

Arendt ve Rancière'in Politik Düşünceleri Arasındaki Gerilim*

The Tension Between Arendt's and Rancière's Political Thoughts

Seval ÜNLÜ** 

Öz

Çağdaş politika kuramında, politikanın ve politik olanın yalnızca kurumsal temsili mekanizmalara ve hükümet etmeye indirgenemeyeceğine dair güçlü bir yönelim gözlemlenmektedir. Hannah Arendt ve Jacques Rancière'i, düşünceleri farklı bağlamlarda şekillenmiş olsa da bu yönelimi temsil eden iki güçlü kaynak olarak görebiliriz. Her ikisi de politikayı "yetkin" olanların işi ya da mesleği olarak gören modern yerleşik anlayışın aksine, insanların ortak dünyalarını şekillendiren kolektif eylem olarak tanımlar. Dolayısıyla hem Arendt hem de Rancière, politikayı toplumun öz etkinliği olarak yeniden sahiplenme çağrısında bulunur. Bununla birlikte iki düşünür, politik eylemin içeriğini oldukça farklı şekillerde donatırlar. Arendt için politika, yeryüzünün yasası dediği insani çoğulluk (plurality) durumuna doğrudan bağlıdır. Onun için politika, çoğulluğun sergilendiği, yeni başlangıçların yapılabildiği, anlamı özgürlük olan, "birlikte ve uyum içinde" eylem olarak var olur. Rancière içinse politika, tek evrensellik olarak gördüğü eşitlik ön varsayımıyla, verili hiyerarşik toplumsal düzenlemelere karşı mücadele edildiğinde açığa çıkar. Ona göre politika, eşitsizlik üreten ve sürdüren toplumsal düzenlemeleri kesintiye uğratan uyumsuzluk (dissensus) anlarında gerçekleşir. Arendt ve Rancière'in politik anlayışlarındaki gerilim, "yeni bir başlangıç yapma ve "olağan gidişatı kesintiye uğratma" düşüncelerinde belirginlik kazanır. Bu çalışmanın amacı, Arendt ve Rancière'in politik düşüncesini karşılaştırmaktan öte onları, aralarındaki gerilimi ortaya çıkaracak bir diyalog içinde okumaktır. Böylelikle, Arendt ve Rancière'in politikayı yeniden sahiplenme arayışına sunduğu kurumsal olanakların yanı sıra aralarındaki gerilimin çağdaş politika kuramı açısından anlamını değerlendirebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Eylem, Arkhe, Çoğulluk, Uyuşmazlık, Eşitlik

Abstract

Strong orientation in contemporary political theory toward the reappropriation of politics is observed. Hannah Arendt and Jacques Rancière represent this orientation in different ways. They both define politics by the collective action of people that shapes the common world, as opposed to the modern conception of politics. Hence, both Arendt and Rancière call for the reappropriation of politics as the self-action of society. However, they interpret the content of political action in quite different ways. For Arendt, politics is directly related to the human plurality which she calls "the law of the earth". Politics is thus an action "together and in concert" in which plurality is displayed, and whose meaning is freedom. For Rancière, politics occurs when people challenge the hierarchical order of a given set

* Bu makale, yazarın 2017 yılında İstanbul Üniversitesi SBE Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. İnci Ö. Kerestecioğlu danışmanlığında tamamlanan doktora tezinden üretilmiştir.

** Beykoz Üniversitesi, E-posta: sevalunlugok@beykoz.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8641-8253

of social arrangements under the presupposition of equality. Politics, then, takes place in moments of disruption of a particular hierarchical order that wrongs equality, which he calls dissensus. The tension in Arendt's and Rancière's political thoughts is obvious in the idea of "a new beginning" and "disruption of the given order". This article aims to read Arendt and Rancière in a dialogue in a manner that reveals the tension between them. In this way, we can evaluate with respect to contemporary political theory the possibilities provided by Arendt and Rancière in the search for the reappropriation of politics.

Keywords: Action, Arche, Plurality, Disagreement, Equality

1. Giriş

Hem Arendt hem de Rancière, her şeyden önce politikanın yaygınca kabul gören modern anlamını yeniden sorgulamakla ilgilendirler. Her ikisi için de politika, yaygın kabulün aksine, sadece iktidara sahip olma mücadelesi, iktidarın uygulanması ya da iktidar pratikleriyle ilgili değildir. Dolayısıyla iki düşünür de modern politika anlayışının pekiştirmeyi sürdürdüğü yönetme, hükümet etme gibi teknik konulara dönüşmüş, toplumu düzenleyen ama toplumun üzerinde yer alan etkinliklerin politikayla özdeşleşmesine karşıdırlar.

İki düşünürün de sorunsalları kaçınılmaz olarak kendi tanıklık ettikleri çağın ve yaşam öykülerinin derin izlerini taşıyan ve Marx'ı kapsayan güçlü bir modernite eleştirisi görürüz.¹ Arendt'in politika anlayışını oluşturan temel sorunsal şüphesiz tanıklık ettiği çağın bir felaketi olarak ortaya çıkmış olan totalitarizmle ilgilidir. Bu sorunsal çerçevesinde Arendt, totalitarizmin kökenlerini, totalitarizmin saldırdığı insanlık durumunu incelemiş ve tüm Batı düşünce geleneğini sorgulamıştır. Totalitarizmin "yeryüzünün yasası" (Arendt, 2018, s. 37) olan insani çoğulluğa saldırısı, insanları gereksiz kılma girişimi ve bunun moderniteye içkinliği karşısında "insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğu" (2012b, s. 12) fikri, Arendt'i asıl politik etkinliğin, hiçbir aracıya gerek duymaksızın doğrudan insanlar arasında gerçekleşen eylem (*action*) olduğu anlayışına götürmüştür. Rancière'in sorunsalı ise totalitarizm karşısında demokrasinin zaferini ilan ettiği, bireysel özgürlükleri ve halk egemenliğini tanıyan, kendisine demokratik denen devletlerin hüküm sürdüğü günümüze uzanan süreçle yakından ilgilidir. Rancière, bugünün antidemokratik söyleminin temelinde totalitarizmle demokrasi arasında bir yer değişiminin söz konusu olduğunu belirtir. Ona göre geçmişte totalitarizme atfedilen toplumun içini kemiren devlet nitelmesi, bugün tersine çevrilerek devleti kemiren toplum şeklinde nitelenerek demokrasiye atfedilmektedir (2014, s. 11-39). Toplumun "aşırılıkları" olarak görülen her türlü beklenmedik mücadeleye duyulan tepki, aslında demokrasi nefretinin ifadesidir.

İki düşünür politikanın her zaman, her koşulda ve kendiliğinden var olmadığını ama özgün bir eylemden kaynaklandığını belirtmektedir. Arendt için (2005, s. 152-153) politika, ancak insan eseri bir alanda var olabilir. Rancière de politikanın insanın varlığıyla kendiliğinden gelen bir olgu olmadığını açıkça şu sözlerle belirtir (2007, s. 152): "Nitekim politikanın kendine özgü bir

1 Rancière (1995, s. 118-131), Marx'ın politikayı sosyal olan içinde eriten bir anlayışa sahip olduğunu düşünür. Arendt (2013, s. 181-198) ise Marx'ın emek ve işi birbirine karıştırdığını, bunun sonucunda da sosyal olanı yücelttiğini düşünür. Rancière'in Marx okuması ve sosyal olan anlayışı hakkında bkz: (Fischbach, 2015, s. 40-52). Arendt'in Marx okuması hakkında bkz: (Weisman, 2014), (Ünlü, 2019).

yeri ya da doğal öznelere yoktur. [...] Demek ki politik gösteri daima belli bir ana aittir, öznelere de daima geçicidir.” İşte bu nedenle “politika her zaman yoktur; hatta pek az ve ender var olur” (Rancière, 1995, s. 37).²

Her iki düşünürün politik felsefeye karşı konum alışlarının kökeninde politikayla eylem arasında kurdukları özdeşliğin yattığını söyleyebiliriz. Hem Arendt hem de Rancière için politik felsefe, politika karşıtı bir düşünme biçimini ifade eder. Arendt'e göre felsefe ile politika arasındaki uçurum, Socrates'in yargılanması ve hüküm giymesine oluşmuştur (2005, s. 5-39). Platon'un felsefe ve politika arasındaki ilişkiyi birincisinin ikincisinden ayrılması olarak yeniden tanımlamasıyla pekişen bu görüş, Batı politik düşünce geleneğine damgasını vurmuştur. Arendt bu gelenekte politikanın çoğul ve belirsiz koşullarını dizginleme arayışını görür. Bu arayışın temelinde tiyatro sahnesinin etrafını çevreleyenlerde olduğu gibi politik alanda görüş açılarının çoğulluğunu simgeleyen ve kanı anlamına gelen *doxadan*, tek bir doğruya (*truth*) geçiş vardır. Böylece “yanıltıcı kanıların” egemen olduğu politik alanı evrensel felsefi bilginin kılavuzluğunda düzenlemek, politik felsefenin temel uğraşı olmuştur. Arendt'in politikaya yönelik kaygısı Platon'un felsefeye yönelik kaygısının aynadaki aksi gibidir: Platon felsefe adına politikayı, Arendt ise politika adına (platonik) felsefeyi mahkûm eder (Dolan, 2000, s. 263).

