



Makale Geliş | Received: 14.01.2023  
Makale Kabul | Accepted: 01.06.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1234087

**M. Taha TUNÇ**

Arş. Gör | Res. Assist.

Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Hacettepe University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0002-1803-0107  
tahatuncm@gmail.com

## Eşitlik Aksiyomu: Jacques Rancière'in Demokrasi Tahayyülü

**Öz:** Çağdaş Fransız filozof Jacques Rancière, demokrasi kavramını eşitlik sorunu etrafında geliştirir. Bu yüzden hakiki bir demokrasi için eşitsizliği gündeme getirmek gerekir. Rancière eşitsizliği bir bölüşüm sorunu olarak değerlendirerek "duyulurun paylaşımı"na (*partage du sensible*) odaklanır. Filozoflar ve sosyal bilimciler duyulur olan ile düşünülür olan ayrımını bu eşitsiz bölüşüme dayandırarak kullanmıştır. Bu makale ise Rancière'in demokrasi kuramını değerlendirmek adına onun eşitlik aksiyomunu öne çıkarır ve eşitliğin sadece bir cemaatte mümkün olduğunu, genel, evrensel bir eşitlik olmadığını ileri sürer. Bu makale, her şeyden önce, Rancière'in düşüncesinin nasıl geliştiğini ve yapıtlarında neden eşitlik sorununa değindiğini sergilemektedir. Ardından da makale, Rancière'in temel argümanlarını serimleyip tartışmaktadır. Bu bakımdan Rancière'e göre demokrasi ancak bir eşitler cemaati bünyesinde mümkün olabilir ve genel bakımdan bir eşitlik bulunmaz. Rancière bu uyumsuzluğu anlaşmazlık (*mésentente*) olarak adlandırır. Her ne kadar, eşitlik aksiyomunu takiben, bütün zekâlar eşit olsa da irade bakımından farklılıklar bulunur. Sonuç olarak, Rancière bölgesel bir eşitliğin bulunduğu yerde kitlesel bir eşitlik olmadığını ileri sürer.

**Anahtar Kelimeler:** Eşitlik, Demokrasi, Duyulurun Paylaşımı, Eşitler Cemaati, Anlaşmazlık.

## Axiom of Equality: Jacques Rancière's Democratic Imagination

**Abstract:** Contemporary French philosopher Jacques Rancière develops his concept of democracy around the problem of equality. For a genuine democratic imagination, it requires bringing inequality into question. Evaluating inequality as a problem of distribution, Rancière focuses on the "distribution of the sensible" (*partage du sensible*). For him, philosophers and social scientists have used the division between the sensible and the intelligible based on this unequal distribution. This

paper put forward Rancière's axiom of equality to appreciate his theory of democracy and argue that equality could be possible only in a community but there is no general, universal equality. In the first place, this paper shows how Rancière's thought has developed and why he speaks of the problem of inequality in his works. And then it exposes and argues Rancière's main arguments. For Rancière, in this sense, democracy could be possible only in a community of equals and there is no equality in general. Rancière calls this incompatibility as *mésentente*, i.e. disagreement. Despite the fact that all intelligences are equal, following the axiom of equality, there are differences with respect to the will. As a result, Rancière asserts that there could not be mass equality where there is regional equality. **Keywords:** Equality, Democracy, Distribution of the Sensible, The Community of the Equals, Disagreement

## Giriş<sup>1</sup>

Demokrasi ile eşitlik çoğunlukla birarada düşünülen, hatta siyasal sahnede zaman zaman birbirinin yerine kullanılan kavramlardır. Jacques Rancière'in demokrasi düşüncesi de büyük ölçüde eşitlik sorusu etrafında gelişir. Gelgelelim, eşitliği felsefe sahnesine siyasal anlamda sokan ilk filozof Rancière'dir tabii. Platon ile Aristoteles'in *Politeia*'larından (ilk isim için *Devlet*, ikincisi için ise *Politika*'dır bunlar) beri tartışılmalı sorun, eşitlerin (veya *polis*'lilerin, yurttaşların) birarada nasıl yaşayabileceğine dairdir. Dolayısıyla eşitlik sorunu yurttaşlık kavramından ayrılmaz kabul edilir. Rancière'in çabasını konumlandırmak için felsefe tarihine bakmak yeterlidir. Öyle ki Aristoteles, çözülmesi gereken esas meselenin bizzat "yurttaşlık" olduğuna işaret ederken aslında sorunu, yani eşitlik sorununu gündeme getirmiş olur çünkü yurttaşlar, eşitler demektir. Aristoteles'e göre nasıl her yapı öğelerden oluşuyorsa, devleti oluşturan da onun öğeleri sayılabilecek olan yurttaşlardır (*Politika* 1274b38). Peki yurttaşlık eşitlik ise bu eşitlik insanlar arasında nasıl pay edilir? Rancière'in demokrasi sorusunu gündeme getirmek için eşitlikle olan ilişkisini açığa çıkarmak gerekir.

