

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

JACQUES RANCIERE'DE POLİTİK OLANIN İMKÂNI

Zeliha DİŞÇİ

Ankara-2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

JACQUES RANCIERE'DE POLİTİK OLANIN İMKÂNI

Zeliha DİŞÇİ

TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat AYTAÇ

Ankara-2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

JACQUES RANCIERE'DE POLİTİK OLANIN İMKÂNI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat AYTAÇ

Tez Jürisi Üyeleri

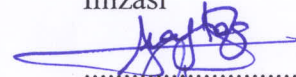
Adı ve Soyadı

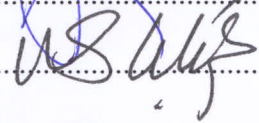
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat Aytaç

Prof. Dr. Meryem Ökçüoğlu

Prof. Dr. Nur Betül Selik

İmzası





Tez Sınavı Tarihi ... 24/06/2014

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
1.POLİTİK OLANIN İNŞASINDA POLİS	11
1.1 Toplumsalın Düzeni	11
1.2 Politik Olanın İnşasında Polis	26
1.2.1 Bir'in Temsili Olarak Polis	27
1.2.2 Polisin Bir Sayımı Ya da Mutlak Özdeşlik Yasalarının Varlığı	37
1.2.3 Eşitsizlik, Temsil ve Taklit	49
2.POLİSİN POLİTİKLEŞTİRİLMESİNDE BİR MÜDAHALE: POLİTİKA	62
2.1 Jacques Rancière'in "Politika"sı	63
2.2 Politika Zamanı: Parça Olmayan Parça	80
2.3 Politika Olarak (Aktif) Eşitlik	90
2.4 Özneleşme ve Özgürleşme	101
2.5 Politik Fail Biçimi Olarak "Demos"	115
3.DEMOKRASİDEN POST-DEMOKRASİYE "POLİTİK OLAN"	127
3.1 Politik Olanın İmkani Olarak "Demokrasi Fikri"	128
3.2 Politik Olanın Polise İndirgenişi: Post-Demokrasi/Konsensüs	134
SONUÇ	152
KAYNAKLAR	162
ÖZET	171
ABSTRACT	173

GİRİŞ

Jacques Rancière, “sanat” ve “politika” üzerine yayınladığı eserleriyle son yıllarda Batı’da ve Türkiye’de dikkat çeken çağdaş düşünürlerden birisidir. Öncelikle kendisini sanatın filozofu olarak değerlendiren Rancière, çalışmalarında sanat ve politika arasındaki ilişkiyi göstererek, bu alanlarda yaratıcı düşünce ve eylemin yolunu açmaya çalışmıştır. Bu bakış açısıyla birlikte onun düşüncesinde “politik olan” kavramını ele alan bu çalışmada, bir düşünürün bütün fikirlerini bir çalışmanın sınırları içerisinde tüketmenin imkansızlığından hareketle onun sanat anlayışına ilişkin yapılagelen tartışmalar olabildiğince dışarıda bırakılarak, politik düşüncesinin tartışılmasına yönelik bir alan açmak hedeflenmektedir.

Politik olan üzerine literatürde farklı düşünürler tarafından eserler verilmişse de oluşturduğu kavram setleriyle Rancière, politik olan üzerine okuyucularını yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Bu açıdan düşünürün politik düşüncesine ilişkin bir tartışma yürütmeyi amaçlayan bu tez, aslında Rancière’in politik olanı yeniden düşünme çağrısına verilen bir karşılık olarak da okunabilir.

Öncelikle Rancière’in politik olana ilişkin düşüncelerini ve burada kullandığı kavramları anlamak için, onun genel olarak şeyleri, durumları vb. algılayış şeklini ifade eden kavramlara değinmek gerekir. Çünkü kavramlar, bir ifade aracı olduğu kadar nasıl düşündüğümüzün de ip ucunu verir. Bu bağlamda söylemek gerekirse eğer, Rancière’in düşünce biçimi olarak benimsediği ve politik olana ilişkin önerilerini somutlaştırmada kullandığı en temel kavram “la mesentente” dir. Fransızca bir kavram olan *la mesentente*, anlam olarak anlaşmazlık/yanlış anlama, yanlış duyma şeklinde açıklanabilir. Yanlış

anlama/anlaşma ya da anlaşamama kavramları üzerinden gidildiğinde, bu kavramlar kendi içerisinde mikro düzeyde ses/konuşma, sesin anlamı, sesi çıkaran ve duyan tarafları; makro düzeyde ise tarafların sesi yorumlayış biçimine göre meydana gelen dünyaları düşündürür. Ayrıca İngilizce’de “disagreement”, Türkçe’de ise “uyuşmazlık” şeklinde karşılık bulan bu kavram anlamama/yanlış anlama üzerinden düşünüldüğünde bir duruma ilişkin “konsensüs yokluğu”nu ifade eder. Bu noktada görünür hale gelen iki kavram *la mesentente* (*disagreement/dissensus/uyuşmazlık*) ve *konsensüs*, Rancière’in uyuşmazlığa dayanan düşünce biçimini neden ortaya koyduğunu açıklamaya izin vererek, bu tezin temel inceleme nesnesi olarak *politik olan* üzerine bir fikir edinmeyi sağlayabilir.

Rancière’in uyuşmazlık fikrini türettiği konsensusun kavram olarak yükseliş koşullarına bakıldığında, bu durum, 1990’lı yıllara, SSCB’nin çöküşüyle birlikte sosyalizm karşısında demokrasinin ve kapitalizmin/neoliberalizmin zaferinin kutlandığı döneme denk gelir. Bu dönemde atılan zafer çığlıklarına, farklı düşünürler tarafından ileri sürülen politikanın dönüşü/sonu gibi tezler eşlik etmiştir. Ayrıca Fransa’da yine bu dönemde yükselen neo-Aristotelesci olarak tanımlanabilecek düşünsel çevrelerde, nasıl daha iyi bir *ortak yaşamın* sağlanabileceğine ilişkin sorgulamalar artmıştır (Davis, 2010: 99-100). Gelişen devlet pratikleri, politikanın kendisi ile özdeşleştirilmiştir. Yönetsel uygulamaların politikanın kendisi olarak sunulduğu bu dönemde, Rancière’e göre konsensüs:

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).

Dolayısıyla 1990'lı yılların neoliberal düzeninde konsensüs, verili olan/duyulabilir/sayılabılır olan üzerinde, anlam üzerinde konsensüstür. Her şeyin o haliyle kavranması olarak, başka türlü olmanın imkânsızlığıdır. Böylece neyin ortak, anlamlı ve duyulur olduğunun belirli olduğu yerdir.

Konsensüs karşısında uyuşmazlığa dayanan düşünce biçimiyle birlikte, politik olana ilişkin bir soruşturma yürütmeyi üstlenen bu tezin amacı; kimi yönetsel pratiklerle politika arasında kurulan özdeşliği, Ranciere'in önerdiği uyuşmazlığa bağlı politika anlayışı ile aşmanın imkânını sorgulamaktır. Bu bağlamda, aktörlerin üzerine kapanma eğilimi gösteren yapılar karşısında, bu yapıları yerinden edecek yaratıcı var oluş koşullarını düşünmede Rancièreyen politik olanın etkinliği üzerinde durulacaktır.

Rancière, yerli yerine koyularak ve sınırları belirgin kılınarak her şeyin birbirinden ayrıldığı (konsensüsçü) düzen halini kendi politik düşüncesinin kalkış noktası yapar. Fakat onu yeniden üretmeyip, şeyleri-farklı dünyaları birbiriyle ilişkiye sokan polemiksel düşünce tarzıyla birlikte gelen uyuşmazlığa dayalı bakış açısıyla, politik olana ilişkin bir perspektif geliştirmeye çalışır. Farklı dünyaları ilişkilendirmede öne çıkan kavramlardan en önemlisi “ortak olan”dır. Ortak olandan anlaşılması gerekense, söz konusu topluluğu bir arada tutan ortak mekanlar, ilgiler, yetenekler vb.dir. Burada sıfat olarak öne çıkan “ortak” olan üzerinden ortaklık geliştiren insanlar, bir topluluk oluştururlar. Fakat bu noktada 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 olan ve yönetsel olanın ayırt edilmesi daha da zorlaşır. Oysa Rancière için

bir yerde ortak olandan bahsediliyorsa, ortak olan üzerinden çeşitli sınıflandırmalar yapılarak, verili düzeni oluşturacak tanımlamalar da yapılıyordur. Böylece aslında, duyulur/tanımlı olandan farklı olanın zihinleri bulandırmasıyla görünür olan uyuşmazlık ortadan kaldırılmaktadır. Rancière, duyulur/ortak olan üzerinden çeşitli paylaşım ve bölüşüm işlemlerinin yapıldığı bu işleyiş biçimini “duyulurun paylaşımı” olarak adlandırır. 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).

İşte söz konusu duyulur olanın paylaşımı ya da ortak olan, Rancière’in politik düşüncesinde politik olana ilişkin görüşlerinin temelini atan kavramlardır. Çünkü Rancière’e göre, farklı dünyaları ilişkiye sokarak tesis edilen uyuşmazlık durumunda politik olan, aynı dünyaları betimleyen ortak olana/duyulur olana ilişkin gerçekleştirilen sorgulamalar ve etkinlik tarzlarıyla ilgilidir. Dolayısıyla ortak olan ya da “ortak yaşam durumu” politik olanın nesnesidir (Rancière, 2007: 11). Ortak yaşam koşullarının varlığıyla birlikte ancak sorgulamalar gerçekleşebilir. Buradan hareketle söz konusu tezin konusunu oluşturan politik olan, ortak ya da duyulur olanın nitelikleri esas alınarak mekânın içinde yapılan bölüşümlerle ortaya çıkan kapsama ve dışlama üzerinden farklı iki sürecin karşılaşmasıdır: Polis ve politika.

Polis ve politika, bu çalışmada gösterilmeye çalışılacak olan “yönetimden farklı olarak politika ve politik olanı” düşünmede kullanılacak iki kavram olacaktır. Rancière’in politik olanın sınırlarını çizerken kullandığı polis ve politika aracılığıyla, onların karşılaşmasına imkân veren ortam üzerine düşünülerek, politik olan, politika ve polis hem bu ortam içerisinde yeri hem de birbirleri karşısındaki

konumları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda söz konusu iki kavramın, dolayısıyla Ranciere'in politik olan fikrinin belirli bir *toplumsal* algısı üzerine inşa edildiği ileri sürülecektir. Diğer bir deyişle Rancière, politik olanı toplumsal olanla birlikte düşünür. Çünkü Rancière, politik olan ve toplumsal olan kavramlarını zaman zaman aynı cümlelerde kullanmakta, hükümet pratiklerinin genel olarak toplumsalı ortadan kaldıran ya da yok sayan eğilimlere sahip olduğunu belirtmektedir. Bu durumun sonucu ise politikanın ortadan kaldırılması ya da hükümet pratiklerine indirgenmesidir. Oysa Ranciere'in politik olanın imkânını düşünürken önerisi toplumsalın politikaya indirilmesi olmayıp, politikanın toplumsala indirilmesidir (Rancière, 2003: 201; 2007:28-9). Bu bağlamda politik olanın sahnesi, aslında toplumsalın sahnesidir. Bu nedenle politik olanı anlamak ve imkânını düşünmek, toplumsalın işleyiş şeklini ortaya koymayı gerektirecektir.

Başlangıçta Rancière'in toplumsal fikri üzerinden politik olanı incelemeye çalışan bu tez, yine Rancière'in politik olana ilişkin önerdiği kavramlar doğrultusunda üç alt başlığa ayrılmıştır: Birinci bölümde, ilk olarak toplumsal üzerine düşüncelerine yer verilecektir. Çünkü polis ve politikayı birlikte düşünebilmenin koşulu, onların bu birlikteliğini düşünmeye imkan verecek bir *bütün* tahayyül etmektir. Bu bağlamda toplumsal üzerine değerlendirmede bulunurken bütünün işleyiş biçiminden bahsedilerek, polis ve politikanın buradaki statüsü açıklanmaya çalışılacaktır. Yapısal olarak farka dayanan ve farkların hepsini kapsayan bir ilişkiler kümesi olarak toplumsalın kendi içinde kapsayıcı ve dışlayıcı hareketlerine değinilerek, politik olanın unsurlarının burada nasıl ortaya çıktığı ve konumlandığı açıklanacaktır.

Ayrıca bu tezde toplumsalın işleyiş biçimine dayanarak politik olanın, polisin ve politikanın ayrı üç alan olmadığı gösterilecektir. Buna göre politik olan, iki ayrı sürecin karşılaşmasına verilen isim olup, polis ve politika ayrı iki unsur olarak aynı bütün içerisinde yer alır. Fakat bütün, her şeyi kapsamaya dönük eylemlerin alanı olup, aynı zamanda kapsanmayanların/dışarıda kalanların da mekânıdır. Bu durumda Rancière'in gözünde 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. Bu şekilde polisin gözünden değil ama toplumsalın gözünden yürütülen tartışma aracılığıyla ulaşılmak istenense, politik olanın sadece saf birlik olarak polise ya da politikaya indirgenebilir bir şey olmadığıdır. Daha ziyade onların toplumsaldaki yan yana heterojen birliktelikleriyle ilgili olduğudur. Bu durumda politik olanın imkânı olarak polis ve politikayı aynı anda düşünmek, onlar arasındaki ilişkinin bir tahakküm ya da iktidar ilişkisi olup olmadığı sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu nedenle toplumsal üzerine tartışmalar yürütülürken, polis ve politika arasındaki ilişkilerin niteliğine değinmek önem kazanacaktır.

Toplumsalın kendi içinde işleyiş biçimiyle birlikte Rancière'in düşüncesinde politik olanın tahayyülüne ilişkin bir öngörü elde edildikten sonra, politik olanın iki temel unsurundan birisi olarak polis üzerinde durulacaktır. Rancière için polis, toplumsalın sembolüdür: "Ortaklaşalıkların kümelenmesinin ve rızanın işler kılınmasının, güçlerin örgütlenmesinin, yerlerin ve işlevlerin dağıtımının ve bu dağıtımı meşrulaştırma sistemlerinin gerçekleştirilmesini

sağlayan prosedürler kümesidir” (Ranci re, 2005a: 51). Dolayısıyla verili *genel düzen* hali doğrudan polisi ifade eder.

Yukarıda alıntılanan polis tanımlarından hareketle politikaya eşit kılınan yönetsel işleyiş biçimleri üzerinde durularak, politik olanın inşasında polise ve onun yaşadığımız dünyayı anlamlandırmadaki rolüne ilişkin bir düşünüm gerçekleştirilecektir. Bu doğrultuda Antikite polisinden modern devlete çeşitli örnekler tartışılarak, polisin toplumsalın sembolü olarak nasıl yükseldiği gösterilecektir. Kısaca söylendiğinde, polisin sembol olmasını sağlayan, onun birliği tesis edici yönetsel politikalarıdır. Bu politikaları aracılığıyla sınırlarını çizer ve kendisini tek var oluş alanı olarak dayatır. Böylece kendi içinde herhangi bir fazla içermeyecek şekilde yapılanma adına özdeşlik, eşitsizlik, temsil ve taklidin mekânı haline gelir. Fakat tam da bu birlik anlayışı, toplumsalın işleyiş biçimi üzerinden yorumlandığında, onun ikiye bölünmesine neden olur. Böylece polisin birlikçi eğilimleri onu politik olandan uzaklaştırırken, içerdigi bölünmeler politikayı polise çağırarak politik olana onu yaklaştırır. İşte bu bölünmelerle oluşan aralıklar, politik olanın imkanını düşünmede konumlanılacak asıl yerlerdir. Bu durumda Ranci re, geliştirdiği polis ve poliste oluşan aralıklarla ilgili anlayışıyla, polisin içerisinde politik olanın imkânını sürekli düşündürür. Bu aralıklarla birlikte işlemekte olan düzende sayılanlardan sayılmayanlara, düzende fazla olarak görülenlere görüş açımızın kaymasını sağlar. Bunu, henüz daha düzenin içinden-polisten bakıyorken yapmayı başarır.

Politik olana ilişkin polis üzerinden yürütölen tartışmalardan sonra ikinci bölümde, politik olanın diğer unsuru olarak politika üzerine düşünölecektir. Verili genel düzeni ifade eden polis karşısında politika, bu düzenden olmayanların polise

geri dönerek onu yapılandırmalarına ilişkin bir etkinlik tarzıdır. Buradan hareketle polisten farklı olarak politikayı düşünmeye imkân veren şeyden, polisin bütünlüğünü sağlarken sürekli yaptığı ve her defasında yanlış olan sayımdan bahsedilecektir. Politikanın, bu yanlışın adı olduğu söylenecektir.

Polisin yanlış sayımları, polisin kendi içinde sürekli sayılanlar ve sayılmayanlar şeklinde bölünmesine, böylece polis içerisinde bir aralığa/boşluğa sebep olmaktadır. Bu boşluğa Rancière, *parça olmayan parça* adını vermekte ve politik olana imkân verecek karşılaşmaları buradan türetmektedir. Bu nedenle parça olmayan parça, boşluğun poliste nasıl ortaya çıktığını, kendi başına politikaya sahip olmayan polisin, içerdiği parça olmayan parçalarla birlikte politikaya yönelik yarattığı imkânları düşünmektir. Buradan hareketle, polisten düşen parçaların bulunduğu yer olarak yükselecek politikanın, kendine ait bir takım özellikleri görünür hale gelecektir: 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 önermesini getirecektir. Fakat söz konusu eşitliği doğrulama işleminin gerçekleşmesi, eylemin amacı olarak değil çıkış noktası olarak eşitlik fikrini benimsemeyi gerektirir. Bu anlamda politika olarak eşitlik, eylemlerin amacı olmayıp eylemlerden önce varsayılan bir şey olacaktır. Ancak bu varsayımla birlikte polisin eşitsizlikler üzerine inşa ettiği hiyerarşik, özdeşliklere dayanan temsili rejimi kesintiye uğratarak politik olanın imkan kazanması sağlanabilir. Bu bağlamda yönetim olarak değil, fakat eşitlik/politika olarak politika önermesinin kendi içinde polisin boşluklarının somutlaşmasını sağlayarak, buradan imkan

kazanacak olan özneleşmeye ve özneleşme aracılığıyla polis zincirlerinden kurtulma anlamında özgürleşmeye kapı araladığı bu tezde gösterilecek bir diğer noktadır. Bu şekilde politikanın diğer adı olan eşitlikle birlikte özneleşme ve özgürleşme üzerine gerçekleştirilecek tartışmalardan sonra, bir süreç olarak politikayı üstlenen faillerin nasıl ortaya çıktığı ve hangi isimleri aldığı üzerinde durulacaktır.

Politikanın ve politikayı üstlenen faillerin ele alındığı ikinci bölümden sonraki son bölümde ise, Rancière'in politik olanın imkânını düşünmede öne sürdüğü yönetim biçimi olarak değil, politika olarak *demokrasi fikri* üzerinde durulacaktır. Rancière'in yönetim biçimi olarak demokrasiden politika olarak demokrasiye varmasına imkan veren hususlar üzerinde düşünülerek, verili düzen karşısında önerisinin işlerliği tartışılacaktır. Ardından içinde yaşadığımız demokrasilerin, Rancière'eyen demokrasi fikri karşısında benimsediği uygulamalar, politikaya ve politik olana ilişkin içerdiği imkan ya da imkansızlık sorunsallaştırılacaktır.

Sonuç olarak, şeyleri ve bedenleri sürekli tanımlayıp, ayarlamaya dönük politikaları benimseyen dünya düzeni karşısında, polis ve politikanın karşılaşmasını esas alarak pür olmayan politik olan fikri, sınırları bulandıran uyuşmazlığa dayalı polemiksel söylem tarzıyla, bu tanımların sınırlandırıcı-hapsedici bakış açısını aşmada, verili yönetim olarak politika tahayyülünden kurtulmada bir düşünsel ufuk sağlar. Çünkü Rancière bize, politik olan aracılığıyla egemenlerin dünyasını ve ezilenlerin dünyasını birlikte düşünmeyi önererek, bizi düzenin ezilenler lehine kıvrılabilme ihtimalini görmeye ve bu doğrultuda mücadeleye teşvik eder. Bu açıdan her şeyi başka türlü düşünerek politika ve politik olan yolunda içinde

bulduğumuz düzeni aşmaya yönelik düşünsel bir adım olarak bu çalışma, Rancière'in politik olana ilişkin oluşturduğu kavram setlerinin analiziyle hem onların eleştirel bir okumasına hem de içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırmada sundukları olanakları düşünmeye yönelik bir girişim olarak görülebilir.

1.BÖLÜM

POLİTİK OLANIN İNŞASINDA POLİS

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

Nietzsche

Rancière’in düşüncesinde *politik olan*, genel olarak iki farklı süreç olarak *polis* 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 tanımlamak mümkündür. Bu bağlamda birinci alt başlıkta genel olarak Rancière’in toplumsalı ele alış biçimine değinilecektir. Toplumsalın ele alınmasından sonra, politik olanın temel unsurlarından birisi olarak polis kavramı ve polisin özellikleri üzerinde durulacaktır. Polisin, toplumsaldaki yerine, politik olanın diğer bir süreci olan politikayla olan ilişkisine değinilecektir.

1.1. Toplumsalın Düzeni

Rancière’in politika üzerine incelemelerinde, toplumdan ziyade toplumsal olan üzerine kavramsallaştırmaların ve açıklamaların olduğu görülür. Çünkü Rancière’e göre politik olanı ve politikayı anlamanın yolu öncelikle toplumu değil, toplumsalı ve onun işleyiş biçimini anlamaktan geçmektedir. Genel olarak bakıldığında 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 yapıyı ifade eder. Bu bağlamda toplum, politik olanı anlamada

sınırlı bir görüş alanı sağlar. Oysa politik olanı anlamak, toplumun sunduğundan daha geniş bir perspektiften bakmayı gerektirir. Bu nedenle bu bölümde Rancière'in politik olana ilişkin düşüncesi, öncelikle onun toplumsala bakışı üzerinden ele alınacaktır.

Rancière'e göre "toplumsal-olan" kelimesi, literatürdeki tartışmalar bağlamında temelde üç noktadan sorunsallaştırılmaktadır: 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 dispositifi olarak anlaşılmaktadır. Burada yer alan politik failer kendilerine sunulan ya da karşılaştıkları yapılarla, düzenle, doğallaştırılan ilkelerle polemiğe girerek onları sorunsallaştırır. Söz konusu sorunsallaştırmaya imkân veren şey, toplumsalın kendisidir. Bu noktada verili alanda yerlerin ve işlevlerin "doğallığı"na karşı gelerek ayaklanan failer (dışlananlar) tarafından inşa edilen şey de özneleşmenin kendisini oluşturur. Üçüncü tip toplumsal algı şekli ise modern meta-politik buluş olarak bir "toplumsal" dır: Saklı olandır, politikanın hakikatidir¹ (Rancière, 2005a: 128; 2010a: 95). Rancière içinse toplumsal-olan, daha geniş bir ifade biçimine göndermede bulunur: "Hem tüm bu mantıkların ortak adı hem de onların iç içe-
düşümlenişlerinin adı" dır (Rancière, 2005a: 129). Dolayısıyla hem toplumu hem de onun bölünmeleri vb. hareketlerini anlatır. Onun için toplumsal, "bir ilişkiler kümesi"dir. "Toplumsal"ı bir ilişkiler kümesi olarak tanımlamak, toplumsalın tam anlamıyla dile getirilebilir olması demek değildir. Çünkü Rancière'e göre,

¹ Rancière'in tartıştığı meta-politik toplumsal algıyı Emile Durkheim'ın, Karl Marx'ın, Tocqueville'in ve Pierre Bourdieu'nun düşüncelerinde de görmek mümkündür.

toplumsal olanda içerilen ilişkiler kümesini karşılayacak sözcükler ya yetersizdir ya da bulunmamaktadır (Ranciere, 2011a: 63).

Toplumsal, Rancière için karmaşık bir alandır: “Yönetim mantığının (policing logics), 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 birleşim/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. Bu durumda politikadaki neredeyse her şey, söz konusu bölüşüm ve dağıtım mekanizmalarının konusu haline gelmektedir. Rancière bu mekanizmalarla ilgilenerek onların nasıl işlediğini, onları kimlerin işgal ettiğini sorgulamaktadır. Vardığı nokta ise toplumsalın aslında yerler 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). Bu nedenle aslında 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. Ranciere’in vurguladığı gibi, “her sözde toplumsal müzakerede, topluluğun ‘ortak olan’ olarak tutunduğu şeylere yönelik bir pazarlık bulunur” (Rancière, 2003: 201-2).

Buradan hareketle toplumsalın, politikanın ve politik olanın sahnesi olduğu söylenebilir. Çünkü politika ve politik olandan konuşabilmenin koşulu, onların varlığını tahayyül etmeye imkan verecek bir bütünün kabul edilmesidir. Burada bütün olan, var olan parçalarının toplamı olmayıp başka bir şekilde kendisini inşa eder (Rancière, 2003: 198). Bu noktada bütünün işleyiş biçimine bakıldığında, farka dayanan ve farkların hepsini kapsayan bir yapıya sahip olduğu öncelikle vurgulanmalıdır. Çünkü farkların kendi aralarındaki etkileşimlerle oluşacak bir öteki figüründen hareketle bütünün kendi içinde parçalara ayrılması ya da bütünlük oluşturması gibi meseleler gündeme gelebilir. Ayrıca dayandığı farklar, sayılabilir olmayıp, sonsuza açılır. Bu durum, anlamlandımayı imkansızlaştırır. Bu nedenle onu sınırlandırma ihtiyacı doğar. Dolayısıyla yapıyı kavramanın yolu, onun sınırlarını kavramaktır denilebilir. Sınırlarını görebilmek içinse, bütünün *başka* bir şeyden ayrılması zorunludur.² Dolayısıyla ötekinin varlığı gereklidir. Öteki, bütünün sınırlarını göstermesi ve bütünün bütünlüğünün inşası için dışarı atılmıştır. Yani, onun içinde olup bütünün varlığı için ondan dışlanmış olandır. Böylece aslında bir tamlık mekânı olarak karşılaşılan bütün, kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Bu durum göstermektedir ki, her bütünlük varsayımı daha baştan imkânsızdır, çünkü bütünlük başarısız bir bütünlük ve ele geçirilemez bir tamlığın mekânı olmaktadır (Rancière, 2007:145-147; Laclau, 2007:87-88). Böylece bütün, yapısal olarak bölünmüştür: “Çıkar grupları halinde, farklı kanaatler halinde, kendisiyle ilişkisinde bölünmüş” tür (Rancière, 2012:114-5). Rancière’e göre bütünde içerilen eksiklikle ya da onun tam bir bütün olamamasıyla gerçekleşen ilk ayrışma/bölünme, politik olanın var oluş noktasını tesis etmektedir. Buna ek olarak

² Burada bütünün ikili bir anlama sahip olduğu ortaya çıkmaktadır: Bir yandan bütün, bütün farkların/parçaların mekanıdır; diğer yandan somutluk kazanması ancak içerdiği parçalardan bir kısmının onu üstlenmesiyle o farkın/parçanın adı haline gelir.

bütün, Jean-Luc Nancy'nin de aktardığı gibi, kendi içinde bu ayrışmışlığıyla “çoklu, çoğul-tekildir, edimsel bir sonsuzun sonlu parçalara/patlamalara kaydır” (sanatlar, düşünceler, aşklar, tutkular vb. bu parçaların/patlamaların isimlerinden bazılarıdır) (2010: 68).

Politik olanın mekanı olarak yukarıda değinilen bütünün Rancière'in metinlerinde somutlaştırılmış hali “eşitler cemaati” dir. Eşitler cemaatinde bütün, adından da anlaşılacağı üzere eşitlik üzerinden elde edilir. Fakat cemaatin kendi içinde eşitliğin sağlanması için bir şeyler feda edilmiş ya da dışlanmış. 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 (Bensaïd, 2010:39). Bir ilişkiler kümesi olarak toplumsal olan, özellikle çatışmacı karakteriyle bu gerilimi simgeler. Buna göre toplumsal ilişkileri “eyleyiş ve eyleyen arasındaki ikili çatışma” ile karakterize etmek mümkündür. Çatışmanın burada imlediği şey, bir çatışmalar çeşitliliği olup, Holloway'in de söylediği gibi “karşıtlığın geniş heterojenliğinde var olur” (Holloway, 2003: 66). Bu anlamda toplumsal olanda:

Eyleyiş çalışma biçiminde, ortak aidiyet bir insan yığını biçiminde, kimliksizlik kimlik biçiminde, insan ilişkileri nesnelere 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).

Rancière'in toplumsal olanı algılayış tarzı üzerinden düşünüldüğünde, burada var oluş tarzı “yadsınma biçiminde var olma” ya dayalıdır. Fakat bu var oluş biçimi

Rancière’de tek boyutlu olmayıp, toplumsal, pozitif ve negatif olmak üzere ikili bir hareketin alanına işaret etmektedir: Her şeyin taşıyıcısı olarak öne çıkan bir durumda/poliste tam olarak kapsanamama dolayısıyla kapsanamayanların kendisini buradan çıkarması (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. Böylece tarih, uygun insanların uygun anlatısı olarak “uygunluk” bilimidir (Rancière, 2011a: 12-13). Bu bakımdan 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).

Böylece bütün, sürekli olarak her şeyin kapsanmasına yönelik sayımların yapıldığı bir işleyişin de mekânıdır. Fakat bütünün kendi bütünlüğünü sağlayabilmesi için yine kendi içinde bir öteki yaratma zorunluluğu hatırlandığında, her sayımda sürekli dışarıda bir şeyler kalmakta, böylece bütün “tam olmayan bütün” haline gelmektedir. Rancière’in terimleriyle söylenirse ‘bütün’ ü temsil eden düzen oluşurken, bütünün ele gelmez yapısıyla birlikte dışarıda kalanların, kendisini oluşturan düzenle özdeşleştiremeyenlerin varlığı da gerçekleşir. Bu bağlamda Rancière’in politik olanı belirlemede fikirlerini yönlendiren temel unsurun, bütünün kendisinden çok bütün içerisinde gerçekleşen tam sayma durumuyla birlikte dışarıda kalan bir şeylerin olmasına yol açan bütün içerisindeki

parça olmayan parçanın varlığıdır. Buna göre bütünün işleyiş biçimi, sürekli olarak onun ikiye bölünmesiyle sonuçlanır. Çünkü yapı içerisinde hiç bir şey tam olarak kapsanabilir değildir. Tüm kapsama iddiasına rağmen verili düzen bir şeyleri karşılamada yetersizdir. İşte bu durumda bütün içerisinde kimi ara-lıklar meydana gelmekte, verili yapı içerisinde kendisini var kılamayan politik failer bu ara-lıklara tutunarak kendilerini var kılmaktadırlar. Bu bağlamda, verili yapının tüm kapsama iddialarına rağmen, yine o yapıda oluşan boşlukların/aralıkların Ranciere'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-statusüne 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 da habercisidir. 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). Toplumsalın hareketli yapısı da böylece gözler önüne serilmektedir. Verili olan ve bir şeylere ya da kişilere tahsis edilmiş olanlar, bir ilişkiler kümesi olan toplumsalda sürekli karşılaşmalara sebep olmakta ve yerinden edilmektedir. Böylece bütün, devinmektedir.

