik anlayışından farklılaşır. Eşitliğin devlet gibi birtakım kurumlar tarafından verildiğini söylediğimizde onu veren ve alan tarafları baştan bir sayıma tabi tutarız. Sayımın sonucunda yine polisteki hiyerarşiyi ve eşitsizliği pekiştiririz. Oysa eşitlik verilen bir şey olmayıp, politik failer tarafından yaratılan ya da baştan varsayılan bir şeydir (May, 2010: 70). Bu şekilde, verili toplumsal düzenin, sahip olduğu ön varsayımlarla çelişkiye düşmesi sağlanarak uyuşmazlıklar kurulabilir.

Politika ve bir ön varsayım olarak eşitlik fikri, Rancière'in *Ignorant Schoolmaster* (1991) adlı eserinde topluma, eğitime ve okula ilişkin değerlendirmeleri çerçevesinde en ayrıntılı şekil-

de işlenir. Öncelikle bu eserinden hareketle Rancière, çağdaşı bir dizi düşünürü eşitsizlikleri yeniden üreten bakış açıları nedeniyle eleştirir. Örneğin, Bourdieu'nun *Le Reproduction* ve *La Distinction* adlı temel eserleriyle birlikte geliştirdiği sosyoloji anlayışıyla öne çıkan sosyolojik bakış, toplumsal olanın eleştirisini, demokrasi olmaktan uzaklaşan burjuva demokrasisinin ifşasına yönelik benimsenen söylemlerle gerçekleştirir. Bu söylemlerin tipik bir örneği işçi sınıfı gençlerinin, burjuva sistemden dışlanmalarıdır. Rancière için temelde böyle bir söyleme dayanan Bourdieu'nun görüşü totolojiktir: "İşçi sınıfı gençliği, neden dışlandığını bilmediği için dışlanıyor ve dışlandıkları için neden dışlandıklarını bilmiyorlar" (akt. Ross, 1991: xi). Sosyolojik bakışın totolojik niteliğinin sonucu "faillerinden ebediyen kendisini saklama yeteneğinde olan sistemin sonsuz ifşa edicileri olarak konumlanan sosyoloğun yükselişidir: Sosyolog, sadece öğretmen (ve öğrencinin) ne yapmadığını görmez, aynı zamanda öğretmenin ve öğrencinin yapabilme yeteneğinde olmadığına da kanaat getirir" (Ross, 1991: xii; Mecchia, 2010: 43). Böylece Rancière'in eleştirdiği Platoncu polis düzeni tersine çevrilirmiş gibi yapılmasına rağmen, yetenekler üzerinden yapılan analizlerle aynı düzen devam ettirilir. Şeyler ifşa edilirken, düzeni besleyen sonsuz yineleme mantığı da sürdürülür (Rancière, 2009:211; Davis, 2010: 23-5). Bunun doğal sonucu, doğallaştırılmış bir bilim olarak sosyologça eşitsizliğin devam ettiği sosyolojidir.

Eşitsizlikleri yeniden üreten bakış açısı nedeniyle eleştirilen Bourdieu'den başka cumhuriyetçi Jules Ferry, liberal Jean-Claude Milner de Rancière tarafından eleştiriye tabi tutulur. Rancière'e göre, onlar toplumsalda zaten sayılmış olanların eşitliğini sürdüren bir bakış açısına sahiplerdir. Oysa Rancière için asıl mesele, Fransa'da eğitim hakkını kullanamayan Fransız gençlerinin yaşadığı eşitsizlikçi koşullardır (Ross, 1991: xiii, xiv, xv). Bu şekilde hem sosyolojik hem de teorik eşitsizlikçi bakışın eleştirisini yapan Rancière, eşitlikle

ilgili en önemli savlarını Althusser'e karşı geliştirir. Rancière'e göre, Althusser, saf bilginin varlığı ve tüketimini onaylayan bir bakışa sahiptir. Althusser için konuşma yeteneğini ancak bilmek/bilgili olma verir (Hallward, 2006: 109; Davis, 2010: 15). Buna bağlı olarak aslında bilginin, zaten o bilgiye sahip olanlara ait olduğunu savunur. Burada bilgi, bir konumdur. Hoca ile cahil arasındaki mesafenin ölçüsü haline gelir. Eğitim teknikleri yoluyla aradaki mesafe hep sürdürülür (Rancière, 2010b: 15-16). Bilgiden yoksun olanların elinde kalan tek alternatif, öncelikle o bilgiye sahipmişler gibi, yani karşı tarafın eşitiymiş gibi davranmaktan geçer (Ross, 1991: xvii).²² Son tahlilde Rancière'e göre, Platon'dan beri kimi filozoflar, sosyologlar, yeni filozoflar ya da liberaller ve marksistler aslında toplumsal eşitsizlikleri görürler. Fakat değerlendirmelerine bu eşitsizlikleri kanıtlayarak devam ederler ve her defasında eşitsizlikleri yeniden keşfetmekten başka bir şey yapmazlar. Bu bakış açısının sonucu, polisin dayandığı eşitsizlikler üzerine yükselen hiyerarşik yapının (öğrenci-öğretmen, yönetilen-yönetici, vb.) sürdürülmesidir.

Toplumsaldaki yapılara ve insanlara yönelik Platon'dan beri süregelen bu eşitsizlikçi bakıştan farklı olarak Rancièreci bakış, politik düşüncede eşitliği çıkış noktası olarak alır. Aslında taraflar, daha baştan birbirleriyle eşit konumdadırlar. Ancak böyle bir eşitliğin kabulü, eşitlikçi pratikler doğurabilir. Söz konusu eşitlik nasıl bir eşitliktir sorusu burada belirleyicidir. Bu noktada Rancière'in başvurduğu ve eşitlik kavrayışını derinleştirmede yararlandığı kişi Joseph Jacotot'dur.²³

²² Althusser'in yanında, Marx, Sartre, Bourdieu de bilgi ve iktidar odaklı düşünce tarzına sahip olup, Platoncu düşünceyi sürdürürler (Davis, 2010: 18). Oysa gerçek entelektüel, hoca rolünü tersine çeviren bir maceracıdır. Onun özgürleşmesi, kelimelerin/bilginin gücüne sığınmamaktan geçer (Rancière, 2008b: 173).

²³ Jacotot, 1780 yılında doğmuştur ve Louvain Üniversitesi'nde Fransızca okutmanıdır. Aynı zamanda burada retorik de öğretmiştir. 1815'te Bourbonlar tarafından sürgüne gönderildiği Hollanda'da yarı-maaşlı okutman olmuştur. Burada Fransızca bilmeyen fakat kendisinden bilgilerini paylaşmasını isteyen öğrencilerle karşılaşmıştır. Fakat onlar Flamanca konuşurken, Jacotot Fransızca konuşmaktadır. Bu durumda paylaşımda bulunmak için "kendisi ve onlar

Jacotot, yaşadığı deneyimler ve getirdiği düşünce biçimiyle insanlar arası eşitliğin önceden kabul edilmesine ilişkin önemli ipuçları verir. Jacotot'nun *Telemaque* deneyimi üzerinden verdiği temel ders niteliksiz, cahil bir babanın da çocuğunu eğitebileceğidir. Bu süreçte mutlaka bir şeyler öğrenilir ve öğrenilmeyen diğer şeyler de öğrenilenler üzerinden öğrenilebilir. Dolayısıyla önceki bilgilerle gerçekleştirilecek bir ilişkilendirme öğrenmenin yolunu açmaya yeterlidir. Burada Jacotot'nun temel vurgusu aslında herkesin eşit zekâya sahip olduğudur (Rancière, 1991: 101). Rancière'e göre, zekâların eşitliği iki şeyi ifade eder:

İlk olarak: söylenmiş ya da yazılmış herhangi bir cümle, doğruluğu hiçbir şifre ya da ilksel sözlük tarafından temin edilmemiş anlamını ona uygun bir serüven içinde çözebilecek bir özne varsa anlam kazanır. İkinci olarak: zeki olmanın iki tarzi yoktur; her entelektüel işlem aynı yoldan, yani biçim ya da anlam tarafından kat edilen maddeselliğin yolundan geçer; entelektüel işlemin yuvası, daima, bir söylemek istemi ile bir dinlemek isteminin önceden varsayılmış eşitliğidir (Rancière, 2007: 98).

Burada belirtilen söylemek ve dinlemek edimleri arasındaki eşitliğe rağmen, pratikte işin içine sokulan açıklama edimiyle var olan eşitlik rafa kaldırılır. Yani, bir taraf diğerine bir şeyi açıklarken aslında bilgi bakımından vurguladığı üstünlüğü ile eşitsiz ilişkiyi çatar. Toplumsal alanda açıklamaya dayalı eşitsiz ilişkiler en açık okullarda²⁴ yaşanırken, yaratılan şey toplumun dayandığı birliği tesis eden rıza unsurudur.

arasında ortak bir şeyin minimal bağlantısı kurulmalıdır”(Rancière, 1991:2). Bağlantıyı kuran, dolayısıyla “ortak unsur” olarak öne çıkan şey *Telemaque* adlı bir eser olmuştur. Çünkü kitap o sıralarda her iki dilde de çevrilmiştir. Onlardan kitabı çeviri yoluyla Fransızca öğrenmelerini ister. Sonunda öğrenciler hem Fransızca öğrenirler hem de herkesin anlama yeteneği bakımından eşit olduğunu ortaya koyarlar. Zira bu süreçte Jacotot ne bir “açıklayıcı”ne de bir “master (uzman, hoca)” olarak devreye girmiştir (Rancière, 1991:2).

²⁴ Okulda, üniversitede, vb. genel olarak bilgi, dağıtılmak üzere edinilir. Dolayısıyla eşitsizleştirici bakış temeldir. Oysa bilgi ancak sorunsallaştırılırsa bu kısır döngüden çıkılabilir. İşte bu nedenle, politika olarak eşitlik, polislin sorunsallaştırılması şeklinde anlaşıldığında anlam kazanır (Lefebvre, 2013: 55).

Okul çerçevesinde incelendiğinde açıklama, kendi rolünü hocalıkla özdeşleştirenlerin temel edimidir. Bu süreçte gerçekleşen şey toplumsal statülerin inşasıdır: “Öğretme sürecinde toplumsal amaçlar doğrultusunda bilginin dağıtımı gerçekleştirilir... bu durumda soru şudur: öğretmen'in açıklamaları gereksiz midir? Eğer öyle değilse kim ve ne için yararlıdır?” (Rancière, 1991:3-4). Açıklayıcının çifte oyunundan bahseden Rancière'e göre, açıklayıcı öncelikle “kesin bir başlangıca karar verir: sadece şimdi öğrenme eylemi başlayacaktır” (1991: 7). İkinci olarak açıklayıcı “öğrenilen her şeyin üzerine cahillik örtüsünü fırlatarak örtüyü kaldırma göreviyle kendisini görevlendirir” (Rancière, 1991: 7). Bu iki durumla sürdürülen şey, “pedagojinin miti”nden başkası değildir (Rancière, 1991: 7). Mitlerin temel işleviyse dünyayı yetenekli-yeteneksiz, zeki-aptal şeklinde ikiye bölmektir. Böylece bir nevi aptallaştırma silahı olarak öne çıkan açıklama, toplumsal düzende parçaları birbirine bağlar. Çünkü düzenlemek demek sınıflandırmak ya da bölmektir. Dolayısıyla herkesi ve her şeyi yerli yerine yerleştirmek temel amaçtır. Yerleştirmeleri makul kılacak ya da onların yararına rıza üretecek araç açıklamadır (Rancière, 1991: 117).

Gerçekleştirdiği pratikle devrimci bir girişim sergileyen Jacotot, bir çocuğun ana dilini öğrenme şekline değinerek hâkim yapıyı yerinden eder. Bilindiği üzere çocuk, anadilini araya hoca, vb. girmeden kendi zekâsıyla öğrenir. Öğrenmede açıklamadan ziyade “anlama” kavramına odaklanması gerekir:

İki akli varlık arasındaki iletişim, bir kitabı nasıl okuyacaklarını bilmeyen iki cahil kişi arasındaki ilişki düşünceleri kavramlara, kavramları düşüncelere taşıma çabasının en radikal biçimidir... arzu ile ilgilidir... dilin materyallerine hiçbir insanın anlam vermesine... araçların araya girmesine izin vermeden, anlama ve anlaşılma arzusudur. Anlama, bir konuşmacıyı diğeriyle karşılaştıran çevirme-

nin gücüdür. Bu güç cahil birisine 'ortak' kitabın gizemini bulmaya izin verir.... Yazılan veya konuşulan bütün kelime veya kavramlar çeviridir (Rancière, 1991: 64).

Kavramları, konuşmaları, yazıları, vb. anlama üzerinden gidildiğinde hepsinin neyse o olduğundan bahsedilebilir. Rancière'in söylediği gibi, "yazılı şeyin gerisinde hiçbir şey yoktur" (Rancière, 1991: 9). Gerek çocuğun dilini öğrenmesi gerekse *Telemaque* deneyimi bize anlamanın yöntemine ilişkin ipucu verir: "Gözlemlene ve bulma, tekrarlama ve doğrulama, bilmeyi istedikleri şeyi çoktan bildikleriyle ilişkilendirme, yaptıkları şeyi yapma ve üzerine düşünme" (Rancière, 1991: 10).

Burada zekâların eşitliği gündeme gelerek, toplumsal düzende hiyerarşiyi ve eşitsizlikleri besleyen bir zekânın diğerini baskı altına almasına karşı gelinir. Zira en başta hoca-öğrenci hiyerarşisinde üst, astını kontrol eder ve cevabını baştan bildiği sorularla onu yönlendirir; böylece astının zekâsını yönlendirir. Rancière, böyle bir toplumu eşitsizler toplumu olarak niteler. Toplumda "eşitlik cemaatin yasası olabilir ama toplum kaçınılmaz olarak eşitsizliğe tabi olacaktır" (Rancière, 2007: 101). Diğer yandan bu tabiyet, eşitsizler toplumunun olduğu yerde eşitliği düşünmenin imkânsızlığını göstermez. Böylece Rancière verili toplumu/polisi eşitsizlik toplumu olarak niteleyip, onun kendi içinde eşitliğin harekete geçirdiği eşitler cemaati ile ikiye bölünmüşlüğüne yeniden ortaya koyar. Eşitsizler cemaati "durmaksızın eşitlik yaratmak için çalışan insanların oluşturduğu istikrarsız bir cemaattir... Eşitlikçi varsayım, eşitsiz toplumun kurgusal halatı boyunca eşitler cemaatinin maddesiz ve şiirsel ipliğini dokumakla kalmaz. Eşitliğin doğrulanmasının toplumsal usullerini, yani toplum içinde cemaatin doğrulanması usullerini getirir" (Rancière, 2007: 101-2).

Eşitlik, eşitsizliklere dayalı toplumun ön varsayım olarak eşitlik üzerinden alt üst edilmesidir. Böylece Rancière'in poli-

tik düşüncesindeki politika tanımıyla özdeştir. Politika da bir eşitlikçi edim olarak, eşitsiz ilişkilerin tersine çevrilmesidir. Polisin Bir'e dayalı egemenliğinin kaçınılmaz bir egemenlik olmadığı, egemenliğin aslında emir veren ve ona uyan arasındaki anlaşmaya bağlı olan ikili bir yapısının olduğunun ifşasıdır (Aytaç, 2011: 300). Böylece her ne kadar unsurlar arasında eşitsizlik olduğu düşünülse de rollerin işleminin daha önce dikkat çektiğimiz "anlama" durumuna bağlı olduğu ortaya çıkar. Anlamada her iki taraf birbirinin eşiti olarak belirir. Topluma imkân veren, inşa edilen bağlarının sürekliliğini sağlayan aynı eşitliktir:

Zekâların eşitliği insanların ortak bağıdır. İnsanoğlunun, toplumun varlığı için gerekli ve yeterli koşuldur... eğer insanlar kendilerini eşit düşünürseler, (toplumsal) inşa kısa sürede tamamlanır. İnsanların eşit olup olmadığını bilmediğimiz doğrudur. Fakat biz, olduğunu değil olabileceğini söylüyoruz. Bu bizim görüşümüz, onu doğrulamaya çalışıyoruz. Bu 'olabilir' ile insan toplumunun imkânını görüyoruz (Rancière, 1991: 73).

Toplumun imkânını içeren eşitlik fikrini üstlenen politika, egemen eşitsizlikçi söylemin aksine, birinin diğeriyle eşitliğinin var sayılıp, bu varsayımı doğrulamaya yönelik pratiklerdir. Dolayısıyla eşitlik, politikanın anlamlarından biri olan, herhangi bir haksızlığın, dışlamanın, vb. ele alınmasıdır (Rancière, 2007: 71). Ya da toplumda işleyen bir yasanın teyit edilmesidir (Hallward, 2006: 111). Eşitliğin "şimdi" tanınmasına yönelik bir talep olarak eşitlik, olması gereken değil olan sıfatıyla şimdi varsayılandır (Badiou, 2012: 39). Platoncu yasakları, işçilerin düşünümsel eşitliğini kabul etmeyen ve araçları devreye sokan bakış açıları eşitlik çağrısını belirsiz süreyle geleceğe erteler. Bu nedenle parti, yönetim, ordu, okul, vb. hiçbir "aracı" kurum tek bir kişiyi bile özgürleştirme kudretinde değildir (Rancière, 1991: 102). Bu gibi öğeler aracılığıyla tespit edilebilecek en temel sorun, onların "ken-

deinde bir anlayışın/zekânın” ortaya çıkmasına izin vermemeleridir. Daha ziyade, Rancière’in gerek *Filozof ve Yoksulları* eserinde Marksist parti anlayışı üzerinden gerekse *Ignorant Schoolmaster* eserinde eğitim sistemi üzerinden açıkça belirttiği gibi, bu yapılar “kendi için” mantığını esas alarak ‘açıklayıcı’yı araya sıkıştırır (Rancière, 1991: 28). Bir hocanın, öncünün, vb. akılla diğerlerinin özgürleşmesini, gelişme göstermesini sağlamaya çalışır. Gerçekte ise bir akıl ile diğeri arasında eşitsizliği çatar. Rancière bu durumu “her açıklayıcıda Sokrates uykusu var” diyerek en sert şekilde eleştirir. Zira Sokrates:

Sorularıyla Menon’un kölesinin kendisindeki matematiksel hakikatleri fark etmesini sağlıyordu. Bu öğrenmenin belki bir yolu olabilir fakat özgürleşmenin yolu olamaz... Sokratik metod... aptallaştırmanın mükemmelleştirilmiş bir biçimidir. Sokrates eğitmek için sorgular. Fakat herhangi birini özgürleştirmeyi isteyen birisi insan gibi onu sorgulamalıdır, öğrenci gibi değil; eğitmek için değil, eğitilmek, bilgilendirilmek için (Rancière, 1991: 29).

Böylece Rancière eşitlik taleplerinin açıklayıcılarla ortadan kaldırıldığı ya da geleceğe ertelendiği döngüden kurtulmanın yolu olarak kendini üstün görerek diğerlerini eğitmeye çalışan “hoca”dan değil, her durum ve kişi karşısında onlarla-birlikte öğrenecek bir şeyleri olduğunu kabul eden “cahil hoca”dan yana tavır koyarak eşitliği, şimdi ve burada kabul eder. Ancak bu şekilde mevcut sorunların çözümlerini düşünmeye geçebiliriz (Davis, 2010: 22). Eşitsizliklerin çözüm önerisi olarak eşitlikçi ön varsayım, cemaatte sayılanlardan başka sayılmayanların cemaate girişidir.²⁵ Böylece duyulurun mekânı olan polise, duyulur olmayanın girişi gerçekleşir. Bu giriş, bir anda olan bir şey olmayıp, tıpkı anlamaya çalışırken

²⁵ Fakat cemaatte dâhil olan sayılmayanın, bu dâhil oluşunun kendisini dayatma biçiminde olup olmadığı konusunda Rancière iki farklı ve çelişkili söylem tarzı benimser. Buna göre *Uyuşmazlık* kitabında, dışlananların kendilerini verili duruma dayatmamasından bahsederken (Rancière, 2005a: 65), *Siyasalın Kısıyında* adlı eserinde, onların zorla girişinden bahseder (Rancière, 2007: 102). Bu durum Rancière’in muğlâk bıraktığı alanlardandır.

yapıldığı gibi, sayısız yinelemelere dayanmasıyla polemiksel niteliktedir. Ancak bu yinelemelerle birlikte “tutarsız” bir cemaat elde edilir:

Olayın “vardır”ı birlikte-orada-varlığın yapaylığını telafi eder. Eşitler cemaati, yeniden oynanan olayın ve yeniden sahnelenen metnin hareketinde, kimi anlarda toplumsal bünye üzerindeki etkilerini kıvrımlar halinde çiziktirmenin yordamını bulur (Rancière, 2007: 103-4).

Eşitlikçi deneyim, verili olanın yerinden edilmesi anlamında ortak ölçüsü olmayanın ölçülmesidir. Ortak olanın sorunsallaştırılması olarak politik bir edimdir. Bu edimler sürekli yinelenir ve kıvrımlar oluşturur. Kıvrımları oluşturmaya izin veren ise polisin *arkheleri* değil, toplumsalın temelini oluşturan zekâların eşitliği, heterojenliği ve büsbütün olumsallığıdır (Bosteels, 2010: 80).

Eşitlik, evrensel olandır. Her durumda varsayılması, hatırlatılması, doğrulanması ve kanıtlanması gerektirir. Böylece eşitlik, evrensel bir unsur olarak verili durumların ve uygulamaların sonuçlarını serimleyen bir işletimcidir. Evrensel bir değer olarak herkesin herkesle eşitliği varsayımıyla yola çıkılıp, düzendeki eşitsizliklerin gün yüzüne çıkarılması ve eşit olmayanların eşit olduklarını duyurmasıdır. Bu kategorinin kabulü üzerine insanlar, eyerler ve eşitlik ön varsayımıyla birlikte mevcut sistemin sağlamasını yaparlar²⁶

²⁶ Kelimeler, kelime olmaktan daha fazlasıdır. Bunu görmenin yolu onların mevcut anlamlarını aşmaktan geçer. Bu doğrultuda halk/insanlar, eşitlik, özgürlük gibi kavramlar “boş” kavramlardır. Boş olmaları onları polemik konusu kılar. Rancière de politik olan üzerinden bu kavramları polemikselleştirir. Politik failler, ortalıkta sirküle olan bu “boş” kavramlarla özneleşirler ama hiç kimse bu kavramları kendisine tahsis edemez. Kavramların bu şekilde kontrol edilemezliği iktidarlara korku verir. Rancière de kavramların kontrolsüz/tahsis edilemez yapılarını kullanarak politik olanı açıklamaya girişir (Rancière, 2008b: 174). Rancière’in kavramların bu şekilde “boş” olduklarını, diğer bir deyişle sabit bir şekilde sürekli aynı şey tarafından temsile gelemeyen olduklarını vurgulaması, onların aynı zamanda bir “boş gösteren” olduğu önermesini de düşündürür. “Boş gösteren” kavramı, Laclau’nun öne sürdüğü gibi, “anlamlandırma sistemi içerisinde yapısal olarak temsil edilemez bir yerin var olduğunu, bunun bu anlamda boş kaldığını, fakat bu boşluğun anlamlandırabileceğim bir boşluk olduğunu çünkü anlamlandırma içindeki bir boşlukla uğraşıyor olduğumuzu”

(Rancière, 2007: 73). Eşitlik, polis düzeninde kurulan toplumsal olan ile insan doğası arasındaki paralelliklerin kesintiye uğratılmasını sağlayan vaattir: Düzene verilenlerin geri alındığı, “Schiller’in insanlık’ı, Baudelaire’in ‘sonsuz cumhuriyet zevki’, Adorno’nun ‘onsuz yaşayamayacağını söylediği vaat” (Rancière, 2012: 19).