Hem Platon'un *Devlet*'inde hem de Aristoteles'in *Politika*'sında eşitliğin pay edilişi doğallaştırılır. Devlet dahilinde herkes *doğal olarak* payına düşene razı olmalıdır: Örneğin, Aristoteles'e göre yöneticinin eğitimi diğer yurttaşların eğitiminden farklı olmalıdır (*Politika* 1277a20). Diğer kesimler için ise bilge olmak zorunsuz bir şeydir. Aristoteles'ten önce Platon da benzer şekilde her yurttaş kendi

---

<sup>1</sup> Makalenin yazılmasına vesile olan hocam Toros Güneş Esgün'e teşekkür ederim.

ilgisi (belki de daha doğrusu, o ilgiye ayrılan *zaman*) ölçeğinde pay biçer (*Devlet* 435e ve 445cd). Zira Platon'a göre adalet/doğruluk herkesin *doğal olarak* kendi payına düşeni yapmasından ileri gelir (*Devlet* 442d). Böylelikle hem Aristoteles hem Platon için *physis* yani doğa olarak saptanan yasa, toplumsal bölüşümü gerçekleştirir. *Devlet*'te Sokrates bunu şöyle savunur: "İşte Glaukon, kunduracı doğmuş olanın yalnızca kunduracılıkla, doğramacı doğmuş olanın yalnız doğramacılıkla uğraşmasını, ötekilerin de böyle olmasını gerekli gören kural, doğruluğun bir taslağı, gölgesi idi ve bu yüzden bize yararlı oldu" (443d). Böylece doğruluk ancak doğal olduğu varsayılan bir kuralın uygulanmasından ileri gelir. Platon'a göre doğruluk gibi eğrilik veya doğru olmama da insan ruhu ile devlet arasındaki benzeştirmeden hareketle tanımlanır: Eğrilik "ruhtaki kesimler arasındaki kargaşalık ve düzensizliktir" (*Devlet* 444c). Platon da Aristoteles de *polis*'te eşitlerin bir arada yaşayabileceği bir devlet sistemi tahayyül ederken bazılarının bu eşitliğe dahil edilemeyeceğini varsayarlar. Bu paysızların payına, kendi doğal eşitsizliklerini (kabiliyetsizliklerini) kabul etmek düşer ancak. Dolayısıyla Atinalı iki filozof da eşitliği ve eşitsizliği *doğallaştırır*.<sup>2</sup> İleride Rancière'in değineceği gibi, eşitsizliğin doğallaştırılıp ulaşılması gereken bir hedef olarak konması felsefi düşüncenin temel önyargılarından birini oluşturur. Eşitsizliğin doğal olmayıp toplumsal olarak kurulduğu iddia edildiğinde ve bunun nasıl gerçekleştirildiği soruşturulduğunda da benzer bir düşünce yine takip edilir: Toplumdaki mevcut, ete kemiğe bürünmüş her eşitsizlik diğer tüm bölüşümleri baştan eşitsiz kılar, *bu yüzden* mevcut düzene karşı gerçekleştirilen her mücadele eşitliği hedeflemelidir. Dolayısıyla eşitlik hedef haline gelir. Eşitliğin eşitsiz pay edildiği bu düşüncenin karşısına Rancière zekâların varsayımsal eşitliğini düşünerek önemli bir alternatif çıkarır.

---

<sup>2</sup> Kojin Karatani de (2019) Atina'daki bu "doğallaştırma" hareketinden yola çıkarak *physis* ile *nomos* arasındaki ilişkileri yeniden tesis etmenin yollarını arayarak Atina demokrasisi karşısında İyonya "izonomi" düşüncesinin altını çizer. Karatani'nin temel itirazlarından biri de felsefenin *physis-nomos* ayrımının Sokrates'le bağladığı önyargısıdır.

Çalışmalarında arşiv ve saha araştırmaları ile felsefi/teorik düşünceyi harmanlayan Rancière, bu doğal eşitsizlik varsayımı karşısında düşünür. Eşitsizliği doğallaştırmayıp onun toplumsal yasalarını göstermeye çalışan sosyal bilimler de benzer bir bilme rejimine hapsediği için eşitsizliği hedefe koymakla yetinir. Peki bundan farklı bir eşitlik tahayyülü mümkün olabilir mi? Rancière'e göre sürekli eşitlikle özdeşleştirilen demokrasi de aslında bu eşitsizliğin damgasını taşır. Mevcut demokrasinin (hatta demokrasilerin) eşitliği gerektirdiği sanılır, ama aslında eşitsiz bir düzen üzerinde yükselirler. Bu yüzden hakiki anlamda demokrasiyi düşünmek için eşitsizlik sorununu da ele almak gerekir. Bu bakımdan Rancière açısından demokrasi, "eşitsizliğin bağrındaki eşitliktir" (2017: 83). Eşitsiz bir bölüşümde eşitlik nasıl mümkün olabilir peki? Filozofların (daha sonra da sosyal bilimcilerin) eşitsiz pay ettikleri bu eşitlik fikri Rancière'in demokrasi düşüncesinde kendine önemli bir yer edinir.