Rancière'de toplumsal olan, bir ilişkiler kümesi olmasının, yapısal olarak farka dayalı olmasının ve dışlayıcılığının yanı sıra, yapısal olarak da bölünmüş bir

bütündür. Çıkar grupları halinde, farklı kanaatler halinde, kendisiyle ilişkisinde bölünmüş bir cemaattir. Bölünmüş olması demek, toplumsal olanın ve toplumun bir nüfusun toplamına indirgenmesi demek değildir. “Daima nüfus 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 durumun temelinde de daha önce değinilen parça olmayan parça bulunur. Böylece parça olmayan parçayla birlikte toplumsal olan, Rancière’de uyumsuzluk alanına işaret eder. Burada uyumsuzluktan kastedilense basitçe bir grubun başka bir grupla çatışması, gruplar arasındaki anlayışsızlık ya da yanlış anlama değildir, fikirlerin ve değerlerin çatışması hiç değildir. Uyumsuzluk, “ortak duyu’ya (common sense) yerleştirilen bir ayırımıdır, verili olan hakkında, verili olarak gördüğümüz bazı şeylere ait yapı hakkında bir çekişmedir (dispute)... Bir ve aynı dünyaya iki dünyayı koyma işidir” (Rancière, 2004a:304). Dolayısıyla tarafların bir topluluğa aidiyetlerini belirleyen ortak olan üzerine akıl yürütme ve çekişmedir. Bu noktada Ranciere açıkça uyumsuzluğun Jean François Lyotard’ın söylediği gibi 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 kitabında 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). Böylece differend, heterojen cümle rejimleri yoluyla gerçekleşir. Rancière’e göre ise uyumsuzluk, “cümle rejimlerinin heterojenliği gibi ve heterojen söylemin farklı tiplerini değerlendirmek için bir kuralın varlığı ya da yokluğu gibi konularla ilgili değildir. Uyumsuzluk, 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). Böylece her ne kadar iki düşünür, uyumsuzluk(çekişme) ve ihtilafın birbirlerinden farklı olduğunu söylese de sonuç olarak 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 hakim bu bölünmelerin temelinde toplumsaldaki ortak olanın konumlandırılış tarzı bulunmaktadır. 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 varılabilir bir sonuçtur. Bir uyumsuzluk mekânı olarak toplumsalda temelde iki konum ya da şey bulunur ve bunlar birbirleriyle ilişkilidirler. Bu şeylerin konumlandığı ortak uzam dünyadır. Bu şeylerin konumlanış tarzı ise yan yanadır. Rancière’in politik düşüncesindeki bu durumu, 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.

Bu tezin konusu olan politik olanın imkânının düşünülmesinde, Rancière'in toplumsalı yukarıda anlatılanlar çerçevesinde algılayış tarzı temel bir önem arz etmektedir. Böyle bir düşünüş tarzının politika ve politik olanın imkânını belirli bir yere, zamana ve kişiye/gruba atfetmekten kurtarıp, her yerde-zamanda ve her kişide/grupta bu imkânın konumlanabileceğine alan açtığı savunulmaktadır. Bu durumu anlamada Rancière'in bütün'ü algılayış tarzı açıklayıcıdır. Hatırlanacağı üzere bütün, farkların hepsini kapsamasına rağmen kendini var edebilmek için ötekine ihtiyaç duymaktadır. Diğer yandan farkların hepsini kapsadığı için dışarıya attığı öteki, aslında onu içindedir. Yani bütün, kendi içinde ikiye bölünmüştür. Bu nokta Rancière'in politik düşünüşüne uyarlandığında, bölünmenin parça olmayan parça ile somutlaştığına yönelik tezin yanında diğer bir tez ortaya çıkmaktadır: Rancière'e göre politik olan "ayrı türden iki sürecin karşılaşmasıdır." Toplumsal ise tam da bu ikisi arasındaki bölünmenin sahnesidir (Rancière, 2010a). Bu iki süreçten birisi polis, diğeri ise 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). Diğer 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 daha önce ortaya koyulan toplumsalın analizlerindeki bütünün temsilcisidir. Fakat polis, tüm

temsiliyet iddiasına rağmen aynı zamanda bir şeyleri tam olarak temsil edemeyendir. Böylece yapı içerisinde aralıklar, parça olmayan parçalar oluşmakta ve polisin dışına bir şeyler düşmektedir. Bu bağlamda politika, polisin içerisinde yer alan fakat kendisini var etmek için kendi içinde(n) dışarıya attığı parçanın adıdır. Politik olan ise bu iki unsurun karşılaşmalarının adıdır. Böylece polis ayrı bir alan, politika ise bir diğer alan değildir. Aksine politik olan da dahil olmak üzere polis ve politika aynı bütün'ün içinde yer alır. Böylece nihai olarak politik olanın imkânı saf bir birlik olarak ne poliste ne politikadadır; fakat polis ve politikanın yan yana birlikteliği olarak heterojenleşen bütünde, uyuşmazlıkta bulunmaktadır.

Bu noktada Rancière'in toplumsal alandaki polis ve politika üzerine söylem tarzı ile Foucault'nun iktidar analizlerini karşılaştırmak önem kazanır. Çünkü bu tartışmadan hareketle bütün içerisindeki hareketlerin ya da karşılaşmaların niteliğini, dolayısıyla bir iktidar ilişkisi olup olmadığını ortaya koymak mümkün olabilir. Böylece söz konusu ilişkilerin statüsünü tayin etmek için bir kapı aralanabilir. Eğer buradaki ilişkilerden “iktidar ilişkileri” olarak bahsetmek mümkünse, bu şekilde yapılacak bir ifade girişiminde toplumsaldaki ilişkileri “iktidar ilişkileri” olarak nitelendiren Michel Foucault ile diyaloga girmek gereklilik göstermektedir.

Foucault, toplumsaldaki ilişkileri iktidar ilişkileri olarak kodlayıp, iktidarı ‘ilişkiler bütünü’ olarak nitelendiren analizlere sahiptir. Foucault’a göre:

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).

Bu noktada öncelikle Foucault'nun iktidarı "bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belirli bir toplumda karmaşık bir duruma verilen addır" (2012: 72) şeklinde tanımlayışı, verili olan durum olarak polis düzeni ile paraleldir. Ayrıca yine Foucault'nun dile getirdiği "iktidarın olduğu yerde direnme vardır" açıklaması üzerinden Ranciere'in politika ve politik olan tasvirlerine ulaşmak mümkün görünmektedir. Foucault'nun söylediği gibi, iktidar bağıntılarındaki öteki merci olarak direnme asla iktidarın dışından olan bir şey değildir; Foucault bunun yanı sıra, verili durumun temelde ikiye bölünmüş olduğu tezini sürdürür:

İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla iktidara karşı, ulu bir Red'din tek bir mekânı yoktur. Türlerin örneğini oluşturan olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, yalnız, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden, kurban vermeye hazır direnmeler vardır (Foucault, 2012: 74).

Fakat Ranciere, Foucault'nun iktidar ilişkileri olarak toplumsal olanı analiz etmesini yeterli bulmaz. Foucault'dan farklı olarak polis, sadece güç/iktidar kurumu değildir. Polis, iktidar teknik ve stratejilerini tanımlama imkânını da içeren "duyulur olanın dağıtımını" ifade eder (Rancière, 2010a: 95). İktidar ilişkilerinin toplumsal uzamda her yerde bulunabileceği önermesi, bu uzamda her şeyin politik olduğu önermesini getirmektedir. Oysa bu düşünce Ranciere için "her şey politiktir" önermesine karşı "her şey polisiyedir" önermesini de beraberinde taşır. 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).

Çünkü sırf iktidar ilişkileri var diye poliste faaliyetler gerçekleşmez. Foucault toplumsal alandaki ilişkilerin iktidar odaklı analizleri nedeniyle Rancière'e göre, verili polis düzeni ve politikanın olumsal, yıkıcı gerçekliğinden başka polis ve politikanın karşılaşma şekli olarak politik olanı tam olarak açıklayamaz (Viriasova, 2011: 12; Rancière, 2010a: 93). Rancière için toplumsal olanda ağırlığını koyarak onu sınırlı bir bütün haline getirmeye çalışan polis, ilişkilerin inşa edildiği bir yerdir. Buna ek olarak, burada bir takım ölçüler inşa edilir. Bu noktada, yeniden toplumsal olanı kavrayış şekline dönüldüğünde, 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 böylece ortak olana bağlı olarak ortaya çıkan “dünyalar arasında ilişkilerin” gerçekleştiği yerdir. Politika da dünyalar arasındaki ilişkilerin kuruluşuyla ilgilidir (Rancière, 2005a: 67). Dünyalar arasında kurulan “ilişki” Nancy'nin de vurguladığı gibi aslında:

Bir eğilim ilişkisi değildir, parçaların yeniden-birleşmeye doğru yönelmiş olma gereksinimleri ya da itkileri değildir. Ortaklık-içinde-varlığın ortak-ölçüsüzlüğüne teslim edilmiş var oluşturu... 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).

Bu anlamda Rancière'in toplumsalda politik olanı kavrayış şekline müdahalesi önemlidir. Çünkü o, toplumsalda sahnelenen, polis ve politikanın karşılaşmalarıyla inşa edilen politik olanı, dışlananlar üzerinden kavrar ve iktidar odaklı analizleri bu şekilde sekteye uğratar. Bu nedenle Rancièreyen bakışın, toplumsalı, politika ve politik olanı 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. Bu bağlamda Rancière'in polis ve politika şeklindeki ayrımı ilk olarak, sınıflandırmayı ortadan kaldırmaktan ziyade başka bir sınıflandırmanın kapısını aralar. İkinci olarak bu ayrım, farklı-farksız, pür-karışık, sıradan-istisnai, aynı-öteki arasındaki ilişkilerin kabul edilen dağılımını sorunsallaştırmayı amaçlar. Böylece aslında bu ayrım, Rancière'in de söylediği gibi kurucu-kurulmuş, doğaçlama-organize edilmiş düzen şeklindeki ikililiklerin 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 (identity). 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 zıtlığının 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 kişi ve akımları eleştiriye tabi tutar.³

Rancière'in toplumsal olanın algılanış tarzının politik olanın algılanış tarzını belirlediği üzerine temellenen politik olan anlayışında, toplumsal ve evrensel olan

³Rancière'in karşı çıktığı ilk figür, Marksist gelenek tarafından aktarılan bir'dir. "Bu gelenekte ekonomik sınıfların ve sınıf mücadelesinin gerçekliği, politik kurumlar ile gösterenlerin aldatıcı saflığı arasında bir karşıtlık/zıtlık kurulur (...) formel demokrasi, gerçek demokrasinin mahkemesine ve politik devrim de 'insanlık (human) devrimi' nin mahkemesine çıkartılır" (Rancière, 2010c: 206). Rancière ayrıca ikinci olarak İki'nin diğer majör figürüne de karşı çıkar. Burada Rancière'in eleştirdiği isimlerin başında Hannah Arendt gelir. Arendt, politik ayrım ile toplumsal ayrım arasında ya da "ortak iyi" ile yalın yaşam arasında bir zıtlık oluşturarak, politik alan karşısında yükselişe geçen toplumsal alanı eleştirir (Berkday, 2010: 61). Bu doğrultuda Rancière, Hannah Arendt'in politik olan ve toplumsal olan arasında kurduğu karşıtlığı hedef alır. Rancière'e göre bu mantık polis mantığının kendisidir. Çünkü bu ayrım üzerinden politikaya ve politik eyleme bir yer tahsis edilmektedir. Oysa Rancière, oluşturduğu polis ve politika ayrımında alandan ziyade tam da alanların sınırının izini sürer ve böylece bir şeyleri bir şeylere zincirlemekten kurtulur. Bu tartışmalar ikinci bölümde ayrıntılandırılacaktır.

arasında herhangi bir zıtlık kurulmaz. Ona göre gerçeklikleri görünümünden 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/birleşim aracılığıyla düşünme yöntemi” olarak adlandırır. Rancière’e göre karışmış bir dünyadan ayrı olarak var olan pür politik bir dünya yoktur. Sadece bir dağıtım ve yeniden dağıtım bulunur (Rancière, 2010c: 207).

Rancière ayrıca toplumsal olanı ve politik olanı ontolojik olmayan bir şekilde ele almaya çalışır. Ontolojiye dayalı olarak politikayı ve politik olanı ele alanlar aslında Öteki’nin ontolojik gücünün varlığını ilan ederler. Öteki’nin simgelediği şey, bütün adları dağıtan gerçek ad, gerçek/iyi olan addır. Burada yapılan şey, Rancière’in savunduğu uyumsuzluğun gücünü, gerçek farkın ontolojik ilkesi içinde eritmektir. Oysa Rancière’in asıl meselesi 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 Yunanca’da “polemos” yani savaş, mücadele demektir. Polemiksel bakış, toplumsal alanda her şeyin her yerde ve her yerde konumlanabileceği,

böylece polis ve politika karşılaşmasının, politika ve politik olanın imkânının da her yerde ortaya çıkabileceği tezine ortam hazırlar. Aynı zamanda, politik olmayan üzerine düşünmeye de kapı aralar. Böylece yeniden Foucault'nun iktidar ve direnmenin her yerde olabileceği tezine, Rancière'in her şeyin politik olmayabileceği tezi şerh konularak, ortak olmak mümkündür: Polis ve politika arasındaki karşılaşma her yerde olabilir, böylece 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 ayıran 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 söylendiğinde, politikayı besleyen kanallar hareketli ve geçicidir, dolayısıyla toplumsalda konumlanan politika ve politik olan nadir olandır. Süreklilik peşinde olan ve politikaya göre daha sık görülen ise polistir.

1.2. Politik Olanın İnşasında Polis

Bu bölümde Rancière'in politik olanın gerçekleşmesinde süreci başlatan unsurlardan birisi olarak gösterdiği polis'e değinilecektir. Genel olarak bakıldığında, toplumsalda kendisine yer edinerek onun tamamını üstlenme iddiasında bulunan, belirli bir düzeni oluşturarak onu sürekli kılmaya çalışan yönetimi polis olarak adlandırmak mümkündür. Buradan hareketle polisin özdeşliklere, temsile dayalı olması gibi bir takım özellikleri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda polis ve içerdiği özellikler bu bölümün temel tartışma konuları olacaktır.

1.2.1.Bir'in Temsili Olarak Polis

Polis kavramı, her ne kadar bugün devletin düzeni sağlama ve korumada kullandığı aygıtlardan birisi 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 kullanmaktadır. Her polisin, bu düzen içerisinde kendisini gösterdiği polislik faaliyetleri bulunur. Genel anlamda söylendiğinde, politika yapma-yönetme, parlamenter yasama, mahkeme kararları, politikacıların çalışmalarını ve bütün bürokratik çabaları polis eylemi olarak sıralamak mümkündür (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 ardından Michel Foucault'nun başta *Security, Territory, Population* adlı kitabında olmak üzere devlet aklının ortaya çıkışı sürecinin analizinde başvurulan kavramlardan birisi olarak görmek mümkündür. Foucault'nun yaptığı araştırmalar, Rancière'in polisi modern devletin polis aygıtından ayırmasına yardımcı olmuştur. Foucault kitabında, 17. Yüzyılda İngiltere'de politik ekonominin ortaya çıkışı gibi gelişmelerle Avrupa'da devletin gelişen uygulama ve söylem tarzlarına eğilmiştir. Bu bağlamda “polis düzeni”, kültür, ekonomi ve politikanın sınırlarını aşan bir şeydir. Polis, her şeyi içerir. İnsanlar arası ilişkileri düzenler, insanlar ve şeyler arasındaki ilişkileri belirler. Hatta Foucault, bir “polis bilimi” tanımı bile yapar: “Bireylerin doğal hayatını temel alan politik teknik” (Foucault, 2007:326-327). Ranciere ise polis kavramını, toplumsal bütünü oluşturan parçaların dağıtımını ve bölüşümünü gerçekleştiren toplum organizasyonu olarak algılar. İhtiyaçların ve hizmetlerin dağıtımını, rollerin

ve meşguliyet tarzlarının paylaşılması, ekonominin yönetimi; hepsini polis düzeninin parçası olarak görmek mümkündür. Böylece polis, Rancière için, “toplumsalın sembolik inşasıdır” (Chambers, 2010: 61).

Toplumsalın sembolik inşası olarak polisin ne olduğu ve nasıl işlediği, politik olanın inşa edilmesi için buradan itibaren ayrıntılı bir şekilde açıklanarak, gerek Antik örgütlenme tarzı olarak polisin gerek modern devletin neden kendi başına ‘politik bir yapı olarak değil’ ama bir polis biçimi olarak yorumlanabileceği bu tezde gösterilmesi gereken temel tartışma noktalarındandır.

Rancière’in düşüncesinde polis, politik olanın unsurlarından birisidir. “Hükümet sürecidir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik bir dağılımı vardır” (Rancière, 2007: 71). Bu anlamda polis, kamu düzeninin akılcı örgütlenmesidir. Dolayısıyla 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 bu anlamda ortak olanı yorumlama tekeli elinde tutarak, toplumun hareketinin yönünü belirler. Yerleri tanımlayıp, toplumu ayrıştırarak polis-oikos, bios-zoe, kamusal-özel olan gibi bölümlendirmelerde sınır çizgilerini yeniden çizer. Oluşturduğu bu sınırların sabitliği polisin düzenini sağlayacağı için polis, sürekli

ortaklık ölçülerini belirler (Tanke, 2011: 46). Sonuçta Rancière'in yönetim tarzı olarak polis anlayışı, 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 sistemidir" (Chambers, 2011a: 306).

Duyulur olanın paylaşımındaki (*partage du sensible*) 'partager' kelimesi Fransızcada hem bölmek hem de paylaşım 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 duyuların paylaşımı garanti altına alınır. Böylece "partage du sensible", duyulur olanın bölüşümü ve paylaşımıyla ilgili olup, bu anlamda daha önce söylendiği gibi bedenlerin, doğalarına uygun ve işlevsel bir şekilde dağıtımını olarak polisi niteler. Paylaştırılan şeyler ise mekân, zaman ve etkinlik biçimleridir. Ayrıca Rancière'e göre polisleri bu etkinlik biçimleri üzerinden daha iyi ve daha kötü olan şeklinde ayırabilmek de mümkündür. Bu noktada Rancière'in araştırmasını genişletmemesine rağmen sunduğu tartışma, verili polisler arasındaki farkların ya da paralelliklerin analizine imkân sağlar (Chambers, 2010: 62).

Polisin yukarıda belirtilen içeriği düşünülürken Antikite, temel toplumsal ve siyasal örgütlenme şeklinin polis olduğu yerdir. Arendt'in de söylediği gibi, 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 polisin kurulması, politikanın başlaması demektir. Çünkü bu örgütlenme tarzıyla birlikte özel olan ve kamusal olan tanımlanıp, politikanın alanı olarak kamusal alan ya da polis belirli hale gelmiştir. Toplumsal olarak yapısına bakıldığında polis, Antikite'nin tek var oluş alanı olarak görünmektedir. Yani polisin 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 beşeri meseleler alanından doğan eylem (praxis) ile konuşmanın/sözün (lexis) Aristo'nun bios politikos dediği şeyi oluşturduğu düşünülüyor ve siyasal addediliyordu (Arendt, 2011: 61).

Polisin içyapısına bakıldığında burada bulunanların, yani politik aktör olarak sayılanların "yurttaş" lar olduğu görülmektedir. Polis, sadece yurttaşlardan mı oluşmaktadır? Bu sorunun cevabı olumsuzdur. Çünkü yurttaşlığın tanımına bakıldığında, polisin aslında var olan insanların sınırlı bir bölümünü içerdiği görülmektedir. Antikite'de yurttaşlık, herkesin sahip olduğu bir sıfat değildi, çünkü belirli koşullara bağlanmıştı. 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" (Yalçınkaya, 2011: 43). Daha ayrıntılı olarak söylendiğinde yurttaş; erkek, mülk sahibi, özgür insanı nitelemektedir. Bu sıfatlarıyla var olan yurttaş ve elde edilen yurttaşlık tanımı aynı anda hem yurttaşı hem de yurttaş olmayanları ortaya koymaya muktedirdir. Aslında yurttaşın varlığı, yurttaş olmayanların yani erkek

olmayan, mülk sahibi olmayan ve özgür olmayan, efendisine bağı olanların varlığını da imlemektedir. İşte bu değıl-lenen insanlar genel olarak kadınlar, çocuklar, köleler ve yabancılardır. Onlar yurttaş gibi özgür olmayıp zorunluluklara tabi olanlardır. Yer aldıkları alan ise polis değıl hane, yani oikos'tur. Oikos ya da hane:

Yunan için, insanın biyolojik ve iktisadi varlığını yeniden üretmesi için zorunlu işlevlerin yerine getirildiğı 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 (Yalçınkaya, 2011: 44-5).

Böylece poliste yer alan yurttaşlar, aslında tam bir insan olmakta, diğ erleri ise eksiklikleriyle var olmayanlar olarak poliste bulunmaktadırlar. 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 polisin varlık nedenidir. Aynı zamanda polisteki özgür yurttaşın özgürlüğü, oikosta sahip olduğu efendilikten geçmektedir (Arendt, 2011: 67-8). Yurttaşlık tanımları üzerinden gidildiğinde ve polisin tek var oluş alanı olarak yurttaşa özdeş olduğu kabul edildiğinde, polisin içinde ikili bir yapılanmanın olduğu görülmektedir: polis ve oikos. Bu bağlamda Rancière'in toplumsal bir ilişkiler kümesi olarak gördüğü hatırlanıp, toplumsalı açıklamada başvurulmuş bütün anlayışı yeniden gündeme getirilerek polis ve oikosun statüleri açıklanabilir. Hatırlanacağı üzere düşünür için bütün, kendi içinde bölünmüş bir bütündür. Onun bu yapısı polisin örgütlenme tarzına uygulandığında, polis bütünün "somut" şekli olarak düşünülebilir. Oikos ise polisin kendisini var edebilmek için dışına attığı

ötekidir. Fakat hatırlanması gereken şey, aslında polislin tek var oluş alanı olduğu ve dışarı attığı ötekinin/oikosun da onun içinde olduğudur. Böylece burada bir dışlama bulunmakta, fakat bu dışlama, uzamsal anlamda bir dışlama olmamaktadır. Sonuçta ise polis, kendi içinde ayrıma uğramış ikili bir yapı sergiler. Yani, Bir olma iddiasındaki polis, İki'ye ayrılmıştır.

Polisin kendi içinde ikili işleyiş tarzını anlatmada kullanılabilir kavramasallaştırmalardan bir diğeri de 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 üzerinden düşünüldüğünde, insanın tam insan olarak varsayılabildiği yer olan polis bios'a, insan olmayanların ve bu bağlamda poliste sayılmayanların bulunduğu alan olan oikos ise zoe'ye karşılık gelmektedir. 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 çözümlerinde ve genel olarak politika ile ilgili çözümlerinde farklı kavramlarla karşılaştığı görülmektedir. Bu kavramlar sırasıyla logos ve phone'dur. Bu ayrım, Rancière'e ait bir ayrım 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 duyularını belirtmelerine veya göstermelerine yarar. Haz ve acı, insan varlıklarına ve politik bedene bir kar ve zarar duygusu 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 özdeştir. Buna 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). Bu ayırmadan hareketle polisin insanların tek var oluş alanı olduğu düşünüldüğünde ise polis, logos sahibi olanların sayısına eşittir. Bu sonuç Aristoteles’in devlet tanımıyla uyumludur: “Devlet, yurttaşların toplamıdır” (Aristoteles, 2010: 70). Böylece polis aslında herkesin yeteneğine göre ayrıştırıldığı ve yine herkesin tam sayıldığı mekânın adıdır. 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 sayıya 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 adı olmaktadır, bir sayıya dayanmaktadır (Rancière, 2004b: 4). Burada genel olarak polisin neden bir yönetim tarzı olarak görüldüğü de açıklık kazanmaktadır. Polis bir yönetim tarzıdır, yönetilenler sayımla dışarıda bırakılanların kendisidir.

Polisteki dışlamaya dayalı bu işleyiş tarzı, benzer bir şekilde Antik dönemin düşünürlerinden birisi olan Platon'un eserlerinde de devam etmektedir. Platon'a göre toplumun ve bu bağlamda polisin oluşum nedeni insanların tek başlarına kendi ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır. Bu durum onları birbirlerine başvurmaya yöneltir. Böylece insanlar bir araya toplanırlar, yardımlaşarak ortaklık kurarlar (Platon, 2013: 55). Rancière'e göre Platon'un polis anlayışında şehrin düzeni esastır. Böylece polis üzerine tahayyüllerinin arkasında "istikrar arayışı"nın bulunduğu fark edilir. Bu nedenle poliste iş bölümüne başvurulur (Rancière, 2009: 23). Bu durumu Platon'un kendi metinlerinden ortaya koymak mümkündür. Platon, bir yanda sürdürmeye çalıştığı toplumsal düzen ile diğer yanda onu tehdit eden dil-konuşma arasındaki bağlantıyı görmüştür (Chambers, 2010: 59). Bu doğrultuda kesin sınırları olan hiyerarşik örgütlenme tarzını geliştiren Platon'un *Devlet* adlı eserinde belirttiği üzere, toplumda kimisi çiftçi, kimisi duvarcı olur. Temelde en yukarıda yöneticiler olarak sayılan filozof-kral, sonra askerler ve koruyucular ve en sonda da çiftçi vb. 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 farklıdır. Buna bağlı olarak yatkınlıkları her iş için farklı olur. Yeteneklerine göre işlere yönelirler. Fakat işlerle kimin nasıl meşgul olacağı bir ölçüye bağlanmıştır: herkes tek bir iş yaparak verimli olur ancak. Böylece 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 bağlanmakta, iş bölümünde kimin ne yapacağı yeteneklerine göre belirlenmektedir. Sonuçta da toplumsal düzeni ya da polis, insan doğası üzerinden meşrulaştırılmaktadır. Bu bağlamda Rancière'e göre, Platon'da pratikte uzlaşılan toplumsal düzen mantığı, “doğa”ya başvurularak açıklanır. Burada herkesin yeteneğine göre bir yer işgal ettiği söylenmesine rağmen, insanları tek bir işle uğraşmaya mahkûm eden ya da insanların yer değiştirmelerini engelleyen yeteneklerinden ziyade “zaman” yokluğudur. Dolayısıyla zaman, polis koşullarında boş zamanın varlığıyla ilişkilendirilmelidir. Boş zaman, düşünmek için zamanın varlığını ifade eder. Bu anlamda hem dışlayıcı hem de tabi kılıcı olmasıyla çift yönlü işleyen bir yapıyı anlatır. Buradaki dışlama ilkesi, bir kişinin aynı anda birden fazla şeyle uğraşamaması kuralıyla getirilir (Rancière, 2009: 25-6). Birden fazla işi yapanlar, taklitçilerdir. Zanaatçılar da birer taklitçidir. Buradan hareketle denilebilir ki, oikosa mahkûm edilenler ya da modern dönemin işçileri de birer taklitçi olarak görülüp, olumsuzlanabilirler. Taklitçilikleriyle, polisin varlığını tehdit ederler (Platon, 2013: 86).

Rancière'e göre 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. Böylece farklı işlerin getireceği farklılık duygusunun yaratıcılığı bastırılır ve sonuçta politikanın kendisi bastırılır (Rancière, 2009: 177). Herkesin ve her şeyin yerli yerinde olduğu varsayılarak gerçekte polisin içerdiği yarıklık, 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 başlangıçta verilen polis tanımıyla bir uyum söz konusudur: "Polis, bireylerin ve tarafların payını tanımlayan duyulur olanın paylaşımını belirlemenin yoludur" (Rancière, 2005a: 95).

Platon'un polisine ilişkin bu tartışmaya paralel olarak aslında, Rancière'in genel anlamda politik olanın unsurlarından biri olarak sunduğu polisin ve özelde Antikite polisinin temel bir özelliği ortaya çıkmaktadır: politikanın polise denkliği ya da politikanın bir yönetim biçimi olarak algılanması ve polisle özdeşleştirilmesi. Bu durumda polis, yönetme tarzının ifadesidir. Polisin politikayla denkliğinin anlamı ise, politikanın cemaat yaşamını –idare etme sanatı olarak algılanır hale gelmesidir. 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 üzere, Antikite'de yasa ve doğanın birlikteliğine dairdir. Doğaya uymayan yasa tarafından dışlanır, böylece var olanın-verili olanın sınırları "belirli" kılınır (Rancière, 2007: 113-116). Bu noktada Rancière'in polisin işleyiş tarzına ilişkin başlangıçta ortaya koyulmaya çalışılan tezi de doğrulanmaktadır: İnsan doğası ve toplumsal olan ile politika arasında kurulan paralellik. Bu iki unsur adeta birbirinin kefilisi olarak polis düzeninde konumlandırılır. Bu duruma eklenmesi gereken ise polisin salt devletin toplum yaşamını yapılandırdığı bir yöntem olmayıp, devleti ve toplumu aynı anda içeren bir şey olduğudur (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 da ortaya çıkmaktadır. Rancière'in politik olanı düşünüş tarzının unsurlarından birisi olarak gösterilebilecek polisin, içerdiği bu özdeşliklerin ve diğer niteliklerinin sadece Antikite'ye ait olmakla kalmayıp tarihin bütün dönemlerinde ortaya koyulabilir olması Rancière'ci politik olanın algılanış tarzının sunduğu bir imkândır. Bu imkânı sorgularken daha fazla ayrıntılandırılması için bir yönetim tarzı olarak polisin, bu kavrayışla birlikte gösterilebilecek diğer özelliklerinin ortaya koyulması gerekmektedir.

1.2.2. Polisin Bir Sayımı ya da Mutlak Özdeşlik Yasalarının Varlığı

Yönetim şekli olarak polis, verili olan şeylerle ilgilidir. Bir şeylerin hesaba katılıp bir şeylerin dışarıda bırakıldığı, “duyulur olanın” paylaştırıldığı yerin adıdır. 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. Ranciere bu durumu şöyle açıklar:

Polis özü itibariyle bir tarafın payımı 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 paylaştırımını 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 olmamasını gözetir, 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 demek, aynı zamanda bir şeylerin ne görülür ne de söylenebilir olduğundan söz etmek demektir. Bu noktada verili olanın somut şekli olarak gösterilebilecek polisin, kapsadığı şeylerin ortaklıkları üzerine inşa edildiği söylenebilir. Daha doğrusu, bu durum polis içerisinde sayılmanın kimi ölçütlere bağlandığı anlamına gelir. Sayımın ölçülere bağlandığı

bu ortamda politika da ortak ölçülebilir olana özdeş kılınarak zaten sayılmış olanlarla ilgili bir mesele haline gelir. Polisin kapsama alanına nasıl girilebildiği burada sorulması gereken sorudur. Bu soru polisteki özdeşlikler silsilesinin ortaya koyulmasında önemli bir role sahiptir.

Özdeşlik adına bakılırsa, “herhangi bir nesnenin bütünüyle kendi başına, kendine hazır beklemesidir... Bir şeyi aynı türden bir başka şeyden ayırt etmeye yarayan yüklemidir” (Gasché, 1995: 108). Bu durumda polis, ortak olanın belirlendiği alan olup, bu ortaklığa yetenekleriyle, sıfatlarıyla ya da başka nedenlerle uymayanların yani ortaklığı belirleyen ölçütlere uymayanların dışlandığı yerin adıdır. Burada yer alanlar, var olduklarına dair ayrıca herhangi bir mücadeleye girmesi gerekenler olmayıp, özdeşleşme poliste sayılanlar-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 görülebilirsin. Fakat bu ortaklık nasıl gerçekleşmekte, ne ölçüde sayım konusu edilebilmekte ve neden ortaklıkların yaratımına ihtiyaç duyulmaktadır? Bu durumu açıklamada başvurulabilecek kavram *arkhe* kavramıdır. Çünkü Rancière’e göre verili durumda kabul edilen arkheleler, belirli şeylere belirli sıfatlar vermeye, böylece bir şeyleri bir şeylere tahsis etmeye olanak tanımaktadır.