Rancière, bu şekilde, tekil olanın evrensel olana tutunduğu eşitlik anlayışını yeterince somutlaştırmadığı gerekçesiyle eleştirilir (Hallward, 2005: 41). Rancière’in bu tip eleştirilere neredeyse bütün eserlerinde yanıt bulmak mümkündür. Eşitsizleştirici teorik ve pratik yaklaşımlardan farklı olarak eşitlik düşüncesini, sanattan politikaya ilgilendiği her alanda kurulan eşitlik sahneleri üzerinden somutlaştırır. Her şey onun sahnesi olabilir. Burada her şey doğaçlamadır. Polisteki her yarılma onun temelidir. Eşitlikçi edim olarak politika Rancière için sahne inşa etmeyle ilgili olup, sahneler teatral ve yapaydır (Hallward, 2006: 111). Toplumsal olanın temelinde birlik içeren bir yapı olmayıp, bir konum ve bir konumun yan yana dinamik birlikteliğine dayalı olarak algılandığı düşünüldüğünde, eşitlik sahneleri tam da bu yan yana birlikte var oluş koşullarının yaratılmasıyla ilgilidir. Yan yana duruş şekillerinin en yaratıcı şekilde gösterildiği yerler demokrasi ya da edebiyat/yazı ve tiyatrodur. İkisi de verili düzeni yerle bir ederek, eşitlik sahneleri yaratır (Rancière, 2008a: 149).

Bu durumu genel olarak *tiyatrokraşi* şeklinde anmak mümkündür. *Tiyatrokraşi*, sessiz olanların sesinin çıktığı, en iyilerin egemenliğinin kötü dinleyicilerin egemenliğine dönüştüğü yerdir (Hallward, 2006: 113). Bunu aynı anda iki şeyin yapılamayacağını söyleyen Platoncu yasağı kırıp, düzeni

anlatır (Laclau, 2007: 124). Bu durumda örneğin halk kavramı, belirli bir bütünlüğün anlamlı bir şekilde dile getirilmesi iken aynı zamanda bu dile getirme şeklinin hiçbir zaman aynı gösterene denk olmayacağını, bir mücadele alanı olarak kavramın bu şekilde farklı gösterenlere aktarılabilir olduğunu somutlaştıran kavramlardan biridir. Fakat Rancière’in vurgusu kavramların ya da durumların temsil edilemez oluşundan ziyade, eşitlik fikrini temellendirmede kullandığı zekâ ve deneyimsel anlama süreci üzerinedir.

bulandırarak yaparlar. Bu durum neden Platon'un edebiyat ve tiyatroyu polisten dışladığını açıklar. Platon, edebiyat ve tiyatroyu içerdikleri imge, dolayısıyla potansiyel olanın kontrol edilemezliği nedeniyle polisten eler. Bu unsurlar, verili olandan başka, içerdikleri imge (duyulur olmayanı duyulurun sahnesine çağırır) ile zihinlerde potansiyel olanın hareket geçmesini sağlar. Bertolt Brecht'in söylediği gibi, gündelik olanın akışı içinde şeyler, tiyatro aracılığıyla gündelik olanın, kendiliğinden-açık olanın dışına kaydırılır (akt. Marcuse, 1990: 68). Yaşanan kayma, verili düzenden ayrılmayı getirip, parça olmayan parçanın ve politikanın var oluş kapısını açar. Rancière'e göre, klasik tiyatro, genellikle seyirciyle özdeşleşen bir alan haline gelmiştir. Buradaki seyircinin sadece seyrettiğini görürüz. Seyirci, bilme ve eyleme kudretini gösteremeyendir. Bunun doğal sonucu ise tiyatronun seyirciyi düşürdüğü edilgen konum nedeniyle kötülenmesidir: "Tiyatro, cahillerin acı çeken insanları görmeye davet edildiği yerdir" (Rancière, 2010b: 10). Seyirciye ilişkin olumsuz tavır, seyircisiz tiyatro ihtiyacını gündeme getirir. Artık seyirci, sorgulayan, bilgili ve etkin bir özne olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Böylece, bu seyirci tipine uymayanlarla uyanlar birbirinden ayrıştırılarak yeniden eşitsizleştirici tutuma girilmiştir. Oysa seyirciyle sahne arasında mesafeyi yaratan şey, tam da bu mesafenin ortadan kaldırılmak istenmesidir. İzleyen seyircinin edilgenliğinin kabulü, bunun hemen öncesinde kurulan eşitsizleştirici ve ayrıştırıcı, karşıt hale getirici bakışın sonucudur.

Klasik tiyatro anlayışındaki seyirciyi pasifize eden, eşitsizlikçi ve hiyerarşik algı, modern dönemde de sürer. Pasifliğin karşısında duran Rancière, aktif eşitlik varsayımıyla, bu tiyatro anlayışına kendi politika anlayışını uygulayarak onu aktifleştirir (Hallward, 2006: 114). Seyretme, sadece edilgin bir vaziyette durmak değil, dinlemektir de. Seyirci, hem kendisine sunulana mesafeli tavır alarak sorgulayan (yani düşünen) hem de sunulanların yorumcusudur (Rancière, 2010b:

16-19). Son tahlilde belki deneyimler farklıdır, ama karşılıklı paylaşımı mümkün kılan şey tam da zekâların eşitliğinin kabulüdür. Herkes düşünebilir, düşündüğünü doğrudan söyleyebilir, bunun için ayrıca bir yeteneğe ihtiyaç duyulamaz. Rancière'in kendisinden alıntılar yaptığı maden bilimci şair Novalis'in şiirlerinde söylediği gibi, eşitlikten bahsetmek demek her şeyin konuşabilme yeteneğinin önceden varsayılması demektir. "Her şey konuşur" sözü, Novalis'e ait olmakla birlikte, polis düzeni karşısında Rancièreci eşitlik savunusunun en net biçimde dile geldiği ifadelerden biridir. "Her şey konuşur" demek, "her şey eşit değerdedir, eşit olarak önemli, eşit olarak anlamlıdır" demektir (Rancière, 2006b: 33). Bu kabul, bir anlamda başlangıçta savunulan hiyerarşik, temsile dayalı özdeşlik zincirlerinin kırılarak –ile birlikte olma halinin, eşitler cemaatinin de imkânıdır. Buradan hareketle, herhangi bir toplumsal düzende düzenin nedeni nedir diye sorduğumuzda bunun olası en güçlü yanıtı, aslında orada bulunan insanların birbirlerini anlamada sahip oldukları eşit konumdur diyebiliriz. Düzen içerisinde eşitsizlik olsa bile, örneğin yöneten ve yönetilen ikiliğinde olduğu gibi, öncelikle düzeni sağlayan yöneticiden gelen emirleri anlamak gerekir. Ardından bu emirleri uygulamak için onlara itaat etme düşüncesini akıl etmek gerekir. Böylece aslında daha başından, yöneten ve yönetilen birbirine eşittir. Diğer bir deyişle, toplumsal alanda işleyen eşitsizlikler, konuşan varlık olarak insanların eşitliğinden dolayıdır.²⁷ Rancière'e göre, doğal düzeni aşındıran tam da bu eşitliktir. Bu durum Rancière tarafından *eşitlik paradoksu* olarak adlandırılır:

Politik söyleşi, dil oyunlarını ve ifade rejimlerini daima birbirine harmanlamıştır ve heterojen öğelerin buluşmasından oluşturulmuş gösterim zincirlemeleri içerisinde daima tümeli tekilleştirmiş, evrenseli yerelleştirmiştir...

²⁷ Rancière, bu nedenle insanı "edebi hayvan" olarak nitelendirir. Her söz, dışarıda bir şey bırakır ve her insan, kelimelerin bu aşımına maruz kalır (Chambers, 2011a: 309).

Problem, 'dilsel kopuşlar'ın yeni dillerin icadıyla aşılması olmadığı gibi, ...farklı diller konuşan insanların birbirlerini anlamaları da değildir... problem, söyleşide sayılan öznelerin 'var' mı 'yok' mu olduklarını, onların konuşuyor mu, yoksa sadece uğulduyor mu olduklarını bilmektir (Rancière, 2005a: 79).

Bu nedenle, eşitlik ile dil arasında derin bir bağ bulunur. Zira insan *logos* sahipliği yanında konuşan da bir varlıktır. Konuşmak ise sayılma ve sayılmamaya yönelik sonuçlar doğurur (Hewlett, 2007: 100). Fakat eşitsizliğe dayalı düzeni işleten şey, dili anlamamanın toplumsal düzen ile kurulamayan bağlantısıdır. Böylece Rancière, eşitliği dil/anlama üzerinden toplumsal olanla dolayımlayarak, eşitlik anlayışının toplumsala ve ilişkilere kör olduğu tezlerine cevap verir (Hallward, 2005: 42). Hep söylenen ve giderilmek istenen şey, eşitsizlikten dolayı oluşan eşitsizliklerdir. Oysa asıl sorun, düzende yapılan sayımlarla birlikte var ve yok olanların belirlenmesidir. Bunun altında yatan şey, konuşabilme yeteneği olanların olmayanlardan ayrılmasıdır. Bu nedenle düzende yaratılan eşitsizlikler doğrudan konuşma ya da dilin nasıl algılandığıyla bağlantılıdır. Ancak konuşarak ortak olan sorunsallaştırılır ve konuşma yeteneğinde olanlarla gerçekleştirilen yanlış sayım yerinden edilerek uyuşmazlıklar yaratılır. Uyuşmazlık, hiyerarşilerle bölünen bu dünyada herkesin dâhil olduğu ortak dünyanın var olduğu, konuşan insan ile çalışan işçi, emekçi arasında bağlantının bulunduğu düşüncesi dillendirildiği anda görünür olur (Rancière, 2005a: 81). Fakat burada yaratılan sahnelerde, birinin doğru olduğunu kanıtlamak, ötekilerin ona karşı yanlışlarını tanımaları için zorlanmaları anlamına gelmez. Bu süreç zorunlu olarak tanımayla sonuçlanmaz. Bu nedenle 'paylaşılan anlam alanı', konsensüs alanı olamayıp uyuşmazlıkla ihlal ve aşma alanıdır (Bingham/Biesta, 2010: 40).

Özneleşme ve Özgürleşme

Uyuşmazlıkların bastırıldığı, duyulur olanın mekânı polis, her şeyin tam sayıldığı doluluk alanıdır. Tam sayım arzuna bağlı olarak polis hem kendisi hem de kendisi olmayanıdır. Yani her yaptığı sayımda aynı anda bir şeyleri dışarıda bırakır. İşte polisin her şeyi tam olarak kapsayamamasına paralel dışarıda kalan bir şeylerin varlığıyla bütün içerisinde bir boşluk görünür hale gelir. Boşluk, bütündeki parçaları birbirine bağlayıp koparan bir işletimcidir. Özneleşmenin ve polisin yanlış sayımından kurtularak özgürleşmenin imkânıdır. Bu imkânın somutluk kazanmasını sağlayacak olansa “zekâların eşitliği”nin kabul edilmesidir. Rancière’e göre, özgürleşmeye giden yolda özneleşme, eşitlikle benzer şekilde politikayla ilgilidir: “Verili bir deneyim alanı içerisinde önceden kimliklendirilebilir olmayan, bu nedenle de kimliklendirilmesi o alanın yeniden şekillendirilmesinin bir parçası olan bir beden ve bir söz söyleme yeterliliğinin bir dizi eylem aracılığıyla üretimidir”²⁸ (Rancière, 2005a: 59). Bu üretimin mekânı, poliste açılan yarıklar, boşluklar ya da parça olmayan parça olup, politik faillerin özneleşmelerine imkân veren alan olan parça olmayan parça, tarafları ilişkiye sokan bir işletimci olarak öznenin kendisidir.

Özneleşme, politik failsiz bireyleşmedir. Fail, sonradan onu üstlenecektir. Bu nedenle özneleşme “kişi”yle ilgili değildir. Bir olayı karakterize eden tekil ya da kolektif bir bireyleşmedir. Yeni yaşam olanaklarının icat edildiği bir süreçtir: “yerleşilebilecek... düşünülebilecek, yaşanılabilir bir bölge oluşturmak için çizgiyi kıvrırma”ya dayalı kıvrımlar oluşturma hareketidir (Deleuze, 2006: 126). Polisin politikayla

²⁸ Rancière için Descartes’in var oluşa yönelik açılımındaki özne bunun ilk örneğidir. Daha somut olarak söylendiğinde, özneleşme tam da varlığın söylenmesiyle ilgilidir (Rancière, 2005a: 59). Diğer yandan Descartesçi söylemi oldukça aristokratik bulan Rancière, Jacotot’un ters çevirdiği söylemini olumlar: “ben insanım, öyleyse düşünürüm” (Rancière, 1991: 36). Bu deyişten hareketle rolleri, eylemleri üzerine düşünen insanın ancak özneleşen ve özgürleşen insan olma imkânını barındırdığından bahsedilebilir.

kıvrılmasıdır. Özneleşme, içerdiği hareket tarzıyla öznellik üretimidir. Bir sistemde oluşan parça olmayan parça, faille-
rin yerleşebileceği kıvrımların diğer adıyla, onun somut adı
olan, poliste açılan boşluğu sorunsallaştıran *demos*, işçi, kadın
gibi politik faillerin polisi yeniden şekillendirme sürecine dâ-
hil olmasıdır.

Özneleşme, verili olandan kopma, polis tanımlarından
ayrılma olarak, belirlenen yerlerin belirsizleştirilmesidir.
Böylece bir kimliksizleşme hareketi olarak Rancière’de öz-
neleşme, Laclau’nun hegemonya kurmaya dayalı özneleşme
anlayışından farklılaşır.²⁹ Çünkü eyleme geçen failler, verili
yapıda hâkim olan figürleri alt ederek onların yerine geçmeyi
hedeflemeyip, zaten eşit oldukları var sayımından hareketle
onları eşitsizliğe mahkûm eden yapıyı dönüştürür. Ancak
bu şekilde polisin yanlış sayımları belki kökten düzeltilemez
ama işletilip farklı boyutlara eviriltilebilir. Politik özneleşme:

Her bir kişinin kendisine düşen payla kimliğini veren
deneyim alanını yeniden tanımlar. O, topluluğun duyul-
tur örgütlenişini *tanımlayan yapıp etme, var olma ve söyle-
me tarzları* arasındaki ilişkileri... bozar ve yeniden kurar
(Rancière, 2005a: 65).

Bir yıkma ve yeniden inşa etme edimi olarak özneleşme,
polis düzeninde parçalanmış ve farklı şeyler olarak düşünül-
en unsurlar arasında, yani ilişkili olmayan şeyler arasında
ilişki kurar. İlişki kurulduğu anda poliste ortak ölçülemez
olan şeyler, yerler, bedenler sorgulanır. İlişkilerin eşitsizliğe
dayalı dağıtımını fark edilir. Bu durum, konuşan varlık ile ses
çıkarıcı varlığın statüsünün yeniden belirlenmesine imkân
verir. Hâlihazırda mevcut olmayanın mevcudiyetine yöne-
lik bir kapı aralanır. Özneleşme, politika gibi eklentiseldir ve
politiktir (Bingham/Biesta, 2010: 33). Özneleşme durumunda,
poliste herkese düşen pay ile kimliği veren deneyim alanları

²⁹ Laclau’ya göre, toplumsala içkin olan hegemonik ilişki “belli bir bedenin
kendini, belli bir ruhun tecessümü olarak sunduğu ilişkidir” (2003: 118).

ilişkiye sokulur. İlişkisel düşünce biçimiyle birlikte yeni argümanlar icat edilir. Böylece özneleşme, argümanlar ortaya koyarak var olmakla ilgili hale gelir. Mevcudiyet kazanma biçimi olarak özneleşme, 1849 yılında kadınların politikaya girme haklarının olmadığı Fransa'da Jeanne Derooin'in yasa-meclisi için adaylık koyduğu seçim olayı ile somutlaştırılabilir (Rancière, 2005a: 66). Derooin burada, genel seçme ve seçilme hakkının var olduğu verili durum ile kadınları buradan dışlayan aynı durum ya da kendi deneyimlediği dünya arasında ilişki kurar. Daha yakından bakıldığında, her şeyi kapsama iddiasındaki düzende sınırlı kapsayıcılıkla birlikte gelen boşluğu ya da parça olmayan parçayı somutlaştırır ve ona bir ad vererek polisten dışlanan kadın özneyi açığa vurur. Polis ile politika arasında bir polemik inşa ederek, polisin yanlısını teşhir eder. Polisin evrensellik iddialarını kendi tekilliği/farkı ile dolayımlayarak yeni var oluş ve ilişki şekli ortaya çıkarır. Kadın ve politikanın yan yana gelemeliği üzerine kurulu bu sistemde, ortak ölçülemez olan şeyleri ölçülebilir hale getirir. Böylece bir şeylerin bir şeylere tahsis edildiği düzende ortak ölçülebilir olan her şeye yönelik yeni polemiklerin imkânı açılır.

Dünyalar arasında ilişki kurma üzerine gelişen özneleşme tarzları, bütün içerisindeki her ögenin liberal tahayyülde olduğu gibi birbirinden kesin sınırlarla ayrılabilir olmadığına göstergesidir. Kadının toplumsal alandaki yerini düşündüğümüzde, başlangıçta özel alan olarak kodlanan toplumsalın belirli bir kısmına tahsis edilişi söz konusudur. Oysa Derooin olayında görüldüğü gibi, kamusal alandan dışlanan kadının hapsedildiği özel alan (hane içi ve ev işleri), en az kamusalda yer ayrılan fabrika, sokak ya da yönetim kadar politik bir yerdir (Rancière, 2005a: 66). Toplumsal olan bir ilişkiler kümesi olduğundan, Derooin olayı tam olarak bir durumu bir diğeriyle (liberal sistemde ilgisiz ve ayrı kabul edilmesine rağmen bu sistemi reddederek) ilişkiye sokar. İlgisizmiş gibi

sunulan iki alanın aslında birbiriyle ne kadar ilgili olduğunu gösterir ve Rancière'in bölünmüş alanlar toplamı olarak değil, ama bir ilişkiler bütünü olarak toplumsal olanı algılayış tarzını doğrular.

Varlığın somutlaşma süreci olarak özneleşme, "bir *kendi* değil, bir *kendi*'nin bir başkasıyla ilişkisi olan bir'in şekillenmesidir" (Rancière, 2007: 74). Bir öznenin ortamına tam olarak uymamasıdır. Bu nedenle aslında bir heterolojidir. Heterolojinin belirli özellikleri bulunur. Bu özellikler, aynı zamanda özneleşme sürecini anlatır: Öncelikle heteroloji, polisin verdiği (tam-uygun) adların olumlanması olmayıp, reddidir. İkinci olarak heteroloji, bir kanıtlamadır. Yani, polisin varsaydığı gibi olmamanın kanıtlanmasıdır. Bu nedenle bir ötekini/başkasını var sayan bir harekettir. Polisin verdiği yanlış adlar doğru olana kaydırılır. Rancière bu nedenle heterolojik bir süreç olarak özneleşme sürecini, Habermas gibi var olan iki taraf arasında gerçekleşen müzakereci ve konsensüsçü bakışla ele almaz. Daha önce değindiğim polisin kendi içinde ikiye bölünmüşlüğünden de hatırlanacağı gibi, kimi insanlar toplumda bir mevcudiyete sahip olmalarına rağmen onların sözleri sayılmaz. Dolayısıyla o insanlar görünmez kılınırlar, dışlanırlar. Bu noktada Rancière Habermas'ı sayılmayanların nasıl oluyor da ortak olanın veyahut duyulurun alanına/kamusal alana girebildiklerinden bahsetmemesi nedeniyle eleştirir (Deotte, 2004: 79). Habermas'ın aksine Rancière, tam da bu durum üzerinden politik olanı kurar ve bu nedenle eşitlik dolayımıyla özneleşme durumuna eğilir.

Özneleşme, ortak olanın şekillenmesine yönelik olarak orada söz hakkı olmayanın buna sahip olabilmesiyle ilgili bir adım olup, polemikseldir ve var olmayanın verili iki taraftan başka bir üçüncü olarak kendini var kıldığı uyumsuzlığa dayalıdır. Bütün, her zaman parça olmayan parçayı ve uyumsuzlukları içerir. Parça olmayan parça üzerine şekillenen özneleşme, bu nedenle bir özdeşlik mekanizması olmayıp, öz-

deşliklerin reddidir (Rancière, 2007: 76). Özneleşme ile verili durum çöker, bir durum bir diğerine bulaştırılır. Yaşanılsa yapma tarzından çıkarak var olma tarzına yönelimin gerçekleştiği bir heterojenezdir (Rancière, 2008a:111). Bunu sağlayan, konuşma ve eyleme geçmenin birlikteliğidir³⁰ (Arendt, 2011: 262-3). Bu bağlamda özneleşme hali, eyleme geçme halidir. Eylemek ise var olana karşı çıkıştır. Bu nedenle özneleşmenin doğrudan unsurudur. İçerisinde potansiyel olanın gücünü, *aisthesis*'i³¹ barındırır.

Özneleşme, yeni var oluş tarzlarının yaratımı olarak, dışlananlarla ya da yanlış sayımla birlikte verili kimliğin/tanımların inkârının geldiği imkânsız bir özdeşleşme harekettir.³² Çünkü “bütün”, tam temsil etmeye dayalı özdeşlikler mekânı olarak ortaya çıksa da bunun imkânsız olduğu yerdir. Her özdeşlik, sürekli dışarıda bir şeyleri bırakarak yeni özneleşmeleri doğurur (Laclau/Zac, 1995: 49). Tanımlar, aktif özneliği yani politik faillerin potansiyel güçlerini nesneleştirerek devre dışı bırakır. Bütün bu süreçler özneleşmenin üç adımına işaret eder: Verili kimliğin reddi, dışlananla buradan hareketle özdeşleşme ve sayılmayanların yeniden sayımına yönelik mekânın açılışı (Rancière, 2011a: 133). Tam olarak polisin içerdiği yarıklarda konumlanan bir ötekinin, dışlanmışın davasını somutlaştıran özneleşme süreci, verili özdeşliklerin reddi olduğu kadar, kurulu düzendeki özdeşlikler vasıtasıyla

³⁰ Bu noktada Rancière ile Arendt'in eylem anlayışları arasındaki farka değinmek gerekir. Arendt, eylem olurken değil bittikten sonra ancak anlamının ortaya çıkacağını belirterek sonuçlara önem atfeder (Arendt, 2011: 281). Rancière ise, eylemi süreç olarak ele alır ve buradan değerlendirir. Sahip olduğu ön varsayım olarak eşitlik anlayışı, amaç ya da sonuç olarak eşitlik fikrini reddeder. Eylemler ve hareketler, ancak süreç olarak kavranırsa demokratik bir nitelik edinir (May, 2010: 77).

³¹ Var oluş tarzı ya da *aisthesis*, varlığın oluş tarzı olup “ne mutlak olarak ortaya koyulmamış ile ilişkisiz olan varlık ne de ortaya koyulmuş ilişkili ve yapay (kurgusal) varlık, ama sınırsız bir dışa açıklık ve olgusalılık” olarak sonsuz bir duyumsamadır (Agamben, 2012: 130).

³² Açıkça bir kimliği dile getirmeyip, aralıkta konumlanma halini anlatır. Buradan hareketle, belki dışlananlarla aynı durumda olunamaz ama en azından ben ve öteki (dışlanan) arasındaki yarıktaki yer alınarak özneleşme hali gerçekleştirilebilir.

kurulan temsil anlayışının da terkidir. Dışlananlar, verili düzenden ayrılarak oradakinden farklı eklemleme tarzları icat ederler. Böylece temsilin varlığını sağlayan eşdeğerliliklerde bir kopuş yaratırlar ve politik olana yönelik bir adım daha atarlar.