Karşımızda beliren demokrasi ile eşitlik arasındaki gerilim çabucak şöyle tespit edilebilir: Halihazırda bölüşümün eşitsiz olduğu bir toplumda demokrasi eğer halkın, *demos*'un iktidarıysa eşitlik ile demokrasiyi birlikte düşünmek mümkün olmaz (veya eşitlik ancak ulaşılabilecek bir gaye olur); ama eşitliği aksiyom veya varsayım olarak vazedersen demokratik bir toplum dahilinde eşitlik sadece *mümkün* olmaz aynı zamanda *edimselleşir*. İlk düşüncede sadece eşitlik erişilecek bir hedef, ikincisinde hemen şimdi konan bir ilkedir; dolayısıyla ilkinde eşitsizlik *durumu* öne çıkarılırken ikincisinde mevcut duruma yönelik bakış açısı bir ilke etrafında değiştirilir. Rancière'in gösterdiği gibi filozoflar ve sosyal bilimciler *mevcut* dedikleri toplumdan hareket ettiklerini gerekçe göstererek, kâh zımnen kâh sarahaten, eşitsizliği besler. Dolayısıyla filozoflar demokrasi geriliminin ilk boyutunda kaldığı sürece, yani eşitliği sadece hedeflediği sürece eşitsiz bir toplumun devamlı edimselleşmesine yol açarak eşitliği ulaşılamaz hale getirir. Bu bakımdan Rancière, eşitliğin edimsel olduğu özgürleşme mücadelelerini düşünerek gerilimin ikinci kısmında düşüncesini icra eder. Bununla bağlantılı olarak Rancière zekâların eşitliği aksiyomunu özgürleşme pratiğinden ayrı düşünmez. Peki

*halihazırda* eşitsiz olan bir toplumda böyle bir eşitlik varsayımı paradoksal değil midir? Bu eşitlik varsayımı veya aksiyomunun demokrasi düşüncesine nasıl bir etkisi olabilir?

### 1. Duyulurun Eşitsiz Paylaşımı

Rancière'in hocası Louis Althusser'den koptuğu ve düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden *La leçon d'Althusser* (2001, ilk baskı: 1974), onun düşüncesinin sonraki adımlarının temelinde yer alan eşitlik sorununu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ayrıca Rancière'in bu kopuşunda 1960'ların sonlarından başlayıp 1970'ler boyunca süren siyasi ve toplumsal olayların eşiğinde gerçekleşen "hoca" figürünün sarsılmasının da payının bulunduğu inkâr edilemez (bkz. Badiou 2015: 146-150). Her halükârda Rancière'deki yön değişikliği eşitlik sorununu siyasal-pedagojik diyebileceğimiz bir açıdan gündeme getirmemize olanak sağlar. Burada eşitlik sorunu felsefenin belki de en temel ayrımıyla ilgilidir: Sokrates öncesi İyonyalı düşünür Pythagoras'a dayanan ama esas olarak Platon'un formülleştirdiği duyulur/görünen (*horaton*) ile düşünülür/kavranan (*noeton*) ayrımıdır bu (*Devlet* 509d). Duyulur ile düşünülür arasındaki bu ayrım, felsefenin nesne-kavram, fenomen-numen, görünür-görünmez gibi ayrımlarının temelinde yer alır.

Bölüşüm hakkını eline alan filozoflar devlet içinde duyulur ile düşünülürü nasıl pay eder? Böyle bir sorudan hareketle felsefi ana hattını belirler. Filozoflar, öyle ya da böyle, düzeni eşitsiz bölüşüme dayanarak kurar. *Partage du sensible*'de şöyle söyler: "Duyulurun paylaşımı (*partage du sensible*), yapılan işin türü, faaliyetin icra edildiği zaman ve mekân açısından müşterek olanı kimin paylaşmaya muktedir olduğunu ortaya serer. Böylelikle her bir 'meşgale' (*occupation*) müşterek kabiliyetleri ve kabiliyetsizlikleri belirler" (Rancière 2000: 13). Yani felsefenin eşitsizlikle mücadelesi sanıldığı kadar masum bir yerden başlamaz, aksine daha baştan oldukça sorunsal bir yön kazanır. Duyulur ile düşünülür, kol emeği ile zihin emeği, yani paysızın payı ile filozofun payı daha en baştan ayrılır. Belli bir kesim düşünmeye –düşünmeyi öğrenip öğretmeye, düşündüğünü dile getirmeye–

muktedirken, diğerleri (yani proleterler, yoksullar, mülksüzler, plebler vesaire) bundan mahrum, dolayısıyla filozofun aldığı keyiften de yoksundur (bkz. Kılıç 2016).<sup>3</sup> Duyulur ile düşünülür arasındaki ayrım Rancière için eşitsiz bölüşümün başlangıç noktasını teşkil eder. Duyuların alanıyla aklın alanı arasındaki ayrım estetik ile bilme arasındaki ayrımı koşullar. Rancière düşüncesinin estetik üzerinde sürekli gezinmesi de bundan kaynaklanır: Eşitsiz bölüşüm aslında bir duyumsama meselesidir. Duyurulun eşitsiz paylaşımı eşitsizliğin maddi yani duyumsanabilir koşullarını gündeme getirir. Böylece eşitsizliği sorun olarak kabul eden siyaset ile eşitsizliğin dayandığı estetik arasında bir bağlantıdan söz etme fırsatı doğar.