Rancière de politik felsefeyi sorgulamaktadır.³ Ona göre politik felsefe, politikaya ilişkin bir tür, bir alan ya da bir özgüllüğü ifade etmediği gibi politikanın kendine içkin ussallığı üzerine bir düşünüşü de belirtmez (1995, s. 95). Politik felsefe, yönetme yetkisi olmayanların yönetimi anlamına gelen demokrasiye içkin paradoksu görünmez kılmaya çalışır (Rancière, 2009, s. 160). Politika, kendine özgü konularla ve sorunlarla tanımlanamayacağından, ancak *polis* düzeni (*ordre policier*, *police order*) tarafından doğallaştırılmış bir eşitsizliğin, eşitlik fikriyle çarpışmasıyla ortaya çıkar. Öyleyse politika, *polis* mantığıyla eşitlik mantığı arasındaki bu mesafede ortaya çıkan bir etkinliktir. Platon'dan başlayarak bu mesafenin felsefi yorumlanışıysa politikanın var olabileceği bu mesafenin kendisine çare aramak olmuştur. Rancière'e (1995, s. 111) göre bu, politikanın ilkesini gerçekleştirmek için halksız bir politika arayışının peşine düşmek demektir. Dolayısıyla politika ve felsefenin bir arada kullanımı, felsefe tarafından politikanın bir etkinlik, bir gerçekleşme olarak ortaya çıktığı boşluğun düzenlenmesi için işe koşulmasıdır. Başka bir deyişle burada söz konusu olan, politikanın kendine özgü bir temelden yoksun oluşuna çare olarak felsefenin ortaya konulmasıdır (Rancière, 1995, s. 97). Filozofların politikasının ilkesi, etkinlik olarak politikanın ilkesi ile bireylerin ve tarafların paylarını tanımlayan “duyumsanabilir olanın paylaşımı”nı (*partage du sensible*, *distribution of the sensible*) belirleyen *polis*in ilkesini birbiriyle özdeşleştirmektir (Rancière, 1995, s. 99). Ayrıca Rancière, özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda politik olanın ya da politik felsefenin, toplumsal hareketlerin ütopyalarına karşı muhafazakâr bir şekilde yeniden tesis edilmesine tanıklık edildiği saptamasında bulunur. Leo Strauss ve Arendt gibi düşünürler adına, Marksizmin savunduğu ekonomik ve sosyal zorunluluğa karşı, politikayı

2 Çeviri yazara ait.

3 Franck Fischbach (2015, s. 35), Rancière'in politik felsefe eleştirisinin en sonunda sosyal alanı inkâr eden belli tip bir politik felsefe fikrine ulaştığını savunur.

özgürlüğün ifadesi olarak tüm saflığıyla yeniden tesis etme çağrısı yapıldığını ekler (Rancière, 2009, s. 160).⁴

Görüldüğü gibi farklı yollardan her iki düşünürde de politikanın uzmanların tekelindeki teknik bir yönetim işi olduğu anlayışına karşı, onu toplumca, kolektif bir etkinlik olarak yeniden sahiplenmeye dair bir çağrı vardır. Ancak bu ortak yönelim, iki düşünürün politik düşüncesindeki ayrımları görmeyi engellememelidir. Bu ayrım, düşünürlerin politika anlayışlarını en genel hatlarıyla ortaya koyacak şekilde Arendt'in "birlikte ve uyum içerisinde eylemek" (*to act together and in concert*) (2013, s. 188), Rancière'in ise uyuşmazlık (*mésentente, disagreement*) düşüncesinde kendini gösterir. "Birlikte ve uyum içerisinde eylemek", politik etkinliği, insanlara özgü bir çoğulluk durumuna borçlu olduğumuzu vurgularken onu kamusal bir sahnesi olarak görmemize izin vermektedir. Uyuşmazlık ise payların, konum ve işlevler hiyerarşisinin dağıtılmasını içeren hükümet etme süreciyle bu sürecin inkâr ya da ihlal ettiği eşitliği doğrulama pratiklerinin karşılaşmasını ifade eder (Rancière, 1995). Politika, uyuşmazlığın somutlaştığı anlardır; doğallaşmış bir eşitsizliğin sorgulandığı, eşitsiz düzeni öngören politik iktidara ve onun sürdürülmesini sağladığı düzene yöneltilmiş bir karşı koyma hareketidir. Bu iki kavrayışı, benzer bir politika anlayışının birbirini tamamlayıcı iki yönü olarak ele almak, iki yaklaşımın da özgünlüğünün açığa çıkmasına engel olacaktır. Ancak bu iki kavrayışı, bir diyalog içinde okuduğumuzda bunlar, çağdaş politika kuramının ufkundaki yönelimleri işaret eden verimli tartışma zemini sağlayacaktır.

2. Birlikte ve uyum içinde eylem olarak politika⁵

Arendt'in politik düşüncesi, geleneksel Batı felsefesindeki *vita activa/vita contemplativa* hiyerarşisinin eleştirisi üzerine kuruludur. İnsani etkinlikler dünyasıyla bu dünyadan geri çekilip düşünceye dalma arasındaki bu ikilik, Arendt'te birbirinden kopuk olarak değil, geçişken ve diyalog içerisinde karşımıza çıkar. Arendt'in hiçbir sosyal bilim ya da felsefe okuluna dâhil edilemeyecek özgün yöntemini incelediği eserinde Steve Buckler (2012, s. 15), onun politika anlayışında düşünme ve eylemin yakından ilişkili olduğunu, hatta bazı durumlarda düşünmenin bir tür eyleme dönüşebileceği fikrinin yer aldığını vurgular.⁶

4 Rancière de Arendt gibi Marx'ı ekonomik belirlenim ve sosyal zorunluluk çerçevesinde okumayı sürdürmektedir. Marksizm'i, "tahakküm dünyasının kendi yıkımını" üreteceği bir kendiliğindenlik anlayışıyla özdeşleştirmektedir (Rancière, 2018, s. 12).

5 Birlikte ve uyum içinde eylemek (*to act together and in concert*) düşüncesinin çatışmacı (agonal) bir yönü olduğunu savunan görüşler de vardır. Bonnie Honig'e göre (1995, s. 149) Arendt, özel alanda şeyleştirilmiş "ne" olduğumuzu tanımlayan kimlikleri değil, agonistik bir biçimde "kim" olduğumuzu sürekli yeniden tanımlama mücadelesini politik eylemin konusu olarak görmektedir. Böylelikle onun siyasal anlayışının çatışmacı (agonal) yönü sadece kendi gösterme, kahramanlık ve çekişmenin olduğu bir eril alan olarak değil, "birlikte ve uyum içinde" eyleminin mümkün olduğu daha geniş bir alan olarak düşünülebilir.

6 Arendt, Aristoteles, Kant, Marx, Nietzsche, Jaspers ve Heidegger gibi pek çok düşünürden etkilenmiş olsa bile bunların hiçbirinin tilmizi olmamıştır (Hansen, 1993). Aksine etkilendiği düşünürlerin yapıtlarını eleştirerek kendi özgün düşüncesini kurmuştur. Şüphesiz Arendt'in entelektüel serüveninde Heidegger'in ayrı bir yeri vardır. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger* adlı kitabında Jacques Taminiaux (1992), Arendt ve Heidegger arasındaki entelektüel ilişkinin kökenlerini sorgulamakta, Arendt'in düşüncesinin ne dereceye kadar Heidegger'in

Arendt kendini filozof olarak değil, politika kuramcısı olarak görür. Bunun nedeni görüngüler/görünümler dünyasını değersizleştirerek dünyanın politik boyutunu göz ardı eden Batı felsefe geleneğini eleştiriyor olmasıdır.⁷ “Gerçek” varlığın (*being*) “yanıltıcı” görünüş (*appearance*) üzerinde üstünlüğe sahip olduğu, ikili dünya modeli üzerine kurulu felsefe ve metafizik kategorileri, eylemden kopuk düşünce ve düşüncesiz eylemler doğurur. Oysa Arendt için bu dünyada varlık ve görünüş hiyerarşik dereceler oluşturmaz. Bu çerçevede kendisinin “bir tür fenomenolog” (Young-Bruehl, 2012, s. 620) olduğunu söyleyen Arendt, temel sorunsalının neden insanların ortak dünyada birlikte yaşamaları ile ilgili olduğunu, neden aşkın bir gerçeklik arayışına değil, görüngüler dünyasına yöneldiğini açıklar gibidir. Arendt’in fenomenolojisi, insani eylemi başka bir yere atfetmeksizin sadece bu dünyayla ilgili olması açısından değerlendirme arayışındadır. Eylemi mümkün kılan ise çoğulluktur; yeryüzünde insanın değil, insanların yaşıyor olmasıdır. Görüngüsel dünya insani çoğulluğun, dolayısıyla çoğul eyleyişlerin dünyasıdır. Arendt’in fenomenoloji geleneğinin diğer temsilcilerinden ayrılarak⁸ politikanın fenomenolojisine (Turhan, 2002) uzanması, çoğul eyleyişin barındırdığı politik boyutla ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır.

“Bir tür fenomenolog” olarak insani etkinlikler alanına (*vita activa*) yönelen Arendt, *İnsanlık Durumu*’nda (2013) bu alanı emek (*labour*), iş (*work*) ve eylem (*action*) şeklinde üç kategoride inceler. Emek, insanın biyolojik devamlılığını sağlamasına ilişkin etkinliğini ifade eder. İş ise insanın maddi üretimi aracılığıyla dünyayı şekillendirdiği, onu kalıcı ve sürekli kıldığı etkinlik türüdür. İnsanın *homo faber* yönüyle ürettiği eserler araçsal aklın ürünüdür. Eylem, diğer iki kategoriden farklı olarak insanlar arasında herhangi bir aracı olmaksızın sürdürülen tek etkinlik türüdür. Çünkü insanlık durumunun temel unsuru olan çoğulluğa (*plurality*) doğrudan bağlıdır. Eylem, diğer iki etkinlik türü gibi zorunlulukla belirlenmiş bir alanın ürünü değildir. Arendt, zorunluluk alanında tanımlanmayan eylemin diğer insani etkinlik biçimlerinden farkını ortaya koymakla ilgilenmiş, bu etkinliğin gerçekleşebileceği, anlamı özgürlük olan bir politika anlayışı için gerekli kamusal alanın ve istikrarlı kurumların kurulmasını önemsemıştır. Başka bir deyişle

düşüncesine bir yanıt olarak okunabileceğini tartışmaktadır. Heidegger, 1924-1925 kışında “temel ontoloji”sinin taslağını oluşturacak olan Sofistler üzerine bir ders vermiştir. Arendt’in de takip ettiği bu derste Heidegger, varlığın kendini açığa vurmasına ilişkin Aristotelesçi kavram ve kategorileri yeniden ele almıştır. Bu yorumunda Heidegger de Platon ve Aristoteles gibi *bios theoretikos* varlığın en üstün olasılığı olarak görmeyi sürdürür. Ancak Aristoteles’te ölümsüzlüğe, dolayısıyla zamana yönelen *bios theoretikos*, Heidegger’in yorumunda ölümlü varlığa yönelir. Böylece Heidegger’in özgü/özgü olmayan (*propre/impropre*), sahici/sahici olmayan (*authentique/inauthentique*) ikilikleri üzerine kurulu tekbenli temel ontolojisine ulaşılır. Taminiaux’a göre Arendt’in *vita activa* çözümlemesi, Heidegger’in tekbenli ontolojisine bir yanıt olarak okunabilir: Varlığı ölüm karşısında konumlandıran Heideggerci ontolojiye karşılık ancak ortak ve kamusal bir dünyada gerçekleşebilen varlık.