Arkhe, toplumdaki bütün ayrımların ilkesidir (Rancière, 2006a: 38). Ayrımlar üzerinden düşünüldüğünde, polisle olan bağlantısının anlaşılmasında Platon’un *Yasalar* adlı eserindeki arkhe açıklaması aydınlatıcı olmaktadır. Burada arkhe, çift anlamlıdır. Yani hem başlamak/başlatmak hem de yönetmek/egemen olma anlamlarına gelir (Rancière, 2007: 142; Arendt, 2011:325; Laclau&Zac, 1995:

40). Böylece Grekler için arkhe, ilkenin birliği olup, ilk başlayanın, önde gelenin emridir. Buradan hareketle bakıldığında toplumdaki düzenin tahsisinde, şeylerin-insanların kendilerine biçilen rollere uygunluklarında başvuru ilkeyi de niteler. Ancak bu ilkenin varlığıyla ki polis, bir bütün olarak var olur ve şeyleri-insanları sayarken bir ölçüt geliştirebilir. Dolayısıyla Bir olur, birlik olur. Polis, arkhesi olandır. Ancak arkhenin varlığıyla polis düzeninde yapılacak olanların ve kurulan özdeşlik silsilelerinin temeli sağlanır. Ranciere, arkhe'ye dayalı olarak işleyen polis düzeninde yürütölen politikayı, "arkhi-politika" olarak nitelendirir ve polis türlerinden birisi olarak konumlandırır. Arkhi-politikanın temsilcisi olarak ise Platon'u öne çıkarır. Ranciere'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 yanlıştır (Ranciere, 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 üzerinden düşünöldüğünde, topluluk belirli parçalara ayrılmakta ve bu parçalara ayrılma şekli belirli toplumsal işlevlere denk olacak şekilde yapılmaktadır. Buradaki amaç, iyi yaşama şekline kavuşmak ve polisin varlığını sürekli kılmaktır. Fakat bu düşünce tarzı, uygulamada polisin nasıl bir toplumsal yapıya sahip olduğunu yeniden hatırlatmayı gerektirmektedir.

Bilindiği gibi Antik örgütlenme tarzı olarak polis, yurttaşlara dayalı bir yapıdır ve yurttaş olmayanların-dışlananların da üstü örtülmekle birlikte buldukları yerdir. İşte Platoncu arkhe mantığı, tam da poliste var sayılmayanların, yani bu yapıdan dışlananların çeşitli işlevlere göre parçalanarak dağıtıldığı, böylece polisin parçası olmadan parçası haline getirildiği mantıktır. Bu durum politik olarak düşünüldüğünde ise toplumsal işleyişte yapılan bölüştürme tarzının politik düşünüş şeklini meşrulaştırdığı görülmektedir. Daha önce de söylendiği gibi, sadece yurttaşlar politika yapmaya yetenekli olan kişilerdir. Kalanı ise politikaya ne yeteneği olanları 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 konusu olmaktadır. Yine bu mantık sayesinde, Polis kendisini Bir olarak sayabilmekte ve kendi içinde atıl bir şey bırakmamakta, yurttaş tüm polisin temsilciliğini üstlenebilmektedir. Bu durum tam da Bir'in Çok'a, İki'ye özdeş kılınması ya da Çok'un, İki'nin Bir'e indirgenmesidir. Rancière polisin bu şekilde işleyiş biçimini "toplumsalın siyasala indirgenişi" olarak tanımlar (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 uzlaşımın alanı haline gelmekte, toplumun olmayan tamlığının adı olan düzen ile özdeşleşmektedir

Özdeşleşme, aynı olma, aynılaşma, 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). Rancière'e göre 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. Bu noktada Rancière'in polis kavramının tarihin belirli bir dönemine denk olmayıp, farklı zamanlarda farklı düzenlerde bulunabilecek bir kavram olduğu vurgulanmalıdır. Antikite'ye ait demokrasi, demos gibi kavramların yeniden gündeme getirilerek temel ilkeler halini aldığı modern dönem de polis mantığının ve onun özdeşleştirici etkinlik tarzının somut örneklerinden birisi olarak görülebilir.

Polisin modern tarzının açıklamasına geçmeden önce Antik dönemdeki polis işleyiş tarzının modern dönemdeki tarzından ayırt edilmesi elzemdir. Atina polisi, bölünme tehdidi altındaki bir topluluğa dayanırken, modern zamanın örgütlenmeleri daha önce dağılmış bireyleri yeniden birleştirir (Dauve&Nesic, 2012: 15). Antik dönemde polisin düzen ve istikrar için güttüğü politika tarzı her şeyin yerli yerinde tutulup, hiçbir boşluğun sistemde olmamasına dayanırdı. Yönetimin başarısı bu durumu yaratmasıyla özdeşti. Fakat modern dönemde polisin işleyiş tarzının başarısının ölçüsü, sistemde içerilen boşlukları egemenin yönetebilme yeteneğine özdeş hale gelmesidir. 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 bakıldığında, bilindiği üzere Modern döneme özgü toplumsal-siyasal örgütlenme tarzı Devlet'tir. İngilizce'de "State" yani durum/vaziyet anlamına gelen bu kavramın kapsamının, anlamından daha karmaşık olduğu söylenebilir. Alexander Passerin d'Entreves'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 mekanı 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*) durumu söz konusudur. Yazara göre bu durum, devletin varlığının nihai koşuludur (d’Entreves, 1967: 5). Böylece birliğini ve varlığını sağlamada dayandığı ortak ölçüleriyle aslında devlet, Ranciere’in polisinde olduğu gibi bir tanımlama ve dışlama hareketine dayanmaktadır. Fakat bu yapı bir anda ortaya çıkmamış, varlığına yönelik Toplum Sözleşmecileri olarak bilinen düşünürler temellendirmelerde bulunmuşlardır. Toplum Sözleşmecileri arasında ise Thomas Hobbes, Ranciere’in polise ilişkin değerlendirmelerinde öne çıkan düşünürlerdendir. Sözleşmeci mantığın ve bu bağlamda devletin polis ile olan bağlantısında sorunsallaştırılabilecek en önemli noktalardan bir kaç, devletli topluma geçişin temeli olarak sunulan sözleşmenin nasıl yapıldığı, neden yapıldığı ve kimler arasında yapıldığıdır. Bu sorulara verilen cevaplar hem polis mantığını hem de onun özdeşliklere dayalı işleyiş tarzını serimlemeye 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 bir birleri 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” olmaktadır. Çünkü yetenekleri eşit olan insanlar, aynı nesneyi arzuladıklarında sonuç birbirlerini yok etmelerine kadar gidebilmektedir. Buna bağlı varılan bir diğer sonuç ise, “güvensizlikten savaş doğar” olmaktadır. Bu durum “doğa durumu” olarak adlandırılmaktadır. Burada ‘devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir’. Savaş ortamının genel özelliklerine bakıldığında ise burada ne ticaretten ne de toplumun varlığından bahsedilebilir. Hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır. “İnsan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (Hobbes, 2004: 95). Böylece insanların devleti inşa edecek olan sözleşmeye gidişlerinde can güvenliği gibi temel bir korkuya yer verilmesi, Hobbes'un Aristoteles ile ters düşerek, insanların doğası gereği değil ama çıkarı gereği toplumsal hayata ve politik olana yöneldikleri tezine ulaşmasını sağlar.

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 hala 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. Dolayısıyla mevcut durumla uyuşmayanlar da temsilciyle bağlı hale gelirler. Sonuçta ise egemen güç olarak ortaya çıkan devletin, yarattığı bütünlü özdeşliği ya da herkesi artık bırakmayacak şekilde sayması söz konusudur (Baker, 2005: 47).

Sözleşme bu bağlamda “türdeşliğe” dayalıdır. Var sayılan homojenlikle birlikte devletin, bütün topluma özdeş kılınması söz konusudur. İnsanlar sözleşme sonucu uyruk olarak kodlanmakta ve yurttaş sıfatı almaktadırlar. Bu bağlamda Ranciere’e göre modernite, “parçalar ile taraflar arasındaki kavgayı dışlamak zorunda olan bir egemen gücün mutlaklığına denk bir bireyselliğin icadı ile başlamaktadır” (Rancière, 2005a: 115). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, polis dışlayarak ve bu açıdan özdeşlikler kurarak işleme tarzının devam etmesidir. Modern devlet, siyasal anlamda yurttaşların sayıldığı yeri ifade etmekte ve yurttaşların, sözleşmeyi imzalayanlardan farklı bir şekilde uyruklar olarak aslında sınırlı bir kesim olduğu anlaşılmaktadır. Toplumsal açıdansa burada bireyler olarak var olan insanlar her açıdan eşitlenirler. Böylece insanlar, toplumsal alanda birey olarak yer alırken siyasal alanda yurttaşlar olarak sıfat sahibi olurlar. Sonuçta ise yurttaşların temsilcisi olan devletin bütün topluma denkleştirilmesi, yurttaşlarla bireylerin özdeşleştirilmesi söz konusudur. Burada alınan kararlarda, azınlığın iradesi çoğunluğun iradesine özdeş kılınır. Ya da aradaki fark kapatılır. Bunun sonucu olarak bir tam sayma rejimi olan polis biçimi olarak devlet, bu fazlalığın gizlendiği alan olmaktadır.

Sözleşmenin yarattığı özdeşleştirici işleyiş biçiminin bir diğer örneği de seçimlerdir. Devletin, bireylerin toplamı olarak görülerek yapılan seçimlerde her oyun bir bireyi temsil ettiği var sayımıdır. Böylece diğer bir özdeşlik şekli olarak “bir birey bir oy” kuralı devreye girer. Fakat sonuçları bakımından düşünüldüğünde çoğunluk ve azınlık şeklinde toplumun bölünmesi ve üstün gelenin diğerlerine üstünlüğünü dayatması gündeme gelmektedir. İşte bu şekilde her şeyin sayıldığı varsayımına dayanarak yapılan uygulamalarla ortaya “yöneten-yönetilen,

hükmeden-hükmedilen, devlet-oy veren halk, devlet-yasa, nicel ve nitel” özdeşleştirmeler çıkmaktadır (Schmitt, 2006: 42). Bu nedenle Antikite’de toplumsalın siyasala indirgenmesinde görülen Bir ile Çok’un özdeşleştirilmesi mantığı, modern dönemde de devam etmektedir denilebilir.

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 ve uygulamalarda sürdürülmüştür. Bu anlamda gerek Arendt’e göre, gerek Habermas’a göre “Yunanlıların bu Helenik kamu modeli Rönesans’tan beri günümüz içinde gücünü korumaktadır.” Orta çağ’da hükmedenin tek bir kişi olmasıyla özel olan ve kamusal olanın birliği söz konusuydu. 17. Yüzyıldan itibaren burjuva toplumuna geçişle birlikte özel olan ve kamusal olan ayrımı gün yüzüne çıkmaya başlamıştır (Habermas, 2012: 60). Bu dönem Foucault’nun “polis” olarak nitelendirdiği egemenin, devletin güçlerinin ortaya çıktığı dönemdir. Ortaya çıkış amacı, devletin iç düzeninin sağlanıp, sürekli kılınmasıdır. Bu dönemde devletin büyüklüğünün kaynağı olarak toprakları değil, doğurganlık ve erkeklerin miktarı önem kazanmıştır. Bu nedenle polisin nesnesi, nüfustur, yurttaş miktarıdır. Ardından diğer bir nesnesi, beslenme gibi yaşamın gereklilikleridir. İnsanlar için zorunlu olan bu ihtiyaçlar giderilsin ki insanlar yaşasın ve devlet güçlü olsun. Ayrıca sağlıklı olmaları da devletin yararına olduğu için, sağlık politikaları polisin nesnelereindir. Fakat sadece nüfusun varlığı yetmemekte, ayrıca çalışkan olmaları da istenmektedir. Bu nedenle yurttaşların aylaklık etmesini engellemek için meslekler düzenlenmeye başlanmıştır. Böylece 17. Yüzyılda ortaya çıkan polisin kapsamının “insanların birliktelik formlarının yönetimi” olduğu

anlaşılmaktadır. Modern döneme ait bu polis tanımı, Antikite'nin "yönetim tarzı" olarak polis tanımıyla paralellik göstermektedir. Böylece aslında Antik dönemin polisi için varsayılan tanımlamaların benzeri nitelendirmeler modern dönemin polisinde de yapılmaya başlanmıştır. Çünkü öteki olarak "halk" görünürlük kazanmaya başlamıştır. Buna paralel olarak tam anlamıyla özel olan ve kamusal olan ayrımı 18. Yüzyılda başlar. Özel olan, devlet aygıtının dışında olup, kişisel çıkar üzerinden tanımlanan bir yer olmuştur. Kamusal olan ise devlete ilişkin olup devletin çıkarının ağırlıklı olarak bulunmasıyla ilgili bir yerdir (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 olmuştur. Bu bağlamda kamu, "burada yer alanların kendini kavrayışında bir ve bölünmez görünmektedir. 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 vurmaktadır. Bu bağlamda hatırlanacağı üzere sözleşmeye herkesin katıldığı var sayılmakta, sözleşme sonrası insanlar birey ve yurttaş olarak sıfatlandırılmakta, ortaya çıkan bütünlük olarak halk bütün topluma özdeş kılınmaktaydı.

Bu özdeşlik mantığına bağlı olarak gerek Platon'un devletinin gerekse modern devletin (Ranciere buna 'cumhuriyet' der) 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). Böylece aslında polis düzeninde karşılaşılan her açık, onun tam sayma edimi çerçevesinde biçilen rollere özdeş kılınan insanların ya da şeylerin uyumluluğu varsayımı ile kapatılmaya çalışılır. Antikite’den farklı olarak Modern dönemde sayma ediminin somut alanlarından birisi olarak istatistiği göstermek mümkündür.⁴ Rancière’e göre istatistik, fikirler, sosyal-ekonomik durum, yaş vb. kıstaslarda olduğu gibi nüfusun parçalarının işlevselleştirilerek dağıtıldığı yerin adıdır. İstatistikte belirlenen yerlere, sıfatlara uygun olarak kişilerin davranması beklenir. Böylece arkaik ya da modern olsun, parçaları, yerleri ve işlevleri sayma şekli aynıdır (Rancière, 2004b: 6).

Rancière’e göre bu şekilde düzene ve tam saymaya yönelik eğilimler cumhuriyetçi ideolojide de bulunur. Cumhuriyet, basitçe herkes için yasanın egemenliği değildir. Kurumsallaşmış politik formlarla verili düzende gelişebilecek fazlalıklar kapsanmaya çalışılır. Bu fazlalığı içermenin iki yolu bulunur:

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

Cumhuriyete yönelik bu kavrayış şekli, onun tanımını da verir: “devlet kurumları ve toplumsal adetler arasında bir homojenlik rejimidir.” Bu nedenle cumhuriyetçi geleneğin başvuru yeri doğrudan Platon’dur. Rancière, Platon’un Politeia’sı ile

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

cumhuriyet arasında paralellik kurar. Politeia'nın ana ilkesi eğitimidir. Eğitim, herkese, kendi yerini benimsetip ona itaat etmesini sağlayacak virtüer verir. Jules Ferry gibi cumhuriyetçiler de sahip oldukları eğitim anlayışları nedeniyle Rancière tarafından eleştirilir. Yapılan şey her zaman cumhuriyetin birliği ile homojen bir toplumsal yapının birbirini tamamlayacak şekilde tahayyülüdür (Rancière, 2006a: 64-67).

Vurgulanması gereken bir diğer özdeşlik mantığı da nedenlerle sonuçlar arasında kurulan bağlantılarla ilgilidir. Antikite üzerinden gidildiğinde hatırlanacağı gibi, burada insanın eğilimleriyle yani doğası ile toplumsal organizasyon arasında bir bağlantı kurulmaktaydı. Bu durum, Platon'un herkesin tek iş yapması kuralını getirmesini sağlarken, Aristoteles'in ise her şeyin bir maddesi ve bu maddesine uygun bir içeriğinin, formunun olduğu var sayımını getirmesine imkân vermektedir. Böylece var olan polis düzeni, kurulan neden-sonuç özdeşlikleriyle homojenleştirilmekte, tek bir bütün haline getirilmektedir. Benzer durumu modern dönemde de görmek mümkündür. Devletin oluşumuna yönelik oluşturulacak toplum sözleşmesinin meşruiyeti, daha öncesinde insan doğasına yapılan atıflarla beslenmekte ve sözleşmeyle gelen devlet adeta doğallaştırılmaktadır. Bu doğallaştırıcı mantıkların doğrudan sonucu da toplumda oluşturulan örgütlenme tarzındaki kurumsallaşma ve hiyerarşik örgütlenme şeklinin nüvelenmesi olmaktadır. Böylece poliste içerilmesine rağmen polisin varlığını sağlamak adına dışlananlar da bu kurumsallaşmış hiyerarşik yapı içerisinde dağıtılarak, polis için bir tehdit oluşturmaları engellenmeye çalışılmaktadır. Bu doğrultuda 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 kontrol edilebilir. Sonuçta varılan yer 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 varlığının temellendirilip, sürdürülebilir kılınmasıdır.

1.2.3. Eşitsizlik, Temsil ve Taklit

Polis, gerek Antikite'deki örnekleri üzerinden düşünüldüğünde gerek modern dönemdeki örnekleri üzerinden düşünüldüğünde, düzen yaratma ve bunu koruma üzerine kuruludur. Bu durumda eşitlik olumsuzlanarak eşitsizliğin savunusuna girilir. Polis'in Aynı olanın mekânı olduğu hatırlandığında, buna yönelik sınıflandırmalar, tanımlamalar ve bu tanımları belirli yer ve kişilere tahsis etme ağırlık kazanmaktadır. Böylece aslında polis kendi içerisinde eşitliklere dayalıdır, fakat 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 eşitlikler mekânıdır. Polis, bir sınıfın diğerleriyle eşitsizliğinin var sayılıp, bunu doğrulamaya yönelik uygulamalar bütünüdür.

Bu iddiaları somutlaştırmak için Rancière'in hesaplaştığı kimi “polis düşünürleri” ne dönmek gerekir. Örneğin, Platon'da da polisi, sürekli düzenli kılmak temel amaçtır. Düzen ise sınırlar biçmek demektir. Platon için adalet, düzen, belirlilik, birlik ve yasallık ile örtüşür (Arendt, 2011: 325). Buna göre:

Nasıl en iyi ayakkabılar eğitimli 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).

Buradan hareketle Platon, poliste düzeni inşa etmenin yolu olarak yönetenler ve yönetilenler ayrımını yapabilmektedir. Yönetilenler burada üreticileri-politika yapmaya ne yeteneği ne de boş zamanı olanları imlemektedir. Böylece Antikite'deki polis ve oikos şeklindeki ikiye bölünmüşlük hali gün yüzüne çıkıp, eşitsiz ilişkiler yönetenler ve üretenler gibi ayrımlarla somutlaşmaktadır. Ayrıca polisin düzenliliğinin devamı için önerilen organizmacı toplum anlayışında olduğu gibi hiyerarşik ve iş bölümüne dayalı örgütlenme tarzı da onaylanmaktadır. Bu noktada Platon'un ruh-beden, akıl-madde gibi oluşturduğu ikililikler anlam kazanmakta ve eşitsizlikleri pekiştirerek polise hakim olacak olan eşitliğin aritmetik eşitlik (herkesin herkese eşitliği) olmayıp geometrik eşitlik (sınıf içi eşitlik, sınıflar arası eşitsizlik) olduğu savunulabilmektedir. Sonuçta ise yöneten ve yönetilenler şeklindeki ayrım doğallaştırılabilmektedir.

Poliste eşitsizlikleri doğallaştırıcı mantığı “devlet yalnızca eşitlerin birlikteliğidir” diyen Aristoteles'te de görmek mümkündür. Bu bağlamda Aristoteles, poliste olması gerekenleri oikosa bakarak açıklamaya girişir. Oikos, hatırlanacağı üzere polisten dışlananların mekânıdır. Burada temelde üç ilişki

biçimi bulunmaktadır: efendi-köle, koca-karısı, ana-baba ve çocuklar. Dolayısıyla oikosu, hiyerarşik ve eşitsiz ilişkiler kümesi olarak nitelendirmek mümkündür. Aristoteles'in var olan eşitsizlikleri nasıl meşrulaştırdığı sorusu burada önemlidir. Bu noktada çözüm olarak "doğal eşitsizlikler teorisi" ni ortaya koymuştur. Buna göre ruh, bedeni 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 doğallaştırılıp, yöneten ve yönetilenler şeklindeki eşitsiz-hiyerarşik örgütlenme tarzı normalleştirilmektedir. Efendi yani yurttaş, rasyonelliğin temsilcisi olarak kölenin ya da oikosun temsilcisi olmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'te hiyerarşik ilkesi de doğallaşmaktadır. Onun felsefesine bakıldığında yönetenler-yönetilenler, efendiler-köleler, aristokrasi-sıradan insanlar, boş zamanı olan azınlık-çalışan çoğunluk şeklindeki hiyerarşik ayrımları sıralayabilmek mümkündür (Wood, 2009: 106). Bu sınıflandırmalarda ortaya çıkan gerçek, yönetilenlerin -polis varlığını garanti altına alan ama ondan yine polisin bütün olarak varlığı için dışlananların politikaya yönelik doğallaştırılan yeteneksizlikleri ve üretim alanına hapsedilişleridir. Bunun arkasına koyulan basit-doğal nedenler ve gerçekte ise dışlananların politika yapmaya yönelik kalmayan vakitleridir. "Geçinmek için çalışanların, ister çiftçi ve zanaatkar, ister tüccar olsun, insanlığın gerçek doğasının geliştirilmesi için gerekli olan boş zamanı ve ruhsal özgürlüğü yoktur" (Wood, 2009: 107). Bu anlamda daha önce polisin aslında "partage du sensible/duyulur olanın paylaşımı" alanı olduğunu hatırlamak önemlidir. Çünkü polisin bu tarz algısı

sayesinde, poliste bir şeyler bilenler ve bilmeyenler, konuşabilenler ve sadece ses çıkarabilenler, yorum yapabilenler ve sadece bakanlar arasında eşitsizleştirici ayırım yapmak kolaylaşır. Eylemek, bilmeye tabi hale getirilir⁵. Böylece bilenler, bilmeyenlerin temsilcisi haline getirilip doğal eşitsizlikler sistemi olarak poliste, oradan dışlananların varlığına paralel temsil sistemine kapı aralanmaktadır.

Temsilin imkânı, polislin tanımıyla birebir ilişkilidir. Rancière'e göre polis, "duyumsanabilir olanın paylaşımıdır; bu paylaşımın ilkesi boşluğun ve eklentinin yokluğudur" (Ranciere, 2007: 149). Yani polis her şeyin ölçülebilir olduğu tamlık mekânıdır. Burada toplum, "kendini özgül eylem tarzlarına adanmış gruptan, 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 bu yerde bir şeyleri bir şeylerle kıyaslamak ve ölçüye tabi tutmak kolaylaşır. Bu bakış aynı zamanda her şeyin temsil edilebilir olduğu düşüncesini de getirir. Bu anlamda polis, bir temsil sistemidir.

Rancière'e göre temsil, üretme işi değildir, 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 nedenle, bir pratik ile bir görülebilirlik formu arasında dayanışma kurmaktır. Burada söylenebilir ile görülebilir arasında, görülebilir ile görülemez arasında belli

⁵ Rancière, bu bağlamda hocası olan 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 sürdürür. Althusser'in özgürleşme ideali, otoriter bilgi teorisine bağlanmaksızın işleyemez" (Panagia, 2010: 98). Böylece Rancière için Althusser de bilgide bir hiyerarşi yaratarak polislin eşitsizlikçiliğini devam ettirir.

bir ilişkiler sistemi kurulur. Temsil yoluyla, “benzerliğin belli bir başkalaştırımı gerçekleştirilir... Burada olmayan bir görülebilirin burada olması sağlanır” (Rancière, 2008a: 15). Böylece temsil edilebilirliğin kabulü, alttan alta görülebilir olan ile görülemez arasında istikrarlı bir ilişkinin kabulüdür. Yani her şey, polis içerisinde temsil aracılığıyla tam olarak temsil edilebilir hale getirilir. Temsil eden ile temsil edilen arasında tam bir karşılıklılığın bulunduğu var sayılır.

Rancière’e göre temsiliyetin 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). Bu bağlamda sözün varlığı, temsilin maskeleyici niteliğinin gün yüzüne çıkması demektir. Rancière göre “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 şartının da gelişini haber verir. Rancière’e göre 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 tezinin de somutlaştırılmış halidir. 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).

Gerçekten 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 de ortaya çıkar: “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). Elde edilen şey, temsil ile şeylerin ölçülebilirliği, oranlanabilirliği ve uygunluklarının inşa edilebilirliğidir. Böylece söylenebilir olan ile görülebilir olan arasında belirli bir düzen ortaya çıkar. Buna paralel olarak bilgi ile eylem arasında belirli bir hat çizilir. Eylemlerin düzenlenebilirliği bilgisi polis içerisinde kabul edilen bir bilgidir (Rancière, 2006b: 19).

Temsil sistemi olarak poliste, her şeyin bir karşılığı bulunur, hiçbir şey boşa düşmez. Her şeyin temsili olan bu düzende, yerlerin, işlevlerin ve sıfatların hep aynı tarzda eklemlenmesi söz konusudur. Yani her eyleyiş, daha öncekilerin yaptığı gibi eyleyiştir. Benzer olan, sürekli yeniden üretilendir. Bu nedenle, duyulur olanın paylaştırıldığı, yerlerin ve taşıyıcılarının sınıflandırılabilirdiği bu düzende, “var olma tarzlarından” (aisthesis) ziyade “yapma tarzları” (imalat: poiesis) bulunur. Poiesis, yapmak ya da imal etmekle ilgilidir. Burada bir şeyler üretilir, üretimin amaç ve araçları belirlidir, dolayısıyla her şeyin sınırı çizilidir. Polis’te poiesis’ten yana tavır koyulması demek, praxis’in yani eyleminin getirdiği belirsizlikten ve

düzensizlikten kaçış demektir (Arendt, 2011: 286). Eylemek ise tam da var olma tarzı olarak aisthesisin 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 ilerlemesi için politika “yüksek” bir amacın aracı olarak anlaşılmıştır. Modern dönemde insan “alet yapan hayvan” olarak tanımlanarak imalatçılık olumlanmıştır. Böylece yapma tarzları, eyleme ve var olma tarzlarının yorumlanmasında başvuru noktası olmuştur (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). Bu bağlamda Rancière'e göre yapma tarzlarının varlığına dayalı olan temsil, mimesis ile ilgili hale gelir. Mimesis ise, “bir yapma tarzı ile bir duygular ekonomisi”, var oluş tarzları arasındaki ilişkidir (Rancière, 2008a: 159). Başka türlü söylenirse eğer mimesis, poiesis ile aisthesis arasındaki kurallı ilişkinin adıdır. Buna göre mimesis:

Okul çocuklarının ve öğretmenlerinin de hatırı sayılır bir kısmının onu ısrarla tanımladıkları gibi benzerlik mecburiyeti değil; insani etkinlikler arasında, özgül bir alan belirleyen ve buraya bir takım nesnelere dahil etmeyi ve bu nesnelere sınıflar halinde karşılaştırmayı mümkün kılan bir paylaşım ilkesidir (Rancière, 2012: 68).

Böylece 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. Böylece her şeyin ölçüsü olduğu şeklindeki polis ideali tekrarlanır. Ranciere bu üçlü ilişki biçimine *temsili rejim* adını verir (Rancière, 2012: 13). Böylece temsil rejimi, “yapma, görme ve yargılama tarzlarının mimesis nosyonu tarafından düzenlenmesidir” (Rancière, 2008a: 160). Yerleşik kalıplara göre maddeye form verilir. Siyasal ve toplumsal genel hiyerarşisiyle bir benzeşme ilişkisine girer. Burada söz konusu olan, yapılacak eylemin karakterlere önceliğiyle kurulan hiyerarşidir. Bu hiyerarşik bakış tarzı, bütün bir hiyerarşik cemaat tarzıyla da benzeşir (Rancière, 2008a: 160).

Bu durumu somutlaştırmak adına yeniden Antik polis düzenine dönüldüğünde, orada da verili kabul edilen bir düzen ve bu düzene ait yurttaşlar bulunur. Temsilde eyleme/yapma tarzlarının karaktere önceliği kabulü üzerinden gidildiğinde, poliste yurttaş olacakların düzen adına önceden belirlenmişliği söz konusudur. Dolayısıyla önce sıfatlar, sonra bu sıfatlara uygun insanlar yerlerine dizilmektedirler. 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 yansımasını, Antikite’de işleyen demokraside de görmek mümkündür. Polisin içerisinde herkesin eşit olmasıyla birlikte, demokrasilerde kura tekniği benimsenmiştir. 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 halinin modern dönemde de devam ettiği söylenebilir. Bilindiği üzere modern dönemle birlikte Ranciere’in genel verili düzeni kodlarken kullandığı polisin somut hali olan devlet görünürlük kazanmaya başlamıştır. Devlette sınırları belirli bir alan içerisinde nüfusun sürekli ölçülmesi,

ticaretin en ince ayrıntısına kadar düzenlenerek her şeyin ölçüme tabi tutulup devletin kendi içinde düzenli-istikrarlı olmasının amaçlanması söz konusudur. Her şeyin ölçülebilir olduğu devletli topluma geçişle birlikte temsili örgütlenme tarzına geçiş de gerçekleşmiştir. Bu temsiliyet tarzını hem toplum sözleşmesi düşünürlerinden hem de somut devlet pratiklerinden gözlemleyebilmek mümkündür. 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 burada halk, çözüp 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. Böylece aslında teorik olarak her birey bir yurttaş olarak devlet katında temsil edilme imkânına sahiptir.

Polise hakim olan temsil mantığı, önce tanımlanan yapma tarzlarına paralel var olan şeyler ve insanları gerektirmesi anlamında taklit kavramına dikkatleri yöneltmeyi gerektirir. Çünkü daha önce de söylendiği üzere, poliste söz konusu olan düzen lehine önceden biçilen yerler ve yapma tarzları olup, sonradan gelen failer bulunmaktadır. Mimesis ya da taklit, Antikite’de tehlikeleriyle dikkat çekilen unsurlardır. Hatırlanacağı üzere 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. Ranciere’in de belirttiği gibi yurttaşlıktan dışlanan oikos halkı 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 yeteneğinde olurlar. 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, ötekiye çağırır. Bu anlamda tıpkı zanaatçıda olduğu gibi iki işi birden yapabilen şair, Platon’un çizdiği koreografilere dayalı düzeninden dışlanır (Hallward, 2006: 112-114). Böylece Platon, geliştirdiği arkhelerle düzeni sağlamaya koyulur. Bu politika anlayışına Rancière arkhi-politika der. Rancière’in arkhi-politika demesinin nedeni, Platon’un politikayı ona uygun başlangıç ve kurumlara götürmesi ve onlara dayanarak toplumdaki anarşik çoklukları bastırmasıdır (Bosteels, 2010: 83). Böylece bastırılan taklidin ve politikanın kendisidir.

Mimesisin tehlikelerini Platon gibi bastırmak yerine onu yönetme imkânını geliştiren ise Aristoteles’tir. Bu nedenle Rancière’in en önemli düşmanıdır. Aristoteles’in geliştirdiği bu politika anlayışına Rancière para-politika der. 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” (Ranci re, 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” (Ranci re, 2005a:107). Böylece Platon ve onun 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” (Ranci re, 2005a: 109).