Rancière siyasetin temelinde bir "estetik" (duyumsama, Yun. *aisthesis*) sorunu keşfeder. Duyulur ile düşünülür, (Kant'ın bilmenin koşulu olarak koyduğu iki *a priori* biçim olan) zaman ile mekân, görünür ile görünmez, konuşma/söz (*parole*) ile gürültü (*bruit*) ayrımları bunun ifadesidir (Rancière 2000: 13-4). Rancière'in siyaset ile estetik arasında kurduğu ilişki böylelikle bir estetik düşüncenin siyasal angajmanına veya estetize bir siyasallığa değil, zaten siyasal olan duyulurun pay edilmesine dayanır. Yani burada ne siyaset estetik alanına indirgenerek çözüme kavuşturulmak istenir ne de estetize edilen bir siyaset önerisi geliştirilir. Rancière'in felsefi tasarısı daha ziyade siyasetteki eşitsizlik sorununun duyumsama anlamında estetikle olan ilişkisini ortaya çıkararak filozofların ve onları eleştirdiğini zannederken takip eden sosyal bilimcilerin eleştirisini geliştirmeyi amaçlar. Bununla ilişkili olarak Rancière için paysızların etik konumu değil, bizzat belli bir estetik rejiminden kaynaklanan epistemolojik konumu sorunsallaşır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki etiğe dair sorunları *Politika*'da çözmeyi ummasına benzer bir şekilde, burada da etikle ilgili sorunun çözümüne ilişkin sorgulama ancak siyasetle mümkün olur. Yani Rancière etiği siyasetin önüne koymaz. Bahsedilen epistemolojik konum da etik bir incelemeyle değil ancak siyasal bir şekilde anlaşılmalıdır

---

<sup>3</sup> Kılıç'ın (2016) gösterdiği gibi bilme ile haz arasındaki ilişki burada gündeme getirilebilir. Bu anlamda Jean-Claude Milner (1984) tartışmanın psikanalitik yanını da açığa çıkararak bilme sorununu haz almayla ilişkisi bağlamında düşünür.

(Rancière 2016a: 124, 128-30). Rancière bu tavrını “etik değil, has olarak siyasal bir öteki kaygısı” olarak adlandırır (2016a: 124). Başkasının bu siyasal konumu öncelikle duyulurun eşitsiz paylaşılmasıyla iç içe geçerek Rancière'in düşüncesinde yer edinir. Bilmekten, dolayısıyla da bildiğini konuşmaktan payını almadıkları kabul edilen kesimler nasıl düşünür? Rancière'in çalışmalarına yön veren kritik soru bu şekilde formüle edilebilir.

Sorunun bilme ile konuşma arasında kurduğu ilişkiyi konumlandırmak için Michel Foucault'nun söylem kavramına, yani dile getirilebilir olanı belirleyen koşullara başvurmak mümkündür. Foucault 1966'da yayımlanan metni *Kelimeler ve Şeyler*'in epistemolojik zeminini belirlemek adına, üç yıl sonra yayımladığı *Bilginin Arkeolojisi*'nde sözcelenebilir veya söylenebilir olan (*énonçéable*) ile görünür olan (*visible*) arasında ayrıma gider (Deleuze 2019: 63). Bu ayrım nesnenin bilinme koşullarını insan zihninden dışarıya çıkarır: Bilmek ancak söylenebilir ve görünür olanı bilmektir. Bu ikiliyi belirleyen ise ilki için söylem, ikincisi için görünürdür. Dolayısıyla Foucault'ya göre bilmek ancak söylenebilir olanın belli bir biçimi altında, yani söylem kapsamında mümkün olur. Foucault *Söylemin Düzeni*'nde söylenebilir olanı düzenleyen koşullar olarak söylemi incelemek için, söylemi içeriden ve dışarıdan belirleyenler etkenler ile söylemin yaygınlaşması ve söyleme hakkının bölüşümünde payı olan etkenleri ele alır (Foucault 1971; Kılıç 2016). Foucault kendi çalışmasını söylemin belirlenimindeki koşullara ayırır. Rancière ise bu bölüşümde Foucault'nun ihmal ettiği söyleme hakkının pay edilmişindeki etkenleri inceler (Kılıç 2016; Badiou 2015: 146). Dolayısıyla Rancière'in duyulurun paylaşımı meselesi, ayrımın diğer yanı olan düşünülür veya (Foucault'nun terminolojisiyle konuşursak) söylenebilir olan ve söylemle de meşguldür. Rancière'e göre duyulur ile düşünülür arasındaki bu ayrım kimilerine konuşma hakkı tanınırken, kimilerininin payına da ancak susmak yani sessizlik düşer (Kılıç 2016). Rancière edebiyattan konuşurken “suskun söz” (*parole muette*) dediğinde payına sessizlik düşenlerin, sürekli susturulanların konuşmasını da anlar. Bu yüzden sanatsal edim ile bu edimi belirleyen bölüşüm koşulları birbirinden ayrı ele alınamaz: “Sanatın salt

uygulaması, onun sanatsal bir uygulama olarak algılanmasını mümkün kılan koşulları tanımlayan söylemden ayrı düşünülemez" (Rancière 2016b: 14). Filozof konuşurken, filozofun yoksulları susar. Rancière duyulur ile düşünülürün eşitsiz dağılımını ele alırken Platon'u esas muhatabı olarak kabul eder. Siyasete dair düşünürken de benzer bir şekilde söz veya söyleme/konuşma meselesi yine merkeze oturur. Rancière bu bakımdan Aristoteles'in sıkı bir takipçisi görünür. Diğer hayvanların sadece ses çıkarma özelliğinden farklı olarak insanın *logos* (söz/konuşma) sahibi olması ayırıcı bir özelliktir (Rancière 2021: 19-21 ve 2007: 12; *Politika* 1253a10-17). Bu yüzden duyulurun paylaşımı ile söyleme hakkının paylaşımı birbirinden ayrı düşünülemez.