7 Batı felsefe geleneğindeki ikili dünya modeline dayanan, düşünmek ve eylemek arasındaki bu hiyerarşi, Taminiaux’un (2004) “ait olma ve geri çekilme paradoksu” dediği durumu doğurur: Bir yanda görüngüler dünyasını önemsemek, onların bir parçası olarak onları anlamlandırmak ve eylemek, öte yanda görüngüler dünyasından geri çekilip düşünmek. Eylemek ve düşünmek arasındaki çelişki, görüngüler dünyasına ait olmak ve geri çekilmek paradoksu şeklinde karşımıza çıkar Arendt’te. Ama Taminiaux’a göre Arendt için bu feshedilecek ya da çözülecek bir paradoks değil; değerlendirilip üstlenilecek bir paradokstur.

8 Arendt’in fenomenolojik yaklaşımı, fenomenolojik alanı benliğin aşkın alanına indirgeyen Husserl’den ve onun mirasçısı olan Heidegger’in fenomenolojiyi *Dasein*’in (*Varlık*) ontolojik-aşkın alanında gören yaklaşımından farklılaşır (Turhan, 2002). Arendt, Husserl ve Heidegger’in tuttaşı olduğunu düşündüğü metafiziğin hiyerarşisinin aksine, ardında herhangi bir aşkın gerçekliği saklamayan dünyanın fenomenal doğasına yönelir.

“çağımızda yol açtığı felaketlerden sonra politikanın hâlâ bir anlamı var mıdır?” (2005, s. 191) diye soran Arendt’in umudu, bu dünyada birlikte yaşadığımız gerçeğine saygılı ve anlamı özgürlük olan otantik (*authentic*) politikadadır.

İnsani etkinlikler içerisinde sadece eylemin politikayı doğrudan gerçekleştirmeye yönelik olması yani insanların birlikte, ortak yaşamlarını düzenlemelerine olanak vermesi, insani çoğulluk durumuyla ilişkilidir. Eylemden başka hiçbir insani etkinlik diğerlerinin söz ve edimine muhtaç değildir. Arendt, insani çoğulluğu eşitler arasında farklılık ve benzersizlik olarak tanımlar.⁹ “Eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirilerini ne kendilerinden öncekileri anlayabilir ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar farklı olmasalardı, her bir insani varlık var olan tüm diğer varlıklardan farklı olmasaydı, insanların kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu” (Arendt, 2013, s. 258). Farklılığımızı bunu anlayabilecek olan eşitlerimize sergilemek, ancak söz ve edimle mümkün olur. Herhangi bir zorunluluktan kaynaklanmayan söz ve edimle ortaya koyduğumuz eylem, çoğulluğun başka bir özelliğini açığa çıkarır: İnisiatif almayı, bir şeyleri harekete geçirmek anlamında başlangıç yapabilmeyi.

Başlangıç yapabileme, eylemin çoğulluğu barındırması dışında birbirine bağlı iki önemli özelliğini daha ortaya koyar. Bunlar yaratıcılık ve belirsizliktir. Arendt’in başlama eylemiyle ortaya çıkan “yeni”yi mucizeyle ilişkilendirmesi, doğumlu bir varlık olan insanın doğumluluk özelliğini yaratıcı eylemde ortaya çıkarabilmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar, birlikte eyleyken yaratıcıdır. Alışlagelmişin dışında, insanların birlikte eyledikleri anlarda, orada yeni bir dünya kurulmuş olur. Dünyaya her yeni gelen insanın benzersiz olması gibi, insanlık durumunun özü gereği çoğul olan eylem de yeni bir başlangıcı mümkün kılabilmesiyle yaratıcıdır, özeldir. Arendt’e göre başlangıç, tam bir nedensizlik kıstasıyla belirlidir (2012a, s. 277):

“Sağlam bir sebep sonuç zincirine, yani her etkinin ileriki gelişmelere sebep olacak bir etkiyi doğrudan yarattığı bir silsileye doğrudan bağlı değildir. Bunun yanı sıra, adeta

9 Çoğulluk kavramını çağdaş siyaset kuramında sıkça karşılaştığımız bir diğer kavram olan çoğulculukla karıştırmamak gereklidir. Temsili demokrasi değerleriyle örtüşen bir kavram olarak çoğulculuk, genellikle toplum içerisinde rekabet halinde, uzlaşmaz ya da örtüşmez görünen farklılıkların ve değerlerin bir arada olması durumunu ifade eder. Kimi düşünürler çoğulculuğu gerçekleştirilmesi gereken liberal demokratik bir değer olarak, kimileri ise modern toplumların kaçınılmaz bir gerçekliği olarak görmektedir. Her iki durumda da çoğulculuk, günümüzde bir toplumun demokratik seviyesinin göstergesi olarak kutsanırken toplumsal mücadeleler de liberal demokratik çerçevede çoğulculuğun kanıtlandığı, bir grubun kendi değerleri ve çıkarlarını savunduğu toplumsal hareketler olarak yorumlanmaktadır. Fakat Fatmagül Berktaş’ın (2012, s. 207) dikkat çektiği gibi Arendt’in çoğulluk kavramını karşıt çıkar gruplarının rekabetine dayanan liberal çoğulcu anlayışla, kimlik politikasının temel aldığı bütünlük idealiyle, uzlaşmaz ve karşılaştırılmaz farklılıkların varlığı şeklindeki radikal çoğulculuk anlayışıyla karıştırmamak gerekir. Liberal çoğulculuk, birbiriyle uzlaşmaz noktalara kadar gidebilecek farklı değerlerin ve “iyi” anlayışlarının birbirine pek az temas ederek uyumlu bir hareket döngüsünü sürdürmesini çağırılmaktadır. Dolayısıyla çoğulculuk kavramı toplumsal dağılımın dinamik olmayan bir resmini verir. Çoğulculuk sahip olunan değerlerin ve konumların ötekiyle ilişki içerisine herhangi bir dönüşüme konu olamayacağı, sabit konumlardan oluşan bir toplumsal yapının niteliğini ifade eder. Oysa çoğulluk, birlikte eylemenin sağladığı güçlü bir teması ve verili konumların sabit kalmadığı dinamik bir durumu ifade eder.

tutunacak herhangi bir şeyi de yoktur; sanki zamansızlık ve mekânsızlıktan çıkıp geliyor gibidir”.

Beklenmedik bir şeye yol açtığından eylem, belirsizlik barındırır. Bilmek ve öngörmekle özdeşleşmiş politik iktidarın aksine, eylem “bütün kısıtlamaları kaldırmaya ve tüm sınırları aşmaya yönelik bir eğilim” (Arendt, 2013, s. 279) taşır. Bu eğilim öyle güçlüdür ki eyleyenler aynı zamanda kendi eylemlerinin sonuçlarına maruz kalanlara dönüşür. Bir ürün, henüz üretilmeden hakkında yargıya varmamıza izin veren bir imgeye dayanır. Oysa eylem, öngörülemezliğinden ötürü ancak bittikten sonra öyküleştirebilir.

Arendt, eylemin öngörülemezliğinden duyulan kaygının kökenlerinin moderniteden çok önceye dayandığını, hatta ilk sistematik ifadesini Platon'da bulduğunu belirtir (2013, s. 319). Eylemin öngörülemezliğine çare olarak tüm toplumsal yapıyı planlı bir geleceğe yönelik olarak bugünden kurgulamak neredeyse politik felsefe geleneğiyle, yani politikayı bir yönetim işi olarak gören düşünce geleneğiyle özdeşleşmiştir. Öngörülemezliğe politika dışı bir çare aramak yerine Arendt, insanlık durumundan gelen ve ona uygun iki yetiye başvurur. Mademki birlikte eylemişiz sürekli ilişkiler üreten, genişleyen, öngörülemez ve geri döndürülemez bir niteliğe sahiptir, bununla ancak birbirimize söz vererek ve birbirimizi bağışlayarak baş edebiliriz. Başlattığımız eylemin öngörülemez olasılıklarının içerisinde, başkasına verilen bir söz, ilişkilerimizi güvende tutabileceğimiz bir “güvenlik adası” (Arendt, 2013, s. 342) oluşturur. Başlattığımız eylemin kesinleşmiş sonuçlarının geri döndürülemezliği karşındaysa ilişkilerimizi koruyacak tek yetimiz bağışlamaktır. “[...] bu iki yeti de çoğulluk [koşuluna], başkalarının mevcudiyetine ve eylemliliğine bağlıdır, çünkü bir insanın kendisini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendisini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesi de mümkün değildir” (Arendt, 2013, s. 343).

Arendt'in birlikte ve uyum içinde eylemeye dayalı politik anlayışının bir başka özgün özelliği onun dayanışmaya biçtiği politik anlamda gizlidir. Daha iyi durumda olanın birtakım aşkın motivasyonlarla zor durumdaki birine yardım etmesinden farklı olarak dayanışma, karşılıklılığı öne çıkarır. Dayanışma birbirine göre üstünlükleri olanların değil, birbirinden farklı ama birbiriyle eşit olanların kurabileceği bir ilişki biçimidir. Bu nedenle, ortak yaşamı örgütlemeye yönelik bir kolektif çabanın, insanlık durumuna yazgılı politik görüntüsü dayanışma biçiminde kendini gösterir.