Aristoteles, daha önce Platon’un ortaya koyduğu düzene karşı olan tehlikeleri kapsama yollarını, insanın siyasal hayvanlığını ve zengin-fakir vb. arasındaki çelişkileri kabul ederek ortaya koymuştur. Bu yolların somut adı “kurumsal kontrollü denetim”dir (Hallward, 2006: 124; Bosteels, 2010: 87). Böylece polis düzeninde önce belirlenen bir ideal ya da telos -Platon’un ideal devletinde olduğu gibi- sonra bunlara göre biçilen roller bulunur. 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 eyleyenlerdir, “miş gibi” yapanlardır. Bu durumu modern devlette ya da Hobbes’un kurduğu devlet mantığında eyleyen bireylerde gözlemleyebilmek mümkündür.

Buna göre, insanlar devleti-polisi sözleşme aracılığı ile kurarken, yönetme haklarını bir kişiye ya da kurula bırakıyor-muş gibi yaparlar. Burada varsayılan ise devletin, halkın temsilcisi olarak gün yüzüne çıkmasıdır. Ancak bu şekilde devlet ile halk arasında tam karşılıklılık ya da temsil imkânı doğabilir. “Devleti yaratan insanlar, egemen tarafından temsil edilirler. Ama ister tek bir kişi ister bir meclis olsun egemen, temsil ettiği halk ile bir bütündür” (Yalçınkaya, 2011: 447-8). Burada esas olan insanların birliği değil, temsilcinin birliğidir. Devlet, insanların ya da sözleşme sonrasında halk adını alan çokluğun birleştiği yerdir. “Çokluk, hiçbir siyasal şahsiyete sahip olmadığı için temsil alanı dışında bir yerde var olamaz” (Aytaç, 2011: 106).

Sonuçta bir saymaya eğilimli polis düzeninin, toplumsal bütünlüğü sağlama güdüsüyle birlikte ortaya çıkardığı özdeşleştirici, eşitsizlikçi ve temsile dayalı yapısı gerek Antikite örneğinde gerekse çağdaş/modern örneğinde farklı şekillerde de olsa tekrarlanmaktadır. Temel eğilimleri, istedikleri bütünlüğe uymayanların bastırılması ya da dışlanması yönündedir. Politika ve politik olan, polisin içerisinde polis yönetimiyle aynılaştırılmaktadır. Böylece Rancière’in de söylediği gibi kadimlerin politikası bir sayma edimi iken, modernlerin politikasında da bir sayma edimini ve sonuçlarını gözlemlemek mümkündür (Rancière, 2005a: 89).

Bu noktada Rancière’in polisin ebediliğini vurgulamadığını belirtmek gerekir. Çünkü o başlangıçta da belirtildiği gibi kendi içinde bölünmüş, devingen bir yapılanmaya sahiptir. Bu nedenle polis, kendi başına politikasızlık yeri iken, ortak olanın biçimlendirilişine göre yapılan tasvirlerle uymayanlarla birlikte politika her yerde polisin karşısına dikilmeye hazırdır. Bu karşılaşma “heterojen olanların” karşılaşmasıdır (Rancière, 2005a: 55). Rancière’e göre bir şeyin politik olabilmesi

için polis ve politikanın önceden kurgulanmamış karşılaşmasına izin vermesi gerekir. 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, gerekse modern dönemde devlet, polisin mekânı olmakla birlikte kendi başlarına politik değildirler. Fakat her ikisinde de ortak olana ilişkin sürekli 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.

2.BÖLÜM

POLİSİN POLİTİKLEŞTİRİLMESİNDE BİR MÜDAHALE: POLİTİKA

“Hiçbir şey politikadan uzakta değildir.”

Ulus Baker

Politik olanın temel bir elementi olarak polis kavramı, kendi içinde bir politikaya sahip olmakla birlikte, politik olanı inşa edecek nitelikte özgül bir politikayı içermemektedir. Polis, insan topluluklarının bir düzen oluşturacak şekilde bir araya gelmesini sağlayan “ortak” olanın belirlendiği yönetim mekânıdır. Bu nedenle polis bir yandan, söz konusu ortak olan etrafında, ondan pay alanlar ile olmayanların sınırını çizendir; böylece burada yer alanların çıkardıkları seslerin söz yerine geçip geçmediğini belirleyen “görülür-olanın ve söylenir-olanın bir düzenidir” (Rancière, 2005a: 53). Diğer yandan ise düzen, duyulur olanın sınırlarını çizerek aynı anda duyulur olmayanın-polisten olmayanın da ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda poliste kapsanmayan ya da onun dışına düşen her şeyin konumlandığı yer, politikaya eşittir. Rancière için politika, polisin çizdiği sınırların-ortak olanın, sınırdan dışarı bırakılanlar lehine yeniden ve yeniden sorunsallaştırılmasına yönelik etkinliktir. İşte bu bölümde, politikasızlığı politika olarak benimseyen polisin, Rancièreyen politika ile ilişkisine değinilerek, polisin politik olana imkân verecek şekilde işleyişinin nasıl kesintiye uğratıldığı gösterilecektir. Böylece polis üzerine yükselen politikayla birlikte, politik olanın polis koşullarında nasıl imkân kazandığı üzerine düşünülecektir. Rancière için politika, bir anda ortaya çıkıp yok olmaktan ziyade polis edimleriyle karşılıklı

içinde olan bir süreçtir. Süreç olarak politika, onu polisten ayırt etmeye imkan veren kimi özellikleri işaret eder. Bu nedenle bu bölümde, genel olarak Rancière için politikanın statüsüne değinilerek, ardından Rancière'in düşüncesinde politik olanın ortaya çıkmasına imkân veren politikanın özelliklerine ve politikayı politika kılan fail biçimi olarak *demos*'a değinilecektir.

2.1. Jacques Rancière'in "Politika"sı

Rancière'in politik düşüncesinde politik olanın kavramsallaştırılması, verili düzenden-polisten başka, onun politikaya ilişkin bakış açısına değinmeyi gerektirir. Çünkü 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 (polisin) alanıdır hem de bunun böyle olmadığını serimlendiği gösteri alanıdır. Gösteriyi gerçekleştirense, Rancière'in bütün eserlerinde belirttiği gibi, politikanın kendisinden başkası değildir.

Rancière'e göre politika, tarihte genellikle belirli cemaatlere has olarak görülüp, onlara tahsis edilmiştir. Hobbesyen politika ya da ulus-devletler bunun tipik örnekleridir (Rancière, 2011a: 12-13). Oysa Rancière'in politik düşüncesinde politika, tahsis edilebilen bir şey olmamasıyla yaratıcı bir faaliyettir. Bu yaratıcılığı ortaya çıkarmanın yolu, şeyleri verili olarak kabul etmeyip, yeniden inşa edebilmekte gizlidir. Bu bağlamda 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? Gibi sorular bu bölümün akışını belirleyecektir.

Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Rancière'in politikası, önceki bölümde değinilen polis mantığından farklı olarak, ortaklık biçimlerinin ya da oluşturulan sınırların sorunsallaştırılmasına dayanan, "ortak nesnelere tanımlanmasına imkân veren, duyumsanabilir çerçeveleri yeniden yapılandırma" etkinliğidir (Rancière, 2008a: 57). Rancière bu şekilde politika olmayı politikadan ayırarak genellikle politikayı bürokrasiye, çeşitli yönetim aygıtlarına indirgeyen bakış açısını aşar. Çünkü politika, öncelikle doğallaştırılan düzenin duyumsanabilir apaçıklığını bozar. Böylece 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 imlemektedir. 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 yönetimleri de logos temelli polis biçimi olarak görmek mümkündür (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.

Tarihte logos sahibi olmayanlar şeklinde kodlananlar için köleleri, kadınları, yabancıları-şimdinin göçmenlerini vb. saymak mümkündür. 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 alanı olur. Söz konusu sınırların içinde uzlaşmaya dayalı pür politika temellendirilmeye çalışılırken, Rancière'in politik düşüncesinde politika, polisin “pürlük” iddiasının kesintiye uğratılması anlamında pürlüğü inşa etmeye yönelik olmayan bir edimdir (Chambers, 2011a: 1, 2010: 60). Bu bağlamda Rancière, *Siyaset Üzerine On Tez*'de pür olmayan bir politikanın varlığından bahseder. Politikaya pürlük atfetmek, ona bir takım arkheleler bağlamaktır, onun sınırlarını çizmektir (Rancière, 2011b: 3). Oysa Rancière için bu dünyada her şey birbiriyle karışmıştır.⁶

Her şeyin bir birine karıştığı bu dünyadan hareketle ‘politikanın varlık nedeni nedir?’ sorusunun cevabı ortaya koyulabilir. 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

⁶ Birinci bölüm, birinci alt başlıkta Rancière'in düşünme yönteminin “karışım/birleşim ile düşünme” olduğundan bahsedilmişti. Bu bağlamda Rancière için dünya, bir karışım/birleşim dünyasıdır, her şey birbirine karışmıştır ve karışım dünyasından ayrı olarak pür 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 girmiştir (Rancière, 2010c: 207; 2004: 305).

birisi, 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, poliste tarafların ortaya çıkmasına neden olur. Bu nedenle politika:

Konusan 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 ilkeleri ya da arkheleri hatırlamak önemlidir. Bu durumu Rancière, toplumsal olanın insan doğası üzerinden meşrulaştırılması olarak nitelendirir. Kimi zaman insan doğası, 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. Çünkü politikanın temeli, tam da temelinin yokluğuyla ilgilidir. Politika, herhangi bir arkheye bağlanamaz nitelikte oluşuyla toplumsal düzenin olumsuzluğudur. (Rancière, 2005a: 36). Olumsuzluk ise daha sonra açıklanacak olan politikanın özelliklerini açığa vururcasına:

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).

⁷ Buradan hareketle, Zizek'in *Gıdıklanan Özne* adlı eserinde Rancière'in politikasını tanımlarken söylediği "proleter kitlelerin 'kendiliğinden' isyanı" şeklindeki tespiti boşa çıkmaktadır (Zizek, 2012: 208). Çünkü Rancière çok net bir şekilde bu isyanın kendiliğinden değil, poliste gerçekleştirilen yanlış sayımla birlikte imkân kazandığından bahsetmektedir. 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).

Olumsal olanın kabul şekli olarak politika, polis düzeninin keyfilikinin görülür olmasıdır. Rancière için ancak bu düşünce tarzıyla polisten ayrışma yaşanabilir. Olumsallık, sebep olduğu ayrıştırıcı gücü nedeniyle korku yaratır. Çünkü zorunluluklardan kopuş yaratırken, özgürleşmeye yönelik bir adımdır. Polis düzenine hakim olan pür taklitten koparak, yeni var oluş tarzları yaratmayla ilgilidir.

Olumsallık 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 da Aristoteles’in madde ve form birliğinin reddidir. Rancière’e göre formun madde üzerindeki iktidarı, “devletin kitleler üzerindeki, zihin sınıfının duyu sınıfı üzerindeki, kültür insanlarının doğa insanları üzerindeki iktidarındır” (Rancière, 2012: 35). Politika ise, tam da özdeşlikler silsilesinin kesintiye uğratılmasıdır. Böylece Rancière, politikanın ne zaman olacağını da haber verir:

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

Poliste sayılmayanların-görünür olmayanların kendilerini görünür kılmalarıyla, söylediklerinin ses olarak algılanmaktan çıkıp söz olarak algılanmaya başlamasıyla politika gündeme gelir.⁸ Görünürlük iddia eden sayılmayanlar sokakları sahnelere çevirirler. Böylece polisi, politik olanın mekanı haline getirirler. Politik alanlar Rancière’e göre, “ne şeylerin doğasına ne de Varlık’ın yapısına dayanırlar.

⁸ Bu nedenle politika, estetikle de ilgili bir meseledir. Rancière için politikanın temelinde zamanların ve mekanların, görülür ve görülmez, sözün ve gürültünün dekapajı olarak bir estetik tarz bulunur (Rancière, 2008a: 148).

Soruşturma biçimlerine tabi olup, farklılaşan bir varlığa sahiptirler” (Rancière, 2010d: 212).

Böylece Rancière için polis sorulanması, politika ve politik olana bir çağrı olarak anlaşılır. Bu nedenle toplumsalda yer alan polis ve politika birbirinden ayrıştırılabilir iki unsur olarak kodlansa da, ilişkisel nitelikleri bulunur. Rancière’e göre “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 Çünkü politik bir arada olma hali kimlikler, dünyalar arasında bir arada olmaktır. Politika, polis 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 yasadır.¹⁰ Toplumsal düzende polis varsayımı, her şeyin tam varsayıldığı 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 polis 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

⁹Deleuze’nin disjonktif sentez şeklinde kavramsallaştırması, polis ve politikanın ne önce ne sonra olan ama yan yana bulunan hallerini açıklamada daha somutlaştırıcı bir görünüm oluşturabilir. Disjonktif sentez, “birbirlerini aynı 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).

¹⁰ Bütün kavramı ve onun işleyiş şekli için birinci bölüm, birinci alt başlığa bakınız.

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). Bu nedenle politika, mevcut partilere ve onların iktidar mücadelelerine dayalı sistemi, topluluk yaşamının yönetimini vb. ifade etmez. Politika:

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

Politika, polis uygulamalarıyla ilgilidir. Polis ile ilişkili olduğu kadar kendisini ortaya koyar. Fakat polis ve politikanın karşılaşması ya da ilişkisi, Schmitt'in politik olanın ölçütü olarak sunduğu dost ve düşman arasındaki karşıtlığın ‘yoğunluk derecesi’ gibi bir ölçüye 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 ölçü koymak, Rancière’in verili olana içkin sınırlamaları/arkheleri yıkan bakış açısıyla uyumsuz. Bundan başka Schmitt, dost ve düşman ayrımına dayanan politika anlayışında politikayı, nihai olarak egemenin kararına indirgeyerek devletin toplumsal hayatı belirleyen aktör konumunu olumlar.¹¹Dolayısıyla verili düzenin, polis dışına çıkmayı sağlayacak

¹¹ Ayrıca Schmitt'in politik olana dair dost ve düşman üzerinden kurduğu ikililik, Rancière'in polis ve politika ikililiğinden, kurgulanan topluluk ve tarafların yerleri bakımından ayrılır. Buna göre

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. Buradan hareketle Rancière'in Habermas eleştirisi hatırlandığında, Rancière için iletişimsel eylemden çıkabilecek bir politik rasyonelite formu bulunmaz. Politik tartışma, basitçe bir diyalogdan ibaret değildir (Hewlett, 2007: 98). Tek başına duyma ve dili anlama durumu eşitlikçi bir topluluğu ya da politikayı doğurmaya yetmez. Aynı zamanda ona eşlik eden bir polemik ya da zorlama gerektirir. Bu durum çekişmenin/uyuşmazlığın kendisini politikanın konusu haline getirir (Rancière, 2004b: 5).

Politikaya ait olan çatışma biçimi, uyuşmazlığa dayalıdır ve taraf olarak kabul edilmeyenlerin, sayılmayanların polisin sayımını yeniden yaptırma yöneltir. Bu nedenle uyuşmazlık biçimi olarak çatışma, polise hakim olan eşitler arası tartışma şeklini yerinden ederek, eşitliği sayılmayanların lehine yeniden sorguya açar (Rancière, 2005a: 139). Böylece politika, “ –ile olma” sanatıdır. “Uzlaştırılmazlarla, yani artık kıyısından geçilip gidilmesi mümkün olmayan, kentin merkezine tutunmuş bulunan fakirlerin ve zenginlerin ortak mevcudiyetiyle birlikte yaşamaktır” (Rancière, 2007: 28). Kardeş olmadan beraber’lik çadırında buluşmaktır (Badiou, 2011: 105).

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-parça olmayan parçaya bağlı olarak ikiye bölünmüş bir topluluk bulunur. Taraflar buradan ortaya çıkıp, politik olan da buradan çatılır. Politika, eşitlikle ilgilidir (Fisken, 2010: 11).

Politika, polisin dayandığı ilişkileri sorguya açarak onun İki'ye bölünmüşlüğünü doğrular:

Konuşan varlıklar olarak sayılma hakkına sahip olmayanlar, bir yanlışı kamuya yaymakla bir topluluk oluşturup, kendilerini bir şekilde sıyrdıkları için var olur ve bu yanlışı 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).

Böylece politikanın sahnesi, bir sayma işlemiyle kurulmaktadır. Bu sayma işleminde duyulur olanlar görülür hale gelirken, politika duyulur olmayanı duyulur hale getirme işlemidir. Ortak olanın sorunsallaştırıldığı bir davalasma biçimidir. Bu davalashmanın gerçekleştiği toplumsalın mekânı, polis ile sürekli kapatılmaya çalışılırken politika ile birlik bozularak adeta kâğıtlar yeniden dağıtılır. Politika, sınırları bulanıklaştırmanın diğer adıdır. Böylece polis, aslında politika ile 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 sürekli –her şeyin var sayımı halinin reddi olarak politika, politik olanın heterojen bir olumsuzlama biçimi olduğunun da kabulüdür. Çünkü 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 olumsuzlamasıdır (olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır). Bu bağlamda politik olan da işte bu iki olumsuzlama ediminin karşılaşması halidir. Fakat buradaki

olumsuzlama edimi, Hegel'in diyalektiğinde olduğu gibi pozitif bir diyalektiğe tabi değildir.¹² Çünkü Rancière'in politikası Platon'dan Habermas'a çoğu filozofun sahip olduğu birlik fikrinin eleştirisi olarak anti-diyalektiktir.¹³ Rancière'e göre politika ile polis tamlik anlayışı kesintiye uğratılıp, verili olanın dışına çıkılır ya da verili alan genişletilir. Böylece birlik içersinde kurulmaya çalışılan homojenlik heterojenleştirilir. Başka türlü olmanın imkansızlığının dayatıldığı polis, başka türlü olabileceği düşünce sınırlarına sokulur. Olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak politika ve heterojen bir karşılaşma biçimi olarak politik olan algısı, Rancière'i *pozitif diyalektiğin* savunucusu olan Hegel'den ziyade *negatif diyalektiğin* savunucusu olan Adorno'ya yaklaştırır. Adorno için diyalektik “şeylerin yanlış durumunun ontolojisi. Şeylerin doğru hali diyalektiksiz olurdu: ne bir sistem ne bir çelişki olmazdı” (Adorno, 1973: 11). Adorno'nun diyalektiği bu nedenle “bir kırılma ve bir 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 ise sistemin özdeşlik ve homojenliğe dayalı birlik varsayımdır. Bu durum Rancière'in politikası üzerinden yorumlandığında, polis, şeylerin yanlış sayıldığı yer olarak tam da politikayı çağıran yerdir. Fakat politikanın polisle karşılaşmasının bir sentezle sonuçlanmayışı Rancière'i diyalektiğin düşünürlerinden ayırır. Bu anlamda polis ve politika arasında diyalektik olmayan ya da anti-diyalektik olarak adlandırılacak bir ilişki bulunur. Anti-diyalektik ilişkinin kabulü, polis ile politika arasındaki ilişkinin

¹²Hegel'in diyalektiğinde tez, anti-tez ve sentez şeklinde bütüne içkin bir hareket bulunur. Sentez durumu, başka bir üçlüden yine senteze sürüklenir. Ama her defasında meydana çıkan şey, çelişkilerin yeni bir sentez içerisinde çözüme kavuştuğu varsayımdır. Böylece Hegelyen sentez süreci, nihai çelişkisizlik aşamasına kadar sürer ve Bütün, her şeyi aynılaştırarak kendisinde eritmesiyle pozitif diyalektiğin mekânı olur (Stace, 1976: 155).

¹³ Anti-diyalektik, her sonun “yeni” bir başlangıç olma ihtimalinin kabulüdür (Badiou, 2011: 53).

polisin içerdiği dışlama hareketine paralel politikanın bozgunculuğuyla birlikte Hegelyen pozitif yönlü diyalektik olmaktan çıkarak polis aleyhine - negatif bir yöne kayabileceğinin de kabul edilmesidir. Fakat burada düşünülmesi gereken en önemli şerh, polis ve politika arasındaki bu ilişkinin her zaman politikanın lehine sonuçlanmayacağı, hatta polis genelde kazanan olduğudur (Ranci re, 2010c: 80). Bu bilginin kabulü, politikadan umut kesmeyi gerektirmez.  nk  politikanın dolayımlandığı yer, polis dolayım unsuru olan Aynı'nın aksine Fark'tır.¹⁴Fark 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. Ranci re'e göre fark üzerinden düşünülebilen politikanın evrenselliği "her bir tarafın kendisinden farklılığının evrenselliğidir" ve bu fark, politikanın onu politik kılan kurucu yanlışıdır (Ranci re, 2005a: 39).

Politikayı d ş n l r 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). Böylece fakla birlikte Ranci re'in düşüncesinde somutlaşan toplumsalın ilişkisel düşünüş biçimine geri dönülür. Farkın toplumsalda konumlandığı yeri ise önceden söylemek zordur. Bir ilişkiler kümesi olarak toplumsal olan, her yerden kendi politikasını çıkarmaya elverişlidir.  nk  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

¹⁴ Fark  zerine yazan düşünürlerden birisi olarak Derrida'ya göre fark: "Her burada kendinde, geçmişteki ögenin belirtisini taşırken gelecekteki  geyle ilişkisinin belirtisiyle Őimdiden keşişmeye bırakır kendini... izdir... burada denilen Şeyi, onun olmayan Şeyle olan ilişkisiyle kurar (Derrida, 1999: 56-7).

çıkartır. Rancière için politika, bütünün sınırlarından bütüne müdahalenin adıdır. Sınırlar, sayılmayanlar hep olur, dolayısıyla politika da olur (Rancière, 2005b: 19). Sınırlardan konuşan Rancière, böylece politik bir yaşamdan değil ama politik sahnelerin varlığından bahseder¹⁵ (Rancière, 2011b: 4).

Rancière'e göre politika ya da toplumsalda olumsuzlamanın olumsuzlaması¹⁶, olmadığı sürece gerçekleşen karşılaşma ve ilişkiler polisin kendisini yeniden üretmesinden başka bir işe yaramayacaktır (Rancière, 2009: 185). Rancière, buradan hareketle Marx, Sartre, Bourdieu gibi düşünürleri eleştirmektedir. Bütünü, toplumsal olanı algılayış tarzları üzerinden gidildiğinde, Rancière'in politikası, bir bütünlüğe yaslanır; fakat Rancière aynı bütünlüğün içinde olumsuzlanan-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, Hegelyen diyalektiğin eleştirisi olarak okunabilir. Daha önce de belirtildiği 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

¹⁵Rancière 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).

¹⁶Olumsuzlamanın 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).

Marx ve Engels'in de toplumsalı temelde iki ana unsura ayırarak, çelişkiyi burada konumlandıkları görülür. *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 söylendiğinde sivil toplum alanı, ekonominin alanıdır ve toplumsal devrimin nüveleri burada bulunur. Hâlihazırdaki kapitalist toplum, bir bütünlüğü temsil eder. Kapitalist bütünlüğün ise bir başka bütünlükle, komünist toplumla yer değiştireceği ön görülür. 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. Bu anlamda Rancière, polisin politika tarafından bozguna uğratılmasını *hakiki diyalektik* olarak tanımlar (Rancière, 2009: 175).

Polis ile politikanın karşılaşması, hakiki diyalektik olarak adlandırılrsa da, bu kavramsallaştırma şekli Rancière tarafından çok fazla kullanılmaz. Rancière bunun yerine, uyuşmazlık ya da dissensus kavramından bahsederek, politika ve politik olan kavrayışını temellendirir. Rancière için uyuşmazlık, olanın kendinden ayrılması, uygunsuzluk deneyimidir. Bu nedenle konsensüs ya da mutabakat ve rıza gösterme durumu olmayıp, mutabakatta karşı çıkış ya da ona bir tepkidir (Rancière,

2007:121). Phone ve logos ayırımından da hatırlanacağı üzere konuşma yeteneği olmayan olarak görülüp, marjinalleştirilenlerin bu yanlış anlamayı sorunsallaştırmalarıdır. Dolayısıyla bir özdeşlikler rejimi olmayıp, Aynı'nın Fark'la dolayım olarak sorgulanması ve çoğullaştırılmasıdır. Rancière'e göre, Antikite'de, modern dönemde vb. sürdürülen polis bakışı, bugün de devam ettirilmektedir. Mevcut söylem, tarafların eşitsizliği üzerine temellerini atmaktadır. Ardından tahakküm sisteminin savunusu kolaylaşmaktadır. Bu duruma dayanarak işletilmeye devam ettirilen sistemi Rancière, "konsensüs/mutabakat sistemi" olarak adlandırır. Konsensüs, salt müzakere etmek değildir. Şey ile şeyin imgesi arasında bir uyumluluk inşa edilerek herkesin şeyleri algılayış tarzı aynılaştırılır. Böylece verili düzenden beklentilerde bir aynılaşma yaşanır. Bunun en somut örneği, mevcut ekonomik küreselleşme durumudur. Rancière'e göre 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).

Bu aynılaştırıcı rejime uyum sağlamayanların adı ise gerici'dir. Burada eşitsizlikle üretilen tahakkümler 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. Bu nedenle Rancière yen politika:

Başka ön kabullerden, başka varsayımlardan yola çıkmayı gerektirir. Bu nedenle yeteneksizlerin yetenekli olduğunu ve onları buldukları 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).

Bu bağlamda politika, tam da uyuşmazlığın yaratılmasıyla ilgilidir. Çünkü politika, polis tarafından doğallaştırılan ya da varsayılanların, ortak olanın sorunsallaştırılmasıdır. Bunun anlamı ise uyumun ve uygunlukların sorunsallaştırılıp, uyuşmama/uyuşmazlık haline döndürülmesidir.¹⁷ 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 bakabilmekle 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 nesnelere 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. Ayrıca politika, çerçevesi önceden yasalarla, kurumlarla belirlenebilir bir şey değildir. Bizatihi politika, zaten çizilmiş çerçeveleri askıya alarak var olur.

Politika bir uygunsuzluk rejimi olarak düşünüldüğünde, Rancière’e göre bugün neoliberal tahayyülde toplumsal olanın, özel alan ve kamusal alan şeklinde tanımlanmasıyla politikanın (uygun bir yer olarak) kamusal alana tahsisi söz konusudur. Rancière için bu etkinlik biçimi, tam da polis etkinliğidir. Çünkü yerleri

¹⁷ 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 da bu tutumu sürdürür. Örneğin okul analizleriyle okulun, nüfusun belirli bir kesimine yönelik olduğunu ortaya koyarken, bu duruma meydan okumayı sınıflandırmalar yapmaya devam eder (Hallward, 2005: 31-2). Ayrıca Ulus Baker’in de söylediği gibi modern dönemle 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).

belirleyerek, bedenleri Plâtoncu düzende olduğu gibi sabit kılar. Böylece ortak olanın mekânı olarak görülür olan kamusal alan, sorguya çekilmekten uzaklaştırılır ve doğallaştırılır. Bu bakımdan Rancière'in sunduğu bir bozucu etkinlik biçimi olarak politika, özel alan-kamusal alan gibi ayrımları, kamusala has ortak olanı ve yapılan bölüştürmeleri sorunsallaştırma imkânı sunar.¹⁸ Böylece kamusal alanın sürekli özelleştirilerek ortak olanın altının oyulduğu neoliberal sistemi kesintiye uğratarak politik bir var oluşun yolunu gösterir. Bu nedenle Rancière için 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 görülmeyeni gördürmek amacıyla, ya da bedenlerin çıkardığı bir gürültü gibi anlaşılacak 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 mekânların 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, 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 görülden 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.

¹⁸ Rancière için politika, kamusal alana has bir şey değildir. Bu nedenle Arendt'in politikayı kamusal alana tahsis eden bakış açısının da bir eleştirisini içerir. Ayrıca politika, daha öncede 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).

Meta-politika, Rancière'e göre politikanın ortadan kaldırıldığı üç anlatının sonucusudur.¹⁹ Burada politika'ya eklenen "meta" ön ekinden de anlaşılacağı üzere politika, verili gerçeklik üzerinden soruşturulan bir şey olmayıp, o gerçekliğin ötesinde ya da altında başka şeyler olduğu varsayılır. Dolayısıyla hakikatin kendisi de başka bir yerde aranır. Rancière'in deyişiyle metropolitika "sahne değiştirerek, demokrasinin görünümünden ve devletin biçimlerinden yer altı hareketlerinin alt-sahnesine ve onlara temel olan somut enerjilere geçerek, politik uzlaşmazlığı sonlandırmayı hedefleyen düşüncedir" (Rancière, 2012: 37). Çünkü bu bakış içerisinde politika, toplumda payların yanlış paylaşılmasını gizleyen şeydir.²⁰ Rancière'e göre meta-politikanın en önemli temsilcisi Marx'tır. Meta-politikada yapılan şey, polislin 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 Marksizm'de amaçlanan toplumsal devrim fikri, politik devrimi de içeren bir zincirdir. Son kertede maddi hayatta yapılacak devrim, tüm sorunların da 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). Bu nedenle Rancière'in politik olan savunusunda, gerçek ve gerçek olmayan politika anlatısına bağlı olarak her şeyin ifşasını amaçlayan bakış açısı politikadan ve uyuşmazlıktan uzaklaşmayı getirir. Oysa Rancière için kendinde gerçek bulunmayıp, kurmaca gerçekler bulunur. Ancak ifşa mantığının geri çekilmesi, kurmaca gerçeklerden uyuşmazlıklar yaratmayı kolaylaştırır (Rancière, 2010b: 71).

¹⁹ İlk ikisi daha önce de bahsedildiği gibi arki-politika ve para-politikadır.

²⁰ Bu noktada Marx'ın ideoloji üzerine düşüncelerini hatırlamak önemlidir. Burada "gerçekliğin 'özü' ile onun dış 'görünümü' arasında" ayrım yapılır (Ransome, 2011: 161). Böylece şeyleri o hallerinden yola çıkarak değerlendirip, politikayı düşünen Rancière tarafından eleştiri nesnesi haline gelir.

Bu nedenle meta-politik ifşa ve toplumsal devrim fikrine karşı Rancière'in önerisi, onun politikayı algılayış şekliyle uyumlu olarak duyulur var oluş biçimlerinde devrimdir.²¹

2.2. Politika Zamanı: Parça Olmayan Parça

Politika, düzenin bütün yanlış sayımlarının dışı vurumu ve bu yanlış sayımların düzeltilmesidir. Fakat polis'in yanlış sayımının düzeltilmesi için öncesinde gerekli olan şey, bu yanlışlığı fark edebilmektir. Söz konusu farkındalık birdenbire ortaya çıkan bir şey değildir. Bu durumu anlamak için politikanın bir önceki kısımda yapılan bir tanımını hatırlamak önemlidir: Politika, polisten farklılaşma ya da ayırım yaratmadır. Bu durumu anlamada Rancière'in *parça olmayan parça* kavramsallaştırmasına değinmek önemlidir.

Düşünür için polis, her şeyin tam sayıldığı bir bütünlük varsayımı olması nedeniyle eleştirilir. Ona göre, herhangi bir bütünlük varsayımı her zaman için tam bir bütünlük olamaz, çünkü dışarıda sayılmayan bir şeyler ya da artık 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, Habermas gibi farklı zamanların farklı düşünürlerini eleştiriye tabi tutar. Benimsediği “tam olmayan bütün” varsayımıyla polise eğilir ve eleştirilerini gerçekleştirir.