Rancière'in hocası Althusser'den kopuşunun dönemin siyasal dönüşümüyle birlikte yaşanan pedagojik kırılmayı yansıttığını daha önce söylemiştik. Bu bakımdan *La leçon d'Althusser*'de Rancière, teorik-siyasal bir girişim olarak Althusserciliğin belli bir faaliyet sahnesi yaratmakla birlikte pratik kısıtlılığının altını çizer (2001: 8). Althusser'in Marksizmi bizzat Marx'a dönüş fikri içermekle birlikte, Fransa'daki Komünist Parti'ye bağlılığı açısından sorun teşkil eder. Althusser'in temsilcisi olduğu tedrisi zihniyet, dönemin öğrenci hareketlerini "bilmedikleri bir ideolojinin kurbanı ve Bilim ile Parti'nin otoritesinin tedrisatından geçmesi gereken küçük burjuva hareketi" olarak değerlendirir (Rancière 2001: 9). Mevcut siyasi olayların akışı karşısında Bilim'e ve Parti'ye yönelik bu bağlılık Althusser'in fikirlerinin teori-pratik ilişkisinden ayrılmasına sebep olmuştur denebilir. Althusser'deki bilimsel tedrisat savunusu ve Parti'ye destek, sadece Rancière'in değil, başka entelektüellerin eleştirisine maruz kalır. Örneğin, Michel Foucault'nun henüz 1960'lardaki çalışmaları ile Althusserci bilimcilik arasındaki derin uçurum kendini hissettirir. Yanı sıra Alain Badiou de Althusser'in ardındaki bu değişmezliği fark eder: "Her hareketten bağımsız olan, bilincin işçilere dışarıdan geldiği, herhangi bir işçilik bilgisine içkin olmadığı, bu dışarının da toplumların pozitif tarihinin bilimi, yani Marksizm olduğu görüşü"dür bu (Badiou 2015: 157). Rancière mücadelesini Althusser'in Marksist entelijansiyaya tanıdığı bu ayrıcalığa



karşı konumlandırır. Cahillerin ve paysızların kabiliyetsizliklerden dolayı kendi yanılısılarıyla başa çıkamayacağını, bu yüzden de kendi kaderlerini tayin edemeyeceklerini varsayan bu hıncı düşüncesi Althussercilik kadar sosyolojinin bazı yönelimlerini de damgalamıştır (Rancière 2001: 12). Rancière'e göre duyulur ile düşünülür, kol emeği ile zihin emeği, bir anlamda da âlimler ile cahiller ayrımı öylesine köklemiştir ki adeta felsefenin temel varsayımlarından biri halini almıştır. Platon'un ortaya koyduğu devlet tertibi büyük ölçüde bu eşitsiz paylaşım, yani bilmeye (bildiğini konuşmaya) ve iktidara gelmeye layık olan ile bunlara layık olmayan arasındaki ayrıma dayanır.<sup>4</sup> Rancière, Platon eleştirisiyle birlikte bilme ile iktidar arasındaki kurulan ilişkiyi yeniden gündeme getirerek cahil hoca (*maître ignorant*)<sup>5</sup> figürüyle birlikte bu ilişkiyi düşünmeyi teklif eder. Platon'unkiyle karşılaştırıldığında Rancière'in metninde beliren pedagoji modelinin siyasetle kurduğu ilişki nasıl tasvir edilebilir? Burada eğitim Platon'unkinin aksine siyasetin koşulu, siyaset yapmak için bir hazırlık veya herkesi eşitleme maksatlı bir araç değildir.

Badiou'nün hatırlatacağı gibi, bilme ile iktidar arasındaki bağlantının kurulmasını ilk kez Platon mümkün kılar (2015: 256). Platon devlet tertibatında filozofa da yer açarak felsefe ile siyaset veya bilme ile iktidar arasındaki ilk bağlantıyı kurmuş sayılır. Fakat Platon'un bu icadı sorunsuz da sayılmaz: Bilmeye de yönetmeye de muktedir olan filozofun kendine yer bulması için birilerini yerinden etmesi gerekir; filozof kunduracı veya dokumacı olacak değildir ya, elbette yöneticinin yerine gözünü diker. Platon filozofa kralın koltuğunu ayırmıştır. Bu anlamda bilme ile iktidar arasındaki ilişkinin *mekânsallığı*, bu ayrıcalıklı karşıma

---

<sup>4</sup> Badiou, Rancière'in Platon okumasını gündeme getirdiği metinde Platon'un demokrasi karşıtlığını kuran şeyin kol emeği ile zihin emeği ayrımı olmadığını iddia eder (2015, s. 155). Yani Badiou'ye göre Platon'un demokrasi karşıtlığını anlamak için duyulur ile düşünülür arasındaki ayrımdan daha farklı bir yol bulmak gerekir. Oysa son dönem antik Yunan okumalarından olan Karatani'nin *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, duyulur ile düşünülür ayrımına duyulan sadakat olmasaydı köle emeğinin de muhtemelen ortaya çıkmayacağını ileri sürer (Karatani 2019: 38-43). Bu bakımdan Badiou'nun konumunun karşısına Rancière ile Karatani'yi birlikte yerleştirmek mümkün olabilir. *Physis* ile *nomos* yani doğa ile toplum/kültür ayrımı da buradan itibaren incelenebilir. Fakat bu başka bir metnin konusu.