Bu haliyle özneleşme, aynı zamanda özgürleşme hareketidir. Çünkü ancak özgürleşme ile şeyleri olduğu halinden ayırmak ve ortaya çıkmış olan yarıkları görüp onlarla etki-leşim kurmak mümkündür. Eşitlik ve özneleşmede olduğu gibi, özgürleşme durumu, herkesin birbiriyle eşitliğini doğ-rulamasına dayanır. Bu özelliği, özgürleşmeyi modern öz-gürlük nosyonundan farklılaştırır. Bugün özgürlük, ne isti-yorsan onu yapma özgürlüğü olarak anlaşılıyor, Rancière bu algıyı kırmaya çalışır. Özgürlük üzerinden getirilen da-yatmaları bozmak için bu düşünceden, dolayısıyla polisten özgürleşmeyi önerir. Bu nedenle birlikte olma halinin im-kânı olarak eşitlik fikri, özgürleşmenin de imkânıdır. Verili olanların reddi, yeni var oluş olanaklarının yaratımıdır.³³ Özgürleşmenin yöntemi ise “kendini bilmek” tir. Kişi ancak kendisi, eylemleri üzerine düşünerek kendini bilir (Rancière, 1991: 36). Kendini bilmek, diğer bütün eylemlerin güç kay-nağıdır. Ondan hareketle eşitsizleştirici bütün ayrımlara kar-şı koyulur. Özgürleşmede “bütün anlamlar ve bedenlerden kendisini geri çekerek kendini bilen düşünen öznenin yeri-ne... başkalarının bedenleriyle temasa geçerek eylem yoluyla

³³ Fakat bu yaratımın gerçekleşebilmesi için, politik failin dışlanmışlığını ya da bütünün nasıl yarıldığını görmesi gerekir. Bu anlamda onu dışlayan düşman'ını belirlemesi gerekir. Dolayısıyla bir özneleşme hareketini de içerir. Bunun yolu ise özgürlükçü politikanın tüm yönelimlerinin polemikleştirilmesidir. Bu anlamda dost ve düşman üzerinden açıkladığı politik olan kavramsallaştırmasıyla Schmitt'te özneleşme, tam da dost'un düşmanlarını seçebilmesi ve taraf tutabilmesiyle ilgilidir. Fakat Schmitt, özneleşmeye buradan kapı aralamasına rağmen özgürleşmeye aynı şekilde varamaz. Genel olarak varmak istediği yer, devletli var oluşun olumlanmasıdır. Rancière'in özneleşmenin yanı sıra özgürleşmeyi de içeren politik olana yönelik düşünce tarzı ise verili olanın kesintiye uğratılarak, başka veyahut imkânsız olanın imkânının düşünülmesini sağlaması nedeniyle özgürlükçü politikaya yaklaşılmasını sağlar (Arditi, 2010: 131-2).

kendinin farkında olan özne” önem kazanır (Rancière, 1991: 54). Özgürleşen özneyi yaratacak olansa hâkim yapılar, kurumlar (okul, parti, vb.) olamaz. Çünkü onlar özgürleşmenin tam tersini amaçlar ve bu nedenle özgürleşmenin aleyhine işler. Oysa bütün mesele:

Bilgin yaratmak değil, zekânın kendilerine içsel olduğuna insanları inandırmak ve bunların sayısını artırmak... kendini küçümseme bataklığından kurtulmaktır... işte bu özgürleşen ve özgürleşmiş insandır (Rancière, 1991: 102).

Özgürleşen kişi, kendini diğerlerinden üstün tutmayıp, onların zihinsel edimlerine “koşulsuz dikkat”ini verir (Rancière, 1991: 37). Zekâların eşitliği kavrayışının bir sonucu olarak özgürleşme, “böbürlenme değildir, benim de bir ruhum var, arkadaşlarımla iletişimde bulunmaya yönelik duygularım, hislerim var demektir” (Rancière, 1991: 67). Rancière’in doktora tezi olan *The Nights of Labor* (1989)’da on dokuzuncu yüzyılda işçilerin nasıl özgürleşmeyi gerçekleştirdiklerinden bahseder. Hatırlanacağı üzere herkesin ancak tek bir işi yapmaya vakti olduğu varsayımına dayanan polis düzeninde işçiler, zamanı yeniden yapılandırarak bu kuralı kesintiye uğratırlar. Gündüz çalışırken gece ise sadece uymayıp edebiyat gibi alanlarla ilgilenirler ve bu şekilde özgürleşmenin imkânını yaratırlar (Rancière, 2011b: 6). İşçilerin deneyiminden hareketle özneleşme ve özgürleşme, polise has verili olanın taklidini getiren yapma tarzıyla (*poiesis*) ilgili olmayıp, var olma tarzlarıyla (*aisthesis*) ilgilidir diyebiliriz. Verili ölçülere uymayanlar ortak olanı yeniden biçimlendirecek “yeterlilik” gösterisinde bulunurlar. Gösteriyi, oradan ayrılmak üzere gerçekleştirmezler. Daha ziyade kendilerini, “ortak bir dünyanın bir ortak-paylaşanı” olarak olumlamak üzere hareket ederler (Rancière, 2007: 59). Özgürlük, tıpkı anadilini öğrenen çocuğun yaptığı gibi, tekil yinelemelere dayanan deneyimsel bir durumdur. Yinelemekten kastedilen ise kapanan politik alandan çıkmak üzere “kendi deneyimi-

nin tümünü sonluluğun deneyimi olarak baştan alan ve yeniden oynayan düşünceyi deneyimlemek”tir (Nancy, 2006: 74). Polisten bir ayrılış olur fakat bu, poliste yeni yaratımlara yöneliktir. Toplumsalın ya da bütünün hem negatif hem de pozitif olmak üzere çift yönlü hareketi burada yeniden karşımıza çıkar. Toplumsalın ana zemin olduğunu kabul eden özgürleşme deneyimi, sürekli aynı zemin üzerinde kalmanın imkânsızlığıdır.

Politika özgürleşme deneyimiyle birlikte düşünüldüğünde herhangi bir cemaatle özdeşliğin reddi anlamını kazanır. Oysa bugünkü politik düşünce ve eyleme geçme durumlarında benimsenen şey, bir cemaate girmektir. Fakat bu cemaatler Rancière’in eşitler cemaatinden farklı olarak, polisın somut biçimleridir: Kimlik talep edip özdeşliğe dayanır. Bir cemaate girmek, o cemaatin cemaat olmasını sağlayan önceden yapılmış ortak olan tanımlarının kabul edilmesi demektir. Bir polis durumuna benzeyen bu cemaatteki uygulamaların sonuçları da bir başka polis biçiminin sonuçlarıyla aynıdır. Özdeşliklerle insanları rollerine sabitleyen, birliğini kuran ilkeleri gerçekleştirmeye çalışan cemaat uygulamaları özgürleşme politikasını dışlar. Özgürleşmek, neden ve etki zincirinin kırılmasıdır (Hall, 2010: 3). Heterolojik düşünceyi olumlayıp ona göre eylemektir. Zaten yapılmış tanımlardan ziyade henüz yapılmamış tanımlamalara doğru yönelmekle ilgilidir:

Özgürleşme süreci, herhangi bir konuşan varlığın herhangi bir başkasıyla eşitliğinin doğrulanmasıdır. Bu süreç daima kendilerine bu eşitliğin ilke olarak ya da sonuçları bakımından tanınmadığı bir kategori –emekçiler, kadınlar, siyahlar ya da başkaları–adına işleme konur. Ama eşitliğin işleme konması, bu yüzden söz konusu kategoriye has olanın ya da bu kategorinin vasıflarının dışı vurumu değildir. Bir haksızlığın mağduru olan ve haklarını gündeme getiren bir kategorinin adı daima adsızın adıdır, kim-olduğunun-önemi-yok’un adıdır (Rancière, 2007: 72).

Özgürleşme, tekil var oluş biçimidir ya da tekil bir beliverişin anarşisidir (Nancy, 2006: 13). Tekil var oluş, kendi içinde herhangi bir yere, kişiye ya da zamana konumlandırılamayışı nedeniyle çoğuldur. Bir öğrencinin ve hocanın aynı metne yönelik ayrı yorumları tekil varlığı örnekler. Metnin yorumundaki bu durum, eyleme biçimlerine kaydırıldığında, ne kadar tekrar edilirse edilsin, aslında her eylem tekildir, farklıdır (Rancière, 2010b: 19-20). Tekillik bir kolektivitenin güç kaynağıdır. Kolektivitede herkes aynı durumu farklı yorumlama ve eyleme tarzıyla kendini gösterir. Bu tekil ve farklı deneyimlerin kolektiviteyi oluşturanlarca anlaşılmasını sağlayan şey ise herkesin zekâca eşitliğidir. Ancak bu sayede birleşme ve ayrılmaya dayalı farklı deneyimleri birbirleriyle paylaşarak ortaklıklar kurabilirler (Rancière, 2010b: 21). Özgürleşme, “eylemde bulunan ile izleyenler arasındaki, birey ile kolektif bir yapının mensupları arasındaki sınırın belirsizleşmesidir... (aktif öznel) mekânın ve zamanın, emeğin ve boş zamanın paylaşımını *şimdi ve burada* yeniden yapılandırır” (Rancière, 2010b: 23-24). Şimdi ve burada’dan bakmak, saf bir şimdiki zamanda olmaktır. Gelecekte haber vermez, arada oluşuyla geçmişin getirdiği kurumsallaşma ve gerilemeye geçici bir müdahale olarak anın kurtuluşuna dayanır. Özgürleştirici her edim, “başlangıcın yoğun kuvveti olarak, ancak şimdiki zamanda düşünülerek” (Badiou, 2011: 146), hem taklitten hem de saf tekrardan (farkı içermeyen tekrardan) kurtulur.

Şimdi ve burada sloganına dayanan özgürleşme anı, şeylere, insanlara, vb. bir temsiliyet, ayrıcalık, olağan dışılık atfetmekten vazgeçildiği andır. Kimilerinin yetenekli kimilerinin yeteneksiz olduğu savından uzaklaşıp, sıradan bedenlerin sıradan olmayan yeteneklerini kabul ederiz. Görülür, düşünülür ve yapılır olanın yeri haline gelen polisten ancak bu şekilde özgürleşebiliriz. Böylece özgürleşme, bedenlerin, kolektif tutsaklık mekânı olan polisten özgürleşmesi haline gelir

(Rancière, 2010b: 45). Özgürleşme, Marx'ın da klasik ekonomi anlayışına getirdiği eleştirisi üzerinden söylediği gibi, özel ve kamusal ayırımından kendisini kurtaran bireyin sıradan, günlük hayatındaki toplumsal gücünü politik gücünden ayırmamasıdır (Marx, 2009: 36). Fakat Rancière'e göre, bu yaklaşıma sahip olan geleneksel marksizm, ideoloji ve yanlış bilinç anlayışı nedeniyle özgürleşmeyi sağlayamaz. Zira bu iki unsur aracılığıyla gerçekleşen şey, iktidarın sıradan insanlar tarafından anlaşılamayacağı varsayımıyla özgürleşme yolunda izin verilen "dışarıdan bilinç" taşınması ya da dışarıdan müdahaledir. Bu bilinci taşımak içinse açıklayıcılara, yani partiye, vb. ihtiyaç duyulur. Ayrıca eşitlik, özgürleşmenin bir sonucudur. Dolayısıyla taraflar baştan özgürleşmiş olanlar ve buna muhtaç olanlar diye ayrılır (Biesta, 2008: 171-2). Taraflararası mesafeyi artıran bu bakış, özgürleştirmekten ziyade içerdiği eşitsizleştirici tutum nedeniyle yapı içinde bağımlılıkları daha da sağlamlaştırır. Nerede gizli bir şeyleri ifşa çabası varsa, orada bunu gerçekleştirecek olanlar ayrıcalıklı olarak vazifelendirilir. Rancière, zekâların eşitliği aracılığıyla temellendirdiği eşitliğe dayalı özgürleşme mantığı ile söz konusu yaklaşımların çelişkilerini serimler. Onların içerdiği sürekliliklerden, ayrıcalıklı olanı reddeden bakış açısını türetir (Bingham/Biesta, 2010: 26-39). Böylece ezilenlerin, yok sayılanların ya da küçümsenenlerin "açıklayıcı" gibi dolaylı yollara başvurarak değil, kendi çabalarıyla özgürleşebileceklerini bize gösterir. Bu hususta önemli olan kendini bilmek ve buna yönelik istence sahip olmaktır. Ancak bu şekilde özgürleşiriz, yani polisin baskısına karşı direnebiliriz. Özgürleşme, gerçekte sayılanların "eşiti olarak" davranmaya yönelik istekle ilgilidir. Özne kendisini çevreleyerek kısıtlayan, bedeni kadar düşüncelerini de baskı altına alan, yok sayan erklere karşı onların eşiti olarak direnişe geçip, özgürlük isteğiyle değişimin habercisi olur (Touraine, 2011: 24; Panagia, 2010: 103).

Özneleşme ve polisten özgürleşme, polisin azınlığa düşenlere, dışlananlara poliste var olmaya yönelik olarak atfettiği yeteneksizlik bilgisine karşı, dışlananların yeteneklerini göstermeleridir. Dolayısıyla birileri tarafından yapılan bir şey olmayıp, birilerinin başardığı bir eylemliliktir. Bu nedenle özneleşme ve özgürleşme ile polis iktidarına karşı bir iktidarın kurulması amaçlanmaz. Sadece poliste azınlık biçiminde yaşamaktan vazgeçmedir. Düzenin uygulamalarını dayandırdığı eşitliğin, özgürlüğün, vb. tümellerin sürekli ölçüsünü almaktır. Ancak bu şekilde var oldukları ya da olmadıkları ortaya koyulur. Bu nedenle Rancière'e göre, özgürleşmiş kişi, ayakkabılarını en çok eskiten kişidir. Sürekli hareket halinde olup, anlamları farklı alanlara taşıyarak karşılaşma durumlarını yaratır (Rancière, 2010b: 58-63). Gerçekleşen polisten kopuşlarla yaratılan özneleşme tarzları, ancak bu şekilde daha önce poliste var olmayan çoklukları üretir (Rancière, 2005a: 60).

Özneleşme ve özgürleşme biçimi olarak politika, sırf taraflar (zengin-fakir, vb.) var olduğu için ortaya çıkmaz. Doğrudan mücadeleyle ilişkilidir. Doğal tahakküm ya da sayma düzeninin kesintiye uğratılışıyla ilgilidir. Polisin politika tarafından kesintiye uğratılmasından önce orada politika var değildir. Var olan şeyler: "tahakküm düzeni" ya da "isyan düzensizliği"dir (Rancière, 2005a: 31). Eşitlik ön varsayımının politik özgürlüğe dönüştürülmesiyle mücadele sonlanır. Fakat söz konusu mücadelenin özgürleşmeyle sonlanması demek, mücadelenin bitmiş olduğu anlamına gelmez. Bunun temellendiği yer de yine toplumsal anlayışında gizlidir. Daha önce de bahsedildiği gibi toplumsal uzam, farklılıkların yan yana olduğu hareketli bir bütünlüktür. Hiyerarşik ve homojen bir birlik değil, farka dayalı mücadele alanıdır. Kendi içinde farklı parçalardan oluşur. Her mücadelenin sonunda elde edilen sonuç, diğer parçaları etkiler ve bir eylem, diğerlerini yaratır. Dolayısıyla mücadele eden çokluğun arkasında da

başka çokluklar yer alır. Bu nedenle gerçekleşen mücadeleler basitçe zengin ile yoksulun savaşı değildir. Eğer böyle olsaydı, Rancière'in belirttiği gibi, herkese eşit servet verilerek sorun kolayca çözüldü. Oysa sorun, politik olana imkân veren bütüne içsel parça olmayan parçanın/boşluğun varlığıdır.

Politik olanın imkânı olarak parça olmayan parça, özneleşme ve özgürleşmenin olanağıdır. Aynı zamanda politik faillerin yaratıcısıdır. Parça olmayan parça, farklı tarihsel dönemlerde bastırılmak istenen bir şey olup, çeşitli şekillerde görünür olur ve yarattığı politik failler de farklı adlarla türerler. Rancière, belirlenimsiz bu terimi, genel olarak "*demos*" kavramıyla karşılamaya çalışır. Rancière'e göre, politik fail önceden tanımlanmış değildir. Zaten fail, tanımlanmış olan farklı kimlik, vb. arasında meydana gelen parça olmayan parça tarafında konumlanarak, buradan hareketle inşa edilir. Parça olmayan parçanın somut örneklerinden biri, insan ve yurttaş arasında oluşan boşluktur. Buna göre verili anayasal devletin üyeleri, onun yurttaşları iken, üyesi olmayan ama onun çatısı altında bulunanlar ise insan statüsündedir. Dolayısıyla bir tarafta devlet tarafından tanınan ve devletin olanaklarından yararlanan hak sahibi özneler olarak yurttaşlar bulunurken, diğer tarafta devlet tarafından kapsanmayan ve yurttaş olmadığı için devletin olanaklarından faydalanmayan, insan dahi sayılmayanlar veyahut yok sayılanlar bulunur. Devlette tam kapsanan yurttaşlar ile kapsanmayan insanlar arasında bir boşluk oluşur. Ayrıca devletin yurttaşı olarak tanımlanmasına rağmen üstlendiği başka sıfatlar nedeniyle (transbirey, vb.) devlet tarafından tanınmayan failler de bulunur. Devletin içinde olmasına rağmen tanınmayanlar devlet içindeki boşluğu, yani parça olmayan parçayı somutlaştırırlar.

Yurttaş ve insan arasında oluşan boşluğu Antikite'de, sözleşmeye dayalı toplum teorilerinde, on dokuzuncu yüzyılın liberallerinde ve "karşılıklı müzakereye dayalı yönetim biçimi olarak polis biçimlerinde" görürüz (Rancière, 2005a:

34). Hepsinde var sayılan şey, toplumun parçalardan oluşan bir bütün olduğu ve sayılmayan hiçbir şeyin burada bulunmadığıdır. Halk, bir bütün olarak topluma ya da devlete özdeş sayılır. Böylece parça olmayan parça ve politika bastırılır. Çıplak insan ile yurttaş arasındaki boşluk, bir bütün olarak halk konsepti içinde kapatılır. Liberal ve neoliberal tahayyül çerçevesinde bakıldığında toplumun basitçe özel alan ve kamusal alan şeklinde iki temel parçaya ayrıldığı görülür. Politika kamusal alana tahsis edilir. Özel alanda “çıplak insan” bulunurken, kamusal alanda yurttaşlar yer alır. Fakat her yurttaş insan sayılırken her insan yurttaş değildir ve yurttaşların yararlandığı şeylerden yararlanamaz. Arendt bu durumu insan hakları paradoksu³⁴ olarak adlandırır. Buna göre bu ayrımlardan biri sahtedir. İnsan haklarının evrenselliliğiyle yurttaşların politik hakları arasında oluşan bu yarıklık, polisin kendisinden ayrılmasına yol açar. Böylece Rancière, insan haklarının evrenselliliği çerçevesinde *evrensellik hakkını* (özel olarak kodlanıp dışlanan her şey kamusallaştırılır, politikleştirilir) devreye sokarak, özneleşme ve özgürleşmenin imkânını yaratabilme ihtimali olan boşluğu görünür kılar ve durumu politikleştirir (Zizek, 2008: 338).

³⁴ Arendt’e göre, insan hakları çıplak insanın haklarıdır. Oysa gerçekte, çıplak insan, hakları olmayan insandır, çünkü henüz inşa edilmemiş bir topluluğa aittir. Dolayısıyla insan hakları tanınan, inşa edilmiş yapılar olan devletin yurttaşlarının haklarıdır. Böylece insan hakları zaten hakları olanların haklarıdır, totolojiktir (Rancière, 2006a:58). Arendt, ortaya koyduğu bu paradoksla birlikte kendi açmazını da serimler. Çünkü Rancière’e göre, Arendt bu paradoksu devlet üzerinden düşünür. Arendt için temel hak, herhangi bir politik topluluğa ait olmaktır. Politika da bu toplulukta bulunan bir şeydir. İnsan ancak burada kendisini gerçekleştirebilir. Bu toplulukta insanlar eşit olup, deneyimlerini topluluk içindeki eylemleriyle ortaya koyarlar. Oysa Rancière için politika, herhangi bir topluluğa dâhil olmaktan ziyade verili olarak sunulan topluluklarda uyumsuzluk yaratmayla ilgili olup; Arendt’in varsaydığı eşitler topluluğunda bulunan şey uyumsuzluk değil müzakeredir (Schaap, 2011: 31). Ayrıca Arendt, politikayı belirli bir topluluğa atfederek özcü tavrı benimser. Oysa Rancière için önemli olan özler değil, süreçlerdir. Örneğin, Fransa’da ortaya çıkan Belgesizler (Sans-papiers) hareketi Arendt için politikaya katılım amacıyla gerçekleştirilen bir özgürleşme hareketiyken Rancière için politikanın kendisidir. Onlar eşitlermiş, yurttaşmış, vb. gibi davranarak sahip olmadıkları haklara sahip olma olanağını yaratırlar (Schaap, 2011: 38-9).

İnsan ve yurttaşın birinin sahte olarak sunulması, diğerini gerçek politik fail haline getirir. Rancière'e göre, bu tutum, politik faili belirli bir ad altında toplayan ya da ona indirgeyen, belirleyen bir tutumdur. Oysa Rancière için tek bir politik fail yoktur. Zira failer aralıklarda konumlanırlar ve insan-yurttaş ayırımında oluşan aralık bunun sadece bir örneğidir (Rancière, 2010e: 56). Böylece Rancière, sayılanlar ile sayılmayanların birbirinden ayrıldığı sınırı/aralığı soruşturma konusu yaparak bu boşluğa maruz kalan faillerin nasıl politikleştiğini gösterir. Oluşan boşlukta failer, Primo Levi'nin deyişiyle "yaşayan cesetler"e dönüşürler (akt. Berktaş, 2012: 98). Aynı anda diri ve ölü olma halleri arasında açılan bu yarıklıkla birlikte politika ve politik olanın imkânı belirir.

Süreç her zaman sayılmayanların lehine, özneleşme ve özgürleşme ile, politika ile mi sonuçlanır? Rancière, bu süreçte devlet kapsamının, hakların ve özgürlüklerin, vb. orada sayılmayanlar lehine genişlemesiyle sonuçlanabileceği gibi tahakküm mantığının daha da artabileceği olasılıklarını teslim eder (2006a: 59-60). Böylece Zizek'in Rancière için getirdiği eleştirilerden biri olan "Rancière'in süreci sadece özgürleşme tarafından okuduğu" tezine karşılık vermiş olur (akt. Davis, 2010: 96). Fakat yine de sorulması gereken bir diğer soru, eğer süreç özgürleşme ile sonuçlanmazsa gerçekleşen tahakküm düzeninin nasıl bir düzen olacağıdır? Başlangıçta düşünüldüğünde, Rancière geriye dönüp bu soruyu cevaplamıyor ya da yazılarında ele almıyormuş gibi görünür. Oysa Rancière'in politik olanı algılayış tarzı yeniden düşünüldüğünde, politikanın olmadığı yerde var olan şeyin bir tahakküm düzeni olarak polis olduğu görülür. Fakat buradan başka bir yere doğru geçeriz: Rancière, *Uyuşmazlık* adlı eserinde politikadan önce var olan şeylerden bir diğerinin isyan düzensizliği olduğunu söyler, ancak Rancière'in isyan düzensizliğinden ne demek istediği belirsizdir. Zira politika da polisin kesintiye uğratılması anlamında bir düzensizlik ya da düzenden çıkışın adı-

dır. Bu durumda Rancière, sayılmama durumunun sürmesi halinde bunun etkilerini ya da sonuçlarını tartışmaktan uzak durmaktadır diyebiliriz.