²¹ 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 zeka mantığının yeniden üretimi”, tahakküm mantığının farklı biçimidir (Rancière, 2012: 99). Oysa Rancière, bir düzenin yerine başkasına koyan bu devrim ve yeniden kurulması gereken yitirilmiş bir toplumun varlığı fikirlerini aşarak, “iktidarların başka iktidarları devirmesi ve kendilerinin de devrilmesi yoluyla bizatihi iktidarın hayata geçme biçimlerini etkisizleştiren bir devrim” fikrini savunur (Rancière, 2012: 99; 2010b: 46).

Daha önce de anlatıldığı gibi, toplumsal olan, polislin tam sayımlarına rağmen bir şeylerin dışarıda kalması nedeniyle her şeyin tam temsil edilemez olduğu, ele gelmez-başarısız bir bütünlüktür. Bütün ve bütünüün içerisinde oluşan boşluklar üzerinden gidildiğinde, polislin 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 bütünüün parçalarını yanlış sayması nedeniyle oluşan boşluk/bütüne içkin fark'tır. Yani, varlığa/bütüne içsel olan farktır²²:

Varlıklarla onların varlıkları arasındaki fark aynı zamanda varlıkların kendi içindeki farktır... Bütünsellikleri içindeki varlıklarla onların Varlığı arasındaki fark kesinlikle 'farkı kaçıır' (Zizek, 2008: 24-5).

Bu söylem somutlaştırıldığında, fark, şey ve o şeyin sunumu arasındaki farkın adıdır. 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.

Parça olmayan parça kavramını, Ranciere'in politik faillerin konumlandığı yer olarak tanımladığı "ara-lık" kavramı üzerinden açıklamak mümkündür. Ranciere'e göre, kurumsallaşan ve her şeyi temsil ettiğini varsayan polis, buna uygun olarak yapılır ve varlık tarzları geliştirir. Poliste birinci bölümden de hatırlanacağı gibi 'işlevler ve varlık tarzları arasında uyum bulunur' ve boşluk yoktur. Böylece, 'var olmayan', polislin tahsis ettiği gibi olmayan, buradan dışlanır, yok sayılır. Burada parça olmayan parçalar yoktur, sadece taraf parçalar vardır (Rancière, 2005a: 34). İşte politika, poliste "var olmayan" ın bulunduğu yerdir

²² Bütüne içsel farkın diğer bir dile getiriliş tarzı da Derrida'ya ait olan "heautology" dir. Burada da yapının kapanmasını engelleyen bir hayaletin varlığı kabul edilir. Bu hayaletin varlığıyla birlikte bütün, sürekli yarılır (Derrida, akt. Zizek 2012: 290).

(Rancière, 2007: 145). Parça olmayan parça/Özne 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 ölçüleri bağlayıp koparan bir “işletimcidir” (Rancière, 2005a: 65). Bir işletimci olarak parça olmayan parçayı, “bir içerisi ile bir dışarı” 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 denilsin ister ağ, parça olmayan parça politikayı kuran temel bir yanlıştın, bağlantı-kopukluğunun adıdır (Rancière, 2005a: 33).

Politik olanın oluştuğu 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. Dolayısıyla, politik olanı ve bu doğrultuda politikayı gerçekleştiren öznelerin/politik faillerin kurulduğu bir boşluk söz konusu olmaktadır. 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 kavuşmaktadırlar. Parça olmayan parçanın temsil edilemez ve belirlenimsiz oluşu, onun mekânına yerleşecek olan politik faillerin kendisi gibi 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

düzenegın kendisiyle ilgilidir” (Ranci re, 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, Ranci re’in politik olanı neden uyuşmazlık biçimi olarak açıkladığını da anlatır. Hatırlanacağı üzere, uyuşmazlık Şeylerin mevcut sunum tarzları üzerinedir. Çeşitli duyusallık rejimleri arasındaki ekişmedir (Ranci re, 2010b: 57). Dolayısıyla o, Şeylerin olduğu gibi olmadığına yönelik bir itiraz ile Őekillenir. 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, Ranci re’in politik d şncesini verili düzenin içinde yer alırken onu aşan aralıktan/boşluktan kurduğunu gösterir. Burada boşluk, sözün düzeni ile sınırlandırmaların düzeni arasındaki boşluktur (Ranci re, 2011a: 23). Bu bağlamda Ranci re, 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 çevrilirken, kurulan  zdeşlikler 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 mek ndır (Ranci re, 2008a: 152-153).

Verili olanların içerisindeki parça olmayan parçayı görmenin yolu, onları imgeleriyle birlikte düşünmektir. Rancière'e göre, sözler uyandırdıkları imgeleriyle anlam kazanırlar. 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 –yani birleştirici bir unsurdur (Rancière, 2008a: 38). Politika, verili olandan ayrışma ve kendini yeniden sunma biçimi olarak hikâyeye yaratılan forma, ortak ölçüye mesafe koymaktır. Duyulur olandan özerkleşme biçimidir. Bu durumda bu özerkleşmeyi sağlayan, duyulur olan ile anlaşılır olan arasındaki uyumsuzluk, polislin dayattığı söz ile o sözün öyle olmadığı sezilmesini sağlayan imgesi arasındaki farktır/boşluktur/yarıktır. 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).

İmge üzerinden düşünüldüğünde Rancière, şeylerin imgeleriyle birlikte düşünerek bütün içerisinde oluşan boşluğu 'parça olmayan parça' olarak adlandırır ve onu konuşurmaya çalışır. Onun uyandırdığı güç ile birlikte düzenin örtüsü kaldırılarak kapsanmayanlarla düzen arasındaki uyumsuzluk 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 algının 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 failer politik alana dahil 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 formüllemeyi sağlayan da polisle gelen parça olmayan parçanın varlığıdır. O, ara yüzeylerin icadıdır. Bu icat yoksa politik olan da yoktur.

Parça olmayan parça, son kertede bütün içerisinde temsil edilemez olanın kabulüdür. Temsil edilemezliğin kabulü ise hem bütün içerisinde tam temsil varsayımının reddidir hem de bütünün aslında sınırlı bir bütün olup, ele gelmez-mutlaklaştırılmaz bir yapıda olduğunun onaylanmasıdır²³ (Rancière, 2008a: 112).

Rancière için 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 olmayı burada kılmak ve duyu ile duyu olmayan arasındaki ilişkinin tikel ayarını sunum ile geri çekilme arasındaki ilişkinin tikel ayarıyla çakıştırmak 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 göstergesiyken, aynı zamanda polisteki tam temsilin de parça olmayan parçanın reddi olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla parça olmayan parçanın kabulüyle tam temsiliyetin imkânsızlığının kabulü birbirine bağlı iki unsurdur. Hatta bu bağla

²³ 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).

birlikte, bütün içerisinde temsil edilemez olanın parça olmayan parçanın diğer adı olduğu da söylenebilir.

Parça olmayan parça, bütün içerisinde herhangi bir yere konumlandırılabilir değildir. Bu nedenle onu bir kişi ya da nesneye tahsis etmek de imkânsızdır. Parça olmayan parçanın bu şekildeki belirlenimsizliği, bütün içerisinde parça olmayan parça gibi uyumsuzluğun, politika ve politik olanın nerede konumlanabileceğini ya da hangi durumun politik olup olmadığını önceden söylemeyi zorlaştırır. Uyumsuzluğun bir yere konumlandırılmaması, bütün içerisindeki antagonizmanın ya da çelişkinin de nerede bulunacağını söylemeyi engelleyen bir kabuldür. Ranciere, bu kabulden hareketle Marksist bakış tarzını ya da kendi gerçekliğini yaratarak bunu dayatan neo-liberal söylem tarzını eleştirir.

Rancière'in Marksizm eleştirisini anlamının yolu, toplumsal olanın ve burada konumlandırılan şeylerin nasıl algılandığını görmektir. Marx *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya "Önsöz"de, 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 ilişkilerine-mülkiyet ilişkilerine ters düşerler ve üretim ilişkileri üretici güçlerin bir engeli haline gelir. Buna bağlı olarak ekonominin yasaları değişime uğrar. Yasalar değiştikçe aynı zamanda üst yapı da 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 kurumlar ve sosyal hayata dair her şeyi biçimlendirir. Bunlar birbirlerini dönüştürürler, fakat son kertede belirleyici olan

yine alt yapıdır (Marx/Engels,1976). Böylece toplumsal olanın ve buradaki nihai karşılaşmaların alt yapının belirlenimine tabi tutulması söz konusudur. İşte Rancière, tam da bu belirlenimci bakışı eleştirir. Bu bakış tarzı, Rancière'in politika ve politik olanın hiçbir yere konumlandırılmazlığı teziyle paralel olan parça olmayan parçanın toplumsal bütün içerisinde bir yere konumlandırılmazlığıyla tezattır. Bu nedenle politik olanın imkânı üzerine “bir” şey söyleyen bu belirlenimci bakış, bu şeyin dışında başka imkânları düşündürmekten uzaktadır. Çünkü Rancière'in meta-politika eleştirisinden de hatırlanacağı üzere, 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).

Marksizm'in bugünkü yeniden okumasını yapan Otonomcu Marksizm'in savunucularından Hardt ve Negri de Rancière'in parça olmayan parçayı algılayış tarzı üzerinden değerlendirmeye alınabilir önemli iki düşünürdür. Hardt ve Negri, toplumsalda biyopolitik işleyişi kabul ederek, Rancière'in parça olmayan parçanın herhangi bir yere konumlandırılmayacağı önermesiyle şimdilik uyum içinde görünmektedirler. 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).

Buradan hareketle Hardt ve Negri'ye göre biyopolitik üretim, bedenlerin üretimidir. Dolayısıyla toplumsal bir üretimdir. Burada somut nesnelere üretiminden başka, iletişim, ilişkiler ve yaşam biçimleri de üretilir. Böylece toplumsalın öğeleri olarak sıralanabilen ekonomik, sosyal ve siyasal olanın da üretimi gerçekleşir

(Hardt/Negri, 2011a: 13-14). Fakat biyopolitik toplumda var olan en gerçek şeylerden birisi de her yeri kaplayan ağlardır. Ağların mekânında toplumsal olanın kendi içinde kesin bölümlere ayrılıp, sistemdeki 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/oluşabilecek yarıkların mutlaklaştırılmazlıklarına ilişkin algısı, Rancière'in neden liberal demokrasi düşünürleri ile anlaşamadığını daha net ortaya çıkarmaktadır. Liberal demokrasi anlayışı ya da konsensüsçü bakışta politika, sınırlı bir alan üzerinden düşünülür. Buna göre genel eğilim, 19. Yüzyılda klasik ekonomi politikçilerden beri, toplumsal yapının özel ve kamusal alan şeklinde kavramsallaştırılmasıdır. Burada özel alan öncelikle piyasa ilişkilerinin gerçekleştiği bir yer olup, yönetsel olmayan(*nongovernmental*) unsurların mekanıdır. Oysa kamusal alan ise kısaca söylendiğinde devlet ve ona ait uygulamaların alanı olarak yönetsel olanın(*governmental*) bulunduğu yerdir. Bu bağlamda politikanın yeri kamusal alan ile sınırlanmakta, bununla birlikte uygulamalardaki eğilim özel alan lehine kamusal alanın yani politikanın ve faillerin var oluşlarının daraltılması şeklindedir. İşte Habermas'ın politik düşüncesinin çıkış yeri de bu noktadır. Ona göre, kamusalın artan özelleştirilmesiyle gerçekleşen şey, politik müzakere koşullarının da ortadan kalkmasıdır. Bu nedenle önerileri kısaca söylendiğinde, yeni kamusal alanların icadı üzerinedir. Bu tartışmanın Arendtyen köklerini görebilmek mümkündür. Paralel bir şekilde Arendt de tartışmalarını politika ve politik olanın tahsisli mekânı olan kamusal alanın genişletilmesi üzerine kurar. Bu noktada Rancièreyen

perspektif, bu tarz bakışın reddidir. Çünkü burada yapılan şey, parça olmayan parçayı ve faillerini tek bir alana hapsetmektir. Parça olmayan parçanın meydana gelebileceği yerlerden birisi olarak kamusal alan elbette önemlidir; fakat sadece buradan bu tartışma sürdürülebilir değildir. Bu şekilde 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 düşünüldüğünde ya da sınırlar deneyimlendiğinde fark edilebilir ki her yer parça olmayan parçanın imkânını içerir.

Ayrıca parça olmayan parçanın herhangi bir yere sabitlenemezliği varsayımı, Rancière'in bütünü ya da toplumsal olanı kendi potansiyeli içinde olumsal olarak algıladığını gösterir. Buna göre toplumsal alanda duyulur olan herhangi bir durum, kendisi ve aynı zamanda kendisi olmayanı, görünür olduğundan fazlasını içerir. Bu fazlalık onun potansiyelinin de ifadesidir. Fakat bu potansiyelin dile gelme şekli, önceden kurala bağlanamaz. 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 bakış, potansiyel olanın kabul edilmesi ve olumsallık ile işletilir. Aynı zamanda toplumsalın içerdiği potansiyellik ve olumsallığın üzerinden, parça olmayan parçanın bugüne sürekli olarak özdeş kılınması da engellenmiş olur. Bugün parça olmayan parçanın, özdeşlikler zincirine mahkum edilerek, içerdiği potansiyel ve olumsallıktan vazgeçilmesine neden olan bakış *konsensüs demokrasisi* bakışıdır. Konsensüs demokrasisi, Rancière'in

önerdiği *uyuşmazlık olarak politika ve politik olan* önermelerine zıt bir şekilde, sezdirdiği verili olanla yetinme güdüsüyle, politik olanın imkânını görmekten ve düşünmekten insanları 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.

2.3. Politika Olarak (Aktif) Eşitlik²⁴

Rancière'e göre, mevcut politik söylem tarzı tarafların eşitsizliğine dayanmaktadır. Eşitsizlikçi bakışın getirdiği şey ise doğallaşan tahakküm sistemidir. Adeta eşitsizliğe ve tahakküme ilişkin bir *konsensüs* bulunmaktadır. Bu kabule bağlı olarak sistem, yapısını her edimiyle yeniden üretmektedir. Rancière, bu durumdan kurtulmaya yönelik bir bakış açısı ortaya koymaya çalışır. Ona göre, verili olarak kabul edilen her şey anlamsız/absürd olandan bakılarak değerlendirilirse ancak sistem kırılabilir, politik olanın imkânı görünür olabilir. Bu nedenle eşitsizlikçi olduğu kabul edilen polis düzeninde eşitlikten yola çıkmayı önerir (Rancière, 2010b: 47).

Rancière'in en önemli iddialarından birisi, politik olanın yaratıcı bir unsur olarak politikanın bir eşitlik edimi olmasıdır. Önceki bölümde de bahsedildiği gibi, politika polis düzeninde verili olarak kabul edilen hiyerarşik, temsili ve homojen yapının bozulması ve polisten dışlananların seslerini duyulur kılıp, görünür hale gelerek bu yapının yeniden düzenlenmesidir. Böylece eşitsizliğe dayalı polisin, eşitlik edimiyle yeniden biçimlendirilmesidir. Buradan hareketle ortaya çıkan şey, aslında politikanın eşitlik anlamına geldiği ve politik bir edimin aynı zamanda

²⁴Rancière'in eşitlik anlayışının *aktif eşitlik* olarak adlandırılması ile ilgili Todd May'nin eserlerine başvurulabilir (bkz. May, 2008: 38).

eşitlik edimi olduğudur. Bu iddianın temelinde bulunan ikinci savı ise, eşitliğin hedeflenen bir sonuç olmayıp, eylemin daha başında varsayılan bir şey olduğudur. Rancière için, eşitsizlikten eşitsizlik doğar. Bu nedenle eşitlik daha baştan varsayılsa ancak oradan eşitlikle ilgili sonuçlar çıkması beklenebilir.

Rancière eşitliği bu şekilde kavrayışıyla birlikte, onu çoğu politik teoride olduğu gibi devlet vb. yerler tarafından verilen bir şey olarak görmez. Çünkü onu veren ve alan taraflar baştan bir sayıma tabi tutulur. Sonucu ise yine polisteki hiyerarşinin ve eşitsizliğin gerçekleşmesidir. Oysa eşitlik verilen bir şey olmayıp, politik failer tarafından yaratılan-baştan varsayılan bir şeydir (May, 2010: 70). Bu şekilde verili toplumsal düzenin, sahip olduğu ön varsayımlarla çelişkiye düşmesi sağlanarak uyumsuzluklar inşa edilir.

Politika ve bir ön varsayım olarak eşitlik fikri, Rancière'in *Ignorant Schoolmaster* (1991) adlı kitabında eğitime ve okula ilişkin değerlendirmeleri üzerinden en ayrıntılı şekilde anlatılır. Rancière, yukarıda giriş yapılan eşitlik düşüncesinden hareketle çağdaş bir dizi düşünürü eşitsizlikleri yeniden üreten bakış açıları nedeniyle eleştirir. Bu bağlamda öncelikle Pierre Bourdieu'yu hedef alır. Rancière'e göre 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 benimsediği söylemlerle gerçekleştirmektedir. Buna göre işçi sınıfı gençleri, bu burjuva sistemden dışlanmaktadır. Rancière için temelde bu söyleme dayanan Bourdieu'nun görüşü totolojiktir: "İşçi sınıfı gençliği, neden dışlandığını bilmediği için dışlanıyor ve dışlandıkları için neden dışlandıklarını bilmiyorlar" (Ross, 1991: xi). Bu totolojik bakışın sonucu Rancière'e göre, "faillerinden

ebediyen kendisini saklama yeteneğinde olan sistemin sonsuz ifşa edicileri olarak konumlanan sosyoloğun yükselişidir: Sosyolog, sadece öğretmenin (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 Plâtoncu polis düzeni tersine çevrilirmiş gibi yapılmasına rağmen, yetenekler üzerinden yapılan analizlerle aynı düzen devam ettirilir. Şeyler ifşa edilirken, düzeni besleyen sonsuz yinleme mantığı da sürdürülür (Rancière, 2009:211; Davis, 2010: 23-5). Bunun doğal sonucu, doğallaştırılmış bir bilim olarak-sosyoloğa eşitsizliğin devam ettiği sosyolojidir.

Eşitsizlikleri yeniden üreten bakış açısı nedeniyle eleştirilen Bourdieu’dan 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 sahipler. Oysa Rancière için asıl mesele, Fransa’da eğitim hakkını kullanamayan Fransız gençlerinin yaşadığı eşitsizlikçi koşullardır (Ross, 1991: xiii, xiv, xv).

Hem sosyolojik hem de teorik eşitsizlikçi bakışın eleştirisini yapan Rancière, eşitlikle ilgili en önemli savlarını hocası Louis 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). Bu nedenle Rancière’e göre

bilgiden yoksun olanların elinde kalan tek alternatif, öncelikle o bilgiye sahipmişler gibi, yani karşı tarafın eşitiymiş gibi davranmaktan geçer²⁵ (Ross, 1991: xvii).

Son kertede Rancière'e göre sosyologlar, yeni filozoflar ya da liberaller, 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 bu eşitsizlikçi bakıştan farklı olarak Rancièreyen bakış, eşitliği kendi politik düşüncesinde çıkış noktası olarak alır. Buna göre aslında taraflar, daha baştan birbirleriyle eşit konumdadırlar. Ancak böyle bir eşitliğin kabulü, eşitlikçi pratikler doğurabilir. Bu bakış açısını genişletmede Rancière'in başvurduğu kişi Joseph Jacotot'dur.²⁶ Rancière'e göre Jacotot, yaşadığı deneyimler ve getirdiği düşünce biçimiyle insanlar arası eşitliğin önceden kabul edilmesine ilişkin önemli ipuçları verir. Jacotot'tan hareket eden Rancière için: "Birisi, başka birisine bilmediği bir şeyi öğretebilir... bir şeyler öğrenilmelidir ve öğrenilmeyen, arta kalan her şey öğrenilen bu şeylerle ilgilidir.

²⁵Ranciere için Althusser'in yanında, Marx, Sartre, Bourdieu da bilgi ve iktidar odaklı düşünce tarzına sahip olup, Platoncu düşünceyi sürdürürler (Davis, 2010: 18). Bu anlamda Ranciere'in entelektüeli algılayış biçimiyle uyumsuzlar. Ranciere için entelektüel, hoca rolünü tersine çeviren bir maceracıdır. Onun özgürleşmesi, kelimelerin/bilginin gücüne sığınmamaktan geçer (Ranciere, 2008b: 173).

²⁶ 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 öğretim görevlisi olmuştur. Burada Fransızca bilmeyen fakat kendisinden bilgilerini paylaşmasını isteyen öğrencilerle karşılaşmıştır. Onlar Flamanca konuşurken, Jacotot Fransızca konuşmaktadır. Buna rağmen *Telemaque* adlı bir eseri, Fransızca bilmeyen bu öğrencilerle paylaşır. 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 (Rancière, 1991:2).

Bu ilke ışığında: herkes, herkesin zekâ olarak eşitidir” (Ross, 1991: 102).

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 tarzı 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 arasında bulunan 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 okullarda²⁷ yaşanırken, yaratılan şey toplumsalın birlik bağlarını kurduğu topluma evrilmesini sağlayan rıza unsurudur. Rancière, bu toplumu eşitsizler toplumu olarak niteler. Rancière’e göre “eşitlik cemaatin yasası olabilir ama toplum kaçınılmaz olarak eşitsizliğe tabi olacaktır” (Rancière, 2007: 101). Böylece verili toplumu/polisi eşitsizlik toplumu olarak niteleyip, kendi içinde eşitliğin harekete geçirdiği eşitler cemaati ile ikiye bölünmüşlüğü 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).

²⁷Okulda, 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, polisin sorunsallaştırılması şeklinde anlaşıldığında anlam kazanır (Lefebvre, 2013: 55).

Bu bağlamda bir ön varsayım olarak eşitlik fikri, eşitsizliklere dayalı toplumun eşitlik varsayımı üzerinden alt üst edilmesidir. Böylece Rancière'in politik düşüncesindeki politika tanımıyla özdeşir. Politika da bir eşitlikçi edim olarak, eşitsiz ilişkilerin tersine çevrilmesidir. Polis'in 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). Rancière'in *Siyasalın Kıyısında* metninde belirttiği gibi politika, egemen eşitsizlikçi söylemin aksine, birinin diğeriyle eşitliğinin var sayılıp, bu varsayımı doğrulamaya yönelik pratiklerdir. Dolayısıyla eşitlik, politikanın anlamlarından birisi olan, herhangi bir haksızlığın, dışlamanın vb. ele alınmasıyla ilgilidir (Rancière, 2007: 71). Ya da toplumda işleyen bir yasanın teyit edilmesiyle ilgilidir (Hallward, 2006: 111). Eşitliğin “şimdi” tanınmasına yönelik bir talep olarak eşitlik, olması gereken değil olan sıfatıyla şimdi varsayılandır (Badiou, 2012: 39). Rancière, buradan hareketle Plâtoncu yasakların, işçilerin düşünümsel eşitliğini kabul etmeyen bakış açılarının eşitlik çağrısını belirsiz süreyle geleceğe ertelediğinden bahseder. Rancière ise eşitlik taleplerinin geleceğe ertelendiği döngüden kurtulmanın yolu olarak eşitliği, şimdi ve burada kabul eder. O'nun için ancak bu şekilde mevcut sorunların çözümlerini düşünmeye geçilebilir (Davis, 2010: 22). Eşitsizliklerin çözüm önerisi olarak eşitlikçi ön varsayım, cemaatte sayılanlardan başka sayılmayanların cemaate girişidir.²⁸Böylece duyulurun mekânı olan polise, duyulur olmayanın girişi gerçekleşir. Bu giriş, bir anda olan bir şey

²⁸Fakat cemaate dahil olan sayılmayanın, bu dahil 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 (2005a: 65); *Siyasalın Kıyısında* adlı eserinde, onların zorla girişinden bahseder (Rancière, 2007: 102). Bu durum Rancière'in muğlâk bıraktığı alanlardandır.

olmayıp, 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).

Böylece eşitlikçi deneyim, verili olanın yerinden edilmesi anlamında ‘ortak ölçüsü olmayanın ölçülmesidir.’ Bu nedenle ortak olanın sorunsallaştırılması olan politik bir edimdir. Bu edimler sürekli yinelenir ve kıvrımlar oluşturur. Kıvrımları oluşturmaya izin veren ise polisin arkheleri değil, toplumsalın heterojenliği ve büsbütün olumsuzluğu (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 kanıtlayan 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 yaparlar²⁹ (Rancière, 2007: 73).

²⁹Rancière’e göre kelimeler, kelime olmaktan daha fazlasıdır. Bunu görmenin yolu onların mevcut anlamlarını aşmaktan geçer. Bu doğrultuda halk/insanlar, eşitlik, özgürlük gibi kavramlar “boş” kavramlardır. Bu durum onları polemik konusu kılar. Rancière de politik olan üzerinden bu kavramları polemikselleştirir. Politik failler, ortalıkta sirküle olan bu “boş” kavramlarla özdeşleşirler 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 düşündürmektedir. “Boş gösteren” kavramı Laclau’nun da 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 uğraşılıyor olduğumuzu” 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 birisidir.

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 temelde birlik içeren bir yapı olmayıp, bir konum ve bir konumun yan yana 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 Rancière için demokrasi ya da edebiyat/yazı ve tiyatrodur. İkisi de verili düzeni yerle bir ederek, eşitlik sahneleri yaratırlar (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 Plâtoncu yasağı kırıp, düzeni 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 harekete geçmesini sağlar. Bertolt Brecht'in de söylediği gibi gündelik olanın akışı içinde şeyler, tiyatro aracılığıyla gündelik olanın, kendiliğinden-açık olanın dışına kaydırılır (Brecht, akt. Marcuse, 1990: 68). Yaşanan kayma, verili düzenden ayrışmayı getirip, parça olmayan parçanın ve politikanın var oluş kapısını açar.

Rancière'e göre klasik tiyatro, genellikle seyirciyle özdeşleşen bir alan haline gelmiştir. Buradaki seyircinin konumu sorunsallaştırıldığında, seyirci seyredendir. Böylece 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). Bu durum seyircisiz tiyatro ihtiyacını gündeme getirmiştir. Artık seyirci, sorgulayan, bilgili ve etkin bir özne olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Böylece, bu seyirci tipine uymayanlarla uyanlar birbirinden ayrıştırılarak yeniden eşitsizleştirici tutuma girilmiştir. Oysa Rancière'e göre seyirciyle sahne arasında mesafeyi yaratan şey, tam da bu mesafenin ortadan kaldırılmak istenmesidir. Ona göre izleyen seyircinin edilgenliğinin kabulü, bunun hemen öncesinde kurulan eşitsizleştirici-ayrıştırıcı, karşıt hale getirici bakışın sonucudur.

Rancière'e göre klasik tiyatro anlayışındaki seyirciyi pasifize eden, eşitsizlikçi ve hiyerarşik algı, modern dönemde de sürdürülmüştür. Pasifliğin karşısında duran Ranciere, aktif eşitlik varsayımıyla, bu tiyatro anlayışına kendi politika anlayışını uygulayarak onu aktifleştirir (Hallward, 2006: 114). Rancière için seyretme, sadece edilgin bir vaziyette durmak değildir, dinlemektir de. Seyirci,

hem kendisine sunulana mesafeli tavır alarak sorgulayan (yani düşünen) hem de sunulanların yorumcusudur(Ranci re, 2010b: 16-19). Son kertede belki deneyimler farklıdır, ama karşılıklı paylaşımı mümkün kılan şey tam da zekâların eşitliğinin kabulüdür. Herkes düşündüğünü doğrudan söyleyebilir, bunun için ayrıca bir yeteneğe ihtiyaç duyulamaz.

Ranci re'in kendisinden alıntılar yaptığı madenbilimci 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 Ranci reyen eşitlik savunusunun en net biçimde dile geldiği ifadelerden birisidir. "Her şey konuşur" demek, "her şey eşit değerdedir, eşit olarak önemli, eşit olarak anlamlıdır" demektir (Ranci re, 2006b: 33). Bu kabul, bir anlamda başlangıçta savunulan hiyerarşik, temsile dayalı özdeşlik zincirlerinin kırılarak –ile birlikte olma halinin de imkânıdır. Buradan hareketle herhangi bir toplumsal düzende düzenin nedeni nedir diye sorulduğunda bunun olası en güçlü yanıtı, aslında orada bulunan insanların birbirlerini anlamada sahip oldukları eşit konumdur. Düzen içerisinde eşitsizlik olsa bile, örneğin yöneten ve yönetilen ikililiğinde olduğu gibi, öncelikle düzeni sağlayan yöneticiden gelen emirleri anlamak gerekir. Ardından bu emirleri uygulamak için onlara itaat etme düşüncesini de akıl etmek gerekir. Böylece aslında daha başından, yöneten ve yönetilen birbirine eşittir. Diğer bir deyişle, toplumsal alanda işleyen eşitsizlikler, konuşan varlık olarak insanların eşitliğinden dolayıcıdır.³⁰ Ranci re'e göre doğal düzeni aşındıran tam da bu eşitliktir. Bu durum Ranci re tarafından *eşitlik paradoksu* olarak adlandırılır (Ranci re, 2005a: 37-78). Ranci re'e göre:

³⁰Ranci re, bu nedenle insanı "edebi hayvan" olarak nitelendirir. Her söz, dışarıda bir şey bırakır ve her insan, kelimelerin bu aşımına maruz kalır (Chambers, 2011a: 309).

Politik söyleşi, dil oyunlarını ve ifade rejimlerini daima birbirine harmanlamıştır ve heterojen öğelerin buluşmasından oluşturulmuş gösterim zincirlemeleri içerisinde daima tümeli tekilleştirmiş, evrenseli yerelleştirmiştir... 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. Çünkü insan logos sahipliği yanında konuşan da bir varlıktır. Konuşmak ise sayılma ve sayılmamaya yönelik sonuçlar doğurur (Hewlett, 2007: 100). Fakat Rancière’e göre eşitsizliğe dayalı düzeni işleten şey, dili anlamının toplumsal düzen ile kurulamayan bağlantısıdır. Böylece Rancière, eşitliği dil üzerinden toplumsal olanla dolaymlayarak, 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 bulunan şey, daha önce de anlatıldığı üzere 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 uyumsuzluklar yaratılır. Rancière için uyumsuzluk, hiyerarşilerle bölünen bu dünyada herkesin dahil 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 demek değildir. Bu süreç zorunlu olarak tanımayla sonuçlanmaz. Bu nedenle ‘paylaşılan anlam alanı’, konsensüs alanı olamayıp uyumsuzlukla ihlal ve aşma alanıdır (Bingham/Biesta, 2010: 40).

2.4. Özneleşme ve Özgürleşme

Uyuşmazlıkların bastırıldığı, duyulur olanın mekânı olarak polis, her şeyin tam sayıldığı doluluk alanıdır. Fakat Rancière'in bütün anlayışı hatırlandığında, polis hem kendisidir hem de kendisi olmayandır. Yani her yaptığı sayımda aynı anda bir şeyleri dışarıda bırakandır. İşte polisin her şeyi tam olarak kapsayamamasına paralel dışarıda kalan bir şeylerin varlığıyla bütün içerisinde bir boşluk görünür hale gelir. Hatırlanacağı üzere bu boşluk, bütündeki parçaları birbirine bağlayıp koparan bir işletimcidir. Rancière'in politik düşüncesinde bu boşluk, özneleşmenin ve polisin yanlış sayımından kurtularak özgürleşmenin imkânıdır.