Politik bir örgütlülük biçimi olan dayanışma içerisinde bireylerin tek tek birbiriyle ilişkisi de özel yaşamdakinden farklılık gösterir. Başkalarıyla bu özgün ilişkilene biçimine yön veren dinamikler, insani çoğulluğa saygı duyan yaratıcı, yapıcı, eleştirel söz ve edimlerdir. Birlikte eyleyken bir dayanışma görüntüsü sergileyen topluluğu oluşturan bireyler, çoğu zaman birbirini yakından ya da hiç tanımamaktadır. Onları bir araya getiren ve bir arada tutan harç, özel yaşamdaki sevgi ve nefret ya da acıma ve intikam gibi duygular değildir. Duyguları değil, ilkeleri işaret eden (Arendt, 2012a, s. 114-115) bir ilişkilene biçimi olarak dayanışmada bireyler arası ilişkinin ilkesi saygı, harcı ise dostluktur. Dostluk, insanlar arasında herhangi bir zorunluluk ilişkisinin öncemediği tek ilişki biçimidir. Ne kardeşlik gibi seçmeden içine doğduğumuz bir gerçekliğe

ne de bir mekânın paylaşımından kaynaklanan zorunlu bir aradalığa dayanır. Burada söz konusu olan bir “kişiyi *kişi olarak anlamak değil*, ortak dünyamızın ona nasıl açıldığını / göründüğünü anlamak, başka bir deyişle onun “*doxa*”sını kavramaktır” (Berktaş, 2012, s. 170). Dostluk, ortak yaşantının birlikte örgütlenmesi sürecinde hiçbir zorunluluk ilişkisine dayanmaksızın insanları birbirine bağlayan politik bağıdır.

Birlikte ve uyum içinde eylemeyi mümkün kılan insani çoğulluk durumu birey düzeyinde bile birtakım yetilerde kendisi gösterir. İnsanın kendisiyle diyalogu aslında insanlık durumunun bir imgesinin insan zihnine yansıtılması gibidir. “Bir içinde iki olmak” (Arendt, 2005, s. 18-25), kişinin kendi içinde sürdürdüğü diyalogdur. İnsani çoğulluk, herkesin kendi *doxasını* oluşturabileceği, kendisiyle içsel diyalogunu sürdürebileceği tek başınalık alanına gereksinim duyar. Bir kişinin sözlerinin doğruluğu ancak bu içsel diyalogda kendisiyle hemfikir olabilmesine bağlıdır. Totalitarizmin Arendt için tam bir politika karşıtlığı olmasının nedeni, tam da bu içsel diyalogu mümkün kılan ahlaki kişiliğe saldırmasıdır. Totalitarizm, kişinin kendi kanısına sahip olabileceği zemini ortadan kaldırarak çoğulluğun yıkımını hedefleyen bir olgudur. Ne yasasızlık ne de keyfilik totalitarizmi açıklar; burada söz konusu olan tek bir yasanın mutlak gerçeklik olarak dayatılmasıdır (Arendt, 2014, s. 283-315). Totalitarizmde artık kanıların değeri yoktur. Dolayısıyla insanlık durumunun da bir değeri yoktur. Berktaş’ın da belirttiği gibi tekillik, çoğulluğun karşıtı ise insan kitlelerinin gereksiz kılınması da yeryüzünün yasası olan çoğulluğun karşıtıdır (2012, s. 126). Kişinin kendi kanısıyla var olabileceği bir çoğulluk zemini ortadan kalkarsa ne kişiyi kendiyile tutarlı olmaya çağırان ahlaki kişiliğe gerek kalır ne de her bir kişinin benzersiz olmasının bir anlamı kalır. Nazizmin yarattığı kamp gerçeği, bu anlam kaybını ve ortak dünyanın yitimini kanıtlamıştır. Kamplarda insanlar, fiziki ölümlerinden çok önce insanlık durumlarını yitirmişlerdir.

İnsanların farklı kanılarıyla birbirine görünebilecekleri, olgusal gerçekliğin mutlak gerçeklik kurmacasıyla üstünün örtülmediği, konuşmanın, eyleminin ve hatırlamanın garantisi olan bir kamusal alan, Arendt’in totalitarizm eleştirisi üzerine kurduğu politika kuramının en önemli bileşenlerindedir. Arendt’in politik düşüncesinde kamusal alan açıklık ve şeffaflığın egemen olduğu, farklı kanıların birbirine sergilendiği, bu sayede gerçekliğin aydınlandığı ve yeni gerçekliklerin üretildiği zemindir. Yeryüzündeki varlığı doğum ve ölüm arasındaki zaman dilimiyle sınırlı olan insanların, türdeşleriyle birlikte geçiciliğe ve boşunlığa karşı kurduğu, sağlam ve kalıcı ortak dünyadır. Sonsuzluğa ulaşma anlamında bir aşkınlığı değil, hatırlanmayla ulaşılan bir ölümsüzlüğü hedeflediğinden dünyevi bir anlam arayışını işaret eder. Sonuçlarını ancak tamamlandıktan sonra bilebileceğimiz eylemin öyküsünün anlatıldığı, sağduyuya açık bir bellektir. Bu nedenle Arendt, kamusal alanın kurumlar aracılığıyla istikrarı sağlanan, ortak dünyanın sürekliliğini garanti eden sağlam bir yapıda olması gerekliliğini vurgular. Arendt, kamusal alanı betimlemek için anlatılan bir öykü, oyuncu ve izleyicileri barındıran tiyatro sahnesi metaforuna başvurur. D’Entrèves’in ifadesiyle oyuncunun ardında bir öykü anlatıcısı, öykü anlatıcısının ardındaysa bellek topluluğu yani *polis* bulunur (1994, s. 75-76).

Başlangıç yapma fikriyle kalıcılığı garanti eden kurumlar oluşturma arayışının aynı politika kuramının unsurları olması bizlere şartıcı gelebilir. Özellikle modern çağda hep bir kıvılcım olarak ortaya çıkan, parlayıp sönen toplumsal mücadeleyi düşündüğümüzde, bu deneyimlerin yeni başlangıçlara tanıklık etse de istikrarlı bir kamusal alan yaratamadıkları ortadadır. Arendt (2012a, s. 299-300), modern mücadelelerdeki bu ikiliğin farkındadır:

“Her devrimin en büyük olayı kuruluş eylemi olduğu ölçüde, devrim ruhu birbiriyle bağdaşmaz ve hatta çelişkili görünen iki unsuru içerir. Yeni siyasi topluluk kurma ve yeni yönetim biçimi geliştirme eylemi, yeni yapının istikrar ve kalıcılığını ciddi bir şekilde dert edinir. [...]”

Antik Yunan'da başlamak anlamına gelen *archein*, tamamlamak anlamına gelen *pratein*den kopuşu, modern politika anlayışımızda devrim ve istikrarın, yeni başlangıç yapma ve kalıcı bir ortak dünya kurmanın karşılık içinde kavramasına yol açmıştır. Arendt bunu bir yenilgi olarak görmemiz gerektiğini söylerken modern devrimlerde ortaya çıkmış olan kalıcı kurumlar yaratma arayışını göz ardı etmemektedir. Fransa'da konseyler, Rusya'da Sovyetler, Almanya'da *Räte* sistemi ve Macaristan'da konsey sistemi gibi öz yönetim birimlerinin varlığı devrimler tarihinde aslında hiç var olmamış bir devamlılığı kanıtlamaktadır (Arendt, 2012a, s. 352). Modern devrimlerde ortaya çıkan bu başlangıçların, devamlılığın ve planlı bir belirlenimin kesinkes yokluğunda tamamen kendi yerelliklerinde ortak yaşantının ortaklaşa örgütlenebilmesine izin veren özyönetim sistemleri geliştirmesi “devrimin kayıp ruhu”nu (Arendt, 2012a, s. 301) işaret etmektedir.

Arendt'in politika anlayışı, modern devrimlerinin unutulmuş ya da kendi döneminde bile göz ardı edilen iç deneyimlerinin özgün politik boyutlarını açığa çıkarmaktadır. Özyönetim girişimleri arasındaki bağlantısız devamlılık, insani eyleme yetilerinin açığa çıktığı anlarda, devredilmiş yönetim anlayışına mahkûm olmayan bir politik örgütlenme olanağını ortaya koymaktadır. Politik eyleme yetisinin temelinde yatan çoğulluğa, insanın doğumluluk özelliğinden gelen başlangıç yapabilme yetisine ve kamusal alanın birlikte uyum içerisinde eylemeyi mümkün kılan yapısına yaptığı vurguyla birlikte düşündüğümüzde, Arendt'in politika kuramı ortak dünyaya ve kendi eylemimizin gücüne sahip çıkma anlamında güçlü bir politik kavrayış sunmaktadır.

3. Uyuşmazlık olarak politika

Rancière, politika kuramının en temel kavramlarının; politika ve politik olanın özgün bir yorumunu karşımıza çıkarır. Politik olanın (*le politique*) ne olduğunu açıklarken Rancière, kendi politika kuramının temellerini atar. Politik olan, iki farklı sürecin karşılaşmasıdır (Rancière, 2007, s. 71-72). Bu süreçlerden ilki toplulukların rızasının sağlandığı, konum ve görevlerin hiyerarşik olarak dağıtıldığı, bu dağıtımın meşrulaştırıldığı süreçlerin ve iktidar kurumlarının bütünü olarak *polis* (*police*) pratiklerine ilişkin olanıdır. Bu sürecin karşısında herhangi birinin herhangi biriyle eşit olduğu varsayımı doğrultusunda şekillenen pratikleri ifade eden özgürleşim (*émancipation*) süreci bulunur ki bu aynı zamanda politikanın doğrudan kendisidir. Bu iki sürecin, politikanın ve *polis*in karşılaşması, ancak *polis* düzeninden kaynaklanan bir haksızlığın

ya da zararın, eşitliği doğrulayan bir biçimde ele alınmasında gerçekleşir. Bu çerçevede politik olan, *polis*in doğallaştırdığı bir eşitsizliğin açığa çıkarılması, bu eşitsizliklerden özgürleşmek üzere bunların çürütülmesidir. Politikanın bir etkinlik, politik olanın ise bir karşılaşma ya da çatışma zemini olduğunu Rancière (2007, s. 11) şöyle ifade eder:

“Siyasetten değil ‘siyasal’dan söz etmekle iktidarın mutfağından değil, yasanın, iktidarın ve cemaatin ilkelerinden söz edildiğine işaret ederiz. [...] ‘Siyaset’ en azından belli bir etkinliği tarif etme faziletine sahip. Siyasal olanın nesnesi ise, ortak yaşam durumudur.”