Politik Fail Biçimi Olarak “Demos”

Polis içindeki boşluğu veyahut parça olmayan parçayı somutlaştıran politik fail olarak *demos*; nüfus, çoğunluk, politik beden ya da aşağısı sınıfın adı değildir. Poliste yönetme niteliğine sahip olmayanlar tarafından oluşturulan polise/her kolektif bedene eklentisel bir topluluktur (Rancière, 2010e: 53). Bu nedenle bir anlamda dışlananların diğer adı olan *demos*, “hesap dışı olanların ayrışmamış topluluğu” olarak, ortak işler ya da kamusal olan üzerinde somut bir sıfatı ve dolayısıyla gücü olmadığı için hak iddia edemeyendir:

Hesap dışı olan, dinletecek sözü olmayan, *demos*’tandır. Odyseia’daki XII. Kitap’ın dikkate değer bir pasajı bu noktayı örneklendirir. Polydamas, görüşünün Hektor tarafından hiç kale alınmamasından şikâyet eder. ‘Senin karşında, *demos*’tan olan konuşma hakkı bulamıyor’ der ona. Oysa Polydamas, Thersistos gibi bir soysuz değildir, Hektor’un kardeşlerinden biridir. *Demos*, bir aşağısı toplumsal kategoriyi işaret etmez yani. Konuşmaya hakkı olmadığı halde konuşan, pay sahibi olmadığı şeyden pay alan, *demos*’tandır (Rancière, 2007: 145).

Böylece *demos*, aslında her sayımda dışarıda kalan fazlanın adıdır. Fazla oluşuyla, her türlü polis var sayımlarını, *arkhelerini*, özdeşlik ve temsiliyetini sekteye uğratar (Panagia, 2001: 2). Bunu sağlayan, daha önce üzerinde durulan parça olmayan parçanın varlığı ya da verili düzenden ayrışma ile gerçekleşen boşluktur. Veyahut değersiz olanın payı, pay olmayan paydır. *Demos*, “meşru tahakküm mantıklarını askıya alarak, nüfusu kendi kendisinden ayıran fazlalıktır” (Rancière, 2007:145). Politika, tam da açılan uzam olarak parça olmayan parçanın politik faile dönüşmesidir. Var oluşun

koşulunu sağlayan politika onu üstlenmez. Diğer bir deyişle, bu dönüşümün garantisini vermez. Politik failler de tıpkı toplumsalın kendi içinde yaşadığı bölünmede olduğu gibi bir bölünme yaşarlar. Onları özdeşliğe iten ne varsa (sınırlar, kalabalıklar, yönetimler, etnisiteler, topraklar) ondan kendilerini ayırarak var olurlar (Rancière, 1992: 255). Öznellikler toplumsal gerçeklikte bölünmüş halde olduklarından *politika, politik faillerin bölünmüşlüklerini fark ederek harekete geçtiği "halk-oluş"* hareketidir.

Halk-oluş, polisin gerçekleştirdiği sayım işlemiyle birlikte sayılmayan *demos*'un yüklendiği –oluş sıfatıyla sayılabilir hale gelmesidir. *Demos*'un halk-oluşunun zamanı, *demos*'u yok sayan geleneksel tarih anlatısının dayandığı *kronos* değildir. *Kronos*, sürelere ve ardışıklığa dayanan nesnel zaman anlayışıdır. Oysa *demos*'un zamanı, "tezahürsüz, taç giymesiz meydana gelen bir fırsat, karşılaşma ve olanakların mevcudiyeti" ile ilgili olan *kairos*'tur (Nancy, 2010: 36). *Kairos*, verili olanla potansiyel olanın buluşmasıdır (Diken, 2013: 56). Fakat *kairos*'un faili, tek başına rasyonel bir stratejist değildir. Diğer yandan bir sarhoşluk da kendisini hissettirir. Fail, şimdi ve burada'nın anını yakalarken kendisini de bu ana yakalattır. Zamanı dönüştürürken kendisini açar. Bu şekilde ikili bir delilik anının ortaya çıktığı *kairos*'un kabulüyle birlikte ancak *demos*'un özgürleşme edimleri "şimdi ve burada" şiarına yaslanabilir. *Kairos*, verili olanla birlikte verili olana içkin fazlayı, dile gelmez olanı, potansiyel olanı da içerir. Bu nedenle *demos*'un/*kairos*'un ne önceden sahneye çıkış vakti kestirilebilir ne de görünür olduğunda neden daha önce ortaya çıkmadığı sorgulanabilir. Büsbütün olumsuzlukla, gücül olanla donanmıştır.

Potansiyel olanın, 'henüz olmayanın şimdiki' taşıyıcısı olarak *demos*, bütünü kendi içinde yarılmasına tanıklık eden olarak aynı zamanda tanışın ta kendisidir. Tanık, konuşmak istemez fakat onu konuşmaya zorlayan hep sözleridir, söyle-

yecek sözlerinin varlığıdır (Rancière, 2010b: 85). Agamben'in de söylediği gibi, tanıklık kendi içinde bir boşluk içerir "(olayı) bizzat yaşamamış olanlar asla anlamayacak, yaşayanlar ise asla anlatmayacak; ne doğruyu ne de tamamını" (Agamben, 2010: 33). Tanık'ın durduğu yer, dile gelmez olanın dile gelmesiyle birlikte oluşan yarıklardır. Rancière'in vurguladığı uyuşmazlık, aslında bir tanıklık deneyimi olarak "anayurtta sürgün halidir" (Rancière, 2007: 120). Bu hali deneyimleyen tanık:

Neredeyse-öteki olandır: aynının bir başka figürü sayılacak kadar öteki olmayandır; onu 'evine' geri gönderemezsiniz, çünkü o, burada zaten evindedir. O, bizi kendi durumumuza, yani ana dilde ve ana 'yurt'ta sürgün halimize geri gönderdiği için ona tahammül edilemez (Rancière, 2007: 120).

Böylece, ancak verili olandan ayrışmayla oluşan parça olmayan parçayla birlikte sürgün deneyimini yaşayan, polisten özgürleşme ve özneleşme deneyimini sergileyen şey *demos*'tan başkası değildir. *Demos* kavramıyla Rancière, dile tam olarak gelemeyen parça olmayan parça üzerinde düşünür.

Parça olmayan parçayı üstlenen *demos*, politikayı inşa eder. Polisten dışlanan ve yine polisin içinden polisi tartışmaya açan olarak *saf kurban* olmaktan çıkar. Zira kurban, kendisine yukarıdan eşitlik, vb. verilendir. Edilgin konumda bulunur. Oysa eşitliğe yaslanan *demos*, kendisinin sayılmış olanlarla eşitliğini önceden var sayarak yanlış sayımındaki yanlış düzeltir ya da ortaya koyar, aktiftir (May, 2010: 75). Aktif bir fazlalık olarak *demos*, çokluğun adıdır. Sırf fazla olmaklığıyla her polis tarafından korkulandır. "Her bir'in kendi kendisiyle farklılığına tanıklık eden neredeyse-öteki" olan *demos*'u görebilmek, şeyleri olduğu haliyle düşünen mutabakatçı söylemden farklı olarak, imgeleriyle ya da *hayalet*lerle birlikte düşünmeyi gerektirir (Rancière, 2007: 123). Jacques Derrida'nın da söylediği gibi, duyulur olmayanın duyulurluğu olan hayalet:

Hep bir geri-gelendir. Gidiş ve gelişleri denetlenemez... Hayalet olanağını düşünmek, bulunuş ve bulunmayış, gerçek olma ve olmama, yaşam ve yaşam olmama arasındaki karşıtlığın ötesinde hayaletin olanağını, 'olanak olarak hayaleti düşündürmektir' (Derrida, 2001: 30-2).

Bu bağlamda, politik olanın imkânını yaratan ve politik alanın/polisten farklı var oluş imkânının yokluğuna bağlı olarak hep geri gelen ama içerdiği farkla gelen *demos*'u çeşitli adlarla anmak mümkündür: Antikite'den dışlananlar, Roma'da plebler, devrim öncesi Fransa'sında üçüncü tabaka, proletarya ya da kadınlar, evsizler, göçmenler, mülteciler, transbireyler, vb. Birbirinden olabildiğince farklı bu faillerin *demos*'ta toplanmasını sağlayan ortak özellikleri, maruz kaldıkları yanlış sayımın yanında verili olana fazlalıkları ya da içerdikleri potansiyelin kontrol edilemez gücüdür. İçerdiği bu güç yüzünden *demos*:

Küresel kapitalist iktidarın dayandığı küresel hiyerarşilerin ve bölünmelerin istikrarına yönelik sürekli bir tehdittir. Onlar bariyerleri aşıyor, duvarların altını oyan bağlantı tüelleri kazıyor... yaratıcılık çizgilerinin ya da kaçış çizgilerinin her kesişiminde, toplumsal öznellikler daha melez, karışık hale geliyor. Özdeşlikler olmaktan çıkıp, tekillikler haline geliyor... etkileşip karışan diller tek ve birleşik bir dil değil, bir tekillikler çokluğunun bağrında ortak bir iletişim gücü yaratıyor (Hardt/Negri, 2011a: 154).

Bu durum *demos*'un Bir'ci söylemleri inşa etmeyip, politik olanın inşasında gerekli olan İki'nin yanında durduğunu gösterir. Diğer bir deyişle *demos*'un kabulüyle birlikte, herkesi Bir'e indirgemektense herkesle Bir'in çoklaştırılması söz konusudur (Rancière, 2010c: 213; Méchoulan, 2004: 4). Çünkü *demos*'tan bahsetmek bir şeye, kişiye, duruma, vb. ait tek bir konumdan değil, en az iki konumun olabileceğinden bahsetmektir. Onlara eklentisel olanı görmektir (politika, eklentisel olanın diğer adıdır). Bu nedenle hayaletlerle düşündürmektir. Ancak bu şekilde *demos*'un her türlü polis denkliklerini ke-sintiye uğratması söz konusu olur.

Duyulur olmayanın dile gelmesi olarak *demos*'un kendisini duyurması, polisin sonuyken politikanın başlangıcıdır (Méchoulan, 2004: 4). Fakat *demos*'un parça olmayan parçanın konumlanacağı yere göre sonradan biçimlenecek bir şey olması nedeniyle, politik faillerin adları hareket öncesinde söylenemez.³⁵ Ancak hareket sonrası adlarına kavuşurlar. Rancière bu adları genel olarak *demos*³⁶ altında birleştirir ve özel olarak adlandırmaktan kaçınır. *Demos*, ulus-devlet figürü olan birim halk olmayıp *halk-oluş*'tur: "Her zaman yeni bir dalgadır, toplumsal dokuda yeni bir kıvrımdır" ya da herhangi bir sınıflandırmaya tabi olamayan-polisin denetiminden kaçıp kurtulan olarak "oluştur, süreçtir" (Deleuze, 2006: 93). Halk-oluş, yani *demos* Hardt-Negri'nin *çokluk*'u ile kavramsal olarak benzerdir. Hardt-Negri'ye göre çokluk, çoklu tekillikler olarak kapsayıcıdır. Oysa halk, bir sayıma dayanır ve dışlayıcıdır (Hardt/Negri, 2011a: 12). Rancière'in saf çokluk olarak *demos*'una benzer bir şekilde çokluk "kendinde var olan hiçbir tekil potansiyele indirgenmeyecek bir çoğulluğu anlatır" (Aytaç, 2011: 27). *Demos* ya da çokluk, bütün içerisinde boşluğun belirlenimsizliğine bağlı olarak farklı adların

³⁵ Rancière, bu noktada Arendt ile aynı pozisyonda bulunurken Habermas'ın karşısında yer alır. Arendt'de politik failler ancak eylem sonrasında oluşurlar. Ona göre eylem, "hedefi olmayan, ancak tamamlandıktan sonra insanların yaptıkları işlerden çıkartılabilecek" bir anlama sahiptir (Arendt, 2012: 111). Arendt'in aksine Habermas için ise, kurduğu eylem alanında öznel zaten tanımlıdır ve polis tarafından da tanınurlar. Bu nedenle burada gerçekleşen eylemler politik değildir.

³⁶ *Demos*, düzenden kopuş yaratarak, onu taklit etmekten kaçınır. Böylece polise özgü *poiesis*'ten sıyrılarak *aisthesis*'e yönelik eylemlere girer. Bu bağlamda *demos*'un statüsü Kant'ın deha nosyonu ile paraleldir. Deha, "her modele, her kurala karşı kendi gücünü koyan, kendisi kural olan doğa'nın etkin gücüdür. Ama aynı zamanda, yaptığını bilmeyen, bundan sorumlu tutulamayan da odur" (Rancière, 2006b: 23). *Demos*, bilmeyi ve bilmemeyi aynı anda üzerinde taşır. Onun eyleyişinin temelinde bir "bilme tutkusu" yatar. Bilme "el konulan nesnel bir ülküsellik öznel edimi olarak değil de, belli bir duygulanım, bir tutku, hatta canlının bir hastalığı olarak tanımlanır. Doğaya karşı bir suç olan bilmenin ta kendisidir" (Rancière, 2006b: 22). Ayrıca *demos*'u, Platoncu düzenli toplum anlayışından farklı olarak düzenden sapmaların da olduğu bir dünyanın savunucusu olan *clinamen* ile paralel düşünmemiz mümkündür. *Clinamen*, düzenin birlik savunusuna rağmen, düzene hâkim olan yarığın gösterilmesinde simgeseldir (Nancy, 2010: 195; Baker, 2005: 26).

imkânını içinde barındırır. Bu nedenle ulus-devletin halkı olmadığı gibi, marksizmin proletaryası da değildir.

Marksizme göre, modern dönemin temel üretim şekli kapitalist üretim tarzı olup, bu sistem kendi içinde onu yok edecek çelişkisini taşır. Bu çelişki, “toplumsallaşmış üretim ile kapitalist mülk edinme arasındaki çelişki”nin (Engels, 2000: 72) iz düşümü olan ‘proletarya ile burjuvazi arasındaki karşıtlık’tır. Burada emeğinden başka gelir kaynağı olmayan proleter, emeğiyle birlikte burjuvazinin mülkiyetinin çoğaltıcısı ve aslında bütün kapitalist sistemin temel taşıdır. Bir yanda kapitalistin mülkiyeti gittikçe artarken, diğer yanda insanların büyük çoğunluğu sefalete mahkûm olur. Dolayısıyla insanların çoğunu sıradan işçi sınıfı olmaktan proleter olmaya doğru iten şey, “toplumsal üretimdeki anarşinin itici gücüdür ve sonunda üretim anarşisine son verecek olan da işte bu proleter kitlelerdir” (Engels, 2000: 75). Yine Engels’e göre, dünyayı özgürleştirmede görevli olanlar, proleterlerdir (Engels, 2000: 90). Marx ve Engels’in bu görüşlerinde parça olmayan parçanın gündeme gelebileceği yer olarak, toplumsal yapının temeli olan ekonomi dile getirilir. Boşluğu belirli bir yere tahsis eden ekonomi temelli bu bakış açısı, Rancière’in parça olmayan parçanın her türlü çelişkiden belirebileceği teziyle karşıtlık içindedir. Boşluk belirli bir faile tahsis edildiğinde parça olmayan parçanın görünür olmasıyla birlikte biçim kazanacak olan politik failin kimliği de önceden tanımlanır. Marksizmde bu faile “proletarya” denir. Böylece Platon’un düzeni sürdürmek adına herkese yerlerini tahsis ederek oluşturduğu ideal, marksizmde düzeni yıkarken gündeme gelir. Bu tahsis edici bakış, Vladimir Lenin’in devrimci öncü parti savıyla daha da keskinleşir. Burada, işçilerin devrim yapacak yeteneklerinin bilincinde olmaması hali ‘kendinde bilinç’ olarak ifade edilip, devrimci yeteneklerinin gün yüzüne çıktığı ‘kendi için bilinç’e evrilmelerinde öncü parti ve diğer işçilerden önce bu bilince sahip olmuş proletarya önem ka-

zanır (Lenin, 1978). Rancière'in deyişiyle marksizmde işçi, "konuşturulmak istenen ama konuşamayandır" (Rancière, 2009: 168). Çünkü konuşmak için ne vakti ne de gücü vardır, yorgundur. Yeni düzenin temel faili olacak işçilerin böyle bir prosedürle süreçten dışlanması marksist paradoksun bir ifadesidir: Marksistler, kimin proleter olduğunu önceden tayin edip, devrimi koşullara bağlayarak devrimin asıl engelcileri olmuşlardır. Beklenen bir "proletarya" söz konusudur. Oysa Rancière için gereken "sınıf değil, sınıf-olmayan"dır. Çünkü sınıf, hiyerarşinin ve düzenin devamıdır. Polisin dayandığı tekrarda bir fark yaratmak için proletaryanın 'sınıf' olmaktan çıkması gerekir. Ancak bu şekilde devrimci ruhuna kavuşabilir ve Rancière'in 'geçici' olmakla nitelediği politik faillerden biri haline gelebilir³⁷ (Rancière, 2009: 111).

Marksizmin devrimci özne figürünün açmazının bugün Hardt ve Negri'nin 'çokluk' kavramında aşılmaya çalışıldığını görürüz. Bu noktada çokluğun Rancière'in politik düşüncesi açısından bir fail olup olamayacağı sorgulanması gereken bir sorun haline gelir. Çokluk, ilk olarak on yedinci yüzyılda kullanıldığı şekliyle "mevki ve mülkiyetten bağımsız bir politik grubu oluşturmak için bir araya toplanan herkesi ifade eder" (Hardt/Negri, 2011a: 54). Benedictus Spinoza için kapsayıcılığıyla demokrasinin olası tek öznesiyken, Hobbes açısından politik bir niteliği haiz değildir. Hobbes'a göre, politik bir unsur olabilmesi için birlik olabilmeli, "halk" haline gelebilmelidir. Rancière ya da Hardt ve Negri'nin Bir'i bölen failinden uzak bir kavrayışı yansıtır. Onlara göre çokluk kavramı aynı zamanda işçi sınıfı kavramından farklıdır. Bu farkın sebebi, işçi sınıfı ile kastedilen failin kapsamının çokluğa göre

³⁷ Laclau da benzer bir şekilde marksizmde proletarya kavramı aracılığıyla gündeme gelen indirgemeci bakışı ya da ekonomik özcülüğü eleştirir. Fakat Rancière bu eleştiriler aracılığıyla, sınıf figürünü tamamen reddetmeyip düşülen bu durumdan onu kurtararak özgürleştirici bir politik özne yaratırken, Laclau ise bu olanağın sınıf kavramında içerilmediğini belirterek onu tamamen reddeder (Laclau, 2007: 270-1).

sınırlı oluşudur. Çokluk, tekil farkların çoğulluğudur: “Asla bir tekilliğe ya da tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek sayısız içsel farktan müteşekkil”dir (Hardt/Negri, 2011a: 12). Bu bağlamda çokluk ‘işçi’ olmanın yanı sıra yoksul veya göçmen de olabilir. Fail olarak çokluk’u kuran şey toplumdaki çelişkilerdir. Hardt ve Negri, çelişkinin gerçekleştiği unsurların neler olduğu konusunda geleneksel marksizm’den farklılık arz ederler. Düşünürlere göre, bir bütün olarak görülebilecek toplum içerisinde üretim, toplumsaldır. Marx ve Engels’de olduğu gibi üretim ilişkilerinden yola çıkıp tavırlarını onların eleştirisi üzerine inşa ederler. Üretimin toplumsallığı derken bahsedilen şey “maddi malların yanında iletişim, ilişkiler ve yaşam biçimlerinin de” toplumsal oluşudur. Çağımızda biyopolitikanın konusunu oluşturan bütün iletişim, ilişki ve yaşam biçimlerinin barındırdığı çelişkiler sadece maddi üretim alanında değil, yaşamın her alanında belirme potansiyelindedir (Hardt/Negri, 2004: 13-4). Düşünürlerin belirlenimsiz çelişki anlayışları, Rancière’in parça olmayan parça kavrayışıyla paralellik gösterir. Biyopolitik toplum biçiminden yola çıkmaları, çelişkinin olabileceği alanları tanımlamaktan onları uzaklaştırır. Buna bağlı olarak fail biçimi olan çokluk, tanımlanamaz oluşuyla Rancière’in fail anlayışına yaklaşır. Fakat biyopolitikanın bir üretim şekli olarak algılanması, parça olmayan parçanın ve politik faillerin hesaplanamazlığını gündeme getirdiği kadar tersini de anlatır. Bu nokta, Hardt ve Negri’nin çelişkili durumu olarak işaretlenebilir. Çünkü ‘bütün’ü üretimle özdeşleştirip geleneksel marksizme paralel şekilde aslında faillerini önceden tanımlarlar: üretici olanlar ve üretmeyip karşı safta yer alanlar. Hardt ve Negri’nin üretim koşulları üzerinden nihai olarak çokluğu algılamaları, Rancière’in fail olarak önerdiği *demos*’u buradan bakarak eleştirmelerine neden olur. Onlara göre *demos*, mülkiyetten yoksun yoksulları ifade eder ve politik olan yoksul ile zenginin karşılaşmasıyla ilgilidir (Hardt/Negri, 2011b: 58-9). Oysa

Rancière, *Uyuşmazlık* adlı eserinde, politik olanın sırf zengin ile yoksul var diye oluşmadığından açıkça bahseder. Daha önce de söylenildiği gibi, politik olan, henüz polis oluşurken dışarıda kalan bir şeylerle ilgilidir. Bu dışarıda kalan şeyler basitçe yoksullara indirgenemez. Hardt ve Negri'nin indirgemeciliğinin sonucu, çokluk'un kapitalist ilişkilerde yayılmış ağ şeklinde tanımlanmasıyla, aslında sistemi üretenin de onlar olduğu vurgusu ve geleneksel marksizmde olduğu gibi, herkesin doğrudan yönetimine imkân veren gelecek devrim fikrine kapı aralanmasıdır (Rancière, 2010f: 86). Böylelikle oluşturdukları çerçevenin bütünlüğü, kendi içinde sakatlanır ve Rancière ile uyuşmazlık yaşarlar. Zira bir 'bütün' biçimi olarak toplum, Hardt ve Negri'nin varsaydığı gibi nihai olarak emekçiler ve emekçi olmayanlar şeklinde sayılabilecek tam bir bütün asla olamaz. Çünkü onun varlığı tam da kendinde taşıdığı bu eksikliğin, parça olmayan parçanın varlığına bağlıdır.

Sonuçta eşitlik, özgürleşme ve *demos* nosyonlarının Rancière'de politika konseptini işleten temel kavramlar olduğu söylenebilir. Bu kavramları sıradan ve verili yapıları yeniden üreten bakış açısı içerisinde kullanmadığı görülen Rancière, onlara adanan bir dünyadan ziyade onların bu dünyada nasıl işlevsel kılınabileceği hakkında düşünmeyi sağlar. Ancak bu şekilde olumsal ve potansiyel olan bugüne çağrılarak yapılar politik olana açılabilir. Diğer yandan yaptığı tartışmalarla verili olana eleştirel bir şekilde yaklaşan Rancière, yeni bir politika ya da politik tutumun organizasyonunun nasıl olacağına veyahut olması gerektiğine ilişkin bir tartışma yapmaz. Genel olarak bakıldığında, Rancière'in, demokratik toplum tahayyülünün nasıl organize edileceğine dair bir tartışması bulunmaz (Hewlett, 2007: 111). Bu durum pratik açısından bir sorun olsa da teorik olarak bir sorun teşkil etmez. Zira Rancière politik olanı polemiğe açarak herhangi bir belirlenime tabi olmayan uyuşmazlığın polemiğini geliştirir.

Uyuşmazlığın temelinde ise, toplumsal olan ve parça olmayan parça bulunur.

Rancière, polise eklentisel niteliğiyle ondan dışlanan, dışlanmışlığıyla yine polise dönerek onu bölen *demos* çerçevesinde politika üzerine bizi düşünmeye çağırırken, bir organizasyon, yönetim biçimi ya da gelecek tahayyülü olarak demokrasi fikrine karşı çıkar. Çünkü düzende içerilen parça olmayan parçalarda, özneleşen ve eşitlikçi politikayı işleten *demos*, Rancière'in yönetim biçimi olarak değil ama politika olarak, politik olanın imkânı olarak demokrasi fikrine varmasını sağlar. Fakat Rancière'e göre, demokrasi, bugün bir yönetim biçimi olarak sayılır ve ölçütlere tabi tutulan *demos* kontrol altına alınır. Bu durum *demos*'u ve demokrasiyi politik olmaktan uzaklaştırır. Zira onların işlediği parça olmayan parçalar demokratik olmayan, demokratik olsa bile tam da demokrasinin altını oyan düzenlemelerle kapatılır. Bu bağlamda bir sonraki bölümde, Rancière'in politika olarak demokrasi fikrinin politik olanın imkânına yönelik bir alan açıp açmadığı sorusundan hareket ederek, bugün politika olarak demokrasi fikrinin ve politik olanın nasıl aşındırılmaya çalışıldığını göstereceğim.