Rancière'e göre özgürleşmeye giden yolda özneleşme, eşitlik gibi 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 üretimdir³¹" (Rancière, 2005a: 59). Bu üretimin mekânı, poliste açılan yarıklar, boşluklar ya da parça olmayan parça olup, politik failerin özneleşmelerine imkân veren alan olan parça olmayan parça, tarafları ilişkiye sokan bir işletimci olarak öznenin kendisidir.

Özneleşme ise 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:

³¹Rancière için Descartes'in var oluşa yönelik açılımındaki özne bunun ilk örneğidir. Daha somut olarak söylendiğinde, özneleşme tam da varlığın söylenmesiyle ilgilidir (Rancière, 2005a: 59).

“yerleşilebilecek... düşünülebilecek, yaşanılabilir bir bölge oluşturmak için çizgiyi kıvrırma” ya dayalı kıvrımlar oluşturma hareketidir (Deleuze, 2006: 126). Polisin politikayla kıvrılmasıdır. Böylece özneleşme, içerdiği hareket tarzıyla öznellik üretimidir. Bu anlamda sistemde oluşan parça olmayan parça, faillerin yerleşebileceği kıvrımların diğer adıyla, onun somut adı olan, poliste açılan boşluğu sorunsallaştıran, demos, işçi, kadın vb. politik faillerin de özneleşme sürecine dahil olmasıyla ilgilidir.

Rancière’ e göre özneleşme, verili olandan kopma, polis tanımlarından ayrılma olarak, belirlenen yerlerin belirsizleştirilmesidir. Böylece bir kimliksizleşme hareketi olarak Rancière’de özneleşme, Laclau’nun hegemonya kurmaya dayalı özneleşme anlayışından farklılaşır.³² Çünkü eyleme geçen failler, verili yapıda hakim olan figürleri alt ederek onların yerine geçmeyi hedeflemeyip, zaten eşit oldukları var sayımından hareketle onları eşitsizliğe mahkum eden yapıyı dönüştürür. Ancak bu şekilde polisin yanlış sayımları belki kökten düzeltilemez ama işletilip farklı boyutlara evrilmesi sağlanabilir. Politik özneleşme:

Her bir kişinin kendisine düşen payla kimliğini veren deneyim alanını yeniden tanımlar. O, topluluğun duyulur örgütlenişini *tanımlayan yapıp etme, var olma ve söyleme 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 düşünülen 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 çıkaran varlığın statüsünün yeniden

³²Laclau’ya göre toplumsala içkin olan hegemonik ilişki “belli bir bedenin kendini, belli bir ruhun tecessümü olarak sunduğu ilişkidir”(Laclau, 2003: 118).

belirlenmesine imkân verir. Böylece, hâlihazırda mevcut olmayanın mevcudiyetine yönelik bir kapı aralanır. Bu nedenle özneleşme, politika gibi eklentiseldir ve politiktir (Bingham/Biesta, 2010: 33). Özneleşme durumunda, poliste herkese düşen pay ile kimliği veren deneyim alanları ilişkiye sokulur. İlişkisel düşünce biçimiyle birlikte yeni argümanlar icat edilir. Böylece özneleşme, argümanlar ortaya koyarak var olmakla ilgilidir. Mevcudiyet kazanma biçimi olarak özneleşmeyi somutlaştırmak gerekirse, 1849 yılında kadınların politikaya girme haklarının olmadığı Fransa’da Jeanne Derooin’in yasama meclisi için adaylık koyduğu seçim olayı örnek olarak gösterilebilir (Ranci re, 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 kurmuştur. Daha derinden bakıldığında, her şeyi kapsama iddiasındaki düzende sınırlı kapsayıcılıkla birlikte gelen boşluğu-parça olmayan parçayı somutlaştırmış ve ona bir ad vererek polisten dışlanan kadın özneyi açığa vurmuştur. Polis ile politika arasında bir polemik inşa ederek, polisin yanlışını teşhir etmiştir. Polisin evrensellik iddialarını kendi tekilliği/farkı ile dolayımlyarak yeni var oluş ve ilişki şekli ortaya çıkarmıştır. Kadın ve politikanın yan yana gelemezliği üzerine kurulu bu sistemde, ortak ölçülemez olan şeyleri ölçülebilir hale getirmiştir. Böylece bir şeylerin bir şeylere tahsis edildiği düzende ortak ölçülebilir olan her şeye yönelik yeni polemiklerin imkânı açılmıştır.

Dünyalar arasında ilişki kurma üzerine gelişen özneleşme tarzları, bütün içerisindeki her ögenin liberal tahayyülde olduğu gibi birbirinden kesin sınırlarla ayrılabilir olmadığının göstergesidir. Kadının toplumsal alandaki yeri düşünöldüğünde, 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). Dolayısıyla Ranciere'in bütünü ya da toplumsal olanı bir ilişkiler kümesi olarak algıladığı hatırlandığında, Derooin olayı tam olarak bir durumu bir diğeriyle (liberal sistemde ilgisiz ve ayrı kabul edilmesine rağmen bu sistemi reddederek) ilişkiye sokmuştur. Böylece ilgisizmiş gibi sunulan iki alanın aslında birbiriyle ne kadar ilgili olduğunu göstermiş ve Rancière'in bölünmüş alanlar toplamı olarak değil ama, bir ilişkiler bütünü olarak toplumsal olanı algılayış tarzını doğrulamıştır.

Özneleşme, “bir *kendi* değil, bir *kendi*'nin bir başkasıyla ilişkisi olan bir'in şekillendirilmesidir” (Rancière, 2007: 74). Bir öznenin ortamına tam olarak uymamasıdır (Zizek, 2008: 44). Bu nedenle aslında bir heterolojidir. Heterolojinin belirli özellikleri bulunur. Bu özellikler, Rancière için özneleşme sürecini anlatır: Öncelikle heteroloji, polislin verdiği (tam-uygun) adların olumlanması olmayıp reddidir. İkinci olarak heteroloji, bir kanıtlamadır. Yani, polislin varsaydığı gibi olmamanın kanıtlanmasıdır. Bu nedenle bir ötekini/başkasını var sayan bir harekettir. Polislin 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 bahsedilen polislin kendi içinde ikiye bölünmüşlüğünden de hatırlanacağı üzere, kimi insanlar toplumda bir işleve sahip olmalarına rağmen onların sözleri sayılmaz. Dolayısıyla o insanlar görünmez kınırlar, dışlanırlar. Bu noktada Rancière Habermas'ı sayılmayanların nasıl oluyor da ortak olanın-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 özneleşme durumuna eğilir.

Rancière için 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 kendisini var kıldığı uyuşmazlığa dayalıdır. Bu bağlamda, bütünün ele gelmez yapısı hatırlandığında bütün, her zaman parça olmayan parçayı ve uyuşmazlıkları içerir. Parça olmayan parça üzerine şekillenen özneleşme, bu nedenle bir özdeşlik mekanizması olmayıp, özdeşliklerin 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 birlikteliğidir³³ (Arendt, 2011: 262-3). Bu bağlamda özneleşme hali, eyleme geçme halidir. Eylemek ise var olana karşı çıkıştır. Bu nedenle özneleşmenin doğrudan unsurudur. Çünkü içerisinde potansiyel olanın gücünü, aisthesis³⁴'i barındırır.

Özneleşme, yeni var oluş tarzlarının yaratımı olarak, dışlananlarla ya da yanlış sayımla birlikte verili kimliğin/tanımların inkârının geldiği imkânsız bir

³³Bu 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).

³⁴Var oluş tarzı ya da aisthesis, varlığın öyle 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).

özdeşleşme hareketi³⁵ dir. 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 failerin potansiyel güçlerini nesnelleştirerek devre dışı bırakır. Bu anlamda Rancière’e göre özneleşmenin üç adımından bahsedilebilir: Verili kimliğin reddi, dışlananla buradan hareketle özdeşleşme ve sayılmayanların yeniden sayımına yönelik mekânın açılışı (Rancière, 2011a: 133). Böylece özneleşme, tam olarak polislin içerdiği yarıklarda konumlanan bir ötekinin, dışlanmışın davasının somutlaşmasıdır. Dışlananların davası olarak özneleşme, verili özdeşliklerin reddi olduğu kadar, özdeşlikler vasıtasıyla kurulan temsil anlayışının da terkidir. Dışlananlar, verili düzenden ayrılarak oradakinden farklı eklemlenme tarzları icat ederler. Böylece temsilin varlığını sağlayan eşdeğerliliklerde bir kopuş yaratırlar ve politik olana yönelik bir adım daha atarlar.

Bu haliyle özneleşme, özgürleşme hareketi olarak da düşünülebilir. Çünkü ancak özgürleşme ile şeyleri olduğu halinden ayırmak ve ortaya çıkmış olan yarıkları görüp onlarla etkileşim kurmak mümkündür. Rancière için, gerek eşitlik gerekse özneleşme durumunda olduğu gibi özgürleşme durumu, herkesin birbiriyle eşitliğini doğrulamasına dayanır. Bu bağlamda Rancière’in politik düşüncesinde, doğrudan özgürlük kavramından ziyade ‘özgürleşme’ durumu ağırlıklı olarak bulunur. Çünkü bugün özgürlük, ne istiyorsan onu yapma özgürlüğü olarak anlaşılıyorken, Rancière bu algıyı kırmaya çalışır (Zizek, 2008: 202). Özgürlük üzerinden getirilen dayatmaları bozmak için bu düşünceden, dolayısıyla polisten

³⁵ Açıkça bir kimliği dile getirmeyip, aralık’ta konumlanma halini anlatır. Buradan hareketle, belki dışlananlarla aynı durumda olunamaz ama en azından ben ve öteki (dışlanan) arasındaki yarıktaki yer alınarak özneleşme hali gerçekleştirilebilir.

özgürleşmeyi önerir. Bu nedenle birlikte olma halinin imkânı olarak eşitlik fikri, özgürleşmenin de imkânıdır. Verili olanların reddi, yeni var oluş olanaklarının yaratımıdır.³⁶ Bu bağlamda Rancière, doktora tezi olan *The Nights of Labor* (1989)'da 19. 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 uğratmışlardır. Bu bağlamda gündüz çalışılırken gece ise sadece uyumayıp edebiyat gibi alanlarla da ilgilenmişlerdir. Bu şekilde özgürleşmenin imkânını yaratmışlardır (Rancière, 2011b: 6). Böylece özneleşme ve özgürleşme, polise has verili olanın taklidini getiren yapma tarzıyla (poiesis) ilgili olmayıp, var olma tarzlarıyla (aisthesis) ilgilidir denilebilir. Buradan hareketle özneleşme ve özgürleşme durumunda, verili ölçülere uymayanların ortak olana yönelik yeterlilik gösterisinde buldukları söylenebilir. Gösteriyi, oradan ayrılmak üzere gerçekleştirmezler. Daha ziyade kendilerini, “ortak bir dünyanın bir ortak-paylaşanı” olarak olumlamak üzere hareket ederler (Rancière, 2007: 59). Buradan hareketle özgürlüğün, tekil yinelemelere dayanan deneysel bir durum olduğu söylenebilir. Yinelemekten kastedilen ise kapanan politik alandan çıkmak üzere “kendi deneyiminin tümünü sonluluğun deneyimi olarak baştan alan ve yeniden oynayan düşünceyi deneyimlemek”tir (Nancy, 2006: 74). Böylece polisten bir ayrılış olur fakat bu, poliste yeni yaratımlara yöneliktir. Toplumsalın ya da bütünü

³⁶ Fakat bu yaratımın gerçekleşebilmesi için, politik failin dışlanmışlığını ya da bütünü 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 Schmitt'in dost ve düşman üzerinden açıkladığı politik olan kavramsallaştırmasında 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 olanın, imkânsız olanın imkânının düşünülmesini sağlaması nedeniyle özgürlükçü politikaya yaklaşımını sağlar (Arditi, 2010: 131-2).

hem negatif hem de pozitif olmak üzere çift yönlü hareketi burada yeniden kendisini gösterir. Yani toplumsalın aynı anda ana zemin olduğu kabul edilirken, sürekli aynı zemin üzerinde kalmanın imkânsızlığı serimlenir.

Ranci re,  zg rleŐme anlayışıyla birlikte toplumsalın yanında politikanın bir özelliğini daha ortaya koyar: herhangi bir cemaatle özdeŐliĐin reddi. O'na göre bugünkü politik düşünce ve eyleme geçme durumlarında benimsenen Şey, bir cemaate girmektedir. Kimlik talep eden hareketler buna örnek olarak gösterilebilir. Bir cemaate girmek demek, o cemaatin cemaat olmasını sağlayan önceden yapılmış ortak olan tanımlarının kabul edilmesi demektir. Böylece herhangi bir polis durumuyla benzerlikleri bulunur. Zaten cemaat üzerinden gerçekleşen hareketin sonuçları da bir başka polis biçiminin sonuçlarıyla aynı olacaktır. Bu nedenle bir özgürleşme politikası olamazlar. Ranci re'in hareket noktası daha ziyade, neden ve etki zincirinin kırılmasıdır (Hall, 2010: 3).  nk  özgürleŐmek, heterolojik düşüncenin kabulü olup ona göre eylemektir. Dolayısıyla zaten yapılmış tanımlardan ziyade henüz yapılmamıŐ-olmayan 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 baŐkaları- adına işleme konur. Ama eşitliğin işleme konması, bu yüzden söz konusu kategoriye has olanın ya da bu kategorinin vasıflarının dışa vurumu değildir. Bir haksızlığın mağduru olan ve haklarını gündeme getiren bir kategorinin adı daima adsızın adıdır, kim-olduğunun-önemi-yok'un adıdır (Ranci re, 2007: 72).

Özgürleşme, tekil var oluş biçimidir, ya da Nancy'nin söylediği gibi tekil bir beliriveriŐin anarŐisidir³⁷ (Nancy, 2006: 13). Tekil var oluş, kendi içinde herhangi

³⁷Tekil olan "herhangi" dir. Belirli bir kimliği yoktur, durumla ilişkilidir. Imk nsızdaki imk nla kurduğu bağlantı ile belirlenir. Bu nedenle tekillik, imkânlı olan ya da olabilecek her Şeyle

bir yere, zamana konumlandırılmayışı nedeniyle çoğuldur (Laclau&Zac,1995: 23). Bu durumu öğrenci ve hocanın aynı metne yönelik ayrı yorum tarzı üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Metnin yorumundaki bu durum, eyleme biçimlerine kaydırıldığında, ne kadar tekrar edilirse edilsin, aslında her eylem tekildir, farklıdır denilebilir (Rancière, 2010b: 19-20). Burada farklılıktan anlaşılması gereken ise öğeler arası farklılıkla birlikte, ögenin kendisinden farkı ya da yarılmasıdır (Zizek, 2008: 28). Bu bağlamda kolektivitenin gücünün kaynağı da açıklanabilir. Rancière'e göre bu gücün kaynağı kolektivitenin devlet vb. herhangi bir bedenün üyeleri olmaları değil, herkesin aynı durumu farklı yorumlama ve eyleme tarzıdır. Bu tekil-farklı deneyimlerin yine herkes tarafından anlaşılmasını sağlayan şey ise herkesin zekâca eşitliğidir. Ancak bu sayede birleşme ve ayrışmaya dayalı farklı deneyimleri birbirleriyle paylaşarak ortaklıklar kurabilirler (Rancière, 2010b: 21). Böylece özgürleşme, “eylemde bulunan ile izleyenler arasındaki, birey ile kolektif bir yapının mensupları arasındaki sınırın belirsizleşmesidir... (aktif özneler burada) 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. Böylece 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 şiarına dayalı özgürleşme anı, şeylere, insanlara vb. bir temsiliyet, ayrıcalık, olağan dışılık atfetmekten vazgeçildiği andır. Kimilerinin

sınırdadır. Herhangi bir bütünüün sınırında konumlanır, eşiktir, sınırın deneyimidir (Agamben, 2012: 87-88).

yetenekli kimilerinin yeteneksiz olduğu savından uzaklaşılarak, sıradan bedenlerin sıradan olmayan yetenekleri kabul edilmektedir. Görölür, düşünölür ve yapılır olanın yeri haline gelen polisten ancak bu şekilde özgürleşilebilmektedir. 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 sağlayamamaktadır. Çünkü bu iki unsur aracılığıyla gerçekteleşen şey, iktidarın sıradan insanlar tarafından anlaşılamayacağı varsayımıyla özgürleşme yolunda izin verilen "dışarıdan bilinç" taşınması ya da dışarıdan müdahaledir. Ayrıca eşitlik, özgürleşmenin bir sonucudur. Dolayısıyla taraflar baştan özgürleşmiş olanlar ve buna muhtaç olanlar diye ayrılmıştır (Biesta, 2008: 171-2). Yine benzer bir şekilde Bourdieu da "yanlış tanıma" nosyonuyla aynı açmaza düşmektedir. Hepsinde ortak olan nokta, gizli olanı açığa çıkartmada hocaya, öncüye vb. verilen ayrıcalıktır. Bu bakış, özgürleştirmekten ziyade içerdikđi eşitersizleştirici tutum nedeniyle yapı içinde bağımlılıkları daha da sağlamlaştırır. Rancière için nerede gizli bir şeyleri ifşa çabası varsa, orada bunu gerçekteleştiren olanlar ayrıcalıklı olarak vazifelendirilir. Bu bağlamda getirdikđi eşitliğe dayalı özgürleşme mantığı ile söz konusu yaklaşımların çelişkilerini serimler. Onların içerdikđi sürekliliklerden, ayrıcalıklı olanı reddeden bakış açısını türetir (Bingham/Biesta, 2010: 26-39).

Buradan hareketle özgürleşme, polisin kişilik, kültür vb. üzerine artan baskısına karşı direnişin adı olur. 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 daha önce de söylendiği gibi, polis iktidarına karşı bir iktidarın kurulması amaçlanmaz. Sadece poliste azınlık biçiminde yaşamaktan vazgeçmedir. Bu bağlamda, düzenin uygulamalarını dayandırdığı eşitlik, özgürlük vb. sürekli ölçüme tabi tutulur. 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 biçimleri yaratır (Rancière, 2010b: 58-63). Gerçekleşen polisten kopuşlarla yaratılan özneleşme tarzları, ancak bu şekilde daha önce poliste var olmayan çoklukları üretir (Rancière, 2005a: 60).

Eşitlik, özneleşme ve özgürleşme biçimi olarak politika, sırf taraflar (zengin-fakir vb.) var olduğu için ortaya çıkmaz. Doğrudan “mücadele”yle 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 olması demek değildir. Bunun temellendiği yer de yine toplum anlayışında gizlidir. Daha önce de bahsedildiği gibi toplum, farklılıkların yan yana olduğu hareketli bir bütünlüktür. Bu anlamda hiyerarşik ve homojen bir birlik değil, farka dayalı mücadele alanıdır. Kendi içinde farklı parçalardan oluşur. Her mücadelenin sonunda elde edilen sonuç, diğer parçalar için sorun doğurur 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, 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 de imkânıdır. Aynı zamanda politik failerin de yaratıcısıdır. Parça olmayan parça, farklı tarihsel dönemlerde bastırılmak istenen bir şey olup, farklı şekillerde görünür olur ve yarattığı politik failer de farklı adlarla türerler. Rancière, belirlenimsiz bu terimi, genel olarak “demos/halk” kavramıyla karşılamaya çalışır. Rancière’e göre politik fail, önceden tanımlanmış değildir. Zaten fail, tanımlanmış olan farklı kimlik vb. arasında meydana gelen yarık/boşluk/parça olmayan parça tarafında konumlanarak, buradan hareketle inşa edilir. Parça olmayan parçanın somut örneklerinden birisi, insan ve yurttaş arasında oluşan boşluktur. Buna göre verili anayasal devletin üyeleri, onun yurttaşları iken, üyesi olmayan ama onun çatısı altında bulunanlar ise insan statüsünde bulunmaktadır. 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 sayılmayan-yok sayılanlar bulunur. Böylece tam kapsanan yurttaşlar ile kapsanmayan insanlar arasında bir boşluk oluşur. Ayrıca devletin yurttaşı olarak tanımlanmasına rağmen üstlendiği başka sıfatlar nedeniyle (trans, kadın vb.) devlet tarafından tanınmayan failer de bulunur. Burada da oluşan boşluğu görmek mümkündür. İşte bu boşluk, Rancière’de parça olmayan parçanın somut halidir.

Yurttaş ve insan arasında oluşan boşluğu Antikite’de, sözleşmeye dayalı toplum teorilerinde, 19. Yüzyılın liberallerinde ve “karşılıklı müzakereye dayalı yönetim biçimi olarak polis biçimlerinde” görmek mümkündür (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 parçanın ve politikanın bastırılışı söz konusudur. Bir önceki paragrafta verilen çıplak insan ile yurttaş arasındaki boşluk, burada kapatılır.

Liberal ve neoliberal tahayyül üzerinden gidildiğinde, onlar da toplumu basitçe özel alan ve kamusal alan şeklinde iki temel parçaya ayırırlar. Politikayı kamusal alana tahsis ederler. Özel alanda “çıplak insan” bulunurken, kamusal alanda yurttaşlar bulunur. Fakat her yurttaş insan sayılırken her insan yurttaş olamamaktadır ve yurttaşların yararlandığı şeylerden yararlanamamaktadır. Arendt bu durumu insan hakları paradoksu³⁸ olarak kodlar. Buna göre bu ayrımlardan birisi

³⁸ 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’ye 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,

sahtedir. İnsan haklarının evrenselliğiyle yurttaşların politik hakları arasında oluşan bu yarıklık, polisinden kendisinden ayrılmasına yol açar. Böylece Rancière, insan haklarının evrenselliği üzerinden *evrensellik hakkını* (özel olarak kodlanıp dışlanan her şey kamusallaştırılır, politikleştirilir) devreye sokarak, özneleşme ve özgürleşmenin imkânını yaratabilme ihtimali olan yarığın görünür kılar ve böylece durumu politikleştirir (Zizek, 2008: 338).

Diğer yandan insan ve yurttaştan birisinin 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. Çünkü failer aralıklarda konumlanırlar ve insan-yurttaş ayrımında 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 failerin nasıl politikleştiğini gösterir. Oluşan boşlukta failer, Primo Levi'nin deyişiyle "yaşayan cesetler"e dönüşürler (Levi, akt. Berktaş, 2012: 98). Aynı anda diri ve ölü olma halleri arasında açılan bu yarıklıkla birlikte politika ve politik olanın imkânı düşünülür.

Süreç her zaman sayılmayanların lehine, özneleşme ve özgürleşme ile, politika ile mi sonuçlanır? Rancière, bu süreçte devlet kapsamının, haklar ve özgürlüklerin vb. orada sayılmayanlar-demos lehine genişlemesiyle sonuçlanabileceği gibi tahakküm mantığının daha da artabileceği olasılıklarını

deneyimlerini topluluk içindeki eylemleriyle ortaya koyarlar. Oysa Rancière için politika, herhangi bir topluluğa dahil 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 özcüler değil, süreçlerdir. Örnek üzerinden gidildiğinde, Fransa'da gerçekleştirilen Belgesizler (Sans-papiers) hareketi Arendt için politikaya katılım amacıyla gerçekleştirilen bir özgürleşme hareketiyken Rancière için politikanın kendisidir. Onlar eşitler-miş, yurttaş-miş vb. gibi davranarak sahip olmadıkları haklara sahip olmuşlardır (Schaap, 2011: 38-9).

teslim eder (Rancière, 2006a: 59-60). Böylece Zizek'in Rancière için getirdiği eleştirilerden birisi 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 almıyor -muş gibi görünür. Oysa Rancière'in politik olanı algılayış tarzı yeniden düşünüldüğünde Rancière için politikanın olmadığı yerde var olan şey bir tahakküm düzeni olarak polisten başkası değildir. Fakat buradan başka bir yere doğru geçilir: Rancière, *Uyuşmazlık* adlı eserinde politikadan önce var olan şeylerden bir diğerinin de isyan düzensizliği olduğunu söyler. Bu durum üzerine düşünüldüğünde, Rancière'in isyan düzensizliğinden ne demek istediği tam açık değildir. Zira politika da polis kesintiye uğratılması anlamında bir düzensizlik ya da düzenden çıkışın adıdır. Bu durumda Rancière, sayılmama durumunun sürmesi halinde bunun etkilerini ya da sonuçlarını tartışmaktan uzak durmaktadır denilebilir.

2.5. Politik Fail Biçimi Olarak "Demos"

Parça olmayan parçaya bağlı olarak ortaya çıkan politik failler, Rancière'in politik düşüncesi izlendiğinde özne değil öznenin nesnesidirler. Özne, politik olana yönelik bir işletimci olarak parça olmayan parçanın kendisidir. Özneye bağlı olarak ortaya çıkan ise onun nesnesi olan politik faillerdir. Rancière'e göre işte bu nesne ya da genel olarak demos/halk, tarihin asıl yazıcısıdır. Fakat çağdaş tarihin gerçek eğilimi, bu nesnenin yani dışlananların yazdığı tarihi silmektir (Rancière, 2011a: 137). Gerçekten de çağdaş tarihe bakıldığında tarih, her zaman zaten var olanların,

kazananların tarihidir. Rancière'in önerisi ise tarihi tam da tarihten dışlananların gözünden okumak ve yazmaktır. Ancak buradan bakıldığında, parça olmayan parçanın toplumsalda asıl özne olarak var oluşuna paralel var olacak politik faillerin adları önceden söylenebilir olmayıp, her dönemin-durumun kendi faillerini ortaya çıkardığı görülür.

Rancière'in politik faili olarak demos; nüfus, çoğunluk, politik beden ya da aşağı 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 ayrılmamış topluluğu" olarak, ortak işler ya da kamusal olan üzerinde somut bir sıfatı ve dolayısıyla gücü olmadığı için hak iddia edemeyendir (Rancière, 2004b: 5). Rancière'e göre:

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

Böylece demos, aslında her sayımda dışarıda kalan fazlanın adıdır. Fazla oluşuyla, her türlü polis var sayımlarını, arkalarını, 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/ farktır. Ya da değersiz olanın payı, payı olmayan paydır (Nancy, 2010: 37). Demos, "meşru tahakküm mantıklarını askıya alarak, nüfusu kendi kendisinden ayıran fazlalıktır" (Rancière, 2007:145). Bu bağlamda politika, tam da açılan mekân olarak parça olmayan parçanın politik faile dönüşmesi ile ilgilidir. Burada politika, var oluşun

koşulunu sağlar, ama onu üstlenmez. Diğer bir deyişle, bu dönüşümün garantisini vermez (Nancy, 2010: 37). Politik failler de tıpkı toplumsalın kendi içinde yaşadığı bölünmede olduğu gibi bir bölünme yaşarlar (Laclau, 2003: 39). Onları özdeşliğe iten ne varsa (sınırlar, kalabalıklar, yönetimler, etnisiteler, topraklar) ondan kendilerini ayırarak var olurlar (Ranci re, 1992: 255). Ranci re için bu nedenle öznellikler bölünmüş haldedirler. Bu bağlamda *politika*, *politik faillerin b l nm şl klerini fark ederek harekete geçtiği “halk-oluş” tur*.

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* (kronoloji’nin kökü) değildir. Kronos, s relere ve ardışıklığa dayanan nesnel zaman anlayışıdır. Oysa demos’un zamanı, “tezah rs z, ta  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 yakalatandır. Zamanı dönüştürürken kendisini de a andır. 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/kairosun 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 tanık’ın ta kendisidir. Tanık, konuşmak istemez fakat onu konuşmaya zorlayan hep sözleridir, söyleyecek 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. Bu bağlamda 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/boşluk üzerinde düşünür.

Uyuşmazlıkların somut adı olarak demos, politikanın inşasını gerçekleştirendir. Polisten dışlanan ve yine polisin içinden polisi tartışmaya açan olarak *saf kurban* olmaktan çıkandır. Çünkü kurban, kendisine yukarıdan eşitlik vb. verilir. 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 *hayaletler*le 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 bulunmayı, gerçek olma ve olmama, yaşam ve yaşam olmama arasındaki karşıtlığın ötesinde hayaletin olanağını, ‘olanak olarak hayaleti düşünmektir’ (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 farklı adlarla anmak mümkündür: Antikite’den dışlananlar, Antik Roma’da plebler, devrim öncesi Fransa’da üçüncü tabaka, proleterya ya da kadınlar, evsizler, göçmenler, mülteciler, translar vb. Birbirinden olabildiğince farklı bu failerin demos’ta toplanmasını sağlayan ortak özellikleri, maruz kaldıkları yanlış sayımın yanında verili olana fazlalıkları ya da içerdikleri potansiyelin kontrol edilemez gücüdür. İçerdikleri bu güçle birlikte demos:

Küresel kapitalist iktidarın dayandığı küresel hiyerarşilerin ve bölünmelerin istikrarına yönelik sürekli bir tehdittir. Onlar bariyerleri aşıyor, duvarların altını oyan bağlantı tünelleri kazıyor... yaratıcılık çizgilerinin ya da kaçış çizgilerinin her keşişiminde, toplumsal öznellikler daha melez, karışık hale geliyor. Özdeşlikler olmaktan çıkıp, tekillikler haline geliyor... etkileşim 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 bahsetmek demektir. Onlara eklentisel olanı görmektir

(politika, eklentisel olanın diğeri adıdır). Bu nedenle daha önce de söylendiği gibi hayaletlerle düşünmektir. Ancak bu şekilde demos'un her türlü polis denkliklerini kesintiye 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 söylenebilir değildir.³⁹ Ancak hareket sonrası adlarına kavuşurlar. Rancière bu adları genel olarak *demos*⁴⁰ altında birleştirir ve özel olarak adlandırmaktan kaçınır. Bu bağlamda demos, ulus-devlet figürü olan birim halk olmayıp *halk-oluş*'tur. Deleuze'ün politik failer üzerine söylediği gibi "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).

Bu noktada Rancière'in demos'u Hardt-Negri'nin *çokluk*'u ile kavramsal olarak benzerdir. Hardt-Negri'ye göre çokluk, çoklu tekilliklerdir. Kapsayıcıdır. Oysa halk, bir sayıma dayanır ve dışlayıcıdır (Hardt/Negri, 2011a: 12). Rancière'in

³⁹Rancière, bu noktada Arendt ile aynı pozisyonda bulunurken Habermas ise zıtlaşır. Arendt'de de politik failer ancak eylem sonrasında oluşurlar. Ona göre, verili bir özellik olarak kimlikler politik açıdan insanlığın başlangıcı olamazlar, sadece sonudurlar (Berkday, 2012: 69). Arendt'in aksine Habermas için ise, kurduğu eylem alanında özneler zaten tanımlıdır ve polis tarafından da tanınırlar. Bu nedenle burada gerçekleşen eylemler politik değildir.

⁴⁰Demos, 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'sı 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). Böylece demos, bilmeyi ve bilmemeyi aynı anda üzerinde taşır. Onun eyleyisinin temelinde bir "bilme tutkusu" yatar. Bilme "el konulan nesnel bir ülküsellüğün öznel edimi olarak değil de, belli bir duygulanım, bir tutku, hatta canlılığın 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 düşünmek de mümkündür. Clinamen, düzenin birlik savunusuna rağmen, düzene hakim olan yarığın gösterilmesinde simgeseldir (Nancy, 2010: 195; Baker, 2005: 26).