Polis, şüphesiz yönetim ve hükümet etmeyle özdeşleştirilen, modern biçiminin temsili demokratik politika anlayışında belirginleştiğini savunduğumuz bir örgütlenme biçimini ifade eder. Sadece politik iktidarın pratikleri değil, bu pratiklerin meşrulaştırdığı ya da doğallaştırıldığı tüm toplumsal pay ve konumların dağıtımıyla şekillenen toplumsal ilişkiler bütünü, *polis* düzeninde gerçekleşir. Politik olan, politika ve *polis* son derece iç içe geçmiş süreçleri ifade eder. O nedenle bu süreçlerin bağlantısını görmek için kesinlikle bir mücadelenin varlığına gereksinim vardır. Politik olanın açığa çıkmasını mümkün kılan bir mücadele olmadığında, *polis* düzeni tek, tartışmasız ve “doğal” bir düzenin adı olmaya devam eder. “Siyasalin kıyısında” olmayan bir siyasetten, mücadelesiz bir özgürleşimden söz edilemez. Politik olanın nesnesi ortak yaşam durumu olmakla birlikte bu durumun varlığı kendiliğinden politik olarak nitelenemez. Politik olan, “*polis* ve politika ilkelerinin karşılaşma yerine, birinin diğeriyle düğümlü olarak bulunduğu biçimler sistemine” (Rancière, 2007, s. 13) denir.

Kamusal ve özel arasındaki sınırları eşitlik varsayımının doğrulanması yoluyla yerinden oynatan politika, *polis* mantığı çerçevesinde “politika sanatına” (Rancière, 2007, s. 26) dönüşmüş olan yönetimin başlıca nesnesidir. Politika sanatının ilk anlamını Platon’un “demokrasi nefreti”nden çıkarsamak mümkündür. Politika sanatı, öncelikle halkın kendi kendini *arkhesiz* bir biçimde düzenlemesine çare olarak ifade edilmiştir (Rancière, 2007, s. 23-34). Çokluğu Bir’in yasasına boyun eğdirecek düzenlemelerle toplumun örgütlenmesini öngörür. Politika sanatının modern politika anlayışı için çok tanıdık gelecek bir başka belirlenimi ise toplumsal konumlar hiyerarşisinin üsttekileriyle alttakilerinin birlikte yaşamasını mümkün kılan düzenlemeleri gerçekleştirmektir. İlk kez Antik Yunan’da Solon yasalarının borç karşılığı köleliğin kaldırmasıyla beliren tamamı özgür olmakta birleşen zengin ve fakirlerin birlikte yaşaması sorunu, tüm yönetme biçimlerinin temel sorunu olmuştur. *Polis* pratiği olarak politika sanatının bu iki belirlenimini Rancière (2007, s. 26), politik olanla sosyal olanın karşılıklı yatıştırılması olarak tanımlar. Bunun anlamı *demosun* gücünün *demostan* ayrı tutularak toplumsal payların ve konumların eşitsiz dağılımını gerçekleştirecek düzenlemelerin yapılmasıdır. Bu çerçevede ele alındığında temsili demokrasinin politika sanatının modern biçimi olduğunu düşünmemek elde değildir: Kendi kendini, seçilmiş politik seçkinler aracılığıyla yönetmek; halkın iradesini kendisinden ayırmak.

Politikanın ya da özgürleşim edimlerinin ancak bir *polis* düzeninde ve ona karşı gerçekleşebilecek bir etkinlik olarak tanımlanması akla şu soruları getirmektedir: Bu tanım, tamamen eşitlikçi, kimseyi zarara uğratmayan bir toplumsal örgütlenmenin imkansızlığı anlamına mı gelmektedir?

Bu politika anlayışı, geçmişteki, var olan ve olası politik yapıları eşitsizlik üreten bir *polis* düzeni olarak mutlaklaştırmakta mıdır? Politik örgütlenmeye dair umutsuz bir bakış ya da ona yönelik bir kara çalma mıdır? Her politik örgütlenme, toplumsal konumlar arasında eşitsiz bir dağılım yapmaya yazgılı mıdır? Rancière'in politika anlayışının her tür *polis*in eşitliği inkâr ettiği varsayımı üzerine kurulu olduğunu söylemek indirgemeci bir okuma olacaktır. Rancière'in kendi sözleriyle (2007, s. 72)“ [h]er tür *polis*in eşitliği inkâr ettiğini söylemek yerine, her tür *polis*in eşitliğe zarar verdiğini söylemeliyiz”. Buradaki tek varsayım eşitliğe dair olandır. İnsanlar arası ilişkide asıl olan herhangi birinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğudur. Tüm politik yapılanmalar, kurulan düzene süreklilik sağlayan kurumları ve yasalarıyla insanlar arasındaki ilişkilerin dinamizminin gerisinde kalma ve giderek eşitliğe zarar verme eğilimi barındırır. Ne bir *polis*in eşitlik ilkesi uyarınca bir kere kuruldu mu sonsuza dek bunu koruması mümkündür, ne de eşitliğe hasar veren bir *polis*in özgürleşim mücadelesiyle karşılaşması zorunludur.

Politikanın kendisinden kökten farklı, ayrışık (*hétérogène*) bir süreçle karşılaşması ve ona sıkı sıkıya bağlılıkla tanımlanması Rancière'in politika kuramının kilit noktasıdır. Çünkü bu yaklaşım, politikanın temeli olan ilkeyi tanımlar:

“Politika, *polis* mantığına göre tamamıyla ayrışık bir mantık ortaya koysa da onun her zaman *polis* mantığına sınımsız bağlı olduğunu unutmamak gerekir. Bunun nedeni basittir. Politikanın kendine özgü konuları ya da sorunları yoktur. Politikanın tek ilkesi olan eşitlik, ne politikaya özgüdür ne de kendiliğinden politiktir. Eşitliğin tek yaptığı, politikaya olay biçiminde bir güncellik vermek, *polis* düzenin ortasında, anlaşmazlık biçiminde eşitliğin doğrulanışını gerçekleştirmektir. Bir eylem politik karakterini veren, onun konusu ya da gerçekleştirildiği yer değil, eşitliğin doğrulanışını ancak ve ancak anlaşmazlığın, sadece bölünerek var olabilen bir topluluğun kuruluşunda bulan biçimidir. Politika her yerde *polis*le karşılaşır. Dahası bu karşılaşmayı ayrışık olanların karşılaşması olarak görmek gerekir. [...] Bir şeyin politik olması için onun *polis* mantığıyla eşitlikçi mantığın asla önceden ayarlanmamış bir biçimde karşılaşmasına imkân tanınması gerekir (Rancière, 1995, s. 55-56).”¹⁰

Hiçbir şeyin kendiliğinden politik olmaması ama ancak toplumu düzenleyen mantığı sorunsallaştıran bir biçimde eşitliği doğrulayan eylemle açığa çıkması doğrudan eylem anlarını ama *polis*le anlaşmazlık barındıran mücadelecilik eylem anlarını işaret etmektedir. Bu nedenle Rancière eşitliğin potansiyel varlığının politik sonuçlar doğuramayacağına ısrarcıdır. Eşitlik, “politikanın uygulamaya koyduğu bir veri, yasada cisimleşen bir öz ya da politikanın ulaşmayı amaçladığı bir hedef değildir” (Rancière, 1995, s. 57). Eşitlik, ancak eylem yoluyla doğrulanan, pratikte açığa çıkarılan bir önvarsayımdır. Bu önvarsayımın yön vermediği bir eylem politiklik üretmez, hatta *polis* düzeninin yeniden üretilmesine bile katkı sağlayabilir. Bu nedenle politika, iki ayrışık mantığın anlaşmazlık biçiminde karşılaştığı ve burada eşitlik varsayımının doğrulandığı eylemlerde açığa çıkar. Eşitlik ne bir ütopya ne bir projedir; ancak *polis* düzenine

10 Çeviri yazara ait. Altı yazar tarafından çizilmiştir.

karşı öne sürüldüğü anlarda, eylemde cisimleşir ki buna da politika denir. Hiçbir şeyin zorunlu sonucu olmaksızın, eşitlik varsayımının doğrulanması uyarınca gerçekleştirilen eylemlerde kendisini gösterir.

Bu zorunlu olmama durumu, politikanın kesinlikle bir olumsuzluk barındırdığını işaret eder; hiçbir *polis*, hiçbir yönetim zorunlu olarak politika üretmez. Ne insan topluluklarının varlığı ne de tahakküm ilişkileri, politikanın doğması için bir neden oluşturur. “Siyasetin var oluşu hiçbir biçimde zorunlu değildir; tersine tahakküm biçimlerinin tarihinde daima geçici bir kaza olarak meydana gelen bir olaydır” (Rancière, 2007, s. 148). Bu, politikayı “olağan gidişatta kesintiler” (Rancière, 1981, s. 8) yaratan anlarda aramamızı sağlayan temel unsurdur. *Polis*, düzenin olağan kipidir. Mücadele ise beklenmedik bir şimdiki zamana açılan çoğul bir kiptir. Bu nedenle “ya tahakkümün düzeni vardır ya da isyanın düzensizliği” (Rancière, 1995, s. 31).

Kimdir olağan gidişatı özgürleşim kipinde çekebilenler? Politikanın kendine özgü öznelere var mıdır? Şüphesiz mücadeleye girişenler, kurtulmak istedikleri bir eşitsizliğe maruz kalanlar, karşılanması, iyileştirilmesi gereken bir zarara uğrayanlardır. Rancière’in deyişiyle politikanın öznesi, her tekil durumda farklı biçimde açığa çıkan, payı hesaba katılmayanlardır. Mademki *polis*, pay ve konumların dağıtımını düzenler, öyleyse *polis*in özü ne baskıdır ne de denetimdir fakat duyumsanabilir olanın paylaşımıdır (*le partage du sensible*) (Rancière, 2007, s. 149).