DEMOKRASİDEN POST-DEMOKRASİYE “POLİTİK OLAN”

*Tarihin çökeltisi olsak da kendi tarihlerimize
müdahalede bulunmaya muktedirizdir.*

Wendy Brown

Politik Olanın İmkânı Olarak Demokrasi Fikri

Belirlenimsiz bir çokluk ya da tanıklık/ötekilik deneyimi olarak *demos*, özneleşen politik faildir. *Demos*’un bu şekilde düşünülmesi, Rancière’in verili kavram ve anlamları tersinden okuma girişiminin bir ürünüdür. Şeyleri tersinden okuyan Rancière *demos* kavrayışıyla, deneyimlediğimiz demokrasiler çağına ayna tutar. Demokrasi hem politik teoride hem de politik uygulamalarda genellikle yönetim biçimlerinden biri olarak düşünülür. Yönetim biçimi olarak demokrasi fikri, çağımızın kendisini kavramsal olarak temellendirdiği Antikite’den beri kabul görür. Örneğin, Platon’un politikayı yaşamları idare etme biçimi olarak algılaması, demokrasiyi yönetim biçimleri arasında saymasına neden olur³⁸ (Badiou, 2010: 17; Platon, 2013: 268). Platon için “demokrasinin ölçüsü (*arkhesi*) yoktur. Kökensel bir düzensizlik, hesap yanlışlığına

³⁸ Platon’a göre demokrasi, oligarşinin tersidir. Burada polisten dışlananlar bile özgürleşirler. Özgürlüğe dayanan demokrasi, aynı özgürlük tarafından yerle bir edilir. Bu nedenle düzenden düzensizliğe yol alır ve Platon tarafından benimsenmez (Platon, 2013: 293-302). Yine içerdiği düzen fikrinin ağırlığına bağlı olarak Aristoteles de demokrasiyi kendi içinde iyi ve kötü demokrasi şeklinde ayırır. Bu bağlamda *demos*’un kolayca politikaya girebildiği demokrasi kötü iken, politikadan olabildiğince dışlandığı demokrasi ise iyidir (Rancière, 2007: 30).

tanıklık eder” (Rancière, 2007: 72). Platon’un *Yasalar*’ının üçüncü kitabında ilk dört sınıfın ilkesi, ‘ilk önce doğan, idare edecek olandır’ şeklindedir. Ailedeki düzen, şehirde devam eder. Beşinci sınıfta, güçlü olan zayıf olan üzerinde hakka sahiptir. Bu hak doğumdan değil, doğadan gelir. Buradaki açmaz ise en güçlüünün nasıl tanımlanacağıdır. Altıncı sınıfta, kimlerin cahil olduğunu bilen otoritenin iktidarı bulunur. Sonuçta yöneten ve yönetilen pozisyonlarını belirleyen, kişilerin sahip oldukları sıfatlarıdır. Rancière için politikanın başladığı an bu andır. Yani sıfatların varlığının sorunsallaştırılmasına paralel olarak politika, düşünce sınırlarına girer. Doğum ilkesinden ya da diğer sıfatların var olmasını sağlayan ilkelerden uzaklaşıldığı anda, ortaya sıfatı olmayan yedinci sınıf çıkar: Yedinci sınıf, parça olmayan parçanın ya da *demos*’un adıdır. Benzerlerin iktidarından kopuştur. Sıfat alamaz, aldığı anda diğer sınıflara ve böylece düzene dâhil olur. Bu nedenle parça olmayan parçadır ve sıfat yokluğuyla vardır (Rancière, 2006a: 40). O, polisin içindedir; fakat adlandırılmamıştır. Rancière, yedinci sınıf ile ifşa edilen demokrasi gerçekliğini “demokrasinin skandalı” olarak adlandırır (Rancière, 2006a: 41). Çünkü onun dayandığı *demos*, tam olarak tanımlanamaz oluşuyla birlikte gelen yönetilemezliğiyle kendini duyurur. Dolayısıyla demokrasi, *demos*’un polise eklentisel niteliğinde olduğu gibi gerontokrasi, teknokrasi ve epistemokrasi şeklindeki belirli bir toplumsal yapıyı varsayan yönetimlere bir eklenti haline gelir. Bu anlamda politikanın/demokrasinin verili yönetimlere eklentisel bir şey olduğu söylenebilir (Rancière, 2006a: 45; 2010e: 51).

Sıfatı olmayan *demos*’tan hareketle Rancière, tam da *arkhe*-lere dayandırılmaya çalışılan bir yönetim tarzı olarak demokrasi anlayışını eleştiriye tabi tutar. Ona göre demokrasi ne hükmetme tarzı ne de toplumsal yaşam biçimleriyle ilgilidir. Ya da demokratik yönetim gibi bir şey değildir. Rancière bu ayrımı yapmasına neden olan şeyin, Platon’un Atina yöneti-

mine ilişkin değerlendirmesi olduğundan bahseder. Platon'a göre, Atina'da görünürde demokrasi olmasına rağmen, gerçekte aristokrasi hüküm sürer. Buradan hareketle Rancière var olan şey ile onun adı arasında oluşan içsel farktan bahseder. İşte bu fark, Rancière'in *demos*'a eğilmesini sağlayarak, demokrasiyi bir yönetim şekli ya da türü olmaktan kurtarır (Rancière, 2010e: 45). *Demos*'la birlikte demokrasi fikri, politikaya ve politik olana yönelik bir imkân olarak öne çıkar.

Her yönetim, azınlığın çoğunluk üzerindeki yönetsel, idari uygulamalarını ifade etmesi nedeniyle polis biçimini örnekler (Rancière, 2006a: 52). Oysa demokrasi "insani eylemlerin uyumsuzlığa dayalı bir biçimi olarak... çokluğa ait olan insanların yaşam biçimidir" (Rancière, 2007: 13). Böylece Rancièreci anlamda *demos*'a ait olup, *demos*'tan olanların ya da iktidarı kullanma sıfatı olmayanların paradoksal iktidarındır.³⁹ Önceden var sayılan herhangi bir kimlik, cemaat, vb. fikrine dayanmaz, çünkü *arkheleri* varsaymaz (Rancière, 2007: 14; Bensaid, 2010: 26). Doğrudan tanımlanamaz olan *demos* ile birlikte anlamlandırılabilir.

Demos, *okhlos* haline sürüklenen çokluğun kendisini buradan ayırabilmesiyle ilgilidir. *Demos*'un gösterisi olarak demokrasinin yeri de burasıdır (Hallward, 2005: 35). Nerede *demos*'tan bir parça varsa orada demokrasi vardır (Rancière, 2005a: 139). Benzer bir şekilde Wendy Brown da bu durumu onaylayarak her demokrasinin mutlaka dayandığı, onu tanımlayan kurucu bir "dış" olduğundan bahseder (2010: 58). Kurucu bir "dış" olarak *demos*, varsayılan bir toplumsal birlik olmayıp, poliste tanımlanmış taraflara ek olarak parça olmayan parçanın varlığını dayatır. Bu bağlamda yüzergezer çokluk olarak *demos*'un alanı, demokrasinin kendisidir (Rancière, 2005: 138; Nancy, 2010: 44). Burada yönetim biçimi olarak da-

³⁹ Demokratik paradoks olarak Rancière'in adlandırdığı bu durumda, *demos* hem yönetimin sahibi olan hem de politik eylemleri bastırılındır: Politika olarak demokrasi yönetim biçimi olarak demokrasiyi tehdit eder ve bu nedenle bastırılır (Rancière, 2010e: 47).

yatılan demokrasilerde olduğu gibi toplama işlemleri yapılmaz, var olan toplamalar bozulur. İsimsiz çokluk olan *demos*'a dayanan demokrasinin gücü buradan gelir (Rancière, 2007: 45). Nancy'nin belirttiği gibi, demokrasi:

Biçim, kuram, sosyal ve politik rejim olmaktan önce, ilkin ruhtur... Hiçbir düzenleyici merci ve faaliyet altına sokulamayan ama "insan"ı "uçurumun üstündeki dansçı" olarak bütünüyle bağlayan bir anlam rejiminin adıdır. Uçurum üstünde dansın amaçlarının değil, ama bu eylemleri uygulama uzamlarını açma ya da açık tutma araçlarının politikasını icat etme ödevidir (Nancy, 2010: 33 ve 69).

Demokrasi, içerdiği bozguncu ve Bir'in kendi içinde sürekli bölünmesini imleyen uyumsuzluktan yana işleyiş tarzı ile politikanın diğer adı olmayı hak eder. Platon, Hobbes, Schmitt gibi düşünürlerin Bir'in tesisi, çokluğun aynılaştırılması rejimi olarak demokrasi anlayışının tersine, Bir'in kendi kendinden ayrışmasının adı olarak demokrasi, edilginlikten uzak *vitademokratia*'dır.⁴⁰ Her zaman ikililiklere dayanır. Ortaklıklar kurarken, eşitlik varsayımlarıyla gelen polemiklerle bunları sürekli yeniden dağıtır. Bu nedenle demokrasi, harekete dayalı, dinamik bir işleyişe sahiptir. Ancak bu niteliği demokrasiyi kalıcı kılar. Demokrasinin kalıcılığının güvencesi:

Tüm ölü zamanların ve boş mekânların, katılım ya da karşı-iktidar biçimleri tarafından doldurulması değildir; aktörlerin ve eylem biçimlerinin yenilenmesidir, bir batıp bir çıkan bu öznenin yeniden belirmesinin daima açık uçlu olanaklılığıdır. Demokrasinin denetimi de ona benzemeden edemez: oynak ve gelgitli, yani güvene dayalı (Rancière, 2007: 70).

Böylece demokrasinin sahip olduğu hareketli işleyiş tarzı onu güçlendirirken, bu işleyiş biçimini sabitlemek ya da temsil, katılım, vb. ile hali hazırdaki sisteme indirgemek ise güçten düşürecektir. Bu nedenle dışlanmış, fazlalık olarak *demos*'ün isyan araçları, parti gibi klasik örgütlenme biçimleri değil-

⁴⁰ Rancière bu kavramı, Arendt'in *vita activa* kavramından esinlenerek oluşturur.

dir. Rancière'e göre, iyi bir militan organizasyonunun belirli kuralları yoktur. Algı biçimlerinden ses çıkarma biçimlerine kadar her şey bu kurallara dahil edilebilir (Rancière, 2003: 200). Ayrıca militanlık, sosyal yaşamın ve kamu alanının genişlemesine yönelik talepten başka bir şey değildir (Rancière, 1984: 42). Buna rağmen failin dile geldiği demokrasiyi, herhangi bir belirlenime ya da mekanizmalara hapsetmeksizin, verili demokratik yöntemler ve alanlar, Rancière tarafından polisi denetleme ve sınamaya yönelik koşullar olarak kabul edilir (Rancière, 2005a: 140). Zira demokrasi, insanların kurtarıcısı olmayıp, verili olanın değişimine yönelik bir umuttur. Bu nedenle, kesin olarak içini doldurabilecek ya da onun koşulu olabilecek herhangi bir yöntemden bahsedemeyiz.

Son tahlilde Rancière, politika olarak demokrasi anlayışıyla demokrasiyi, herhangi bir sıfatla özdeşleştirmekten ya da herhangi bir sınıfın, çıkar grubunun çıkar yarışına hapsetmekten kurtarır. Aynı zamanda "demokratik" olanı sivil haklardan, liberal anayasacılıktan ve diğer kurumsal-yasal formlardan ayırır. Rancière için demokrasi, benzetildiği ya da özdeşleştirildiği diğer unsurlar da dahil bir rejim meselesi olmaktan çıkarılıp, politikaya ilişkin bir mesele olarak görüldüğünde ancak kavranabilir. Politika olarak demokrasi söylemiyle Rancière, demokrasinin içerdiği politik imkânı düşünür (Chambers, 2010: 67). Böylece, politika ve politik olanın sorgusunda vurguladığı "imkânsızın imkânlılığına" yönelik düşünce tarzını, "demokrasinin imkânı" vurgusu üzerinden yeniden ileri sürer. Politikanın, polis mantığını kesintiye uğrattığı zaman ortaya çıkmasında olduğu gibi demokrasi de *demos*'un polisin normlarını kesintiye uğratmasıyla belirir. Demokrasi, polisin yerini almayıp, onun altını oyan politikanın kendisidir.

Bu bağlamda demokrasi, *demos*'un polisi sürekli bozma biçimi olarak "sadece hukuksal ve siyasal metinlerin hükümranlığı" değildir. Sadece tutkuların çoğul hükümranlığı

değildir. Olgusal eşitlikçiliğin olumsuzluğuna ve dağılılabirliğine uyum sağlayan yerlerin hepsini kapsar” (Rancière, 2007: 107). Ne bir prosedürler bütünüdür ne de halk yönetimidir. “Birbirini tamamlayan ancak hiçbir zaman tek bir yönelim ilkesinde kaynaşmayacak öğelerin hep sınırlı kalacak bir bütünlüğüne ulaşmak üzere gösterilen bir çalışma, bir çabadır” (Touraine, 2011: 187). Bu nedenle Platoncu *arkhelere* dayanmaz, bireyler ya da kitleler çağıyla özdeş tutulamaz. Çünkü her çağ, her olay kendi *demos*’unu yaratır. Son tahlilde demokrasi, kısaca politikadan başka bir şey değildir. Düzen durumundaki her şeyi kendi olumsuzluğuna geri döndüren özneleşme halidir⁴¹ (Rancière, 2005a:140). Sürekli yinelenen, olumsal bir eylem biçimi olarak demokrasi, tıpkı parça olmayan parçanın ve *demos*’un polis içerisinde ya da toplumsal alanda herhangi bir yere sabitlenemezliğinde olduğu gibi herhangi bir yere tahsis edilebilir değildir. Polisin mükemmelliğinden ziyade eksiklikleri üzerine inşa edilir (Dauve/Nesic, 2012: 161). Bu nedenle onun mekânı sokaktaki herhangi bir köşe olabileceği gibi, okul, fabrika, devlet kurumu ya da ev bile olabilir. Eşitlikçi sahneler aslında demokrasinin gerçekleştiği sahnelerdir. Demokrasinin ne anlama geldiğini dünyada sahnelenen mücadeleyi duyduğumuzda kavrarız (Rancière, 2006a: 93).

⁴¹ Derrida’nın “gelecek (a-venir) demokrasi” anlayışıyla Rancière’in demokrasi anlayışı bu noktada kesişir. Gelecek demokrasi, bütünde oluşan eklem ayrılmalarına dayanır. Gelecekte olacak bir projenin adı olmayıp, gelecek demokrasinin adıdır (Derrida, 2001: 107). Sürekli çağırılır, fakat hiçbir zaman tam gerçekleşmez. Bunun nedeni ihtiyaç duyulan ötekinin önceden verili olmayışı, eklem yerinin nereden ayrılacağına, parça olmayan parçanın nereden doğacağına bilinmeyiştir. Dolayısıyla sonsuz kere mücadele ve sonsuz sayıda öteki’yi içerir. Böylece kendi içinde sürekli mücadele ve bir “vaat” taşır. Geleceğe yönelik çerçevelemenin imkânsızlığını düşündürerek, olanaksız olanın deneyimine sürekli insanları çağırır (Arditi, 2010: 157). Fakat Rancière, ötekiyi bütüne dışarıdan çağırdığı gerekçesiyle Derrida’yı eleştirir. Oysa Rancière’in politikasında öteki, zaten onun içindedir. Heterojenlik onun işleyişinde vardır (Rancière, 2010e:53). Rancière’in Derrida’ya ilişkin bu eleştirisi *Marx’ın Hayaletleri*’nden yapılan bir önceki cümledeki alıntı düşünüldüğünde temelsizdir. Diğer yandan Rancière’e göre Derrida, gelecek demokrasi fikrinde bir özneleşme pratiği olarak demokrasiyi unuttur. Ötekini beklemeye dalar ve onun aslında yaratılan bir şey olduğunu görmez (Rancière, 2010e: 59).

Yeryüzünde gerçekleşen toplumsal hareketlerle birlikte yeniden vurgulanması gerekir ki, politika olarak demokrasi, karşılaşmalarla ilgili olmakla beraber sabit bir özden yoksundur. Hareketli ve değişken tabanı, onu aynı niteliklerle donatır ve içerdiği yaratıcı gücün politik imkânlarını düşündürür kılar. Demokrasiyi güvence altına alacak olan şey “tüm ölü zamanların ve boş mekânların katılım ya da karşı iktidar biçimleri tarafından doldurulması değildir; aktörlerin ve eylem biçimlerinin yenilenmesidir” (Rancière, 2007: 70). Söz konusu yenilenmenin imkânı, parça olmayan parçanın ve *demos*’un hareketli/değişken yapısı çerçevesinde politik bir fikir olarak demokrasiyle yakalanabilir. Demokrasi, günümüzün post-demokrasilerinin arzuladığı gibi tam temsiliyetle, uzmanlarla ve diğer kurumsal denetim aygıtlarıyla denetlenemez. Denetlense bile denetim şekilleri, bu mekanizmalar aracılığıyla arzulanan düzen-denge durumunun aksine, *demos*’un polisle girdiği ilişkilerde olduğu gibi “oynak ve gelgitli; yani güvene dayalı”dır (Rancière, 2007: 70).

Politik Olanın Polise İndirgenişi: Post-Demokrasi

Rancière, günümüz dünyasında polis uygulamalarıyla politika ve politik olanın aleyhine olacak şekilde alanların daraltıldığını, kontrol edilemezliğiyle düzene bir tehdit olarak görülen *demos*’un ve onun var oluş biçimi olarak demokrasinin farklı uygulamalarla devre dışı bırakıldığını iddia eder. Böylelikle politik olanın imkânı olarak demokrasi, bu niteliğinden birtakım uygulamalarla uzaklaştırılır. Rancière, içinden geçtiğimiz bu dönemi *post-konsensüs/post-demokrasi*⁴² olarak adlandırır.

⁴² Rancière, SSCB’nin çöküşüyle birlikte dünyaya hâkim olan dönemi *konsensüs* dönemi olarak adlandırır. Rancière’e göre, 1990 sonrasında komünizmin çöküşü demokrasinin yükselişi olarak anlaşılmış ve özellikle liberal düşünürlerde, politikanın geri geldiğine ilişkin bir kanı oluşmuştur. Fakat uygulamalar aksi yönde gelişmiş, neoliberalizmin ekonomiye dayalı politikalarıyla demokrasi ve politika, ekonomiye indirgenmiştir. Böylece gerçekleşen şey, demokrasi ve politikanın buharlaşmasından başka bir şey olmamıştır. Bu dönemde farklı ideolojilere bağlı olarak ortaya çıkan çelişkiler pasifleştirilmiş, yeni devletler

Post-konsensüs/demokrasi, Rancière tarafından günümüz politikalarının paradokslu işleyiş biçimlerini ifade etmek için başvurulan bir kavramdır. Demokrasi adına demokratik eylem biçimlerinin ortadan kaldırıldığı günümüz koşullarında işletilen sözde demokrasi hakkında geniş bir konsensüs bulunmaktadır. Bu nedenle, deneyimlediğimiz demokrasiye salt demokrasiden ziyade politikasızlığın politikasını somutlaştıran post-demokrasi diyebiliriz:

Post-demokrasi, demos'tan sonraki bir demokrasinin, halkın görünüşünü, yanlış sayılımini ve çekişmesini eleyip dışarıda bırakmış ve böylelikle tek bir devlet mekanizmasının ve toplumsal enerji ve çıkar bileşimlerinin etkileşimine indirgenebilir olan bir demokrasinin yönetim pratiği ve kavramsal meşrulaştırılışıdır (Rancière, 2005a: 141).

Polisin dayandığı homojen durumla birlikte gerçekleştirdiği özdeşleştirici, hiyerarşik ve temsili yönetim anlayışını post-demokrasi koşullarında da görebiliriz. Post-demokrasi, var olan kurumsal mekanizmalarla özdeşlikler tesis ederken, politik fail olarak *demos* ve politika olarak demokrasi fikirleri-

ortaya çıkmış, kimi devletlerde yeni şiddet biçimleri görünür olmuştur. Fakat bu şiddetler, konsensüsün istisnası olarak okunup, onlara önem atfedilmemiştir. Oysa Rancière'e göre bunlar, konsensüsün istisnası değil, bir sonucudur. Yaşanan demokratik/politik yıkımın işaretidir (Rancière, 2004b: 4). Şiddetin kurumsallaşmaya başladığı 2000'li yıllar, Rancière tarafından post-konsensüs dönemi olarak adlandırılır. Post-konsensüs döneminde, artık konsensüs dönemindeki iyimserlik ortadan kalkmış, verili düzene uymayan her şey yok edilmeye değer görülür hale gelmiştir. Bu noktada, konsensüs döneminde görülen müzakereye dayanan işleyiş biçimleri yerini hegemon devletlerin kendi kararlarını diğerlerine dayattığı bir sisteme bırakmıştır. Söz konusu dayatma, sadece devletler arasında kalmayıp, devletlerin kendi halkları üzerinde de söz konusudur. Örneğin, referandumda geçmeyen yasalar tekrar tekrar halka sunulurken, halkın devletin istediği kararları alması konusunda bir dayatma politikası devletler tarafından izlenmektedir. Benzer bir şekilde, 2008 yılında ABD'de gerçekleşen ekonomik krizde, krize giren şirketlere yardım paketleri halktan gelen yoğun baskı nedeniyle meclisten geçirilmemesine rağmen, oligarkların baskısıyla yeniden toplanan meclis yasayı geçirmiştir. Bu nedenle, post-konsensüs/demokrasi döneminde işletilen bu sistem demokrasi olarak adlandırılıp, demokrasiyle ilgisi olmayan kararlar meşrulaştırılmaktadır denebilir. Bu durum, tek başına, konsensüsün aşındığını ifade eden önemli bir göstergedir. Rancière'in post-konsensüs olarak adlandırdığı bu dönemi Zizek, Rancière'in arkhi-politika, para-politika ve meta-politika önermelerine ek, ultra-politika olarak adlandırır (Zizek, 2012: 230).

ni ortadan kaldırır. Çünkü, onların filizlendiği parça olmayan parçaları devre dışı bırakır. Bu bakımdan post-demokrasi, bir demokrasi biçimi değildir. Tam aksine, Rancière'in demokrasiyi politika olarak algıladığı hatırlandığında, politika ve demokrasinin aleyhine işleyen konsensüse dayalı pratikler bütünüdür (Rancière, 2005a: 141). Politikayı polise indirmenin bugünkü biçimidir. Konsensüs ortamında, ortak yaşamın çatışmalı doğası ortadan kaldırılır. Burada konsensüsün neye ya da hangi duruma yönelik bir konsensüs olduğu sorusu sorulması gereken ilk soru olur. Bu bağlamda, Rancière'in yaptığı tanımlamaya göre post-konsensüs:

Ortaklar arasında neyin mümkün olduğunu bilmenin ve müzakere etmenin, her bir tarafın durumun nesnel verili koşulları uyarınca umut etmelerine izin verilen ve çatışmaya yeğlenir olan mümkün en büyük payı elde etmesinin bir yolu olduğunu anlayan bireyler ve toplumsal gruplar arasındaki makul bir anlaşmadır⁴³ (Rancière, 2005a: 141).