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

Marksizm’e göre, hatırlanacağı üzere modern dönemin temel üretim şekli kapitalist üretim şekli olup, bu sistem kendi içinde onu yok edecek olan çelişmesini de taşımaktadır. Bu çelişki, “toplumsallaşmış üretim ile kapitalist mülk edinme arasındaki çelişki” (Engels, 2000: 72) nin 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 sefalet mahkûm olmaktadır. Dolayısıyla insanların büyük çoğunluğunu 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. Böylece Rancière’in parça olmayan parçanın her türlü çelişki üzerine gündeme gelebileceği teziyle tezatlık oluşmakta, boşluk, bir yere tahsis edilmektedir. Bu tahsise paralel, parça olmayan parçanın görünüşe çıkmasıyla birlikte biçim kazanacak olan politik failin kimliği de önceden tanımlanabilmektedir. Onun adı “proletarya”dır. Böylece Platon’un düzeni sürdürmek adına herkese yerlerini tahsis

ederek oluşturduğu ideal, Marksizm’de düzeni yıkarken gündeme gelmektedir. Bu tahsis edici bakış, Vladimir Lenin’in devrimci öncü parti savıyla daha da keskinleştirilmiştir. Öncü parti savı, daha sonra Jean-Paul Sartre tarafından yenilenmiştir. 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 kazanmaktadır (Lenin, 1978). Rancière’in deyimiyle burada işçi, “konuşturulmak istenen ama konuşamayandır” (Rancière, 2009: 168). Çünkü bunun için ne vakti vardır ne de gücü: yorgundur. Böylece Marksist paradoks gün yüzüne çıkmaktadır: 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 demek, hiyerarşinin ve düzenin devamı demektir. Bu noktada Rancière’in önerisi, proletaryanın ‘sınıf’ olmaktan çıkarılmasıdır. Ancak bu şekilde devrimci ruhuna kavuşabilir ve Rancière’in ‘geçici’ olmakla nitelediği politik faillerinden biri haline gelebilir⁴¹ (Rancière, 2009: 111).

Marksizm’in açmaza girdiği devrimci özne figürü, günümüzde Hardt ve Negri’nin ‘çokluk’ şeklindeki özne teorileriyle aşılmaya çalışılmaktadır. Bu noktada çokluk’un Rancière’in politik düşüncesi açısından bir fail olup olamayacağı sorgulanması gereken bir alan haline gelmektedir. Çokluk, ilk olarak

⁴¹ Laclau da benzer bir şekilde marksizmde proleterya kavramı aracılığıyla gündeme gelen indirgemeci bakışı ya da ekonomik özcülüğü eleştirmektedir. 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).

17. Yüzyılda kullanıldığı Şekliyle “mevki ve mülkiyetten bağımsız bir politik grubu oluşturmak için bir araya toplanan herkesi ifade eder” (Hardt/Negri, 2011a: 54). Spinoza için kapsayıcılığıyla demokrasinin olası tek öznesiyken, Hobbes için politik bir niteliği haiz değildir. Hobbes’a göre politik bir unsur olabilmesi için birlik olabilmeli, “halk” haline gelebilmelidir. Dolayısıyla Rancière ya da Hardt ve Negri’nin Bir’i bölen failinden uzak bir anlayıŐa sahiptir. Onlara göre çokluk kavramı, işçi sınıfı kavramından farklıdır. Bu farkın sebebi, işçi sınıfı ile kastedilen failin kapsamının çokluk’a göre sınırlı oluŐudur. Çokluk, tekil farkların çoğulluğudur. Bunun anlamı ise çokluk’un, “asla bir tekilliğe ya da tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek sayısız içsel farktan müteŐekkil” olmasıdır (Hardt/Negri, 2011a: 12). Bu bağlamda çokluk ‘işçi’ olabileceği gibi yoksul, göçmen vb. de olabilir. Fail olarak çokluk’u kuran Őeyse toplumdaki çeliŐkilerdir. Hardt ve Negri, çelişkinin gerçekteŐtiđi unsurların neler olduğu konusunda geleneksel Marksizm’den farklılık arz ederler. Düşünörlere göre, bir bütün olarak görölebilecek toplum içerisinde üretim, toplumsaldır. Bu noktada onlar Marx ve Engels’de olduğu gibi üretim iliŐkilerinden yola çıkarlar; fakat onların eleştirisi üzerine kendilerini inşa ederler. Üretimin toplumsallığı derken bahsedilen Şey “maddi malların yanında iletişim, ilişkiler ve yaşam biçimlerinin de” bu tezgâhta yer aldığıdır. Bu durum Foucault tarafından ‘biyopolitika’ olarak adlandırılmıŐ ve bütün içerisindeki çelişkiler sadece maddi üretim alanında değil, yaşamın her alanında ortaya çıkabilir hale gelmiştir (Hardt/Negri, 2004: 13-4). Bu anlamda çelişki anlayışları, Rancière’in parça olmayan parça anlayışıyla paralellik gösterir. Biyopolitik toplum biçiminden yola çıkmaları, çelişkinin olabileceği alanları tanımlamaktan onları uzaklaŐtırmıŐtır. Buna bağlı olarak fail biçimi olan çokluk,

tanımlanamaz oluşuyla Rancière'in fail anlayışına yaklaşmaktadır. Fakat biyopolitikanın bir üretim şekli olarak algısı, parça olmayan parçanın ve politik faillerin hesaplanamazlığını gündeme getirdiği kadar tersini de anlatmaktadır. Bu nokta, Hardt ve Negri'nin çelişkili noktası olarak işaretlenebilir. Çünkü 'bütün'ü üretimle özdeşleştirmekteler ve geleneksel Marksizm'e paralel şekilde aslında faillerini önceden tanımlamaktadırlar: üretici olanlar ve üretmeyip karşı safta yer alanlar. Hardt ve Negri'nin üretim koşulları üzerinden nihai olarak çokluğu algılamaları, Rancière'in önerdiği demos failini de buradan bakarak eleştirmelerine neden olmuştur. Onlara göre demos, mülkiyetten yoksun yoksulları ifade eder ve politik olan yoksul ile zenginin karşılaşmalarına indirgenir (Hardt/Negri, 2011b: 58-9). Oysa Rancière, *Uyuşmazlık* adlı eserinde, politik olanın sırf zengin ile yoksul var diye oluşmadığından bahseder. Daha öncede söylendiği üzere, daha 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 Marksizm'de olduğu gibi, herkesin doğrudan yönetimine imkân veren gelecek devrim fikrine kapı aralanmasıdır (Rancière, 2010f: 86). Böylece oluşturdukları çerçevenin bütünlüğü, kendi içinde sakatlanır ve Rancière ile uyuşmazlık içerisine girerler. Zira hatırlanacağı üzere, bir 'bütün' biçimi olarak toplum, Hardt ve Negri'nin varsaydığı gibi tam bir bütün (nihai olarak emekçiler ve emekçi olmayanlar şeklinde) asla olamaz. Çünkü onun varlığı tam da kendinde taşıdığı bu eksikliğin, parça olmayan parçanın varlığına özdeştir.

Son kertede Rancière, eşitlik, özgürleşme ve demos ile işler hale gelen politika konsepti üzerinden geliştirdiği politik olan anlayışıyla, bu kavramları sıradan ve verili yapıları yeniden türeten bakış açısı içerisinde kullanmaktan alıkoyar. Onlara adanılan bir dünyadan ziyade onların bu dünyada nasıl işlevsel kılınabileceği üzerine düşünmeyi sağlar. Ancak bu şekilde olumsal ve potansiyel olanı bu güne çağırarak yapıların politik olana açılması imkân kazanır. Diğer yandan oluşturduğu tartışmalarla verili olana eleştirel yaklaşımı sağlarken, yeni bir politika ya da politik tutumun organizasyonunun nasıl olacağına-olması gerektiğine ilişkin bir haber vermemesi nedeniyle belirsiz bir tavır da sergiler. Genel olarak bakıldığında Rancière'in, düşündüğü demokratik toplumun nasıl organize edileceğine dair bir iması bulunmamaktadır (Hewlett, 2007: 111). Bu durum Rancière'in politik olanı düşünüş şekli hatırlandığında pratik açısından bir sorun olsa da teorik olarak bir sorun olmaktan çıkmaktadır. Çünkü Rancière politik olanı polemikselleştirerek, üslup olarak da yine herhangi bir belirlenime tabi olmayan uyumsuzluğun polemiğini geliştirir. Bunun da temelinde, Rancière'in politik olanı düşündüğü zeminin toplum değil toplumsal olanın ve parça olmayan parçanın olması bulunur.

Bu noktada Ranciere polise eklentisel niteliğiyle ondan dışlanan, dışlanmışlığıyla yine polise dönerek onu bölen demos üzerinden politika üzerine 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 sağlamaktadır. Fakat Rancière'e göre demokrasi, bu gün bir

yönetim biçimi olarak sayılmakta ve ölçülere tabi tutularak demos kontrol altına alınmaktadır. Bu durum demosu ve demokrasiyi politik olmaktan uzaklaştırmaktadır. Çünkü onların işlediği parça olmayan parçalar demokratik olmayan, demokratik olsa bile tamda demokrasinin altını oyan düzenlemelerle kapatılmaktadır. Bu bağlamda bir sonraki bölümde, Rancière'in politika olarak demokrasi fikrinin politik olanın imkânına yönelik bir alan açtığı savunularak, bu gün politika olarak demokrasi fikrinin ve politik olanın nasıl aşındırılmaya çalışıldığı gösterilecektir.

3.BÖLÜM

DEMOKRASİDEN POST-DEMOKRASİYE “POLİTİK OLAN”

“Tarihin çökeltisi olsak da kendi tarihlerimize müdahalede bulunmaya muktedirizdir”

Wendy Brown

Rancière’in politik olanın temel unsurları olarak çerçevesini çizdiği polis ve politikanın, politik olana yönelik önceki iki bölümde gerçekleştirilen sorgulama ve değerlendirmelerinden sonra bu bölümde, politikanın temel figürü olarak yükselen “demos” fikri üzerinden şekillenecek olan “demokrasi fikri” üzerine değerlendirmeler yapılacaktır. Rancière’in, bir rejim olarak değil, fakat politika olarak demokrasi fikri ele alınarak, demos’a dayanan demokrasinin *nasil* politikaya ve politik olana ilişkin hali hazırdaki düşünce sınırlarını yerinden ettiği, imkânlıının politikası karşısında imkânsızın politikasını çağırdığı vurgulanacaktır. Rancière için, bir yönetim biçimi olarak demokrasi varsayımına dayalı günümüz uygulamaları, demokrasi ve dolayısıyla politika olmayıp, politikanın yönetime indirgendiği polis uygulamasıdır. Bu bağlamda, günümüz polisinin ana karakteri demokratik olmayıp oligarşiktir. Rancière, oligarşilere dayalı bu düzeni, post-konsensüs/demokrasi olarak adlandırır. Burada temel eğilim, bütünün içerisinde oluşan parça olmayan parçaları, her parçanın bütün içerisinde payı olduğu varsayımıyla eleyerek “politikasızlığın politikasını” gerçekleştirmektir. Fakat tüm tam sayma iddialarına rağmen post-demokrasi, dışlamaların sahnesi olmaktadır. Bu açıdan Rancière’in politika olarak önerdiği demokrasi fikri ile post-demokrasinin

uygulamaları arasında yarıklar oluşmaktadır. Tüm tamlık varsayımlarına rağmen post-demokrasi, aslında yarıklardan kurtulamayıp, politik olanın imkânını boşluğu kapamaya çalıştığı her yerde her zaman içermektedir.

3.1. Politik Olanın İmkânı Olarak “Demokrasi Fikri”

Rancière’in gözünde belirlenimsiz bir çokluk ya da tanıklık/ötekilik deneyimi olarak demos, özneleşen politik failin adıdır. Demos’un bu şekilde düşünülmesi, yine Rancière’in verili kavram ve anlamları tersinden okuma girişiminin bir ürünüdür. Şeyleri tersinden okuyan Rancière demos kavrayışıyla, bu gün içinde bulunduğumuz demokrasiler çağına da bir ayna tutar. Rancière’e göre, demokrasi hem politik teoride hem de politik uygulamalarda yönetim biçimlerinden birisi olarak düşünülmüştür. Yönetim biçimi olarak demokrasi fikri, bugünün kendisini kavramsal olarak temellendirdiği Antikite’den beri benimsenmektedir. Bu bağlamda, Platon’un politikayı yaşamları idare etme biçimi olarak algılaması, demokrasiyi yönetim biçimleri içerisinde saymasını sağlamıştır⁴² (Badiou, 2010: 17; Platon, 2013: 268). Platon için “demokrasinin ölçüsü (arkhesi) yoktur. Kökensel bir düzensizlik, hesap yanlışlığına tanıklık eder” (Rancière, 2007: 72). Rancière’e göre 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 güçlünün nasıl tanımlanacağıdır.

⁴² 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).

Altıncı sınıfta, kimlerin cahil olduğunu bilen otoritenin iktidarı bulunur. Sonuçta yöneten ve yönetilen pozisyonlarını belirleyen, kişilerin sahip oldukları sıfatları olmaktadır. 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 ilkelere uzaklaşıldığı anda, ortaya sıfatı olmayan yedinci sınıf çıkmaktadır: 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 arkhelere 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 de değildir. Rancière bu ayrımı yapmasına neden olan şeyin, Platon'un Atina yönetimine ilişkin değerlendirmesi olduğundan bahseder. Platon'a göre Atina'da var olan şey görünürde demokrasi olmasına rağmen, gerçekte aristokrasiden başkası değildir.

Buradan hareketle Rancière var olan “şey” ile onun adı arasında oluşan içsel farktan bahseder. İşte bu fark, Ranciere’in demos’a eğilmesini sağlayarak, demokrasiyi bir yönetim şekli ya da türü olmaktan kurtarmaktadır (Rancière, 2010e: 45). Demosla birlikte demokrasi fikri, politikaya ve politik olana yönelik bir imkân olarak öne çıkmaktadır.

Rancière’e göre her yönetim, azınlığın çoğunluk üzerindeki yönetsel vb. uygulamalarını ifade etmesi nedeniyle polis biçimini örnekler (Rancière, 2006a: 52). Oysa demokrasi “insani eylemlerin uyumsuzluğa dayalı bir biçimi olarak... çokluğa ait olan insanların yaşam biçimidir” (Rancière, 2007: 13). Böylece Rancièreyen anlamda demos’a ait olup, demos’tan olanların ya da iktidarı kullanma sıfatı olmayanların paradoksal iktidarındır.⁴³ Önceden var sayılan herhangi bir kimlik, cemaat vb. fikrine dayanmaz, çünkü arkheleri varsaymaz (Rancière, 2007: 14; Bensaïd, 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). Rancière’e göre 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 (Brown, 2010: 58). Kurucu bir “dış” olarak demos, varsayılan bir toplumsal birlik olmayıp, poliste tanımlanmış taraflara ek olarak parça olmayan parçanın varlığını dayatandır. Bu bağlamda yüzergezer çokluk

⁴³Demokratik paradoks olarak Rancière’in adlandırdığı bu durumda, demos hem yönetimin sahibi olan hem de politik eylemleri bastırlandır: Politika olarak demokrasi yönetim biçimi olarak demokrasiyi tehdit eder ve bu nedenle bastırılır (Rancière, 2010e: 47).

olarak demos'un alanı, demokrasinin kendisidir (Ranci re, 2005: 138; Nancy, 2010: 44). Burada yönetim biçimi olarak dayatılan demokrasilerde olduğu gibi toplama iŐlemleri yapılmaz, var olan toplamlar bozulur. İsimli  okluk olan demos'a dayanan demokrasinin gücü de buradan gelir (Ranci re, 2007: 45). Nancy'nin de 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 ereklere uygulama uzamlarını a ma 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 uyusmazlıktan yana işleyiş tarzı ile politikanın diğer adı olmayı hak eder. Platon, Hobbes, Schmitt gibi düşünürlerin Bir'in tesisi, çokluğun aynılaŐtırılması rejimi olarak demokrasi anlayışının tersine, Bir'in kendi kendinden ayrıŐmasının adı olarak demokrasi, edilginlikten uzak "vitademokratia"⁴⁴ dır. Her zaman ikililiklere dayanır. Ortaklıklar kurarken, eşitlik varsayımlarıyla gelen polemiklerle bunları sürekli yeniden dağtır. Bu nedenle demokrasi, harekete dayalı-dinamik bir işleyişe sahiptir. Ancak bu niteliği Ranci re için demokrasiyi kalıcı kılar. Ranci re'e göre demokrasinin kalıcılığının güvencesi ise:

Tüm  l  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 (Ranci re, 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 g  ten düŐürecekler. Bu nedenle dışlanmış fazla olarak demos'un

⁴⁴ Ranci re bu kavramı, Arendt'in "vita activa" kavramından esinlenerek oluşturur.

isyan araçları, parti gibi klasik örgütlenme biçimleri değildir. 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, Rancière için 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 hapsedmeksizin, verili demokratik yöntemler ve alanlar, Rancière tarafından polisi denetleme ve sınıma yönelik koşullar olarak kabul edilir (Rancière, 2005a: 140). Çünkü demokrasi, insanların kurtarıcısı olmayıp, verili olanın değişimine yönelik bir umuttur (Chambers, 2011a: 318). Bu nedenle, kesin olarak içini doldurabilecek ya da onun koşulu olabilecek herhangi bir yöntemden bahsedilemez.

Son tahlilde Rancière, önceki paragraflarda açıklanmaya çalışılan politika olarak demokrasi anlayışıyla demokrasiyi, herhangi bir sıfatla özdeşleştirmekten ya da herhangi bir sınıfın, çıkar grubunun çıkar yarışına hapsedmekten 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. Bu anlamda politikanın, polis mantığını kesintiye uğrattığı zaman ortaya çıkmasında olduğu gibi demokrasi de

demos'un vb. bir şeylerin, polisin içerdiği normları kesintiye uğratmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla 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 öğlelerin hep sınırlı kalacak bir bütünlüğüne ulaşmak üzere gösterilen bir çalışma, bir çabadır" (Touraine, 2011: 187). Bu nedenle Plâtoncu arkhelere dayanmaz, bireyler ya da kitleler çağıyla özdeş tutulamaz. Çünkü her çağ, her olay kendi demosunu yaratır. Bu nedenle demokrasi, kısaca politikadan başka bir şey değildir. Düzen durumundaki her şeyi kendi olumsuzluğuna geri döndüren özneleşme halidir⁴⁵ (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:

⁴⁵Derrida'nın "gelecek (a-venir) demokrasi" anlayışıyla Rancière'in demokrasi anlayışı bu noktada paraleldir. Gelecek demokrasi, bütünde oluşan eklem ayrılımlarına 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, Derrida'nın 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).

161). Bu nedenle onun mekânı sokaktaki herhangi bir köşe olabileceği gibi, okul, fabrika, devlet kurumu ya da ev bile olabilir. Bu anlamda daha önce bahsedilen eşitlikçi sahneler aslında demokrasinin de gerçekleştiği sahnelerdir. Demokrasinin ne anlama geldiğini anlamak, dünyada sahnelenen mücadeleyi duymak demektir (Rancière, 2006a: 93).

Sonuçta, yeryüzünde gerçekleşen bu mücadelelerle birlikte yeniden ve yeniden vurgulanması gerekir ki, politika olarak demokrasi, karşılaşmalarla ilgili olmakla birlikte sabit bir özden yoksundur. Hareketli ve değişken tabanı, onu aynı niteliklerle donatmakta ve içerdiği yaratıcı gücün politik imkânlarını düşünülür kılmaktadır. Bu nedenle, Rancière'e göre 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 imkânını, parça olmayan parçanın ve demos'un hareketli/değişken yapısı üzerinden politik bir fikir olarak demokrasiyle edinmek mümkün olabilir. Bu nedenle demokrasi, bu gün post-demokrasi döneminde olduğu gibi tam temsiliyetle, uzmanlarla ve diğer kurumsal denetim aygıtlarıyla denetlenebilir bir şey değildir. Ya da 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).

3.2.Politik Olanın Polise İndirgenişi:Post-Demokrasi/Konsensüs

Rancière, günümüz dünyasında polis uygulamalarıyla politika ve politik olanın aleyhine olacak şekilde alanların daraltıldığını söylemekte, kontrol

edilemezliğiyle düzene bir tehdit olarak görülen demos'un ve onun "var" oluş biçimi olarak demokrasinin farklı uygulamalarla devre dışı bırakıldığını iddia etmektedir. Bu noktada politik olanın imkanı olarak demokrasi, bu niteliğinden bir takım uygulamalarla uzaklaştırılmaktadır. Bu nedenle Rancière, içinden geçilmekte olan dönemi *post-konsensüs/post-demokrasi*⁴⁶ olarak adlandırmaktadır.

Post-konsensüs/demokrasi kavramı, 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 üzerinde geniş bir konsensüs bulunmaktadır. Bu nedenle bu gün yaşanan demokrasiyi salt demokrasiden ziyade politikasızlığın politikası olan post-demokrasi olarak adlandırmak mümkündür:

Post-demokrasi, demos'tan sonraki bir demokrasinin, halkın görünüşünü, yanlış sayılığını ve çekişmesini eleyip dışarıda bırakmış ve böylelikle tek bir devlet mekanizmalarının ve toplumsal enerji ve çıkar bileşimlerinin etkileşimine

⁴⁶ Rancière, SSCB'nin çöküşüyle birlikte dünyaya hakim 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 ortaya çıkmış, kimi devletlerde yeni şiddet biçimleri görülür 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). Bu bağlamda 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 evrilmiştir. 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 denilebilir. Bu durum, tek başına, konsensüsün aşındığını ifade eden önemli bir göstergedir. Rancière'in post-konsensüs olarak adlandırdığı bu dönemi Zizek, Rancière'in arki-politika, para-politika ve meta-politika önermelerine ek, ultra-politika olarak adlandırır (Zizek, 2012: 230).

indirgenabilir olan bir demokrasinin yönetim pratiği ve kavramsal meşrulaştırılışdır (Rancière, 2005a: 141).

Rancière'e göre polisin dayandığı homojen durumla birlikte gerçekleştirdiği özdeşleştirici, hiyerarşik ve temsili yönetim anlayışını post-demokrasi koşullarında da görmek mümkündür. Post-demokrasi, var olan kurumsal mekanizmalarla özdeşlikler tesis ederken, politik fail olarak demos ve politika olarak demokrasi fikirlerini ortadan kaldırır. Çünkü, onların filizlendiği parça olmayan parçaları devre dışı bırakır. Bu nedenle 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 indirgemenin bugünkü biçimidir. Rancière için 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 tartışmanın/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 anlaşmadır⁴⁷(Rancière, 2005a: 141).

Dolayısıyla konsensüs, zaten var olan “ortaklar” arasında, zaten sahip oldukları koşullar üzerinedir. Burada tartışmanın imkânını sağlayan, tartışan tarafların zaten var olmalarıdır. Ayrıca tanınmaya yönelik bir mücadelede bulunmazlar. Bu nedenle Rancière'in neredeyse bütün eserlerinde kullandığı en önemli kavramlardan birisi olan ‘duyulur olan’a yönelik bir çağrılar. Rancière'e göre konsensüs,

⁴⁷ Bu nedenle 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, polisin içerdiği parça olmayan parça/boşlukta şekillenen davalasma alanlarıdır (Rancière, 2005a: 139).

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).

Bu durum yorumlandığında, burada müzakere edenler, duyulur olanlar olarak logos sahibidirler; post-konsensüs ise duyulur olanın rejimi olarak logos sahibi olanların sözlerinin duyulur olduğu polis biçimidir (Rancière, 2005a: 141). Burada 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 bir takım aksiyomlarının olduğu açığa çıkar. Bunlar kısaca söylendiğinde “bütün, tümüdür; hiç, hiçtir. Bütünün tümle özdeşliği politik öznelleşmenin 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. Çünkü müzakerenin yanında konsensüste, var olan anlamlar konusunda bir uzlaşma ya da aynı yorumlar bulunur. Buna bağlı olarak homojenlikler kendisini dayatır hale gelir. Rancière’e göre bu gün bizi içine çeken ya da kendisini dayatan temel homojenlik ve özdeşlik rejimi, ekonomik küreselleşme denilen durumdur. Burada piyasanın işleyiş biçimi ülkelere dışarıdan dayatılarak, ülkelerin karar yetenekleri ellerinden alınmaktadır. 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. Bu bağlamda dolaşıma sokulan yasalarla her geçen gün haklar genişletilmekte ve toplumun hareketleri kontrol altında tutulmaya çalışılmaktadır (Rancière, 2005a: 151). Böylece gerçekleşen şey hakları için mücadele eden tarafların, hakka sahip birey-yurttaş haline gelmeleriyle pekiştirilen bütünün özdeşlikleri olmaktadır. Burada insanların yerine önceden seçimler yapılarak, insanların seçilmişler arasında tercihte bulunması sağlanır. Dolayısıyla bütün soruların uygun bir cevabı bulunur. Böylelikle polise özgü özdeşlikler silsilesi sürekli işletilir.

Rancière'e göre bugün işletilen yasaların gerisinde bulunan, post-demokrasinin temel aldığı ve insanlara onun aracılığıyla değer atfettiği gerçeklik, ekonomi ya da sınırsız zenginliğin gücü/iktidarıdır. Sınırsız zenginliği yakalamada başvurulan 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 dönüştürüm 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). Rancière'e göre her şeyin ekonomi üzerinden okunduğu böyle bir dünyada politika da ekonomiye indirgenmektedir. Diğer bir deyişle, politika ortadan kaldırılmaktadır. Çünkü 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.

Düşünür için bugün demokrasi olarak adlandırılan düzende rejim, politikanın ekonomiye bağlı olarak sürdürüldüğü oligarşiden başkası değildir. Rancière, *oligarşi olarak demokrasi* önermesini, demokrasiyi algılayış biçimiyle temellendirir. Daha önce değinildiği 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 de 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. Rancière'e göre temsiliyet denilen 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). Böylece temsili demokrasi, demokrasinin zıttı olarak ayrıcalıklı kesimlerin iktidar uygulamalarına yönelik bir araçtır. Bu bağlamda 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 birisi 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 düşünölmeye başlanmıştır (Brown, 2010: 54-5). Bu bağlamda temsili demokrasilerde polisin anlamına paralel şekilde politikanın, bir yönetme işi olarak algılanıp öyle anlatıldığından bahsedilebilir (Chambers, 2010: 61). Burada sosyal hizmetler, kamuoyu yoklamaları, diğler bürokratik ve demokratik araçlar aracılığıyla ihtiyaçlar ve hizmetlerin yanında rollerin ve meşguliyet tarzlarının dağıtımı gerçekleştirilir. Böylece Rancière’e göre bugünün oligarşik yönetimlerinde politikanın sermaye işletmeciliğiyle özdeşliği iyice görünür olmaktadır.

Söz konusu işletmeci mantığın sürdürölmesinde konsensüs sisteminin tutunduğı dal “gerçekçilik” olmaktadır. Rancière’e göre gerçekçilik, ölçüme tabi olabilir şeylerin varlığına inanç duyulmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla varlık iddiasına imkân veren şey, gözlemlenebilir niteliklere sahip olmasıdır. Böylece imkânlı olanın imkanına 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). Bu doğrultuda post-konsensüs sistemi, imkanı/mümkün olanın politikasının yapıldığı yerdir. Gerçekçiliğin hakim olduğu yerde, bir şeyleri tek gerçek olarak dayatmak imkanı 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, polislin tahayyül sınırları içinde bulunan çerçevenmiş normal/mantıklı/imkânli şeyler bulunur. Böylece polislin 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 nesnellığın sağlanmasında elzemdir. Rancière'e göre konsensüs siteminde bu kavramlar, topluluğun kendisine özdeş olarak algılanmasına, herkesin tam sayılarak herhangi bir artığın olmadığına inandırılmasına hizmet eder. Böylece her şeyin homojen, duyulur-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).

Bu bağlamda kanı rejiminde somutlaşan unsur, artıkların heterojenliği ve potansiyelinden ziyade parçaların toplamına eşit bir nüfusun polisle olan

denkliğidir (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 birisi 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 halk ve nüfusun özdeşliği kalır. Rancière'e göre halk 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 içerisine problemin tarafları, bilirkişiler, akil adamlar vb. ya da uzmanlar girer. Böylece problem nesnelleştirilerek, bilimsel yaklaşımlarla sorunun çözülebileceği zannedilir. Oysa gerek istatistiğe gerek kamuoyu yoklamalarına dayanan kanı rejiminde “doğru kanı her zaman kendisini ıskalayarak yanıt verir” (Rancière, 2009: 203). Her şeyin baştan belirli ölçülerle ya da sınıflandırmalarla sınırlandırıldığı 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 Rancière'e göre 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 Ötekide toplanır. Bu noktada 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: kanundışı üreyen çokluk/demos. Demos, daha önce söylendiği gibi polis düzeninde düzenden çıkmanın habercisi olarak korkulandır. Tekillikten arındırılarak, yasadışı bir şekilde ürediği için dışarıda bırakılması gerektirir. Çünkü konsensüs sisteminin dayandığı topluluk, ne eksik ne fazla sayıda varlığın bulunduğu yerdir. Sözler de bu anlamda herkese yetecek kadar bulunur. Bu noktada 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. Buna göre yasa çıkmadan önce bilirkişilerce, uzmanlarca denetlenirken; çıktıktan sonra ise anayasallık denetimi ile yargıçlar tarafından denetlenir. Rancière'e göre bu denetimlerle gerçekleşen şey, politik olanın hukuk aracılığıyla devlet temelli olana boyun eğişidir. Yasa aracılığıyla konsensüs cemaatinin kurumsallaşmasıdır. Bilirkişiler polisin yasalarının işleyişini garanti altına alırken, yargıçlar ise davalaşmalara 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 çıkmaktadır. Buna bağlı olarak gücüne

güç katan devletin edimlerini aşırı-meşrulaştırmasının yolu açılmaktadır (Rancière, 1992: 253). Böylece post-demokrasi, demos'u ve demokrasiyi ortadan kaldırmada hem ekonomik hem de hukuki denetimlerini uzmanları devreye sokarak gerçekleştirir.

Rancière'e göre düzendeki parça olmayan parçaları ortadan kaldırıcı 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 yarası olarak yansıtan toplumsal aktörlere dönüştürür. Gerçek- olanın ve akılsal-olanın, yasanın ve bilirkişiliğin büyüüp gelişen özdeşleşmesi; ...devletin gücünün şaşmazlığının, adaletsiz olmasının imkansızlığının hep güçlendirilen teminatı olan güvenceler sisteminin büyüüp 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. Dolayısıyla onun güçsüzlüğü gücüyle özdeş hale gelir (Rancière, 2005a: 154).

Rancière'e göre bu şekilde özdeşliklerin ya da boşluksuzluğun 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 yarası olurken, genel yasa ise durumun kendi sınırlarıyla sınırlıdır.

Buna bağılı olarak olguyla yasanın özdeşliğı yeniden gündeme gelmektedir (Rancière, 2012: 110). Rancière bu ayrımsızlık halinin kendisini konsensüs olarak adlandırır. 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. Bu bağlamda etiğın egemenliğı, ekonomik zorunlulukların yönetimine rıza gösterilerek, politik olanın pürlüğünün duyurulmasıdır (Rancière, 2010c: 217). Oysa politikanın ve politik olanın koşulu Rancière için konsensüs değıl, uyuşmazlıktır. Rancière'in toplumsalı algılayış tarzı hatırlandığında bütün kendisiyle ilişkisinde ikiye bölünmüş bir bütündür. Burada yer alan demos, basitçe nüfusa denk değıldir: “Daima nüfus ve nüfusun kesimlerine ilişkin hesaplamaların ötesinde, eklentili bir simgeleme biçimidir” (Rancière, 2012: 115). Dolayısıyla burada tek bir halk bulunmaz: devletin temsil ettiğı 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 üzerine bir konsensüs bulunur. Bu durumda daha önce bahsedildiğı üzere bütündeki boşluklar kapatılırken, parça olmayan parçanın ve politik olanın imkânı ortadan kaldırılır. Politik olanın imkânını barındıran bütün delikler tıkanır. Böylece etiğın egemenliğinde farklı halklardan oluşan, boşluklar içeren politik bir cemaat, etik cemaate dönüşür (Rancière, 2012: 115). Burada gerçekleşen şey, temelde devletin ve zenginliğın gücünün para ve nüfusla birleşerek, uzmanların yönetimi aracılığıyla politik olanın imkânını ortadan kaldırmasıdır (Rancière, 2006a: 95).