“Duyumsanabilirin paylaşımı, dünyanın kesilip biçilmesi ve dünyalara ayrılmasıdır, [...]. Bu paylaşım, sözcüğün iki anlamında anlaşılmalıdır: bir yandan, ayıran ve dışlayan şey olarak; diğer yandan, katılımı, pay alınmasını sağlayan şey olarak. Duyumsanabilirin bir paylaşımı, duyumsanabilir olanın alanında paylaşılan bir ortaklık ile birbirini dışlayan payların ayrılması arasındaki ilişkinin belirlenmesinin tarzıdır. Payların ve kısımların ayrılışını duyumsanabilir olanın apaçıklığı sayesinde önceden sezen bu paylara ayırmanın bizzat kendisi, görünür olan ile olmayanın, işitilebilen ile işitilemeyen bir paylaşımını varsayar.”

Rancière, bir *polis* düzenlemesi olarak duyumsanabilir olanın paylaşımını ele alırken modern çağa uygun sosyolojik okuma biçimini ilk dile getiren düşünür olarak gördüğü Platon’a başvurur (2014, s. 41-50). Platon, bir *polis* düzenlemesi olarak duyumsanabilir olanın paylaşımının yedi biçimini sıralar. Bunlar aynı zamanda başlangıç eylemindeki emretme hakkını öncelmesi anlamında *arkheyi* uygulayanların vasıflarıdır. Bunlardan ilk dördü doğuştan gelen farklılıkları işaret eder: Ebeveynlerin çocuklar üzerinde, yaşlıların gençler üzerinde, efendilerin köleler üzerinde ya da bir şekilde iyi doğmuş olanların bir hiç olanlar üzerinde iktidarı. Diğer ikisi konumlar hiyerarşisinde üstünlük durumuna dayanan bir doğa yasanını işaret eder ki güçlünün zayıf üzerindeki, bilgenin cahil üzerindeki otoritesi buna örnektir. Bu altı vasıf hem bir konumlar hiyerarşisi öngörmekte hem de doğayla bir devamlılık içinde tanımlanmaktadır. Ancak yedinci bir vasıf daha vardır ki Atinalıların en adil gördüğü vasıf budur: “Allahın sevgili kulları”, yani ilahi şansla, kurayla yönetme vasfına sahip olanlar. Zinciri kıran bu yedinci vasıf, yönetmek için herhangi bir vasfa

gerek olmaması anlamında vasıfsızlığın vasfı olarak kendi kendini çürütmektedir. Herhangi bir üstünlüğe dayanmayan üstünlük vasfını içeren “demokrasinin skandalı” buradan gelmektedir.

Demokrasiyi bir hükümet etme ya da toplumsal yaşam biçimi olarak, politikayı ise toplulukları yönetme sanatı olarak (Rancière, 2007, s. 13) görmeye alışık olan bizler için Platon'a rahatsızlık veren demokrasi-politika ilişkisi ilginç bir noktayı işaret eder. Politika, eşitlik varsayımıyla *polis* düzenine yöneltilmiş uyuşmazlığa (*dissensus*) dayalı bir insani eyleme biçimidir. Demokrasi ise politikaya gereksinim duyduğu ilkeyi, istisnai yani *arkhesi* olmayan yönetme vasfını verir. Bu, temsilciler aracılığıyla kendi kendini yönetme olarak adlandırılan geldiğimiz temsili demokrasinin sunduğundan bambaşka bir politik etkinlik biçimini işaret eder. Temsili demokrasi, tam da demokrasinin aksini yani bir hükümet biçimini ifade eder. Oysa uyuşmazlığın açığa çıkış biçimi olarak demokrasi, *polis* düzenine karşı mücadele anlarında anlamını bulur.

Verili düzeni kesintiye uğratan demokratik eylem olarak politika, birçok yeniliğe gebe, oluşum halindeki bir kamusal alanı işaret eder. Kamusal alan Rancière'de (2014, s. 63) *polis* mantığıyla politika mantığının karşılaşma ve çatışma alanıdır. Çağdaş hükümetlerin örneklemeye devam ettiği gibi tüm hükümetler özel ve kamusal arasındaki sınırları kendi çıkarlarıncı belirleme ve kamusal alanı daraltarak burayı kendi özel meselesi haline getirme eğilimindedir. Politika, kamusalla özeline *polis* düzeni uyarınca gerçekleştirilmiş dağılımına karşı mücadele etmektir. Rancière, kamusal alanın sınırlarına yönelik mücadelenin tarihsel olarak iki olguyu işaret ettiğini belirtir. İlki *polis*in yasasıyla politika sahnesinden dışlananların politik özne niteliklerini kabul ettirdikleri eşitlik mücadelesidir. Bunun modern dünyadaki başlıca örneğinin oy hakkı mücadeleleri olduğunu söyleyebiliriz. İkincisi ise özel alana itilmiş ilişkilerin kamusal niteliğini ortaya koyma mücadelesidir. Buna verilebilecek en iyi örneklerden biri özel alana hapsedilmiş bir tahakküm biçimi olarak kadın üzerindeki sistematik ataerkil denetimin kamusal niteliğini açığa çıkaran feminist mücadeledir.

Tarih sahnesinde yerini almış özgürleşim mücadelelerinin her biri kendi tekilliklerinde (*singularité*) gerçekleşmiştir. Rancière (1995, s. 86), özgürleşim mücadelesinin bu niteliğiyle ilgili olarak evrenselin varlığının ve sürekliliğinin her zaman anlaşmazlık içinde olduğu tekil bir durum altında söz konusu olduğunu vurgular. Her tekil özgürleşim mücadelesinde bir kez daha doğrulanan evrensel ilke şudur: Herhangi birinin herhangi biriyle eşitliği ilkesi.

Rancière'in politika kuramı, politikanın temeli ve özü hakkında pek çok şey söylemektedir. Politikanın politik iktidar ya da uzantılarıyla bir uyuşmazlık biçiminde açığa çıkan bir eylem biçimi olduğunu vurgulaması, toplumsal mücadelenin düzenle barışık betimlemelerine inat mücadelecî boyutunu öne çıkarması açısından oldukça anlamlıdır. Elimizde *polis* ve özgürleşim süreçlerini ifade eden iki ayrışık süreç, bu ikisinin karşı karşıya gelme biçimini ifade eden uyuşmazlık ve evrensel eşitlik ilkesi bulunmaktadır. Ama bu mücadelede gerçekleşen nedir? Olağan gidişatta mümkün olmayıp da uyuşmazlık anlarında, politika deneyimi sırasında politik olarak açığa çıkan nedir? Eşitsizliğe karşı yürütülen bir mücadele nasıl bir dönüştürücü rol oynayabilir? Bu sorulara Rancière'in politika kuramı doğrultusunda verilebilecek yanıt, politik

özneleşmedir (*subjectivation politique*). Bir haksızlığın eşitlik varsayımı uyarınca ele alınmasına ilişkin pratikler olarak politika, öznelere ya da özel özneleşme araçlarıyla var olur (Rancière, 1995, s. 59).

Özneleşme, başkasıyla olan ilişkide özdeşleşmemiş (*identification*) kimliklerin bir deneyim alanı içerisinde olanaksız bir özdeşleşme görüntüsüne ulaşmasıdır. Bunun anlamı, işlevlerin ve konumların dağıtıldığı doğal düzenin tanımladığı kimliklerin bir anlaşmazlık esnasında dönüşmesidir (Rancière, 1995, s. 60). Burada öznelere yoktan var olmaz, verili kimliklerin üzerinde hareket eder. Rancière, bu olanaksız özdeşleşme görüntüsüne kendi ülkesinden ve kuşağından bir örnek verir. “1961 Ekiminde Fransız polisi tarafından Fransız halkı adına öldüresiye dövülen ve Seine Nehri’ne atılan Cezayirlilerin cesetleriyle özdeşleşme” (Rancière, 2007, s. 75). Böyle bir durumda politika pratiği ne Fransız kimliğinin kabul edileceği ne de Cezayirli kimliğinin üstlenebileceği bir yarıktadır, gerçekleşme olanağı olmayan, “Hepimiz Cezayirliyiz” şeklinde dile getirilebilecek olan bir özdeşleşmeyi doğurur.

Politik özneleşme, bir yandan verili kimliği reddederken diğer yandan mutlaka bir ötekine hitap eder. Böylesi bir yarıktadır ortaya çıkan politik durum Rancière’e göre (2007, s. 76) Habermas çizgisindeki bir uzlaşının ya da müzakerenin alanı olmasa da ortak bir yerin kurulmasıdır. Haksızlığın telafisi mümkün olamayacağı için bu alanda bir uzlaşma söz konusu olamaz. Dolayısıyla Rancière için politik özneleşmeyle açılan kamusal alan, uzlaşmanın (*consensus*) değil, haksızlığın ele alındığı çekişmenin ortak alanıdır.

Rancière, çağdaş politika kuramında yaygınca kabul edilen aksine politikayı uzlaşma (*consensus*) olarak görme eğiliminde değildir. Uzlaşma, ne müzakerenin gerçekleştiği yerde akılcı kararlara ulaşılması ne de ortak yaşamın kaçınılmazı olan antagonizmaların agonizmaya çevrilmesidir. Uzlaşmanın özü, duyumsanabilir olanın, uyumsuzluğu yok edecek şekilde düzenlenmesi, “siyasetin polise indirgenmesidir” (Rancière, 2007, s. 156). Uzlaşmaya dayalı politika, *polis* ve özgürleşim mantığının karşılaşmasını engellemek ya da bu karşılaşmanın politikliğinin, *polis*in arkhesini doğrulayacak şekilde bastırılmasıdır. Uyuşmazlığın açığa çıkardığı dönüştürücü potansiyelin gerçekleşmesini önleyecek bir pazarlığın *polis* aklıyla gerçekleştirilmesi, politik özneleşmenin sunduğu, *polis*in dayattığından başka bir ortak yaşam fikrinin zihinlerde kök salmasının engellenmesidir. Rancière’in politik düşüncesi eşitlik fikrini ulaşılabilecek bir amaç değil de bir çıkış noktası olarak kavraması, özgürleşim ile politik özneleşmeye yaptığı vurgu ve *polis* olarak ifade ettiği verili düzeni sorunsallaştırması, politikayı yeniden sahiplenmeye dair oldukça özgün bir yaklaşım sunmaktadır.