Konsensüs, zaten var olan "ortaklar" arasında, çoktan sahip olunan koşullar hakkındadır. Burada tartışmanın imkânını sağlayan, tartışan tarafların zaten var olmalarıdır. Tanınmaya yönelik ayrıca bir mücadelede bulunmazlar. Rancière'in neredeyse bütün eserlerinde kullandığı en önemli kavramlardan biri olan 'duyulur olan'a yönelik bir çağrılar. Rancière'e göre, konsensüs:

Duyumla anlam arasında, yani duyumsal bir sunum tarzıyla bunun verilerinin yorumlanma rejimi arasındaki uyumu ifade eder. Düşünce ve beklenti farklarımız ne olursa olsun, aynı şeyleri algılar ve onlara aynı anlamı veririz (Rancière, 2010b: 64).

Müzakere edenler, duyulur olanlar olarak *logos* sahibidirler; post-konsensüs ise duyulur olanın rejimi olarak *logos*

⁴³ Post-konsensüs/demokrasi, Rancière için demokrasinin temel üç niteliğiyle tezattır: Demokrasiyi ortaya çıkaran *demos*'tur. *Demos*, toplumda herhangi bir paya sahip olmayanların payıdır. *Demos*'un ortaya çıktığı yer, polislin içerdiği parça olmayan parça/boşlukta şekillenen davalasma alanlarıdır (Rancière, 2005a: 139).

sahibi olanların sözlerinin duyulur olduğu polis biçimidir (Rancière, 2005a: 141). Müzakerede tartışan taraflar ile toplumu oluşturan taraflar aynı kişilerdir. Dolayısıyla bütün, parçalarının toplamına eşit ya da özdeştir. Kendi içerisinde hiçbir boşluk içermemeye dayanan bir işleyişe sahip olması nedeniyle, parça olmayan parça ile gündeme gelen politikanın kaybolduğu yerdir.

Konsensüs devletinin bu açıklamalardan hareketle birtakım aksiyomlarının olduğu açığa çıkar. Bunlar kısaca söylendiğinde “bütün, tümdür; hiç, hiçtir. Bütünün tümle özdeşliği politik özneleşmenin parazitli kendiliklerini eleyip yok etmek suretiyle azar azar elde edilir” (Rancière, 2005a: 167). Dolayısıyla konsensüs devleti, bir tam sayım devletidir. Burada *demos*’un bozguncu gücü toplumsal birliğe tabi hale getirilir (Rancière, 2007: 11). Ya da mecliste sayılan oylara mahkûm edilir. Bu nedenle post-konsensüs kavramındaki konsensüs, müzakereyi içermekle birlikte onu aşar. Zira müzakerenin yanında konsensüste, var olan anlamlar konusunda bir uzlaşa ya da aynı yorumlar bulunur. Buna bağlı olarak homojenlikler kendisini dayatır hale gelir. Bugün bizi içine çeken ya da kendisini dayatan temel homojenlik ve özdeşlik rejimi, ekonomik küreselleşmedir. Küresel dünyada piyasanın işleyiş biçimi ülkelere dışarıdan dayatılarak, ülkelerin karar yetenekleri ellerinden alınır. Bu durumda verili koşullar (kapitalist işleyiş biçimi) medenileşmeyi ifade ederken, sisteme karşı duranlar ise gerici olarak yaftalanırlar (Rancière, 2010b: 64). Buna paralel insanın tüketici bireye indirgendiği post-konsensüs döneminde politika, ortak refahın artmasını amaçlayan ortak yaşama sanatı olarak anlaşılmaya başlar. Dolaşıma sokulan yasalarla her geçen gün haklar genişletilir ve toplumun hareketleri kontrol altında tutulmaya çalışılır (Rancière, 2005a: 151). Böylece gerçekleşen şey hakları için mücadele eden tarafların, hakka sahip birey/yurttaş haline gelmeleriyle pekiştirilen bütünsel özdeşliktir. İnsanların yeri-

ne önceden seçimler yapılarak, insanların seçilmişler arasında tercihte bulunması sağlanır. Polise özgü özdeşlikler silsilesi sürekli işletildiği için bütün soruların uygun bir cevabı bulunur.

Bugün yürürlükte olan yasaların gerisinde post-demokrasinin temel aldığı ve insanlara onun aracılığıyla değer attettiği gerçeklik, ekonomi ya da sınırsız zenginliğin gücü/iktidarı bulunur. Sınırsız zenginliği yakalamada başvurulacak yöntem ise ulusal sınırların artırılan geçirgenliği/kapitalist sınırsızlık ve ulusal sınırlar içerisinde sermayenin sınırsız gelişiminin sağlanması için oligarşik yönetimlerdir (Rancière, 2006a: 77). Oligarşik yönetimlerin yürüttüğü temel yönetim anlayışı ise biyopolitikadır. Yönetimler kendilerini küresel ekonomik zorunluluklara uyumlu kılarak, topluluğun içsel çelişkilerini dönüştürür. En temel dönüştürme araçları ise yasalarlardır. Yasalar aracılığıyla ekonominin ihtiyaçları doğrultusunda *demos*'a ait olan parçalar polis içerisine çekilir. Böylece konsensüsün temel güdüsü, bir topluluğun ortak çıkarlarını, ortak olanı-duyulur olanı tam anlamıyla yönetebilmek haline gelir (Rancière, 2004b: 7). Her şeyin ekonomi üzerinden okunduğu böyle bir dünyada politika da ekonomiye indirgenir. Diğer bir deyişle, politika ortadan kaldırılır. Zira oligarşilerin temel arzusu halk olmadan yönetmek, "politikasız yönetmek"tir (Rancière, 2006a: 80). Politikasız yönetmek, biyopolitik düzenleyicilerle halkın kendi içinde parçalanarak nüfusa indirgenmesidir. Nüfus ise bedenlerin artıksız toplamıdır. Dolayısıyla bütün politikalar sayılan bedenler üzerinden belirlenerek, halkın denetimi sağlanmaya çalışılır.

Yaşadığımız dünyada demokrasi olarak adlandırılan düzende rejim, gerçekte politikanın ekonomiye bağlı olarak sürdürüldüğü oligarşidir. Rancière, *oligarşi olarak demokrasi* önermesini, demokrasiyi algılayış biçimiyle temellendirir. Daha önce de söylendiği gibi, Rancière için demokrasi bir yönetim biçimi değildir. Çünkü yönetim denen şey, her zaman

azınlığın çoğunluk üzerindeki uygulamalarını içerir. İşte bu nedenle bütün yönetimler oligarşiktir (Rancière, 2006a: 52). Buradan hareketle Rancière günümüzde politika olarak sunulan şeyleri polis olarak adlandırırken, paralel bir şekilde demokrasiyle ilgili olduğu varsayılan uygulama ve söylemleri oligarşiye dahil eder. Bugün temsili demokrasi olarak da adlandırılan oligarşi rejimlerini:

Dinamik bir oligarşinin zaferini, büyük bir servete ve servete tapınmaya odaklanmış, ama seçenekleri sınırlayarak orta ve üst sınıfların soyunun devam etmesini sağlayan seçimleri kullanıp mutabakat ve meşruiyet inşa eden bir dünya yönetimi (Ross, 2010: 102)

olarak tanımlamak mümkündür. Post-konsensüs döneminde demokrasiyi bir rejim olarak benimseyen ülkelerde oligarşiler, temsili demokrasiyle yönetirler. Temsiliyet denen şey, rejimlerin demokratik hale getirilmesiyle ilgili olmayıp, devletin/oligarkların gücünün olabildiğince genişletilmesi ve daha etkin bir şekilde kullanılmasıyla ilgilidir. Oligarşik biçimde olup, kamusal işleri üstlenen sıfat sahiplerinin yer aldığı azınlıkların temsilidir. Demokratik yönetimlerin temeli olarak sunulan oylar da “insanların seslerini duyurdukları demokratik bir form olmayıp, üstün iktidara gösterdikleri rızayı anlatır” (Rancière, 2006a: 53). Temsili demokrasi, demokrasinin tersi olarak ayrıcalıklı kesimlerin iktidar uygulamalarına yönelik bir araçtır. Seçimler, sözde halka hizmet politikaları, kamuoyu yoklamaları, vb. hepsi onun birer aracıdır. Ayrıca demokratik (oligarşik) ülkelerdeki seçim dönemleri, her şeyin tüketilecek ürün gibi görüldüğü kampanyalarla birlikte pazarlama ve işletmenin etkinlik alanlarından biri haline gelmiş ve kullanılan oylar herhangi bir tüketim nesnesiyle eşdeğer hale getirilmiştir. Bu şekilde piyasa unsuru olarak gelişen seçimlerin yanında devlet yönetimi de piyasa yönetimi ile birlikte düşünülmeye başlanır (Brown, 2010: 54-5). Böylelikle temsili demokrasilerde polisin anlamına paralel şekilde po-

litikanın, bir yönetme işi olarak algılanıp öyle anlatıldığını söyleyebiliriz (Chambers, 2010: 61). Burada sosyal hizmetler, kamuoyu yoklamaları, diğer bürokratik ve demokratik araçlar aracılığıyla ihtiyaçlar ve hizmetlerin yanında rollerin ve meşguliyet tarzlarının dağıtımı gerçekleştirilir. Bugünün oligarşik yönetimlerinde politikanın sermaye işletmeciliğiyle özdeşliği iyice belirginleşir.

Söz konusu işletmeci mantığın sürdürülmesinde konsensüs sisteminin tutunduğu dal “gerçekçilik”tir. Gerçekçilik, ölçüme tabi olabilir şeylerin varlığına inanç duyulmasıyla ilgilidir. Bir şey hakkındaki varlık iddiasına imkân veren şey, o şeyin gözlemlenebilir niteliklere sahip olmasıdır. İmkânlı olanın imkânına yönelik düşünsel bir çerçeve çizilerek herkesin bu sınırlar içinden düşünmesi ve eyleme geçmesi, uygun taleplerde bulunması beklenir. Bu nedenle post-konsensüs gerçekliği, “her koşul içerisinde, yalnızca yapılması mümkün tek şeyi yapmakta olduğunu savunan polis’e özgü düzen mantığıdır” (Rancière, 2005a: 178). Post-konsensüs sistemi, mümkün olanın politikasının yapıldığı yerdir. Gerçekçiliğin hâkim olduğu yerde, bir şeyleri tek gerçek olarak dayatmak imkânlı hale gelirken; *demos*’un politika ve politik olanı inşa eden gücünün/sahnelerinin yerine temsili demokrasinin, uzmanların, referandumların, hiyerarşik-merkezi ya da dışlayıcı örgütlenme biçimlerinin savunusunu yapmak kolaylaşır. Çünkü gerçekçiliğin olduğu yerde imkânsız olan değil, polisin tahayyül sınırları içinde bulunan çerçevelenmiş normal/mantıklı/imkânlı şeyler bulunur. Böylece polisin işleyiş şekilleri doğallaşarak sorgulanmadan bırakılabilir hale gelir.

Politikanın polis rejimi olarak oligarşiyle özdeşleşmesine imkân veren duyulur olanın düzeninin, gerçekçilikten ve temsiliyetten başka diğer önemli unsurları: kamuoyu, istatistik, kamu ve kanıdır. Bu kavramlar, post-demokratik düzenin boşluksuzluğunun/politikasızlığının ve sorunların çözümü için nesnelliğin sağlanmasında elzemdir. Konsensüs sistemin-

de bu kavramlar, topluluğun kendisine özdeş olarak algılanmasına, herkesin tam sayılarak herhangi bir artığın olmadığına inandırılmasına yarar. Her şeyin homojen, duyulur ve görülür olduğu oligarşilerde tam temsile imkân verir. Rancière, bu kavramlara dayanarak işleyen post-konsensüs siteminin rejimini *kanı rejimi* olarak adlandırır:

Bir kanı rejimi olarak post-demokrasinin ilkesi, halkı ve onun parçalarını tüketesiye sunan ve bu parçaların sayımını bütün imgesiyle ahenkli bir şekilde bir hizaya sokan prosedürlerin gerisinde, halkın huzursuzluğa boğulmuş ve huzursuzluk doğuran görünüşünü ve halkın daima sahte sayımını görünmez kılmaktır... demokratik kanının kamuoyu anketleri ve simülasyonlar sistemiyle bu özdeşleştirilişi fiili olgu bakımından acaba nedir? O, halkın görünüş alanının mutlak ortadan kaldırılışıdır (Rancière, 2005a: 142).

Kanı rejiminde, artıkların heterojenliği ve potansiyelinden ziyade parçaların toplamına eşit bir nüfusun polisle olan denkliği somutlaşır (Rancière, 2005a: 144). Herkesin kalansız toplanabildiği poliste, yapılan kamuoyu yoklamalarının bütünü temsil etmesiyle, kamuya ilişkin çıkarımlar yapmak kolaylaşırken nüfusun istatistiklerle analizi de doğallaşır. Kanı rejiminin temel enstrümanlarından biri olan istatistikle, aynı olanların toplamı olan halk kendi içinde toplanır, bölünür, oranlanır ya da sınıflara ayrılarak analizi yapılır. Her sınıfın kendi sıfatına uygun davrandığı varsayılır. Böylece politik bir unsur olarak halkın yerine, kanıları ölçülüp biçilerek yönlendirilmeye çalışılan bir yığın sayılabilir küme ya da halkın ve nüfusun özdeşliği kalır. Rancière'e göre, halkın ve nüfusun özdeş kılınmasıyla gerçekleşen şey:

Halkın adını ve onun bölünümünün görünüşlerini yeniden canlandırabilecek herhangi bir çekişme nesnesini, bir problem biçimine sokarak çekişmeyi elemek yönünde kendisine karşılık gelen süreçlerdir (Rancière, 2005a: 146).

Davalaşma biçimlerinin ortadan kalktığı bu ortamda, ortaya çıkan çekişmeler “problem” olarak okunur. Problem olarak çekişmelerin teşhisinden sonra işin içine problemin tarafları, bilirkişiler, akıl adamlar, uzmanlar, vb. girer. Böylece problem nesnelleştirilerek, bilimsel yaklaşımlarla sorunun çözülebileceği zannedilir. Oysa gerek istatistiğe gerek kamuoyu yoklamalarına dayanan kanı rejiminde “doğru kanı her zaman kendisini iskalayarak yanıt verir” (Rancière, 2009: 203). Her şeyin baştan belirli ölçütlerle ya da sınıflandırmalarla sınırlandığı yerde üretilen zaten baştan söylenmiş/varsayılmış olan olacaktır. Rancière’in deyişiyle pelikanın yumurtasından pelikan çıkarmaya devam edilecektir (Rancière, 2009: 211). Sonuçta ise bu yöntemlerle devreye giren yönetici devletin demokrasiyle özdeş hale gelmesiyle, *demos* ve onun belirlenimsiz görünüm biçimlerine imkân veren parça olmayan parça ortadan kaldırılır (Rancière, 2005a: 147).

Yönetici devlet ve demokrasinin özdeşliğine dayalı post-demokrasinin kendine özgü yasası/ruhu bulunur. Burada üretilen yasalar, diğer unsurlarda olduğu gibi topluluğun kendisiyle özdeşliğine dayanan rejimin üretimini gerçekleştirir. Bu nedenle yasa, “tikele hükmeden evrensel merciidir” (Rancière, 2007: 112). Yasanın hizmet ettiği şey ise sayılmayanları kabul edilemez bir Öteki olarak kodlamaktır. Bütün ötekiler onda tek bir Öteki çatısı altında toplanır. Yasa ve konsensüs arasında bir örtüşme söz konusudur. Her ikisi de “duygunun Bir’ini kavramın Bir’ine dönüştürmeye” çalışır (Rancière, 2007: 114). Yasanın hedef kitlesi bellidir: kanun dışı üreyen çokluk/*demos*. *Demos*, daha önce söylendiği gibi, polis düzeninde düzenden çıkmanın habercisi olarak korkulandır. Tekilliğinden arındırılarak, yasadışı bir şekilde ürettiği için dışarıda bırakılması gerekir. Zira konsensüs sisteminin dayandığı toplulukta ne eksik ne fazla sayıda varlık bulunur. Sözler de bu anlamda herkese yetecek kadardır. Konsensüs sistemi, dışlama işlemini yasaya bırakarak kendi düzeninin

sürmesini garanti altına almaya çalışır (Rancière, 2007: 115). Çıkarılan yasalar iki türlü denetime tabi tutularak bu durum pekiştirilir. Yasa çıkmadan önce bilirkişilerce, uzmanlarca denetlenirken; çıktıktan sonra ise anayasallık denetimi ile yargıçlar tarafından denetlenir. Denetimlerle politik olan hukuk aracılığıyla devlet temelli olana boyun eğer. Yasa aracılığıyla konsensüs cemaati kurumsallaşır. Bilirkişiler polisin yasalarının işleyişini garanti altına alırken, yargıçlar ise davalara yönelik herhangi bir davanın yokluğuna karar verirler (Rancière, 2005a: 149-150). Sonuçta ise çoğalan yargısal gücünü uzmanların kamuoyu anketi, referandum, plebisit uygulamalarıyla pekiştiren Devlet ortaya çıkar. Gücüne güç katan devletin edimlerini aşırı-meşrulaştırmasının yolu açılır (Rancière, 1992: 253). Nihayetinde post-demokrasi, *demos*'u ve demokrasiyi hem ekonomik hem de hukuki denetimlerini, uzmanları devreye sokarak ortadan kaldırır.

Düzendeki parça olmayan parçaları ortadan kaldırıncı bu işlemlerin bir diğer sonucu yasa ile olgu arasındaki boşluğun kapatılmasıdır:

Bir yandan yasa şimdi devleti, bir zamanlar devletin halkı kendisinden yoksun bıraktığı politikadan yoksun bırakır; öbür yandansa, her duruma, her mümkün çekişmeye çengel atar, onu parçalayıp bir problem olarak kurucu bileşenlerine ayırır ve çekişmenin taraflarını topluluğun kendisiyle özdeşliğini eylemlerinin yasası olarak yansıtan toplumsal aktörlere dönüştürür. Gerçek-olanın ve akılsal-olanın, yasanın ve bilirkişiliğin büyüyen gelişen özdeşleşmesi; ...devletin gücünün şaşmazlığının, adaletsiz olmasının imkânsızlığının hep güçlendirilen teminatı olan güvenceler sisteminin büyüyen gelişen özdeşleşmesi-tüm bunlar bu sürecin genişlemeleridir (Rancière, 2005a: 153).

Rancière bu süreçte, devletin aynı dayanağı farklı meşrulaştırma tarzlarına hizmet edecek şekilde kullandığından bahseder. Buna göre birincisinde devlet, küresel ekonominin uygulanmasına onun zorlayıcılığı nedeniyle hizmet ederken,

ikincisinde küresel ekonominin dayatmalarını kendi uygulamalarını/gücünü meşrulaştırmada kullanır. Böylece küresel ekonomi karşısında güçsüz devlet, kendi sınırları içerisinde gücünü yeniden kazanır. Onun güçsüzlüğü gücüyle özdeş hale gelir (Rancière, 2005a: 154).

Post-konsensüs çağında özdeşliklerin ya da boşluksuzluğun/doluluğun kendisini dayatmasıyla gerçekleşen şey, olan-olması gereken, yasa-olgu gibi ayrımların bulanıklaşması ya da silinmesidir. Ayrımsız alanlar yayılır. Rancière bu durumun, post-konsensüs döneminin bir unsuru olarak *etiğin egemenliğine* yol açtığını söyler (Rancière, 2012: 109; 2006c: 2). Etiğin egemenliğinde, belirlenen genel bir yasa diğer yasaların yasası olurken, genel yasa ise durumun kendi sınırlarıyla sınırlıdır. Buna bağlı olarak olguyla yasanın özdeşliği yeniden gündeme gelir (Rancière, 2012: 110). İşte bu ayrımsızlık halinin kendisini konsensüs olarak adlandırmak mümkündür. Konsensüs, basitçe iktidar ve muhalefet partilerinin ulusal çıkarlar doğrultusunda vardığı mutabakat ya da müzakere eden hükümet biçimlerini anlatmaz. Daha derininde politikanın ve politik olanın kökeninde bulunan uyuşmazlığın ortadan kaldırılmasını ifade eder. Konsensüsçü etiğin egemenliği, ekonomik zorunlulukların yönetimine rıza gösterilerek, politik olanın saflığının duyurulmasıdır (Rancière, 2010c: 217). Oysa politikanın ve politik olanın koşulu konsensüs değil, uyuşmazlıktır. Rancière'in toplumsal algılayış tarzı hatırlandığında, bütün kendisiyle ilişkisinde ikiye bölünmüş bir bütündür. Buradaki *demos*, basitçe nüfusa denk değildir: "Daima nüfus ve nüfusun kesimlerine ilişkin hesaplamaların ötesinde, eklentili bir simgeleme biçimidir" (Rancière, 2012: 115). Dolayısıyla burada tek bir halk bulunmaz: devletin temsil ettiği bir halk, yasalarda tanımlanan bir halk, yasanın tanımadığı bir halk, vb. *birçok halk* bulunur. Post-konsensüste ise toplumsalda yer alan halkların tek bir halka indirgenmesi hakkında bir konsensüs bulunur. Çok'un Bir'e indirgenmesi,

bütündeki boşlukları kapatmak, parça olmayan parçayı ve politik olanın imkânını ortadan kaldırmaktır. Politik olanın imkânını barındıran bütün delikler tıkanır. Böylece etiğin egemenliğinde farklı halklardan oluşan, boşluklar içeren politik bir cemaat, etik cemaate dönüşür (Rancière, 2012: 115). Etik cemaatte temelde devletin ve zenginliğin gücü para ve nüfusla birleşir, uzmanların yönetimi aracılığıyla politik olanın imkânı ortadan kalkar (Rancière, 2006a: 95).

Hiçbir boşluk içermeyen işlemeye çalışan post-konsensus, tüm çabasına rağmen bütünün işleyiş yasasından kurtulamaz. Onun tam sayımlarını kesintiye uğratan *dışlanmış* kimi unsurları doğurur. Post-demokraside dışlanmış olan:

Bir yandan, herkesin herkesle ulvi eşitliğinin dışına kaza eseri düşmüş biridir, ‘toplumsal bağ’ yeniden kurmak için cemaatin hasta, özürlü ya da terk edilmiş bir kişiye yardım eli uzatmasındaki gibi. Diğer yandansa, radikal ötekidir ve onu cemaatten ayıran, yalnız cemaate yabancı olması, herkesi herkese bağlayan kimliği paylaşmaması, herkesin bu kimliği tehdit etmesidir (Rancière, 2012: 115).