<sup>5</sup> Fransızca maskülen olarak kullanılan *maître* kelimesi sadece "hoca" değil aynı zamanda "efendi, usta, üstat" anlamlarına da gelir.

çıkar (buna “yerlerin genel dağılımı” diyor Badiou 2015: 154). Öte yandan Platon kendine yani filozofa yer açmaya çalışırken belirlenen meşgaleleri *zamansallık* etrafında örgütler: Kim zamanını neye ayırıyorsa sadece onunla meşgul olmalıdır. Mekân ile zamanın oluşturduğu bu iki boyut Rancière'in analizinin vazgeçilmez parçalarıdır. Platon, bir mekân olarak şehri “fiziksel zorunluluğun zamanı”yla tertip eder. Buradaki zaman bir işin icra edilme vakti değil, oyalanma veya aylaklık vakti diyebileceğimiz *skhole*'dir, boş zamandır (Rancière 2018b: 25).<sup>6</sup> Bu açıdan Platon'un göz ardı ettiği (belki etmeyi tercih ettiği) *skhole* Rancière'in kendi hipotezini sınaması için önemli bir araç sunar: 1989'da yayımlanan *La nuit des prolétaires*'de (Proleterlerin Gecesi) işçilerin geceyi işgali, zihinsel özgürleşme deneyiminin önünü açar. Artık Platon'un koyduğu kural ihlal edilmiştir – ama beklendiği gibi gündüz değil gece gerçekleşir bu ihlal.

Platon'un ardından Aristoteles de bir yandan zekâyı veya basireti yöneticiye yakıştırır (*Politika* 1277b16). Fakat öte yandan Aristoteles devamında işçilerin de yurttaş kabul edilip edilmeyeceğini sorarak eşitliğin sorunsallaştırılmasını da sağlar. Rancière'in anti-Platoncu bir konumda olmasının sebebi Platon'un koyduğu düzene yönelik ısrarıdır, oysa Aristoteles eşitliği daha fazla gündeme getirerek mevcut eşitsizlik üzerine düşünülmesini sağlar. Aristoteles *Politika*'da şöyle der:

Herkes adil olanın bir tür eşitlik olduğunu ve ahlak konularıyla ilgili felsefi çalışmalarımızdaki tespitleri (en azından bir dereceye kadar) kabul eder. Çünkü adil olan şeyin belli bir şey ve belli kişilere dair olduğunu ve eşit olanlara eşit bir şey olması gerektiğini söylerler. Fakat neye dair eşitlik ve eşitsizlik konusu göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu politik felsefeyi (*philosophie politique*) ilgilendiren bir sorundur. (IV.1282b18)

Rancière Aristoteles'in siyaset ile eşitlik sorunu arasında gördüğü ilişkiyi metinlerinde öne çıkarır. Bu yüzden Platon'un mekânı ve zamanı “adil” ama “eşitsiz” şekilde paylaştığı yerde Aristoteles adaletin mümkün eşitliklerden sadece biri

---

<sup>6</sup> Yun. *skhole*'nin günümüzde Batı dillerindeki “okul”un (İng. *school*, Fr. *école*) kökeninde yer aldığını eklemek gerekir. Eğitim ile çalışma yaşamı dışındaki “boş zaman” arasında bir ilişki varsayılır. Buna Rancière gibi Fransız sosyolog Pierre Bourdieu de sıkça değinir.

olduğunu söylemiş olur. Böylelikle Rancière iki noktada Aristoteles'le uzlaşır: 1) İnsanın siyasallığının *logos*'la yani söylemeyle ilişkisi, 2) toplumdaki mevcut eşitsizliğin sorunsallaştırılması. Bu iki boyut Rancière açısından Aristoteles'i ayrıcalıklı hale getirir. Platon ise Rancière için mevcut sosyal bilimlerin önyargısını besleyen temel kaynaktır. Bu açıdan Rancière'in Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün sosyolojisine yönelik eleştirisi gündeme getirilebilir.