4. Yeni bir başlangıç ya da olağan gidişatta kesinti

Yukarıda genel hatlarıyla özetlediğimiz Arendt ve Rancière’in politik düşünceleri arasındaki gerilime, bu bölümde daha yakından bakabiliriz. Arendt’in politika anlayışında çoğulluk, eylem, söz verme ve bağışlama gibi temalar politik bir anlam yüklenirken Rancière politik olan, *polis*, özgürleşim ve politik özneleşme gibi kavramları kendi düşüncesinin özgün içeriğiyle donatır.

Elbette bu özgün kavramlar birbiriyle doğrudan bir karşılaştırma içine sokulamaz ya da birbirini tamamlayacak şekilde okunamaz. Öte yandan birlikte ve uyum içinde eylemek ile uyumsuzluk olarak politikanın işaret ettiği gerilim, ancak iki düşünürün de özgün kavrayışlarını çözümlyerek ortaya konabilir. Arendt'te politikanın, anlamı özgürlük olan ve araç-amaç kategorisinde ele alınmayacak özerk bir olgu oluşu, Rancière'de ise politikanın ne böylesi bir özerkliğin ne de baştan belirlenmiş herhangi bir bağımlılığın konusu oluşu arasındaki gerilim, ilkinin yeni bir başlangıç yapmayı, ikincisinin ise verili düzeni kesintiye uğratabilmeyi öne çıkarmasıyla belirgin bir hal almaktadır. Şüphesiz politika, her iki vurguyu da bir ölçüde barındıran, politikayı iki türlü düşünmeyi de mümkün kılan bir olgudur. Sadece yüzyılımızın politik eylemlerine ve mücadelelerine baktığımızda bile politikanın hem düzenin olağan akışını kesintiye uğratan bir etki yarattığını hem de ortak dünyayı yeniden kurma fikrini çeşitli biçimlerde barındırdığını görürüz. Deneyimlendiği anlarda silikleşen kuramsal düzeydeki bu ayrılığın kökeninde elbette düşünürlerin sorunsallarının kapsamı yer almaktadır. Öyleyse yeni bir başlangıç yapma ve verili düzeni kesintiye uğratma fikirlerinin kuramsal olarak nasıl temellendirildiğine bakmak yerinde olacaktır.

Arendt, yeni bir başlangıç yapma fikrini öne çıkarırken “eylemek” fiilinin Antik Yunancada birbirinden farklı ama birbiriyle ilişkili iki sözcükle ifade edildiğini hatırlatır. *Archein* başlamak, başını çekmek ve son olarak egemen olmak anlamlarına gelirken *prattein* tamamlamak, erişmek, kotarmak anlamlarına gelmektedir (Arendt, 2013, s. 277). Bu iki sözcük, tek bir kişinin ön ayak olma, başlama eylemiyle bu başlangıcın diğerlerinin katkısıyla kazanıma ulaşmasını ifade eder. Başlangıç yapmanın kolektif niteliğini yadsırcasına *archein* fiilinin yalnızca egemen olmak ve yönetmek anlamlarıyla kullanılması iktidarın tahakkümle perçinlenmiş kuruluşunu ifade eder. Ne var ki “[...] hemcinslerinin yardımlarını ve eylem ortaklığını nasıl sağlayacağını bilmeyen güçlü ve üstün insanların acizlik örnekleriyle” (Arendt, 2013, s. 277) dolu olan tarih, aynı zamanda başlama eylemiyle meşrulaştırdığı tahakküm sayesinde kurulan politika dışı iktidarların da tarihidir. Şüphesiz Arendt burada başlangıcı gerçekleştirenin egemenliği kurmasına ve eylemi başarıya ulaştıran diğerlerinin yadsınmasına karşı çıkmaktadır. Ön ayak olanın, kolektif bir iradenin kazanımlarını kendine mal etme riskini görmektedir.

Rancière bu *arkhe* yorumunun dayandığı politika anlayışına itiraz eder. Ona göre politika, *arkhesini*; onu kendi ilkesinin gerçekleşmesi olarak doğuracak doğru başlangıcı beklemeksizin demokrasi biçiminde zaten oradadır (Rancière, 1995, s. 96). *Archein*, *pratteinden* ayrılmasa da yani *arkhe*, bir şeflik rejimine dönüşmese de başlama ediminde belli bir ilke doğrultusunda duyumsanabilir olanın paylaşımını öngörmek anlamında politik felsefenin eski amacını güder: Politikanın düzenlenmesi. Rancière, politik ilişki ve politik özne arasında kurulan bağın birtakım iyi yaşam anlayışları doğrultusunda yorumlanmasına karşı çıkar. Politikanın kendine özgü bir yaşam biçimi olduğu ya da ancak politikaya yazgılı olanlara özgü bir yaşam biçiminde gerçekleşebileceği düşüncesinin politika felsefesinin kısır döngüsünden çıkamadığını belirtir (Rancière, 2007, s. 140). Eğer politika, *polis* mantığına toplumu farklı yaşam biçimleriyle özdeşleşecek şekilde bölmek ve düzenlemekse onun belli bir yaşam biçimiyle özdeşliğini varsayarak, politikayı *polis* mantığına özgü bir ilkeye indirgemektir. Böylece politika sanatı bir kez daha kendini göstererek

özel ve kamusal, sosyal olan ve politik olan arasındaki sınırları belirlemeye başlar. Rancière, açıkça Arendt'e yanıt verir: Arendt'in ısrarla vurguladığı, başlamak ve emretmek anlamına gelen *archein* sözcüğü, Rancière'e göre belli bir astlık üzerinde kendi gücünü uygulayan belirli bir üstlüğü kabul eden mantığın ifadesidir (2007, s. 142). "Öyleyse, siyaseti bir zorunluluk dünyasına karşıt olarak eşitler ya da özgür insanlara ait özgül bir dünyadan hareketle çıkarsamak, siyasetin temeli olarak tam da siyasetin ihtilafının nesnesi olan şeyi almaktır" (Rancière, 2007, s. 152-153).

Bu doğrultuda Arendt'in "politikanın anlamı", Rancière'in ise "politikanın temeli" ya da bir temelden yoksun oluşu konusundaki yaklaşımları ikisinin politika anlayışları arasındaki gerilimi ortaya koymamızda anahtar niteliktedir. Arendt'in insanların başlangıç yapabilme yetisine, Rancière'in ise verili düzeni kesintiye uğratma yetisine vurgu yapmasında açığa çıkan bu fark, aslında *arkhe* mantığının (Rancière, 2007, s. 142) yorumlanışından ileri gelmektedir. Arendt (2005, s. 126), Antik Yunanca'da *archein* sözcüğünün başlamak ve emretmek anlamına geldiğini, bunun ise sözle eylemin birliğini temsil ettiğini hatırlatır. Rancière ise (2007, s. 142) *arkhe* mantığının, politikanın, politikayı önceleyen bir ilkesini varsaydığını ve var olduğu her yerde belirli bir ast-üstlük ilişkisi ürettiğini hatırlatarak Arendt'in yorumuna bir şerh düşer. Bu nedenle Rancière, kendi politika anlayışını Platoncu *archi-politique* geleneğine karşı *an-archique* olarak niteler.

İki düşünürün *arkhe* konusundaki görüşleri arasındaki gerilim, bizleri yeni bir başlangıç yapma ile olağan düzenden radikal bir kopuş gerçekleştirme arasındaki ayrımı yeniden ele almaya itmektir. Markell (2006, s. 7), *archein* ve *pratteinin* birliğine dayanan Arendtçi başlangıç anlayışının zorunlu olarak bir kopuş fikrini barındırmadığını belirtir. Aksine, başlangıç terimi beklentilerin karşılandığı zamanlarda, verili yapının içerisinde ya da düzenlilikler devam ederken gerçekleşen bir yeniliği ifade edebilir. Başlangıç ediminde söz konusu olan, verili olandan kendiliğinden ve radikal bir kopuşun varlığı değil; dünyaya ilişkin olaylara yönelik özen ve yanıtın varlığıdır (Markell, 2006, s. 2).¹¹ Ortak dünyaya özen göstermek anlamında başlangıç edimine yüklenen bu anlam, Arendt'in politika anlayışı açısından oldukça önemlidir. Arendt, başlı başına devrimlere ya da kırılma anlarına değil, bu anlarda ya da olağan zamanlarda insani eyleme kapasitesinin açığa çıkışına eğilir. Onun politika kuramının sınırları, eylemin gerçekleştiği ve yarattığı ortak dünyayla çevrilidir. Bunun dışındaki evren Arendt için politika dışı ya da politika öncesidir. Devrim anlarına yöneldiğinde bile politik olarak odaklandığı olgu, mücadeleyi açığa çıkaran verili koşullar değil; birlikte ve ortak eyleme başlatılan yeniliktir.

Rancière ise *an-archique* olarak nitelediği kendi politika anlayışında başlama eylemine atfedilen kurucu rolün daha en baştan politikanın temeli olan eşitlik savını zedelediğini belirtir. Ona göre politika, tam da *arkhesizlikten* doğan boşluktur; "iktidarın meşruluğunun yokluğudur, yani bizzat siyasalın uzamını kuran yokluktur" (Rancière, 2007, s. 146). Bu yönüyle Rancière

11 Bunun tam aksini savunan bir görüşü Dikeç (2013, s. 81) dile getirmiştir. Dikeç, Arendt'in yeni başlangıçlar yapabilme mucizesi olarak adlandırdığı yetiye dayandığı politika anlayışını hem kopuş hem de başlangıçlara meyilli (*ruptural and inaugural*) olarak nitelendirir. Bizce Arendt'in siyaset anlayışı, başlangıç olgusuyla birlikte düşünülme için son derece elverişli kopuş olgusuyla düşünülme için pek uygun değildir. Markell'in *archein* ve *prattein* yorumu Arendt'in siyaset anlayışında öne çıkan unsuru göstermesi açısından bizce daha anlamlıdır.

kırılma anlarının politik içeriğiyle ilgilenirken bunun kurucu bir içerik taşıması gerekmediğinde ısrarcıdır. Bu açıdan bakıldığında aslında her iki düşünür de verili olan düzende radikal bir kopuş öngörmemektedir. Nasıl ki Arendt'in politika kuramının sınırları, eylemin gerçekleştiği ve yarattığı ortak dünyayla çevrilidir, Rancière için de eşitliğin doğrulandığı eylemle çevrilidir. Nasıl ki Arendt için bunun dışındaki evren politika dışı ya da politika öncesidir, Rancière içinde *polis* düzeninin eşitsiz dağılımına içkin ya da ona meyillidir.