Dışlanmış, bu nedenle temelde iki anlama sahiptir: Politik olarak bütünden dışlanarak hakkı yok sayılan, ihlallerin tanığı olan *demos* ve etik cemaatte, herkesin zaten sayıldığı varsayımından hareketle orada yeri olmayan. Dışlamaya bağlı olarak ortaya çıkan iki dışlanmış figürü, toplumun kendi içinde iki farklı işleyiş biçimine gitmesine neden olur: toplumda dezavantajlı kesimlere yönelik sosyal yardım ve hizmetler ya da ötekinin mutlak reddine dayalı politikalar benimsenir (Rancière, 2012: 116). Ötekiyle var olan bütünde olduğu gibi post-demokrasi, dışlayarak işleyişiyle dışlamanın mekânı olur. Fakat burada dışlama, dışarıda-olma hali değildir. Bütünün kendi içinde bölünmüşlüğüne onaylanması olmakla birlikte post-demokrasi, bu bölünmenin silinmesi ya da üstünün örtülmesidir. “Topluluk ile topluluk olmayan arasındaki ilişkinin belli bir politik özneleşme mekanizması içerisinde tartışılmasına izin verebilecek herhangi bir

belirtinin silinmesidir” (Rancière, 2005a: 157). Özneleşmeye imkân verenin bütün içerisinde oluşan aralıklar ya da parça olmayan parça olduğu düşünüldüğünde, silinenler bizatihi aralıklardır. Bir taraftan, bu aralıklar dışlamanın simgesidir. Ancak bu aralıklar sayesinde dışlanan dışlayanlarla ilişkiye girer. Diğer taraftan, Rancière’e göre, dışlama normalde kendi içinde bölünen toplulukta dışlayanlarla dışlananlar arasındaki ilişkinin adyken, bugün bir ilişki olmaktan çıkmıştır. Zira aralıklar kapatılmıştır. Bu bağlamda konsensüs, “hiçbir paya sahip olmayanların parçasının, sayılmayanlarının sayımının politik özneleşmesini yasaklayan, tüm tarafların ve onların tüm problemlerinin içe-dahil-edilişi ön varsayımdır” (Rancière, 2005a: 158). Konsensüste politika travma yaşarken, bu travmayla birlikte sayılmayan mutlak bir şekilde elenir. Çünkü post-konsensüs mantığı, saf politika mantığıdır. Saf politika anlayışı ise politik olanın, ekonomik ve sosyal çıkarların konsensüsçü yönetiminden başka bir şey değildir. Oysa Rancière’e göre, saf politika yoktur. Saf politikanın olduğu yerde ayrışmamış sınırlar ve etik belirlenimsizlik vardır. Oluşan belirsizlik halinde, her şey kendi karşısına kolaylıkla dönüşebilir, demokrasiye uygun olmayan uygulamaları meşrulaştıran mutlak ötekiler yaratmanın imkânı artar. Post-demokraside mutlaklaştırmadan anlaşılması gerekense “çoğul yapılı politik ötekilik biçiminin iflası ve yerini politika-altı bir öteki figürüne bırakmasıdır” (Rancière, 2007: 77-8). Bunun altında da kimlik tanımlamalarında gerçekleşen dönüşüm bulunur. Yaşanan bu dönüşüm somutlaştırılması gerekirse, Rancière’e göre:

Nesnel olarak bugün göçmenlerin sayısı otuz yıl öncesi-ne göre pek fazla değil. Öznel olarak ise çok daha fazla. Bunun nedeni şu ki, o gün göçmenlerin bir başka adı, politik bir adı vardı: onlar proleterdi. O günden beri politik özneleşmeden ileri gelen bu adı kaybettiler; artık yalnızca ‘nesnel’, yani kimliksel bir ada sahipler. Başka adı olmayan öteki (Rancière, 2007: 78).

Politikanın travma yaşadığı etiğin egemenliğinde tarih, özgürleşmeyi ortadan kaldıran, sonsuz felaketlere dayanan bir olay ya da doğrudan yok etmeye dayanan olaylar tarafından kesintiye uğratılır (Rancière, 2005b: 23). Çağımızda ötekinin mutlaklaştırılması, onun yok edilmesi gereken bir varlık haline gelmesidir. 11 Eylül terör olayı sonrasında kötülüklerle karşı iyiliğin, *sonsuz adaletin* savunucusu olarak yükselen ABD'nin politikaları ötekinin mutlaklaştırılması bağlamında düşünülebilir. Bu olayla birlikte uluslararası sermaye ve modern teknoloji, dinci arkaizm ve yıkıcı fanatizm ile sonsuz adalet ya da yıkıcılık teması eşliğinde aynı hizaya gelir. 11 Eylül ile birlikte, sonsuz adalet temasıyla güvenlik politikaları yükselirken gerçekleşen şey sınırsız adalettir. Sınırsız adalet ise bütün kategorilerin bulanıklaşması, yasanın politikadan ayrılması, bireysel cezalandırmanın yasal cezalandırmayla karışmasıdır. Bunu sağlayansa baştan beri sürdürülen güvenlik politikalarıdır. Bu politikalar aslında güvensizlik politikası olarak nitelendirilebilir. Çünkü gerçekleşen terör olayları sonrasında, insanların yeniden güvenli ortama kavuşmaları adına var olan ayrımlar ortadan kaldırılmış, temsili demokrasinin unsurlarından insan haklarının işleyiş biçimine kadar her alanda üretilen istisnalarla kazanılmış haklar askıya alınmaya başlamıştır. Dolayısıyla birilerinin iyilik sahibi olarak hak ettiği güvenlik, başka birilerinin kötülükle ithamını kolaylaştırarak güvensiz koşullara sürüklenmesine hizmet etmiştir (Mouffe, 2005: 87).

Sonsuz adalet, yaşamın topyekûn kontrol altına alınmasına hizmet ederek ölçsüzlüklerin artmasına sebep olur. Bu nedenle sonsuz adalet adına gerçekleşen ABD'nin misillemeleri, aslında farkların silinmesi durumunu beslemektedir. Burada evrensel değerlerle tikel yaşam şekilleri arasında etik olarak bir özdeşlik tesis edilir. Böylece politik olanın yerleşeceği aralıklar kapatılır. Rancière bu durumu George

W. Bush'un geliştirdiği söylemi örnekleyerek somutlaştırır. Bush, 11 Eylül terör olayı sonrasında, ABD'yi ortak dini ve ahlaki değerler etrafında birleşen ilk ve ebedi topluluk olarak tanımlar. Topluluğun eylemlerini belirli bir politika ve yasa-ya bağlamaktan kurtararak etik bir topluluk imgesi yaratır. Sonuçta ABD, iyi insanların, Tanrı'nın insanların mekânı olurken; onlara karşı girişilen her eylemin iyiliğe karşı girişilen bir eylem olduğu kabul edilir. "İyi" insanları korumak adına kapatılan aralıklar öteki olarak kurban figürleri yaratırken, ABD diğer devletlere ve insanlara müdahale edebilir hale gelerek, devletlerin sınırları insani yardım gibi meselelerle karışır ya da silinir. Adeletin sonsuzluğuna paralel sınırsız savaşlar kendisini görünür kılar. Zira mücadele edilenler, sonsuz kötülüğün temsilcisi olarak mutlak ötekiyi temsil eder (Rancière, 2002; 2004c: 255). Böylece, politik olanın imkânına izin veren toplumsal uzamda, ötekilerin kendisini var kılacak alanları ve mekanizmaları ortadan kaldırılır. Politika, ahlaki dille donanarak politikasızlığın adı olur (Mouffe, 2005: 88).

Ahlaki söylemlerle birlikte ötekine kapanan toplumda, ötekinin mutlaklaştırılmasına ya da halkın nüfusla özdeşleştirilmesine bağlı olarak, konsensüs sistemi kendi ötekisini 'köktencilik/terörizm, ırkçılık ya da yabancı düşmanlığı gibi şiddet biçimleri' ile somutlaştırır. Bu unsurların yükselişi görünüşte işsizlik, dizginlenmemiş kentleşme, vb. şeklindeki sosyo-ekonomik gerekçelere bağlanabilir. Oysa Rancière'e göre, buradaki asıl gerilim, polisin hâlihazırdaki bölüşüm ve paylaşım şekilleri ile yine bu bölüşüm ve dağıtım şekillerine karşı gelişen politika arasındadır. Post-konsensüs döneminde gerçekleştirilen şey fazlanın ortadan kaldırılışı olurken, bu edim aynı zamanda onlara fazla olanın yeniden ve *aniden* belirişini getirir (Rancière, 2005a: 160). Önceden sadece proleter olarak adlandırılan işçiler, bugün göçmen, yoksul ya da polisin diliyle söylendiğinde, yeni ırkçı, terörist haline gelir.

Rancière'e göre, post-politik tartışmalarda öteki, işçi, vb. nefret nesnesi olarak yükselirken; aynı anda dışlananlara verilen göçmenlik statüsüyle veya gerçekleştirilen sosyal politikalarla bu nefret gizlenmek istenir (Rancière, 2005a: 161). Dışlanan, aslında birçok farklı özneyi simgeler: Kuzey Afrika kökenli suça eğilimli sokak çocuğu, pasaportsuz Sri Lankalı işçi, müslüman, vb. olabilir. Sonuçta, hepsi bulundukları düzende azınlık durumuna düşürülen, post-konsensüs sisteminin dayandığı etiğin yasası tarafından öğütölmek istenenlerdir. Burada yasa, duygu bulanıklığını giderme işlevini farklı ötekileri "göçmen" gibi sıfatlarla verdiği statülerde buluşturarak yerine getirmeye çalışır (Rancière, 2005a: 162). Bu şekilde sınıflandırmalarla birlikte kapsanamayanların varlığı, bütünü kendi içinde yeniden bölünmesini gündeme getirir.

Sonuç olarak, post-konsensüs sisteminin tüm rasyonellik ve özdeşlik edimlerine rağmen Rancière, her toplumsal düzenin doğası gereği olumsal ve irrasyonel olduğunu hatırlatarak, her bütünlük ya da birlik iddiasının aslında kendi içinde *bölünmüş* olduğunu, bu bölünmeye yine bütünü *tam kapsamaya* dayalı işleyiş biçiminin neden olduğunu gösterir. Bu bağlamda post-konsensüs sistemi, ne kadar kapsayıcılık iddiasında bulunursa bulunsun sürekli kendi aralıklarını, parça olmayan parçayı yaratır. Çünkü söz konusu kapsama edimleri yukarıda açıklanan çeşitli özdeşlik biçimlerine dayanır. Buna bağlı olarak politika ve politik olan, toplumsalın belirli bir kesimine ya da belirli edimlere/alanlara indirgenir. Rancière'e göre, politikayı/demokrasiyi polise/post-demokrasiye indirgeyen, özdeşlikler silsilesi üzerinden bir yandan kapsayan diğer yandan dışlayan bu sistemde, ona karşı durabilmek için, onun öncelikle bir demokrasi değil oligarşi olduğu fark edilmelidir. Bu farkındalıkla birlikte ancak, demokrasiyi karşılamaktan uzak olan oligarşinin/post-demokrasinin, polisin politikayı karşılamada sahip olduğu eksik-

liğinde olduğu gibi, eksikliklerine paralel oluşan aralıkları, parça olmayan parçaları görebiliriz. Politika olarak algılanan demokrasinin politik faili *demos* tarafından söz konusu aralıkların somutlaştırılmasıyla, sayılmayanları görünür kılacak politik mekanlar inşa edilebilir. Post-demokrasi ile demokrasi arasında artan uçurum, bu mesafeyi deneyimleyen *demos*'un (göçmen, yoksul, vb.) kendisini bulmasını, özneleşmesini sağlayarak post-konsensüs sisteminin kesintiye uğramasına, politika olarak demokrasiye ve politik olana *şimdi ve burada* imkân kazandırır.

SONUÇ

Politik olan, farklı düşünürler tarafından genellikle sınırları belirli bir alanla özdeşleştirilerek düşünülen bir nosyondur. Politik olana yönelik bu gibi kavrayışlar karşısında bu çalışmanın çıkış noktası, Rancière'in *Siyasalın Kıyısında* ve *Uyuşmazlık* metinlerinde açıkça belirttiği üzere, belirli bir "alan" olarak değil, belirlenimsiz bir "süreç" olarak politik olandır. Bundan başka ve bu çalışmanın asıl üzerinde durduğu nokta, politik olanın ve politikanın bir yönetim şekline ya da ona yönelik uygulamalara indirgenemeyen niteliğidir.

Rancière'e göre, politik olan, biri politika (eşitlik) diğeri polis mantığı olmak üzere, iki sürecin karşılaşmasına izin veren her şeyle ilgilidir. Hiçbir şey kendinde politik olmayıp, ancak bu iki sürecin karşılaşmasına izin veriyorsa politiktir. Rancière politik olanı, karşılaşmalar ve karşılaşmalara izin veren şeyler, durumlar, mekânlar, vb. üzerinden düşünmekle birlikte, onu herhangi belirli bir yerden okumaz ya da onun hakkında buraya dayanarak çıkarımda bulunmaz. Buradan hareketle aklımıza politik olana imkân veren polis ve politikanın ayrı birer alan olup olmadıkları sorusu gelir. Çünkü Rancière, politik olanı "polis" ve "politika" üzerinden tanımlarken farklı üç kavram ortaya atmakta, bu üç kavramın -birbirlerinden ayırmış gibi- keskin bir şekilde tanımlarını yapmaktadır. Fakat her ne kadar aralarında keskin ayrımlar yapsa da Rancière, bu üç kavramı aynı bütüne dâhil eder.

Dolayısıyla elimizde, tek bir bütün ve burada konumlanan üç farklı kavram bulunur. Bu bütünde politik olan, polis ve politikanın karşılaşmasına verilen isim olurken, polis ve politika ise aralarındaki farklarla birlikte aynı alanda konumlanan, birbiriyle ilişkili farklı iki süreçtir. Rancière'in bu şekilde politika olanı ve olmayanı belirlemesi, bize onun neden yönetim biçimlerini ve uygulamalarını politika olarak görmediğine ilişkin ipuçlarını verir.

Başlangıçta da belirtildiği gibi, Rancière politik olan nosyonunu belirli bir alana hapsetmeyip, toplumsal ya da toplumsalın herhangi bir parçası (ekonomi gibi) karşısında olumlamaz. Aksine, toplumsal ile politik olanı ilişkiye sokarak yaratıcı politik düşünce ve uygulamaların imkânını toplumsalda konumlanan politik olandan türetir. Böylece politik olanı ekonomiye, vb. indirgemeyerek yaşamın her yeriyle bağlantılandırır. Politik olanın yaşamın her yeriyle sağlanan bu bağlantısını açıklamada ise belirli bir "toplumsal" fikrine sahiptir. Buradan hareketle bu çalışmada, aynı bütün içerisinde yer alan polis, politika ve politik olanın yer aldığı ya da sahnelendiği mekân olarak toplumsal üzerinde durdum.

Radikal politik düşüncenin de merkezinde olan toplumsal, Rancière için belirli bir işleyiş biçimine sahiptir. Buna göre, farklara dayanan ve bu farkların hepsini kapsayan ya da onların etkileşiminden meydana gelen bir bütünden bahsedilir. Fakat aynı bütün, bütünlüğünü sağlayabilmesi için bir ötekine ihtiyaç duyar. Zira ancak dışarıda olan başkasıyla bütün kendi sınırlarını görebilir. Diğer yandan bütün farkların hepsini kapsadığı için öteki, aslında bütünün kendi içindeki ötekidir. Bu durumda bütün, kendi içinde bir öteki yaratarak ikiye bölünmüştür. Böylece bir tamlik mekânı olarak bütün, aslında kendi içinde bir şeyleri tam olarak kapsayamaz. Her bütünlük, kendisiyle birlikte bütüne dahil olmayanı çağırır. Bunun nedeni, bütünün parçalarını tam olarak temsil edeme-

mesiyle bütün içerisinde oluşan aralıklardır. İşte Rancière'in politik olanın iki farklı süreci olarak dile getirdiği polis ve politika, böyle bir bütün kavrayışı çerçevesinde açıklanabilir. Burada polis, her şeyi kapsama iddiasında olan bütünlük varsayımını ifade ederken, politika ise sürekli dışarıda kalanların, kapsanamayanların alanını ifade eder. Aralarındaki ilişki bütünün parçaları arasındaki ilişki olarak değil, bütün ve parçası arasındaki karşılaşma olarak düşünülebilir. Bu durumda polis, Bir'in mekânıyken, politika polisin içerisinden polisin birliğini sağlama adına dışarı atılanların ya da polise fazla olanların mekânı olarak polisin İki'ye bölünmüşlüğü'nün onaylanmasıdır. Böylece bütün içerisinde, polisin içerisiyle dışarısını birbirinden ayıran bir çizgi ya da sınır ortaya çıkar. İşte bu sınır, Rancière'in politik olanın imkânını düşünürken yerleştiği sınırdır. Bu sınır üzerinden polis ve politikanın nasıl birbirinin içine geçtiğini gösterirken, aynı zamanda politik olanın başını ve sonunu ifade edenlere karşı da bir itiraz geliştirir. Sınır kavramı üzerinden gidildiğinde ne bir son ne de bir başlangıç bulunur; daha ziyade bir süreçten ve süreklilikten bahsedilebilir. Çünkü, bütünün eksik kapsayıcılığı (tam kapsama adına yaptığı yanlış sayımlar) onun varlığını tahlikeye atar ve sürekli sınırlar değişir. Rancière bunu şöyle ifade eder:

Yanlışın kalıcılığı sonsuzdur, çünkü eşitliğin doğrulanışı sonsuzdur... Gelgelelim yanlış düzeltilemese bile, bu, onun işletilip sürdürülemeyeceği anlamına gelmez. Yanlış, geri dönülemez bir savaşla ya da bedeli ödenemeyecek bir borçla aynı değildir... Fakat işletilip sürdürülebilir -ona, taraflararası değiştirilebilir bir ilişki olarak, aslında oyun alanındaki bir değişiklik olarak dayanak kazandıran öznelleşme mekanizmaları yoluyla (Rancière, 2005a: 64).

Bütünün temsilini üstlenen polise yönelik gerçekleşen mücadeleler aracılığıyla sınırlar yerinden edilirken, bir sınır başka bir sınırı doğurur. Dolayısıyla politik olanın imkânı herhangi bir duruma ya da sınıra hapsedilemediği gibi, belir-

li bir zamanla da sınırlanamaz. Sınırdan ve karşılaşmalardan bakıldığında, her yerin ve her zamanın politik olanın imkânını içerdiğine yönelik bir önermenin yolu açılır. Bu önermeyle birlikte politikanın ve politik olanın varlık nedenini tayin etmek kolaylaşır: Polisin yanlış sayımı ve bu nedenle bütün içerisinde oluşan aralıktır. Sonuçta politik olan, bütünle parçaları arasındaki ilişki dolayımıyla oluşan boşluklara ya da Rancière'in deyişiyle, "parça olmayan parça"lara dayanır.

Politik olana imkân veren polis-politika karşılaşmaları, onların kimi özelliklerini, dolayısıyla politik olanın özelliklerini ortaya koymaya imkân verir. Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde politik olanın unsurlarından biri olarak ele alınan polis kavramı hem genel düzen hem de bu düzeni sağlamada kullanılan devlet aygıtıdır. İkili bir sembol durum olsa da polis, özel olarak devlet aygıtı olan polisi aşar. Çünkü düzeni sağlamada kullanılan araçlar sadece polis olmayıp, bugünkü anlamda yasama, yürütme, vb. farklı yönetsel faaliyetler söz konusudur. Genel olarak yönetim tarzıyla ilgili olan polis, toplumsalda her şeyi kapsama ya da üstlenme iddiasındadır. Sahip olduğu düzenin sürekliliğini sağlamak onun temel amacıdır. Bu nedenle insan doğası, vb. aracılığıyla meşrulaştırılan iş bölümüne dayalı, hiyerarşik bir yapılanma sergiler. Burada var oluş biçimleri, salt görevlerin taklidine indirgenir. Bütün bu işleyiş biçimiyle vurgulanan şey, polisin farklılıkların değil aynılıkların/birliğin mekânı olduğudur. Poliste politika, polisi idare etme sanatı olarak anlaşılır. Herkesin ve her şeyin ölçüye tabi olduğu bu mekânda herkesin bir rolü/işlevi bulunur. Genel düzen hali olarak polis, duyulurla/uygunluklarla ilgilenir. Olanaklı olanın sınırları ölçütlerle çizilirken polisin de sınırları yeniden ve yeniden belirli hale getirilir. Böylece polis, hem yönetimle/devletle hem de toplumla ilgilidir. Sağlanan toplumsal düzen aracılığıyla yönetimin sürekliliği arzulanır. Söz konusu bu nitelikleriyle

polis, özdeşliklerin, yöneten-yönetilen örneğinde olduğu gibi eşitsizliklerin ve temsilin mekânı haline gelir. Politika ise, tam bir bütün olarak kendisini sunan polisle özdeşleşir. Rancière, bu özellikleriyle ortaya çıkan polisi gerek Antikite gerekse Modernite üzerinden açıklar. Polis, farklı dönemlerde farklı işleyiş biçimleriyle de olsa kendisini hep sunar. Farklı örnekleri temelde ortaklaştıran şey, bir saymacı eğilimleriyle bölünmüş hallerini, İki olduklarını gizlemeleri ve toplumsalı polise/politikaya (politika olmayan politikaya) indirgemeleridir. Rancière bu durumun toplum karşısında ayrıcalıklı bir alan olarak politikayı öne çıkaran Arendt ile Habermas'ın dahil olduğu müzakereci düşüncede sürdürüldüğünü vurgular ve buradan onları eleştirerek aşmanın imkânını sunar.

Rancièreci politik olan perspektifi, polisin sürekli kılma-ya çalıştığı düzeninin dayandığı tam sayma halinin kendi içinde politik olmadığını, çünkü buradaki faaliyetlerin ve polisin politikaya özdeş olmadığını gösterir. Bu durumda politikayı polisin/düzenin içinde değil, dışından-düzende olmayan üzerinden aramayı önerir. Çalışmanın ikinci bölümünde bu bağlamda Rancière'in düşüncesinde politika üzerinde durdum. Rancière için politika, polisin aksine herhangi bir *belirli* cemaate, vb. tahsis edilemez. Belirlenimsiz bir şey olup, bu niteliği onu yaratıcılıkla donatır. Politika, polisin ve onun düzenini kurmada dayandığı ortak/duyulur olanın, taraflarının, vb. sorgulanmasıdır. Duyulur olmayanların, duyulur olmamalarına neden olan eşitsizlikçi bakışın yine duyulur olmayanlarca ters yüz edilmesidir. Kendilerinin düzene dahil olanlarla eşit olduklarını ön varsayan edimleriyle sayılmama halinden sayılmaya doğru geçişe bir adımdır. Dolayısıyla polisin birlik anlayışının dayattığı saf politika anlayışının bozuluşu olarak saf olmayan politik olanın inşasıdır. Rancière, saf düşünceden ya da politikadan/politik olandan yana değildir. Onun için her şeyin birbirine geçtiği bu dünyada hiçbir şeyin ne sınırı ne de başı-sonu bellidir.

Polisin varsayımlarının yerinden edilmesi olarak politika, polisin dayandığı *arkhelerin* geçersizleşmesidir. Bu nedenle anarşiktir. Diğer bir deyişle politik olan, Rancière'in temel terimindeki biçimiyle, uyumsuzluktur. Polisin tarafları ile buradan dışlanmış olanlar, taraf olmayan taraflar arasındadır. Uyuşmazlığa imkân veren şey, polisin içinde kalmak değil, onun sınırlarına gitmektir. Dolayısıyla buradaki ilişkiler, Habermas'ın önerdiği gibi çıkar ilişkilerine dayanmayıp; politika, antagonistik düşünce biçimine sahip olmasına rağmen son tahlilde düzeni olumlayan Schmitt'in aksine, düzen-dışı olabilmekle ilgilidir. Burada düzen-dışı olmaya ya da uyumsuzlığa imkân veren ise bütünün parçalarını tam olarak sayamamasıyla birlikte oluşan boşluklar ya da parça olmayan parçalardır. Parça olmayan parça, polisin sınırıdır ve Rancière'in politik olanı düşünürken yerleştiği yerin adıdır. Parça olmayan parça, farklı dünyalar arasında ilişki kurmaya imkân veren işletimci olarak *özne* haline gelir. O, politik faillerin yerleşeceği aralıktır. Fakat bu aralığı, bütün-polis içerisinde herhangi bir yere sabitlemek mümkün değildir. Çünkü polis, farklı eklemleme biçimlerine sahiptir ve bu eklemelerin nerede çözüleceği ya da ayrılacağı tahmin edilemez. Ayrıca, parça olmayan parça, bütün içerisinde temsil edilemez olanın kendisidir. Bu durumda parça olmayan parçanın önceden bilinemezliği, politik faillerin alacakları adların hareket sonrasında ortaya çıkmasına neden olur. Parça olmayan parçanın belirlenimsiz niteliğinin, politika, ve politik olanın “ne” olduğunu söylemekten, onları bir yere sabitlemekten bizi alıkoyduğunu söyleyebiliriz. Çelişkinin, polisin herhangi bir yerinde ortaya çıkabileceğini; dolayısıyla heterolojik bir karşılaşma olarak politik olanın imkânunun her yerde olabileceğini bize gösterir.