Bourdieu "beğeni yargısının toplumsal eleştirisi"ni yaptığı *Ayrım*'da (2015), Immanuel Kant'ın estetik yargıları her insan için geçerli ve evrensel olan "çıkarsız estetik temaşa" fikriyle ele almasını eleştirirerek, bu fikrin eşitsiz bölüşümün yeniden üreticisi olduğunu söyler (Lane 2013: 31). Her ne kadar Bourdieu sanata ve entelektüel olana yönelik seçkin tavrı eleştirmek istese de Rancière'e göre "yeniden üretim"e vurgu yaparak eşitsizliği oluşturan koşulları incelemekten uzaklaşır (Lane 2013: 33). Fakat bu durum Bourdieu'ye özgü olmaktan çok sosyal bilimlerin kaderidir, zira "bir disiplin öncelikle belli bir alan veya belli bir nesneye uygun bir dizi yöntem değildir", daha ziyade "bu nesnenin düşünce nesnesi olarak kurulması, belli bir bilgi fikrinin ispatıdır – yani bilgi ile konumların bölüşümü arasındaki ilişkiye yönelik belli bir fikirdir" (Rancière'den akt. Lane 2013: 31-32). Bu yüzden her disiplin bir bilme düzeni varsayar; Bourdieu'nün temsil ettiği sosyal bilimlerin düşünme sistemi mevcut olanın yasalarını belirlemeye yöneliktir. Bu yüzden eşitsizliğin nasıl gerçekleştiğini anlatır, ama eşitsizliğin neyden kaynaklandığını işaret etmekte yetersiz kalır. Rancière bu açıdan Bourdieu'yü dogmatik uykusundan uyandırır: Bourdieu'nün *Ayrım*'da "'toplumsal'ı 'yok sayan' filozoflara yönelttiği eleştiri, felsefi geleneğin dışlamalarıyla tuhaf bir süreklilik içinde"dir (Rancière 2018b: 15, 199-239). Bu dışlama pratiklerinin, temelinde duyulurun eşitsiz paylaşımının yattığı "ayrım"ın esas müsebbibi olan Platon'un oyununu bozmak gerekir.

## 2. Filozofun Cahilleri: Eşit Olmayanların Eşitliği

Rancière 1981'de yayımlanan *Proleterlerin Gecesi*'nde (1987) ampirik araştırmalarıyla teorik düşünceyi bir araya getirir. Aradan çok geçmeden, 1983 yılında yayımlanan *Filozof ve Yoksulları*'nda ise ilk çalışmasının peşinden giderek söz konusu eşitsiz bölüşümün filozofların (ve sosyal bilimcilerin) nasıl da en temel varsayımlarından biri olduğunu, eşitsizlik fena görülse de çözüm noktasında eşitliğin hep hedef olarak konmasının bu düzeni sürdürmeye nasıl hizmet ettiğini ortaya koyar. Fakat yine aynı kitapta karşılaştığı zorluk, bu eşitsizlik modeliyle nasıl mücadele edileceğidir. Mevcut eşitsiz toplumda eşitsizlikle nasıl baş edilebilir? Bu sorunun yanıtlanmasına yönelik önemli girişimlerinden birini ise 1987'de yayımlanan *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders* teşkil eder (bkz. Rancière 2018b: 261). Fakat yine de Platon'un zamanı ve mekânı proleterlerin aleyhine pay ettiği modelin aksine, Rancière *Proleterlerin Gecesi*'nde (1987) işçilerin Platon'un göz ardı ettiği boş zamanı, yani geceyi nasıl işgal ettiğini örneklendirerek eşitlik hipotezinin kurucu ilk adımlarını atmış sayılır.

Rancière, kunduracı ile filozofu devlet tertibatında farklı yerlere yerleştiren Platon'un modelinin karşısına hoca ile öğrenci arasında mümkün olan başka bir ilişki biçimini çıkarır. Daha önce bahsettiğimiz Althusser'in katı tedrisat takıntısını besleyen hoca otoritesi, artık hocasından koparak kendi yolunu çizen Rancière için eleştiri konusudur. Dolayısıyla burada hoca ile öğrenci arasında beliren sorun, aslında yöneten ile yönetilen, filozof-kral ile kunduracı arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılmasına katkıda bulunabilir. Duyulurun eşitsiz pay edildiği bir düzende paysızlar nasıl düşünür? Bourdieu'nün anlattığı hikâyedeki gibi paysızların tahakküm etkisinden çıkmaları o kadar mı zordur, yoksa başka örnekler de mümkün olabilir mi?

Bu soruların cevabını aramak için Rancière'in hoca ile öğrenci arasındaki mevcut ilişkiyi nasıl sarstığına bakmak gerekir. *Cahil Hoca*'da ele aldığı Joseph Jacotot, *Filozof ve Yoksulları*'nda gördüğü zorluğu yani mevcut eşitsizlik karşısında eşitliği nasıl düşünmek gerektiği sorusunu aşması için bir kapı aralar. Hollanda'da

sürgünde olan Jacotot, tek kelime Hollandaca bilmeden yine tek kelime Fransızca bilmeyen öğrencilerine nasıl eğitim verebilirdi? Fénelon'un *Telemak* eserinin ikidilli baskısı yetişir Jacotot'nun imdadına: Metni karşılaştırarak okuyan öğrenciler gün geçtikçe Fransızcada ilerler. Öğrenciler için olduğu kadar Jacotot için de aydınlatıcı olan bu deneyim Rancière'in eşitlik aksiyomunun temelini oluşturur: "Demek ki her insan başkalarının yaptığı ve anladığı her şeyi anlamaya potansiyel olarak kâdirdi" (Félix ve Victor Ratier'den akt. Rancière 2014: 10). Platon'un *Menon*'unda bilen filozof ile bilmeyen kölenin karşılaşması hatırlanırsa, buradakinin aksine Platon'da eşitliğin ancak belli koşullar altında mümkün olduğu varsayımı tespit edilebilir. Eğer köle, filozofu -bileni, âlimi, bilmeye kendi başına muktedir olanı- takip ederse onunla aynı zekâyâ sahip olduğunu ispat edebilir. Yani birilerinin illa köleye bilmediği şeyi "açıklaması", basitleştirmesi gerekir. Tam bu noktada Rancière'in sorusu yeniden sorulabilir: "Sözün gücü ile hocanın iktidarı arasında nasıl bir ilişki vardır peki?" (Félix ve Victor Ratier'den akt. Rancière 2014: 13).