Fakat bu şekilde hiçbir boşluk içirmeden işlemeye çalışan post-konsensüs, tüm çabasına rağmen bütünün işleyiş yarasından kurtulamamaktadır. Onun tam

sayımlarını kesintiye uğratan *dışlanmış* kimi unsurları da doğurmaktadır. Post-demokraside dışlanmış olan:

Bir yandan, herkesin herkesle ulvi eşitliğinin dışına kaza eseri düşmüş biridir- 'toplumsal bağı' 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 (Ranci re, 2012: 115).

Ranci re'e göre dışlanmış, bu nedenle temelde iki anlama sahiptir: Politik olarak bütünden dışlanarak hakkı yok sayılan, ihlallerin tanığı olan demos'tur; etik cemaatte, herkesin zaten sayıldığı varsayımından hareketle orada yeri olmayandır. 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 (Ranci re, 2012: 116). Böylece  tekiyle var olan bütünde olduğu gibi post-demokrasi, dışlayarak işleyişiyle dışlamanın mekanı olur. Fakat burada dışlama, dışarıda-olma hali değildir. Bütünün kendi içinde b l nm şl ğ n n onaylanması olmakla birlikte post-demokrasi, bu bölünmenin silinmesi ya da üstünün  rt lmesidir. "Topluluk ile topluluk olmayan arasındaki ilişkinin belli bir politik özneleşme mekanizması içerisinde tartişılmasına izin verebilecek herhangi bir belirtinin silinmesidir" (Ranci re, 2005a: 157).  zneleşmeye imkan verenin bütün içerisinde oluşan aralıklar ya da parça olmayan parça olduğu düşünüldüğünde, silinenler aralıklardan başkası değildir. Bir taraftan, bu aralıklar dışlamanın simgesidirler. Ancak bu aralıklar sayesinde dışlanan dışlayanlarla ilişkiye girer. Diğer taraftan, Ranci re'e göre dışlama normalde kendi içinde bölünen toplulukta dışlayanlarla dışlananlar arasındaki ilişkinin adıyken, bu gün bir ilişki olmaktan çıkmıştır. Çünkü 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).

Bu durumda politika travma yaşarken, bu travmayla birlikte gelen sayılmayanın mutlak bir şekilde elenmesidir. Ya da ötekinin mutlaklaştırılmasıdır. Çünkü post-konsensüs mantığı, pür politika mantığıdır. Pür politika anlayışı ise politik olanın, ekonomik ve sosyal çıkarların konsensüsçü yönetiminden başka bir şey değildir. Oysa Rancière'e göre pür politika yoktur. Pür politikanın olduğu yerde ayrışmamış sınırlar ve etik belirlenimsizlik vardır. Oluşan belirsizlik halinde ise her şey kendi karşısına kolaylıkla dönüşebilmekte, demokrasiye uygun olmayan uygulamaları meşrulaştıran mutlak ötekiler yaratmanın imkânı artmaktadır. 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 bulunmaktadır. Yaşanan bu dönüşümü somutlaştırmak gerekirse Rancière'e göre:

Nesnel olarak bugün göçmenlerin sayısı otuz yıl öncesine 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 kimlikli 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). Bu bağlamda bugün ötekinin mutlaklaştırılması, onun yok edilmesi gereken bir varlık haline gelmesidir. Bu duruma örnek olarak 11 Eylül terör olayı sonrasında kötülöklere karşı iyiliğin, *sonsuz adaletin* savunucusu olarak yükselen ABD'nin politikaları verilebilir. Bu olayla birlikte uluslararası sermaye ve modern teknolojinin, dinci arkaizm ve yıkıcı

fanatizm ile sonsuz adalet ya da yıkıcılık teması eşliğinde aynı hizaya geldiğinden bahsedilebilir. Rancière'e göre bu olayla 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 neden olmuştur. 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, G.W. Bush'un geliştirdiği söylemi örnekleyerek somutlaştırır. Buna göre Bush, olay sonrasında ABD'yi ortak dini ve ahlaki değerler etrafında birleşen ilk ve ebedi topluluk olarak tanımlamıştır. Topluluğun eylemlerini belirli bir politika ve yasaya bağlamaktan kurtararak etik bir topluluk imgesi yaratmıştır. Sonuçta ABD, iyi insanların, Tanrı'nın insanların mekânı olurken; onlara karşı girişilen her eylem iyiliğe karşı girişilmiş olarak kabul edilmeye başlamıştır. Bu doğrultuda kapatılan aralıklar öteki olarak kurban figürleri

yaratmış, ABD diğer devlet ve insanlara müdahale edebilir hale gelerek, devletlerin sınırları insani yardım gibi meselelerle karışmış ya da silinmiştir. Bunun yanında, sınırsız savaşlar kendisini görünür kılmıştır. Çünkü mücadele edilenler, sonsuz kötülüğün temsilcisi olarak mutlak öteki haline gelmiştir (Rancière, 2002; 2004c: 255). Böylece politik olanın imkânına izin veren toplumsal uzamda, ötekilerin kendisini var kılabilecek alanları ve mekanizmaları ortadan kaldırılmıştır. Politika, ahlaki dille donanarak politikasızlığın adı olmuştur (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 somutlaştırmaktadır. 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 davalasma- politika arasındadır. Bu bağlamda 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 vb.-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 ya da gerçekleştirilen sosyal politikalarla bu nefret gizlenmek istenir (Rancière, 2005a: 161). Bu noktada dışlanan, aslında birçok farklı özneyi simgeler. Bunlar Kuzey Afrika kökenli suç eğilimli sokak çocuğu, pasaportsuz Sri Lankalı işçi, Müslüman

vb. olabilir. Sonuçta, hepsi buldukları düzende azınlık durumuna düşürülen, post-konsensüs sisteminin dayandığı yasa/etiğin yasası tarafından öğütölmek istenenlerdir. Burada yasa, duygu bulanıklığını giderme işlevini hepsini “göçmen” gibi sıfatlarla verdiği statülerde buluşturarak yapmaya çalışır (Rancière, 2005a: 162). Bu şekilde sınıflandırmalarla birlikte kapsanamayanların varlığı, bütöünün kendi içinde yeniden ve yeniden bölünmesini gündeme getirmektedir.

Sonuç olarak, post-konsensüs sisteminin tüm rasyonellik ve özdeşlik edimlerine rağmen Rancière, her toplumsal düzenin doğası gereği olumsal ve irrasyonel olduğunu hatırlatarak, her bütönlük-birlik iddiasının aslında kendi içinde *bölünmüş* olduğunu, bu bölünmeye yine bütöünün *tam kapsamaya* dayalı kendi işleyiş biçiminin neden olduğunu gösterir. Bu bağlamda post-konsensüs sistemi, ne kadar kapsayıcılık iddiasında bulunursa bulunsun sürekli kendi aralıklarını, parça olmayan parçayı yaratmaktadır. Çünkü söz konusu kapsama edimleri yukarıda açıklanan çeşitli özdeşlik biçimlerine dayanmaktadır. Buna bağlı olarak politika ve politik olan, toplumsalın belirli bir kesimine ya da belirli edimlere/alanlara indirgenmektedir. Rancière’e göre politikayı/demokrasiyi polise/post-demokrasiye indirgeyen, özdeşlikler silsilesi üzerinden bir yandan kapsayan diğere 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 eksikliğinde olduğu gibi, eksikliklerine paralel oluşan aralıkları, parça olmayan parçaları görmek mümkün hale gelir. Yine söz konusu aralıkların, politika olarak algılanan demokrasinin politik faileri olan demos tarafından somutlaştırılmasıyla, sayılmayanların sayımı için politik mekânlar inşa

edilebilir. Post-demokrasinin demokrasiyi karşılayamamasıyla yüklendiği bu yarıklar onları deneyimleyen demos'un (göçmen, yoksul vb.) kendisini bulmasını, öznellesmesini sağlayarak post-konsensüs sisteminin kesintiye uğramasına, politika olarak demokrasiye ve politik olana *şimdi ve burada* imkan kazandırır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Rancière'in düşüncesinde “politik olan”ın izi sürülerek, politik olan kavramının bir alanı mı yoksa bir süreci mi ifade ettiği üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Politik olan, farklı düşünürler tarafından genellikle sınırları belirli bir alanla –örneğin, toplum karşısında politik alanı ayıran Arendt'te olduğu gibi- özdeşleştirilerek düşünülen bir kavram olmuştur. Oysa bu tezin 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 indirgenebilir bir şey olmadıklarıdır. Bu bağlamda, Rancière'in onu anlamak üzere ortaya koyduğu kavram setleriyle birlikte düşünölmeye çalışılmıştır.

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

dahil eder. Dolayısıyla elimizde, tek bir bütün ve burada konumlanan üç farklı kavram bulunmaktadır. 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, onun neden yönetim biçimleri ve uygulamalarını politika olarak görmediğini aydınlatır.

Başlangıçta da belirtildiği gibi, Rancière politik olan kavramını 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 imkanını toplumsalda konumlanan politik olandan türetir. Böylece politik olanı ekonomiye vb. indirgemeyerek yaşamın her yeriyle bağlantıya sokar. 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 mekan olarak toplumsal üzerinde durulmuştur.

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. Çünkü 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 tamlık mekanı olarak bütün, aslında kendi içinde bir şeyleri tam olarak

kapsayamamaktadır. Dolayısıyla her bütünlük, kendisiyle birlikte bütüne dahil olmayı da çağırır. Bunun nedeni, bütünün parçalarını tam olarak temsil edememesiyle bütün içerisinde oluşan aralıklardır. İşte Rancière'in politik olanın iki farklı süreci olarak dile getirdiği polis ve politika, bu bütün üzerinden açıklanmıştır. Burada polis, her şeyi kapsama iddiasında olan bütünlük varsayımını ifade ederken, politika ise sürekli dışarıda kalanların-kapsanamayanların alanını ifade eder. Aralarındaki ilişkiyi bütünün parçaları arasındaki ilişki olarak değil, bütün ve parçası arasındaki karşılaşma olarak düşünmek mümkündür. Bu durumda polis, Bir'in mekanyken, politika polisin içerisinde polisin birliğini sağlama adına dışarı atılanların ya da polise fazla olanların mekanı olarak polisin İki'ye bölünmüşlüğü'nün onaylanmasıdır. Böylece bütün içerisinde, polisin içerisiyle dışarısını birbirinden ayıran bir çizgi ya da sınır ortaya çıkmaktadır. İşte bu sınır, Rancière'in politik olanın imkanını 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 düzeltilemez 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).

Bu durumda, bütünün temsilini üstlenen polise yönelik gerçekleşen mücadeleler aracılığıyla sınırlar yerinden edilirken, bir sınır başka bir sınırı doğurur. Dolayısıyla

politik olanın imkanı herhangi bir duruma ya da sınıra hapsedilemediği gibi, belirli bir zamana da hapsedilemez. Sınırdan ve karşılaşmalardan bakıldığında, her yerin ve her zamanın politik olanın imkanını içeririr olduğuna yönelik bir önermenin de 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 dolayısıyla oluşan boşluklara ya da Rancière’in deyişiyle “parça olmayan parça”lara dayanır.

Politik olana imkan veren bütün-parça ya da polis-politika karşılaşmaları, onların kimi özelliklerini, dolayısıyla politik olanın özelliklerini ortaya koymaya imkan verir. Bu bağlamda tezin birinci bölümünde politik olanın unsurlarından birisi olarak ele alınan polis kavramı, hem genel düzenin adıdır hem de bu düzeni sağlamada kullanılan devlet aygıtının adıdır. Bu şekilde ikili bir sembol durum olsa da polis, özel olarak devlet aygıtı olan polisi aşar. Çünkü düzeni sağlamada kullanılan araçlar sadece polis olmayıp, bu günkü manada yasama, yürütme vb. farklı yönetsel faaliyetler de söz konusudur. Genel olarak yönetim tarzıyla ilgili olan polis, toplumsalda her şeyi kapsama ya da üstlenme iddiasında olandır. 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 indirgenmiştir. Bütün bu işleyiş biçimiyle vurgulanan şey, polisin farklılıkların değil aynılıkların/birliğin mekanı olduğudur. Dolayısıyla burada politika, polisi idare etme sanatı olarak anlaşılır. Herkesin ve her şeyin ölçüye tabi olduğu bu mekanda herkesin bir rolü/işlevi bulunur. Genel düzen hali olarak polis, duyulurun/uygunlukların mekanıdır. İmkanlı olanın sınırları ölçülerle çizilirken polisin de sınırları yeniden

ve yeniden belirli hale getirilir. Böylece polis, hem yönetimle/devletle ilgilidir hem de toplumla ilgilidir. Sağlanan toplumsal düzen aracılığıyla yönetimin sürekliliği sağlanır. Söz konusu bu nitelikleriyle polis, özdeşliklerin, yöneten-yönetilen örneğinde olduğu gibi eşitsizliklerin ve temsilin mekanı haline gelir. Politika ise, tam bir bütün olarak kendisini sunan polisle özdeş hale gelir. Rancière, bu özellikleriyle ortaya çıkan polisi gerek Antikite örneği gerekse Modern örnekler üzerinden açıklar. Dolayısıyla polis, yukarıda sayılan kimi özellikleri üzerinden düşünüldüğünde farklı dönemlerde farklı işleyiş biçimleriyle de olsa kendisini sunan bir unsurdur. Onları 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 imkanını sunar.

Rancièreyen politik olan perspektifi, polisin sürekli kılmaya 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. Bu bağlamda tezin ikinci bölümünde, Rancière'in düşüncesinde politika üzerinde durulmuştur. Rancière için politika, polisin aksine herhangi bir *belirli* cemaate vb. tahsis edilebilir değildir. 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 pür politika anlayışının bozuluşu olarak pür olmayan politik olanın inşasıdır. Rancière, pür düşünce ya da politika/politik olandan yana değildir. Çünkü 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 geçersiz hale getirilmesidir. Bu nedenle anarşiktir. Böylece politik olan, Rancière'in temel terimiyle söylendiğinde uyuşmazlık'tır. Polisin tarafları ile buradan dışlanmış olanlar, taraf olmayan taraflar arasındadır. Uyuşmazlığa imkan 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 kertede düzeni olumlayan Schmitt'in aksine, düzen-dışı olabilmekle ilgilidir. Burada düzen-dışı olmaya ya da uyuşmazlığa imkan verenin ise bütünü parçalarını tam olarak sayamamasıyla birlikte oluşan boşlukların-parça olmayan parçaların olduğu söylenebilir. Parça olmayan parça, polisin sınırlandırıcıdır ve Rancière'in politik olanı düşünürken yerleştiği yerin adıdır. Parça olmayan parça, farklı dünyalar arasında ilişki kurmaya imkan veren işletimci olarak *özne* haline gelendir. O, politik faillerin yerleşeceği aralıktır. Fakat bu aralığı, bütün-polis içerisinde herhangi bir yere sabitlemek mümkün değildir. Çünkü polis, farklı eklemlenme biçimlerine sahiptir ve bu eklemlerin 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 kurtardığı sonucuna ulaşılabilir. Çelişkinin, polisin herhangi bir yerinde ortaya çıkabileceğini; dolayısıyla heterolojik bir karşılaşma olarak politik olanın imkanının her yerde olabileceğini bize gösterir.

Bu durum, politik olanın “nasıl” işlediğine dair bizi düşünmeye sevkederken, süreç olarak politikanın diğer özellikleri üzerinde durmayı gerektirmiştir. Öncelikle politika, 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 eşitmiş gibi davranarak onu ihlal ederler. Böylece duyulur olmayı duyulur kılarak, politik olana imkan verirler. Diğer yandan Rancière, eşitlik önvarsayımıyla başlayan bu hareketin eşitlikle biteceğine ilişkin kesin yargılarda bulunmaktan kaçınır. Çünkü bu süreç nasıl belirlenimli değilse, benzer bir şekilde olumsuzdur ve potansiyel olan üzerinden gider. Fakat Rancière’in bu tutumu onun sadece eşitlikle sonuçlanan politik özneleşme biçimlerine eğilip, aksi durumları değerlendirmedeği gibi eleştirilere neden olmuştur. Bu eleştiri ilk bakışta yerindeymiş gibi görünse de, Rancière’in politikasının polisle birlikte düşünülüyor olması onun altını oyar. 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. Diğer yandan Rancière, özneleşme süreciyle birlikte hegemon olanlara karşı mücadeleyi analiz

ederken, hegemon olanların nasıl oluyor da bu konuma sahip olduklarını tartışmayarak düşüncesinin sınırlarına varır.

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 imkan verir. Bunun yanı sıra özneleşme süreci, aynı zamanda eşitlik süreci olup, Laclau ve Mouffe’un hegemonyaya dayalı toplumsal işleyiş biçimine ilişkin tasfirlere son kertede farklıdır. Politikada özneleşen failler, eşitlik fikriyle öne çıkarlar ve polislin tam temsil anlayışıyla kendilerinin yokluklarına ilişkin düşünceleri kesintiye uğratırlar. Dolayısıyla eylemlere temel teşkil eden eşitlik fikrinden yine eşitlikçi yönelimlerin doğacağını varsayan Rancière’de failler, bütünü temsil eden alt ederek yeni bir hegemonyayı/temsil durumunu üstlenmezler. Onlar, eşitsiz ilişkilere dayanan hegemonyanın reddidirler. Kapsananların varlığının sorunsallaştırılmasıyla ilgilendirler. Dolayısıyla 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 açısı, onun devrim analizlerinin zayıf olduğu izlenimi vermektedir. Topyekün 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 kertede, eşitliğe dayanan özneleşme ve özgürleşme olarak politika, toplum içerisinde ayrıcalıklı hale gelenlerin (hoca, öncü vb.) reddidir. Rancière için politika, polise karşı poliste sayılmayanların iktidarını pekiştirmesi olmayıp, poliste azınlık biçiminde yaşamaktan vazgeçmedir. Bu bağlamda temel meselesi taraflardan ziyade, tarafların oluşumunda rol oynayan parça olmayan parçadır, boşluktur, sınırdır. Böylece Rancière politik olanı düşünürken ilgiyi, politik faillerden parça olmayan parçaya/aralığa kaydırır.

Parça olmayan parçaya yerleşen politik fail adı olarak “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 yüklediği anda demos olmaktan kurtulur. Bu durumda onun sıfat alamaz oluşu, polis içerisinde yok sayılmasıyla bağlantılıdır denilebilir. Onun mücadele etmesine neden olan da polisteki yokluğudur. Dolayısıyla demos, toplumsalın imkansızlığına 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 halkıdır ne de belirli bir toplumsal sınıf/proleterya. Herhangi bir sınıflandırmaya tabi olmayan “oluş” biçimidir. Bu durumda 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 nasıl vardığı gösterilmeye çalışılmıştır. Rancière'in demokrasi fikrinin, onun demokrasi kelimesinin kökenindeki demos'a yüklediği anlamdan türediği üzerinde durulmuştur. Ardından demos'un genel olarak parça olmayan parça ve politikayla bağlantısı düşünülerek, demokrasi fikrinin politikayla eşdeğer olabileceği önermesine geri dönülmüştür. Fakat Rancière'e göre 1990'lı yıllarda demokrasi, bir takım prosedürlere indirgenmiş, müzakereye dayalı bir yönetim biçimi olarak görülürken, bu durum aşamalı olarak bu gün dayatmacı yönetim biçimlerine evrilmiştir. Rancière birinci durumu konsensüs demokrasisi, ikinci durumu ise post-konsensüs durumu olarak adlandırmıştır. Bu iki ayırım üzerinden genel olarak konsensüs demokrasisinin işleyiş biçimine değinilmiştir. Sonuçta ise, verili durumun politik olanın imkanı olabilecek her boşluğu kapamaya çalıştığı vurgulanmıştır. Adeta yapı, sürekli kendi üzerine kapatılmaya çalışılmakta ve bu dünyanın olduğu şekliyle kabul edilmesi için bütün yönetsel faaliyetler seferber edilmektedir. İşte burada Rancière'in demokrasi fikri devreye sokularak, verili durumda ileri sürülen konsensüs demokrasisi ile Rancière'in önerdiği demokrasi fikri arasında bir boşluk oluştuğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu boşluğun, yapıların boşluksuzluğu amaçladığı bugünkü düzende parça olmayan parçaları görmeyi sağlayarak, politik faillerin yerleşebileceği-politik olana imkan verecek bir görüş alanı sağladığı savunulmuştur. Rancière'in demokrasisi, sıradan yurttaş kadar yurttaş olmayanların, yurttaş olsa bile diğer tanımlanmamış özellikleri nedeniyle dışlananların da politik potansiyellerini anlamlandırmaya imkan verir. Seçimle yönetime ve yukarıdan bir şekilde yöneticilerin dayatmalarına dayanan

mevcut sistemde Rancière, “sıradan insanların ortak kaygılarını hayata geçirmek için uygun eylem biçimlerini keşfedebilme” imkanını içeren demokrasiden bahseder (Ross, 2010: 93-4). Fakat demokrasi üzerinden yürütülen bu tartışmayla birlikte Rancière’in analizlerinde kısmen de olsa, batı merkezli düşünce biçiminin hakim olduğunu görmek mümkündür. Dolayısıyla demokrasi ve demokrasi fikri arasında oluşan boşluğu tüm dünya için görünür kılmak zor olsa da, adlandırmadan kaçınılarak verili durum ve buradan olmayan arasındaki sınırı her yerde yaratıp, politik olanı düşünmek hala 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 göstermekte, “bize hiçbir toplumsal düzenin yeterince iyi olmayacağını ve her toplumsal düzenin eşitlikçi siyaset tarafından ilke olarak bozulmaya açık olduğunu hatırlatmaktadır” (Davis, 2010: 100). Dolayısıyla hangi durum olursa olsun, yaratıcı düşünce ve eyleme yönelik bir bağlantı noktasını her zaman icad edebileceğimize ilişkin bir bakış açısı sunmaktadır. 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 yeniden ve yeniden gösterir.

KAYNAKLAR

- Adanır, Oğuz (2011), **Baudrillard**, İstanbul: Say.
- Adorno, Theodor (1973), **Negative Dialectic**, Continuum: New York.
- Agamben, Giorgio (2001), **Kutsal insan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- Agamben, Giorgio (2010), **Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar**, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot.
- Agamben, Giorgio (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 (Seçme Eserler 1)**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Aristoteles (2010), **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi.
- Aytaç, Ahmet 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.
- Badiou, Alain (2011), **Yüzyıl**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel.
- Badiou, Alain (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.
- Berktaş, Fatmagül (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), **Kırılğan 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.

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

Chambers, Samuel (2011b), "The Politics of The Police: From Neoliberalism to Anarchism adn Back to Democracy", **Critical Dissensus: Reading Rancière**, der. Paul Bowman & Stamp Richard, New York: Continuum.

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

Connolly, William (1995), **Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı.

Dauve, Gilles&Nesic, Karl (2012), **Demokrasinin Ötesinde**, çev. İhya Kahraman, İstanbul: Sel.

Davis, Oliver (2010), **Key Temporary Thinkers: Jacques Ranciere**, Cambridge: Polity Press.

Deleuze, Gills (2006), **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk.

D'Entreves, 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 Mésentente (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.

Derrida, Jacques (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.

Foucault, Michel (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), **Kamusallığın 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.

Hallward, Peter (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 Sıral, 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 Soruşturmalara)**, 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.

Laclau, Ernesto (2003), **Evrensellik, Kimlik ve Özdeşleşme**, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Birikim.

Laclau, Ernesto (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.

Liotard, 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.

May, Todd (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.

Méechoulan, 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: Aralık.

Nancy, Jean-Luc (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.

Panagia, Davide (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 Cimcöz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul:İş Bankası Kültür.

Rancière, Jacques (1984), “A Reply”, **International Labor and Working Class History**, No.25, s. 42-46.

Rancière, Jacques (1991), **The Ignorant Schoolmaster: Five Lesson in Intellectual Emancipation**, çev. Kristin Ross, California: Standford University Press.

Rancière, Jacques (1992), “Overlegitimation”, **Third World and Post-Colonial Issues**, No. 31/32, s. 252-257.

Rancière Jacques (2002), “Prisoners of Infinite”, Conterpunch, <http://www.counterpunch.org/2002/04/30/prisoners-of-the-infinite/>, İndirilme Tarihi: Şubat 2012.

Rancière, Jacques (2003), “Politics and Aeshetics”, **Angelaki Journal of the Theoretical Humanities**, Volume:8, No: 2, Oxford: Routledge, s.191-211.

Rancière, Jacques (2004a), “Who is the Subject of the Rights of Man ?”, **The South Alantic Quarterly**, Volume: 103, No:2/3, s. 297-310.

Rancière, Jacques (2004b), “Introducing Disagreement”, **Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities**, Volum: 9, No.3, s.3-9.

Rancière, Jacques (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

Rancière, Jacques (2005a), **Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe**, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Aralık.

Rancière, Jacques (2005b), “From Politics to Aesthetics”, **Paragraph**, s. 13-25.

Rancière, Jacques (2006a), **Hatred of Democracy**, çev. Steve Corcoran, Londra: Verso.

Rancière, Jacques (2006b), **Estetik Bilinçdışı**, çev. Kenan Sarıalioğlu, İzmir: Aralık Yayınları.

Rancière, Jacques (2006c), “The Ethical Turn of Aesthetics and Politics” **Critical Horizons**, Volum: 7, No. 1, 2006, s.1-20

Rancière, Jacques (2007), **Siyasalin Kıyısında**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.

Rancière, Jacques (2008a), **Görüntülerin Yazgısı**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus.

Rancière, Jacques (2008b), “Aesthetics Against Incarnation: An Interview by Anne Merie Oliver”, **Critical Inquiry**, Volum: 35, s. 172-190, Chicago: The University of Chicago.

Rancière, Jacques (2009), **Filozof ve Yoksulları**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul:Metis.

Rancière, Jacques (2010a), “Biopolitics or Politics”, **Dissensus: on Politics and Aesthetics**, der. Steven Corcoran, çev. Steven Corcoran, New York: Continuum, s. 91-96.

Rancière, Jacques (2010b), **Özgürleşen Seyirci**, çev. Burak Şaman, İstanbul: Metis.

Rancière, Jacques (2010c), “ The Use of Distinctions”, **Dissensus: on Politics and Aesthetics**, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s.205-217.

Rancière, Jacques (2010d), “Communism: From Actuality to Inactuality” **Dissensus: on Politics and Aesthetics**, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s. 76-83.

Rancière, Jacques (2010e), “Does Democracy Mean Something?”, **Dissensus: on Politics and Aesthetics**, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s. 45-61.

Rancière, Jacques (2010f), “The People or the Multitudes?”, **Dissensus: on Politics and Aesthetics**, çev. Steven Corcoran (der. Steven Corcoran), New York: Continuum, s. 84-90.

Rancière, Jacques (2011a), **Tarihin Adları**, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis.

Rancière, Jacques (2011b), “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, **Reading Ranciere**, der. Paul Bowman & Stamp Richard, New York: Continuum, s.1-17.

Rancière, Jacques (2012), **Estetiğin Huzursuzluğu**, çev. Aziz ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim.

Ransome, Paul (2011), **Antonio Gramsci: Yeni Bir Giriş**, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot.

Ross, Kristin (1991), “Translator’s Introduction”, **The Ignorant Schoolmaster: Five Lesson in Intellectual Emancipation**, çev. Kristin Ross, California: Standford University Press.

Ross, Kristin (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 Ranciere’s Critique of Hannah Arendt”, **European Journal of Political Theory**, s. 22-45.

Schmitt, Carl (2006), **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi.

Schmitt, Carl (2006a), **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis.

Stace, Walter 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. Olcay 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 Siyasal 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.

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

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

ÖZET

Felsefede ve özel olarak siyaset felsefesinde kavramlar, onların yaşamımızdaki konumlanma şekilleri ve bu konumlanmaların gerek düşüncelerimizde gerekse yaşam pratiklerimizde yarattığı etkilerle temel tartışma nesnesi haline gelmiştir. Bu tartışma nesnelere birisi olarak görülebilecek “politik olan”, siyasal tartışmalarda farklı dönemlerin farklı düşünürleri tarafından üzerinde durulan ve tartışmalara dâhil olan herkesin onu bir yerinden yakalayarak hakkında birçok şey söylemeye çalıştığı bir kavramdır. Bu çalışmada da politik olan, farklı düşünürlerin yaklaşımlarından soyutlanmaksızın, çağdaş Fransız felsefesinin önde gelen düşünürlerinden birisi olan Jacques Ranciere’in fikirlerinden hareketle ele alınmaya çalışılacaktır.

“Jacques Ranciere’de Politik Olanın İmkânı” ana başlığını taşıyan bu tez çalışması, politik olan kavramını onu yönetim biçimlerine ya da uygulamalarına indirgeyen bakış açısından ayıracaktır. Bu bağlamda, yönetsel pratikler ve karşılaşmalardan değil, politikadan hareketle politik olanı düşünmeye çalışacaktır. Ranciere’in eserlerinde politik olanı kavramsallaştırış biçimi doğrultusunda üç bölüme ayrılan tez çalışmasının ilk bölümünde, politik olan kavramı “toplumsal”daki konumlanış biçimiyle birlikte ele alınarak, Ranciere’in onun temel unsurlarından birisi olarak gösterdiği “polis” üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde ise, politik olanın diğer yapıcı unsuru olarak öne çıkan “politika”ya değinilecektir.

Ranciere’in polis ve politikanın karşılaşması olarak altını doldurduğu politik olan tartışmasında, politik olanın imkânı polisten hareketle ve politikayla birlikte

düşünülecektir. Böylece son bölümde, polis biçimi olarak değil, “politika olarak demokrasi fikri”nin bu imkâna yönelik açtığı ufuk sorunsallaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Jacques Ranciere, Politik Olan, Politika, Polis, Demokrasi

ABSTRACT

Concepts have become the main object of discussion in philosophy and particularly in the political philosophy with their positioning in our lives and their effects which are created by these positionings both in our life practices and in our thoughts. The political could be seen as one of these discussion objects is a concept on which is dwelled by different thinkers in different times. Every thinker had involved in debates has tried to tell a lot of thing about it by cathing it from its one site. In this study, the political will be discussed by moving from ideas of Jacques Rancière, who is one of the leading thinkers in contemporary French philosophy, without abstracted from ideas of other philosophers.

This thesis titled as “the political in Jacques Rancière” will separate the concept of political from the viewpoint which reduces it to forms of government or practices of management. Within this context, it will be tried to think the political by moving from the politics, not from governmental practices and encounters. The thesis is divided into three parts in accordance with the conceptualization of political of Rancière and in the first part, it will be dwelled on the concept of “police” is indicated as one of main factors of political by Rancière while the concept of political is discussed together with it’s positioning in the “social”. As to second part, it will be debated the “politics” comes to the fore as other constructive element of the political.

In the discussion of political which Rancière described as an encounter of politics with the police, it will be considered the possibility of political by moving from police and together with politics. Thereby in the last part, it will be questioned

the horizon is opened by the idea of democracy as politics, not as the form of police, related to the possibility of political.

Key Words: Jacques Rancière, Political, Politics, Police, Democracy