Politik olanın belirlenimsizliği onun “nasıl” işlediğine dair düşünmeye sevkederken, süreç olarak politikanın diğer özellikleri üzerinde durulmasına olanak tanır. Öncelikle po-

litika, polisin eşitsizleştirici edimlerinin tarafların eşitlikleri varsayımıyla daha baştan ters yüz edilmesidir. Bu nedenle diğer adı eşitlik olan bir süreçtir. Polis içerisinde eşitsizliğe dayalı varsayımlardan eşitlik türetilmeye çalışılırken, Rancière bu durumu aksiyom olarak eşitlik fikriyle aşar. Eşitsizlikten eşitsizlik üreten polisten dışlananlar, poliste sayılanların eşitiymiş gibi davranarak onu ihlal ederler. Böylece duyulur olmayı duyulur kılarak, politik olana imkân verirler. Diğer yandan Rancière, eşitlik önvarsayımıyla başlayan bu hareketin eşitlikle biteceğine ilişkin kesin yargılarda bulunmaktan kaçınır. Zira bu süreç nasıl belirlenimli değilse, benzer bir şekilde olumsaldır ve potansiyel olan üzerinden gider. Fakat Rancière'in bu tutumu onun sadece eşitlikle sonuçlanan politik özneleşme biçimlerine eğilip, aksi durumları değerlendirmede olduğu şeklindeki eleştirilere neden olur. Bu gibi eleştiriler ilk bakışta yerindeymiş gibi görünse de Rancière'in politikasının polisle birlikte düşünülüyor olması bu görüşün gücünü zayıflatır. Çünkü Rancière için, politikadan yana kıvrımlar yoksa polis tarafına doğru şiddetlenen kıvrımlardan başka bir şey bulunmaz. Buradan hareketle, kıvrımların şiddetine göre polisleri kendi içinde derecelendirmenin yolu açılır.

Politika, eşitlikten başka özneleşme ve özgürleşmeye ilişkin bir süreç olarak "süreçle birlikte kimliği ortaya çıkacak olan bedenlerin ve konuşma yeteneklerinin eyleme dayalı üretimidir" (Rancière, 2005a: 59). Bunun için farklı şeyler arasında ilişkiler kurmak gerekir ki davayı yürütecek argümanlar icad edilebilsin. Bu duruma toplumsalın ilişkisel düşünüş biçimi ortam hazırlar. Politik olanı parçalar arasında kurulan ilişkiler üzerinden düşünen Rancière, her şeyi birbirinden ayıran liberal düşünceden sıyrılmaya imkân verir. Bunun yanı sıra özneleşme süreci, aynı zamanda eşitlik süreci olup, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un hegemonyaya dayalı toplumsal işleyiş biçimine ilişkin tasfirlerinden son tahlilde

farklılaşır. Politikada özneleşen failler, eşitlik fikriyle öne çıkarlar ve polisin tam temsil anlayışıyla kendilerinin yokluklarına ilişkin düşünceyi kesintiye uğratırlar. Dolayısıyla, eylemlere temel teşkil eden eşitlik fikrinden yine eşitlikçi yönelimlerin doğacağını varsayan Rancière’de failler, bütünü temsil edeni alt ederek yeni bir hegemonyayı/temsil durumunu üstlenmezler. Onlar, eşitsiz ilişkilere dayanan hegemonyanın reddidirler. Kapsananların varlığının sorunsallaştırılmasıyla ilgilenirler. Rancière, eşitlik olarak politika fikriyle tam da -Marksist düşüncede de yer alan- hegemonya-karşı hegemonya gibi döngülerden kurtulma üzerine düşünmek ister. Rancière’in amacı, geleneksel düşüncede yer alan devrimci dönüşüm fikrinin analizi yoluyla onun yeniden inşası değildir. Fakat eserlerinde örtük ve nadir olarak yer alan bu eleştirel bakış, onun devrim analizlerinin zayıf olduğu izlenimini verir. Topyekûn devrim önerilerini eleştiren Rancière, belirli bir cemaati imleyen kimlik politikalarını da devrimler gibi, politik bir edimden ziyade polisin başka türlü devam ettirildiği edimler olarak görür ve eleştirir. Son durumda, eşitliğe dayanan özneleşme ve özgürleşme olarak politika, toplum içerisinde ayrıcalıklı hale gelenlerin (hoca, öncü, vb.) reddidir. Rancière için politika, polise karşı poliste sayılmayanların iktidarının pekişmesi olmayıp, poliste azınlık biçiminde yaşamaktan vazgeçmedir. Bu bağlamda düşünürün temel meselesi taraflardan ziyade, tarafların oluşumunda rol oynayan parça olmayan parça, boşluk veyahut sınırdır. Yaptığı bu vurguyla Rancière politik olanı düşünürken ilkimizi, politik faillerden parça olmayan parçaya/aralığa kaydırır.

Parça olmayan parçaya yerleşen politik fail adı olarak Rancière *demos*’u önerir. Parça olmayan parçanın belirlenimsiz oluşuna paralel *demos*, adı hareket öncesinde söylenemez olandır. Herhanginin adı olarak *demos*, onu herhangi olmaktan alıkoyan bir sıfat yüklendiği anda *demos* olmaktan çıkar.

Onun sıfat alamaz oluşu, polis içerisinde yok sayılmasıyla bağlantılıdır diyebiliriz. *Demos*'un mücadele etmesine sebep olan da polisteki yokluğudur. Dolayısıyla *demos*, toplumsal imkânsızlığına paralel olarak burada gerçekleşen her polis sayımında dışarıda kalan fazlalıktır. Bu fazlalığı görmeyi sağlayan, bütünde açılan boşluk olarak parça olmayan parçanın bilgisidir. *Demos*, parça olmayan parçanın somut adıdır. Parça olmayan parçanın konumuna göre farklı adlar alan *demos* ne ulus devletin halkı ne de belirli bir toplumsal sınıf veya proletaryadır. Herhangi bir sınıflandırmaya tabi olmayan "oluş" biçimidir. Politika, boşluğun faile dönüşmesi olarak ifade edilebilecek sürecin adıdır.

Politika üzerine değerlendirmelerden sonraki üçüncü ve son bölümde, Rancière'in öne sürdüğü *demos* üzerinden, yönetim biçimi olarak değil, politika olarak demokrasi fikrine vardığı sonucuna ulaşıldı. Rancière'in demokrasi fikrinin, demokrasi kelimesinin kökenindeki *demos*'a yüklediği anlamdan türediği söylenebilir. Böylelikle *demos*'un genel olarak parça olmayan parça ve politikayla bağlantısı düşünülüp, demokrasi fikrinin politikayla eşdeğer olabileceği önermesine geri dönme olanağı yakalandı. Fakat Rancière'e göre, 1990'lı yıllarda demokrasi, birtakım prosedürlere indirgenmiş, müzakereye dayalı bir yönetim biçimi olarak görülürken, bu durum aşamalı olarak bugün dayatmacı yönetim biçimlerine evrilmiştir. Rancière birinci durumu konsensüs demokrasisi, ikinci durumu ise post-konsensüs/demokrasi olarak adlandırır. Bu iki ayrım çerçevesinde son bölümde genel olarak konsensüs demokrasisinin işleyiş biçimine değindik. Sonuçta ise, verili durumun politik olanın imkânı olabilecek her boşluğu kapamaya çalıştığını vurguladık. Adeta yapı, sürekli kendi üzerine kapatılmaya çalışılmakta ve bu dünyanın olduğu şekliyle kabul edilmesi için bütün yönetsel faaliyetler seferber edilmektedir. İşte bu nokta, verili durum-

da ileri sürülen [post-] konsensüs demokrasisi ile Rancière'in önerdiği demokrasi fikri arasında bir boşluk oluştuğunu söyleyebileceğimiz yerdir. Bu boşluk, yapıların boşluksuzluğu amaçladığı bugünkü düzende parça olmayan parçaların görülmesini sağlayarak, politik faillerin yerleşebileceği, politik olana imkân verecek bir görüş alanı sunar. Rancière'in demokrasisi, sıradan yurttaş kadar yurttaş olmayanların, yurttaş olsa bile diğer tanımlanmamış özellikleri nedeniyle dışlananların da politik potansiyellerini anlamlandırmaya imkân verir. Seçimle yönetime ve yukarıdan bir şekilde yöneticilerin dayatmalarına dayanan mevcut sistemde Rancière, "sıradan insanların ortak kaygılarını hayata geçirmek için uygun eylem biçimlerini keşfedebilme" imkânını içeren demokrasiiden bahseder (Ross, 2010: 93-4). Fakat demokrasi hakkında yürütülen bu tartışmayla birlikte Rancière'in analizlerinde kısmen de olsa, batı merkezli düşünce biçiminin hâkim olduğunu görürüz. Yönetim olarak demokrasi ve demokrasi fikri arasında oluşan boşluğu tüm dünya için görünür kılmak zor olsa da adlandırmadan kaçınarak verili durum ve buradan olmayan arasındaki sınırı her yerde yaratıp, politik olanı düşünmek hâlâ mümkündür.

Sonuç olarak, yapının kendi üzerine kapanmasını önlemek ve artan baskı/dışlamalara karşı mücadele için Rancière bizi politik olan bağlamında parça olmayan parça kavramıyla toplumsal dışlama üzerine düşünmeye çağırır. Çünkü inşa edilen düzen, "her şeyi saydığı" mantığı üzerine kuruludur. Bu bağlamda Rancière'in önerdiği kavram seti toplumsalın işleyiş biçimini hatırlatarak, hiçbir düzenin sürekli aynı kalamayacağını gösterir. "Bize hiçbir toplumsal düzenin yeterince iyi olmayacağını ve her toplumsal düzenin eşitlikçi siyaset tarafından ilke olarak bozulmaya açık olduğunu hatırlatır" (Davis, 2010: 100). Hangi durum olursa olsun, yaratıcı düşünce ve eyleme yönelik bir bağlantı noktasını her zaman icad

edebileceğimize ilişkin bir bakış açısı sunar. Böylece içinde bulunduğumuz durumdan bizi kurtaracak olan bir mesihi, öncüyü, vb. beklemekten alıkoyarak, kendi eylemlerimizle yaşamımızı üstleneceğimiz bir yolu açar. Politik olanın tohumlarını serpen parça olmayan parçanın her yerde oluşabileceğini, polisi aşan politikanın sahnesinin sadece hükümetlerin ona tahsis ettiği yerlerde değil, sokaktan tiyatroya hayatın herhangi bir yerinde görünür olabileceğini gösterir.

KAYNAKLAR

Adanur, Oğuz (2011), *Baudrillard*, İstanbul: Say.

Adorno, Theodor (1973), *Negative Dialectic*, Continuum: New York.

Agamben, Georgio (2001), *Kutsal insan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

----- (2010), *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot.

----- (2012), *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: MonoKL.

Ağaoğulları, M. Ali (2000), *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge.

Arditi, Benjamin (2010), *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis.

Arendt, Hannah (2011), *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.

----- (2012), *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.

Aristoteles (2010), *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi.

Aytaç, A. Murat (2011), *Kitlelerin Ruhu*, Ankara: Dipnot.

Badiou, Alain (2010), "Demokrasi Bayrağı", *Demokrasi Ne Alemde?*, çev. Savaş Kılıç (der. Eric Hazan), İstanbul: Metis, s. 15-23.

----- (2011), *Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel.

----- (2012), *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden vd, İstanbul: Metis.

Baker, Ulus (2005), *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Paragraf.

Başer, Nami (2012), *Lacan: Psikanalizin Etiği, Transfer, Arzu ve Yorumu, Daha, Senthom*, İstanbul: Say.

Bensaid, Daniel (2010), "Daimi Skandal", *Demokrasi Ne Alemde?*, çev. Savaş Kılıç (der. Eric Hazan), İstanbul: Metis, s. 24-50.

Berktaş, Fatmagül (2010), *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: Birgi Üniversitesi.

------(2012), *Dünyayı Bugünden Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul: Metis.

Bingham, Charles/Biesta, Gert (2010), *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, New York: Continuum.

Biesta, Gert (2008), "Toward a New "Logic" of Emancipation: Foucault and Rancière", *Philosophy of Education*, Santa Cruz: University of California, s.169-177.

Bonnet, Alberto (2013), "Antagonizma ve Fark: Modern Kapitalizmin Eleştirisi Işığında Negatif Diyalektik ve Post-Yapısalcılık" *Olumsuzluk ve Devrim*, çev. Kutlu Tunca (der. Fernando Matamoros, John Holloway, Sergio Tischler), İstanbul: Otonom, s.51-90.

Bosteels, Bruno (2010), "Archipolitics, Parapolitics, Metapolitics", *Jacques Rancière: Key Concepts*, der. Jean-Philippe Deranty, Durham: Acumen Publishing, s.80-92.

Brown, Wendy (2010), "Artık Hepimiz Demokratız...", *Demokrasi Ne Alemde?*, çev. Savaş Kılıç (der. Eric Hazan), İstanbul: Metis, s.51-65.

Butler, Judith (2005), *Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis.

Chambers, Samuel A. (2010), "Police and Oligarchy", *Jacques Rancière: Key Concepts*, der. Jean-Philippe Deranty, Durham: Acumen Publishing, s.57-79.

------(2011a), "Jacques Rancière and the Problem of Pure Politics", *European Journal of Political Theory*, Volum: 10, No:3, s. 303-326.

-----"The Politics of The Police: From Neoliberalism to Anarchism and Back to Democracy", *Critical Dissensus: Reading Rancière*, der. Paul Bowman & Stamp Richard, New York: Continuum.

Clastres, Pierre (2011), *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı.

- Connolly, William (1995), *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Leikesizalın, İstanbul: Ayrıntı.
- Dauve, Gilles/Nesic, Karl (2012), *Demokrasinin Ötesinde*, çev. İhya Kahraman, İstanbul: Sel.
- Davis, Oliver (2010), *Key Temporary Thinkers: Jacques Rancière*, Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, Gills (2006), *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk.
- D'Entrèves, A. Passerin (1967), *The Notion of The State: An Introduction To Political Theory*, London: Oxford University Press.
- Déotte, Jean-Louis (2004), "The Differences Between Rancière's Mésestente (Political Disagreement) and Lyotard's Différend", *Substance*, Volume: 33, No:1, s. 77-90.
- Derrida, Jacques (1999), "Différance", *Toplum ve Bilim*, çev. Önay Sözer, no:10.
- (2001), *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı.
- Diken, Bülent (2011), *Nihilizm*, çev. Aylin Onacak, İstanbul: Ayrıntı.
- Engels, Friedrich (2000), *Ütopik Sosyalizmden Bilimsel Sosyalizme*, çev. Yavuz Sabuncu, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Fisken, Tim (2010), "Political Theory and the Crisis of the Political: Post-Althusserian Turns to Politics" *APSA*, Washington, s.1-18.
- Foucault, Michel (2007), *Security, Territory, Population*, der. Michel Senellart, çev. Graham Burchell, New York: Picador.
- (2012), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.
- Gashé Rodolphe (1995), "Evet Mutlaka: Bir Yazı Kaleminden Farklı", *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, der. Ernesto Laclau, İstanbul: Verso-Metis, s.101-134.
- Habermas, Jürgen (2012), *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora, İstanbul: İletişim.

- Hall, Doug (2010), "Notes on Jacques Rancière and Emancipation", *Dialogues and Practices II*, California College for the Arts, s.1-5.
- Hallward, Peter (2005), "Jacques Rancière: The Subversion of Mastery", *Paragraph*, No: 28, s.26-45.
- (2006), "Staging Equality", *New Left Review*, No:37, s.109-129.
- Hewlett, Nick (2007), *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*, New York: Continuum.
- Hobbes, Thomas (2004), *Leviathan: Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- Holloway, John (2003), *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral, İstanbul: İletişim.
- Holloway, John vd. (2013), "Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik" *Olumsuzluk ve Devrim*, çev. Kutlu Tunca (der. Fernando Matamoros, John Holloway, Sergio Tischler), İstanbul: Otonom, s.11-20.
- Kellner, Douglas/Best, Steven (2011), *Postmodern Teori (Eleştirel Soruşturmalar)*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.
- Laclau, Ernesto/Zac, Lilian (1995) "Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi", *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, der. Ernesto Laclau, İstanbul: Verso-Metis, s.21-56.
- (2003), *Evrensellik, Kimlik ve Özdeşleşme*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Birikim.
- (2007), *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Ankara: Epos.
- Lefebvre, Henri (2013), *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sezer, İstanbul: Sel.
- Lenin, Vladimir (1978), *Devlet ve İhtilal*, çev. Süleyman Arslan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Lyotard, J. François (1988), *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Den Abbeele, Manchester: Manchester University Press.

- Marcuse, Herbert (1990), *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976), *Seçme Yapıtlar I*, çev. Sevim Belli vd., Ankara: Sol, s.607-612.
- Marx, Karl (2009), *Yahudi Sorunu*, Ankara: Sol.
- May, Todd (2008), *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2010), "Wrong, Disagreement, Subjectification", *Jacques Rancière: Key Concepts*, der. Jean-Philippe Deranty, Durham: Acumen Publishing, s.69-79
- Mecchia, Giuseppina (2010), "Philosophy and Its Poor: Rancière's Critique of Philosophy", *Jacques Rancière: Key Concepts*, der. Jean-Philippe Deranty, Durham: Acumen Publishing, s.38-54.
- Méchoulan, Eric (2004), "On the Edges of Jacques Rancière", *Substance*, No: 33(1), s.3-9.
- Mouffe, Chantal (2005), *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim.
- Nancy, Jean-Luc (2006), *Özgürlük Deneyimi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İzmir: Ara-lık.
- (2010), *Demokrasinin Hakikati*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL.
- Negri, Antonio/Hardt, Michael (2011a), *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.
- Negri, Antonio/Hardt, Michael (2011b), *Ortak Zenginlik*, çev. Efla-Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.
- Panagia, Davide (2001), "Ceci n'est pas un argument: An Introduction to the Ten Theses", *Theory & Event*, Volum:5, No: 3.
- (2010), "Partage du Sensible": the Distribution of the Sensible", *Jacques Rancière: Key Concepts*, der. Jean-Philippe Deranty, Durham: Acumen Publishing, s. 95-103.
- Platon (2013), *Devlet*, çev. Mehmet Ali Cımcöz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür.

- Rancière, Jacques (1984), "A Reply", *International Labor and Working Class History*, No.25, s. 42-46.
- (1989), *The Nights of Labor: The Worker's Dream in Nineteenth-Century France*, trans. John Drury, Temple University Press.
- (1991), *The Ignorant Schoolmaster: Five Lesson in Intellectual Emancipation*, çev. Kristin Ross, California: Standford University Press.
- (1992), "Overlegitimation", *Third World and Post-Colonial Issues*, No. 31/32, s. 252-257.
- (2002), "Prisoners of Infinite", *Conterpunch*, <http://www.counterpunch.org/2002/04/30/prisoners-of-the-infinite/>, İndirilme Tarihi: Şubat 2012.
- (2003), "Politics and Aeshetics", *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, Volume:8, No: 2, Oxford: Routledge, s.191-211.
- (2004a), "Who is the Subject of the Rights of Man ?", *The South Alantic Quarterly*, Volume: 103, No:2/3, s. 297-310.
- (2004b), "Introducing Disagreement", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Volum: 9, No.3, s.3-9.
- (2004c), "On War A s The Ultimate From of Advanced Plutocratic Consensus" *Contemporary French and Francophone Studies*, Volum:8, No:3 (Summer), s.253-257
- (2005a), *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Aralık.
- (2005b), "From Politics to Aesthetics", *Paragraph*, s. 13-25.
- (2006a), *Hatred of Democracy*, çev. Steve Corcoran, Londra: Verso.
- (2006b), *Estetik Bilinçdışı*, çev. Kenan Sarıaloğlu, İzmir: Ara-lık Yayınları.
- (2006c), "The Ethical Turn of Aesthetics and Politics" *Critical Horizons*, Volum: 7, No. 1, 2006, s.1-20

- (2007), *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.
- (2008a), *Görüntülerin Yazgısı*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus.
- (2008b), "Aesthetics Against Incarnation: An Interview by Anne Merie Oliver", *Critical Inquiry*, Volum: 35, s. 172-190, Chicago: The University of Chicago.
- (2009), *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul:Metis.
- (2010a), "Biopolitics or Politics", *Dissensus: on Politics and Aesthetics*, der. Steven Corcoran, çev. Steven Corcoran, New York: Continuum, s. 91-96.
- (2010b), *Özgürleşen Seyirci*, çev. Burak Şaman, İstanbul: Metis.
- (2010c), "The Use of Distinctions", *Dissensus: on Politics and Aesthetics*, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s.205-217.
- (2010d), "Communism: From Actuality to Inactuality" *Dissensus: on Politics and Aesthetics*, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s. 76-83.
- (2010e), "Does Democracy Mean Something?", *Dissensus: on Politics and Aesthetics*, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s. 45-61.
- (2010f), "The People or the Multitudes?", *Dissensus: on Politics and Aesthetics*, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s. 84-90.
- (2011a), *Tarihin Adları*, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis.
- (2011b), "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", *Reading Rancière*, der. Paul Bowman & Stamp Richard, New York: Continuum, s.1-17.

- (2012), *Estetiğin Huzursuzluğu*, çev. Aziz ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim.
- Ransome, Paule (2011), *Antonio Gramsci: Yeni Bir Giriş*, çev. Ali İhsan Başgül, Ankara: Dipnot.
- Ross, Kristin (1991), "Translator's Introduction", *The Ignorant Schoolmaster: Five Lesson in Intellectual Emancipation*, çev. Kristin Ross, California: Standford University Press.
- (2010), "Satılık Demokrasi", *Demokrasi Ne Alemde?*, der. Eric Hazan, İstanbul: Metis, s. 86-103.
- Rousseau, Jean-Jacques (1996), *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür.
- Schaap, Andrew (2011), "Enacting The Right to Have Rights: Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt", *European Journal of Political Theory*, s. 22-45.
- Schmitt, Carl (2006), *Parlamenteer Demokrasinin Krizi*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi.
- (2006a), *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis.
- Stace, W. Terence (1976), *Hegel Üstüne*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim.
- Tanke, Joseph J. (2011), *Jacques Rancière: An Introduction*, New York: Continuum.
- Tischler, Sergio (2013), "Adorno: Öznenin Kavramsal Hapishanesi, Politik Fetişizm ve Sınıf Mücadelesi", *Olumsuzluk ve Devrim*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Otonom, s.117-136.
- Touraine, Alain (2011), *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcaý Kunay, İstanbul: YKY.
- Viriasova, Inna (2011), "Politics and the Political: Correlation and the Question of the Unpolitical", *Peninsula (a journal of relational politics)*, Volum: 1, No.1.
- Yalçınkaya, Ayhan (2011), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (içinde), der. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim.

Wood, E. Meiksins (2009), *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam.

Zizek, Slavoj (1995), "Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in "Öz Mantığı", *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, İstanbul: Verso-Metis, s.57-100.

----- (2008), *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore.

----- (2012), *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos.

Uyuşmazlığa Sadakat

Jacques Rancière'in
Politik Düşüncesi

Uyuşmazlık bağlamında politik olana ilişkin bir soruşturma yürüten bu çalışma, Antik Yunan'dan günümüze yönetsel pratiklerle politikayı özdeşleştiren bakış açısını, Jacques Rancière'in önerdiği kavramlarla birlikte aşmanın imkânını sorgular. Politik faillerin üzerine kapanma eğilimi gösteren yapıları yerinden edecek yaratıcı var oluş koşullarını Rancière'de "politik olan" nosyonu çerçevesinde ele alır. Politik olan aracılığıyla Rancière, egemenlerin ve ezilenlerin dünyasını birlikte düşünmeyi önerir. Düzenin ezilenler lehine kıvrılabilme ihtimalini görmeye ve bu doğrultuda mücadeleye teşvik eder. İçinde yaşadığımız eşitsiz ve adaletsiz düzeni değiştirmeye yönelik düşünsel bir çaba olan bu çalışmayı, Rancière'in politik olanı tartışırken geliştirdiği kavramların hem eleştirel bir okumasına hem de yaşadığımız dünyayı anlamlandırma sundukları imkânları irdelemeye dair bir girişim olarak görebiliriz.



ISBN 978-605-196-429-4



cizgi
KİTAPevi



www.cizgikitapevi.com
f t i /cizgikitapevi