Arendt ve Rancière'in politik düşüncesindeki gerilimi “yeni bir başlangıç yapma” ile “olağan gidişatı kesintiye uğratma” hattında açıkça görmekteyiz. Bu gerilim, çağdaş politika kuramında politikanın anlamı, temeli ve politik eylemin içeriği açısından oldukça farklı yönelimleri temsil etmektedir. Öte yandan bu gerilimin, iki düşünürü mutlak bir karşıtlık içinde okumaya yol açmaması önemlidir. Çağdaş politika kuramındaki yaklaşımlar, bu iki hatta indirgenemeyecek kadar çeşitlidir. Arendt ve Rancière'in politik düşünceleri arasındaki gerilim hatlarını ortaya koyarak onları diyalog içinde okumak, bugün politikayı düşünme biçimlerimizdeki sınırlara ve politikayı sahiplenme arayışındayken neleri dışarda bıraktığımıza dair bir sorgulamayı mümkün kılar. Yeni bir başlangıç yapma ve bunun beraberinde getirdiği kalıcılık arayışı, eşitliğe yeniden zarar veren bir paylaşım uyarısıyla karşı karşıyadır. Aynı şekilde uyumsuzluk anlarında var olabilen bir politik eylem anlayışı, birlikte ve uyum içerisinde eylemeyi nasıl örgütleyebileceğimiz sorusuyla yüzleşmek durumundadır.

Sonuç

Arendt ve Rancière, politikayı modern temsili demokrasilerin işleyişinin ötesinde ortak dünyayı kolektif olarak şekillendiren bir etkinlik görürler. Politikayı yeniden sahiplenme çağrısı olarak görebileceğimiz bu tutumları, iki düşünürü diyalog içinde okuyabileceğimiz bir zemin sağlar. İki düşünürün politik anlayışının temelindeki kavram ve kategorileri karşılıklı olarak ele aldığımızda politikanın temeli ve politik eylemin içeriği bakımından bir gerilimin olduğu fark ederiz. Arendt, politikayı çoğulluğun sergilendiği, “birlikte ve uyum içinde” eylemekle ilişkilendirir. Politikayı mümkün kılan bu eylem yetisi, insanların yeni başlangıçlar yapabilmesini sağlar. Rancière içinse politika, en temelde eşitlik varsayımıyla gerçekleştirilen özgürleşim pratiklerini ifade eder. Ancak politika, her zaman toplumsal düzenlemelerin belirli bir biçimine karşı gerçekleşir. Dolayısıyla politika, toplumsal pay ve konumların eşitsiz bir dağılımına karşı çıkmakla ilgilidir ve bu nedenle uyumsuzluk biçiminde açığa çıkar. Öyleyse politika yeni bir şeye başlamaktan çok bir kesintiye uğratma olgusudur. Bu gerilimi çözümlmek, iki kuramsal tutum arasındaki farkı ortaya koymanın ötesinde çağdaş politika kuramının ufkuna eleştirel bir gözle bakabilmeyi sağlamaktadır. Politikayı toplumu düzenlemek için toplum adına yapılan bir yönetim işi olarak değil, toplumun kendi öz etkinliği olarak kavrayacaksa yeni başlangıçlar yapabilmek ile verili düzeni kesintiye uğratmak arasındaki gerilimi göz önünde bulundurmamak gereklidir. Bu gerilimin işaret ettiği sınırlar, bu sınırları aşmaya yönelen bir politik kuramın eleştirel dayanakları olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. (J. Kohn, Dü.) New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2012a). *Devrim Üzerine (On Revolution – 1963)*. (O. E. Kara, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2012b). *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm (The Origins of Totalitarianism – 1951)*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu (The Human Condition – 1958)*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm (The Origins of Totalitarianism – 1951)*. (İ. Serin, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı (Life of the Mind – 1977)*. (İ. Ilgar, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis.
- Buckler, S. (2012). *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- d'Entrèves, M. P. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt (1994)*. London, New York: Routledge.
- Dikeç, M. (2013). Beginners and equals : political subjectivity in Arendt and Rancière. *Transaction of the Institute of British Geographers*, 38(1), 78-90.
- Dolan, F. (2000). Arendt on Philosophy and Politics. D. Villa (Dü.) içinde, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (s. 261-276). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Fischbach, F. (2015). *Le sens du social: la puissance de la coopération*. Montréal: Lux Editeur.
- Hansen, P. (1993). *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press.
- Honig, B. (1995). Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. B. Honig (Dü.) içinde, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (s. 135-166). University Park : The Pennsylvania State University.
- Markell, P. (2006). The Rule of the People: Arendt, Arché, and Democracy. *American Joournal of Sociology*, 100(1), 1-14.
- Rancière, J. (2018). *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz? Söyleşi: Eric Hazan*. (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Metis.
- Rancière, J. (1981). *La nuit des proletaires. Archives du rêve ouvrier*. Paris: Pluriel.
- Rancière, J. (1995). *La Mésentente: Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2007). *Siyasalın Kıyısında (Aux bords du politique – 1998)*. (A. U. Kılıç, Çev.) İstanbul: Metis.
- Rancière, J. (2009). *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris, Montréal: La Fabrique et Lux.
- Rancière, J. (2014). *Demokrasi Nefreti (La haine de la démocratie – 2000)*. (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Taminiaux, J. (1992). *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot.
- Taminiaux, J. (2004). Le paradoxe de l'appartenance et du retrait. M. Abensour, C. Buci-Glucksmann, B. Cassin, F. Collin, & M. R. d'Allones (Dü) içinde, *Colloque Hannah Arendt: politique et pensée* (s. 121-142). Paris: Payot.
- Turhan, A. V. (2002). La phénoménologie du jugement politique. A. V. Turhan (Dü.) içinde, *Les politiques de la phénoménologie: ethos et eidos* (s. 51-75). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi.
- Ünlü, S. (2019). Arendt ve Marx'la Siyasal Bir Emek Kategorisine Doğru. *Toplum ve Bilim*(147), 178-198.
- Weisman, T. (2014). *Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Lanham: Lexington Books.
- Young-Bruehl, E. (2012). *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla (Hannah Arendt. For Love of the World-1982)*. (A. Selman, Çev.) İstanbul: İletişim.

The Tension Between Arendt's and Rancière's Political Thoughts

Seval ÜNLÜ***

Hannah Arendt and Jacques Rancière have a strong influence on contemporary political theory. Both Arendt and Rancière are primarily concerned with questioning the widely accepted modern meaning of politics that has become a technical issue. For both, politics, is not just about the struggle to have power or the exercise of it, as opposed to widely accepted popular belief. They are against the identification of politics with governmental activities on behalf of the society. According to Arendt and Rancière, politics is a collective activity to arrange the common world.

Arendt's and Rancière's theories were developed in different contexts and therefore, bear the traces of them. Arendt examined the origins of totalitarianism and the human plurality attacked by it, which she calls "the law of the earth". Totalitarian danger that attempts to make people unnecessary led Arendt to think that politics owes to the human plurality that is displayed in action. Rancière, on the other hand, is concerned by the hatred of democracy in the societies so-called democratic especially after the victory of democracy over totalitarian regimes. According to him, democracy is neither a form of government nor a lifestyle. Democracy is the right to rule without any assumption of superiority. Thus, democracy is the realization of equality by those who have no superiority assigned to govern.

We can observe in both theorists a call for the reappropriation of politics in different ways. However, this common orientation shouldn't obliterate the distinction in their political thoughts. This distinction is apparent in Arendt's idea of "acting together and in concert" and Rancière's idea of *dissensus*. "Acting together and in concert" allows us to consider the political action as a public scene where human plurality is displayed. Arendt is concerned by the nature of political action which has, according to her, two constraints: the first one is irreversibility and the second one is unpredictability. Hence, the human capacity to act together by taking into consideration its constraints is at the very center of her political thought. *Dissensus*, on the other hand, refers to the encounter of two processes. The first process consists of a particular social order that involves the distribution of places and roles as well as the legitimatization of this distribution. Rancière calls this system of partition and legitimization "*police*". *Police* is a symbolic constitution of the social rather than a social function. The second process is related to movements of emancipation which

*** Beykoz University, E-mail: sevalunlugok@beykoz.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8641-8253

are practiced under the supposition of equality. It is what Rancière calls politics that is takes place at the moment of dissensus. Hence politics as opposed to the police tends to wrong equality.

These two approaches reveal a tension between Arendt and Rancière. Arendt put new beginnings forward in her political thought, whereas Rancière focuses on the disruption of social order. The tension becomes more obvious when we examine how Arendt and Rancière deal with the concept of *arche* which means to begin or to take an initiative. Arendt is rather concerned by the revelation of the human capacity of action that leads to new beginnings. Rancière, on the other hand, criticizes the idea of new for presupposing a superiority to begin something new. For him, politics doesn't need any proper beginning. Politics occurs in the form of *dissensus* whenever a particular social order is disrupted under the presupposition of equality. He argues that the search for an *arche* undermines equality which is the only political universality. Also, Arendt is concerned by the question of stability and consistent institutions. She considers the public realm as the common world, so the permanence of the common world should be assured. Whereas Rancière is opposed to any projection for the future. According to him, equality is not a project to achieve but a presupposition of all political order.

Even though the approaches in contemporary political theory are too diverse to be reduced to Arendt's and Rancière's positions, they represent two important orientations in terms of meaning, principle, and content of political action. To reveal the tension between Arendt and Rancière by reading them in a dialogue rather than comparing them is the aim of this article. Hence, we can question the limits of not only two theorists, but of contemporary political theory in a broad sense, in the search of re-appropriation of politics. "New beginning" and "disruption" of given social order are not opposite opinions. However, they both exclude some facts from which we can learn a lot for spreading our political horizon. The idea of making new beginnings has to be faced with a given social order which tends to distribute and legitimize unequal parts. Likewise, the conception of politics as disruption of given social order has to consider how to act together against the *police*. In this way, we can proceed to a political theory that goes beyond the limits implied by the tension between Arendt and Rancière.