Aristotelesçi anlamda sözün siyasetle olan ilişkisini daha önce duyulurun eşitsiz paylaşımı bağlamında düşünmüştük. Hocanın iktidarı da bu söz hakkına sahip olmasından ileri gelir. İnsanlar hocaya gerek duymadığını anladığında hocanın iktidarı da bu iktidarı hazırlayan bölüşüm koşulları da sarsılır. Böylece Rancière'in söz ile iktidar arasında kurduğu ilişki bize öğrenci ile hoca ilişkisini yeniden düşündürür. Hocanın iktidarını sarsmak için öğrencinin veya proleterin kendi zekâsını hocasınınkinden farklı görmemesi yeterlidir:

Resmi toplumdan ve siyasal temsilden dışlanmış olan proleterlerin sorunu bilginlerle kudretlilerin sorunundan farklı değildi: Eşitliği *kabul etmedikçe* kelimenin tam anlamıyla insan olamıyorlardı. Eşitlik verilmez, alınmaz, uygulanır, *doğrulandır*. Proleterler de kendi öncülerinin ve hasımlarının zekâ eşitliğini kabul etmeden bunu doğrulayamazlar. (Rancière 2014: 134-135)

Demek ki proleterlerin insan olması için eşitliği kabul etmeye yönelik bir irade sergilemeleri yeterlidir. Bu yapıldığında hocanın "açıklayıcı" konumu, dolayısıyla da öğrencinin "anlamayan" konumu hasar görür. Aslında öğrenci

anlamadıkça hoca açıklıyor değildir, daha ziyade mevcut ilişki tam tersinedir: Hoca açıkladığı için öğrenci anlamaz. Jacotot'un zihinsel serüveninde gördüğümüz gibi, insanın en iyi anladığı an, açıklayan birinin olmadığı andır: "Açıklayan her hocanın içinde uyuyan bir Sokrates vardır" (Rancière 2014: 35). Bu yüzden Rancière'e göre özellikle *Menon*'da beliren "Sokratesçilik aptallaştırmanın kusursuzlaştırılmış bir biçimidir" (Rancière 2014: 36). Çünkü öğrenciyi sürekli olarak hocayla ölçer; biri diğerinin dengi olamaz, yani bilenle bilmeyen bir olmaz bu varsayıma göre. Bu yüzden Rancière'in Sokratesçi pedagojinin dışında Jacotot'da bulduğu imkân hakiki bir eşitlik imkânıdır:

Eşitlik ulaşılabilecek hedef değil, bir hareket noktası, her türlü koşulda savunulması gereken bir *varsayım*'dır. Hakikat asla eşitlik adına konuşmaz. Eşitlik asla kendi doğrulamasından başka yerde var olamaz – bedeli eşitliğin her yerde ve her zaman doğrulanmasıdır. (Rancière 2014: 135)

Peki bütün zekâların eşit olduğu varsayımı tek başına yeterli midir? Hocayla öğrencinin ilişkisini tesis edecek başka bir şey daha gerekmez mi? Rancière bu sorunun cevabını "irade" kavramında bulur.<sup>7</sup> Eğer zekâlardan önce gelen bir şey varsa o da iradedir, zekâmızı nasıl yönlendireceğine karar veren odur. Bu bakımdan da "eşitlik yöntemi her şeyden önce bir *irade* yöntemi"dir (Rancière 2014: 19). Hocayla öğrenci arasında bu yeni ilişkiyi tesis edecek olan da bizzat irade olur. Rancière'e göre "hoca ile öğrenci arasında salt iradeler arası bir ilişki kurulmuştur" (Rancière 2014: 19). Burada iradeler farklı, zekâlar aynıdır.

Zekâların birbirine tabi kılınmadığı modelde iradelerin bu karşılaşması özgürleşmeyi mümkün kılar. Rancière, aptallaştıran hoca ile özgürleştiren hocayı, bilgin hoca ile cahil hocayı birbirinden ayırarak özgürleşmenin tanımını yapar: Özgürleşme "irade başka bir iradeye itaat ederken kendisinden başka bir şeye itaat etmeyen bir zekânın gerçekleştirdiği edim"dir (Rancière 2014: 20). Dolayısıyla iradelerin karşılaşmasında zekâlar birbirine itaat etmese de iradeler edebilir.

---

<sup>7</sup> Arendt de devrim sorununda "irade" kavramına ayrı bir yer verir. Bu açıdan Rancière ve Arendt birlikte okunabilir. Arendt, Augustinus'un iradenin aklı öncelemesi fikrini sahiplenirken Rancière'in bu kavramı kullanma biçimi farklı bir şekilde gelişir.

Özgürleşme sandığımız gibi daha fazla öğrenmeyle gerçekleşmez, sadece bir şeyi ilke edinmeyi gerektirir: “Bütün insanların zekâsı eşittir” (Rancière 2014: 27). Jacotot'nun zihinsel serüveninin eşitlik aksiyomu onu “aktarım” düzeninden başka bir yerde aramaz. Bu yüzden de Platon'un *skhole*'den mahrum olduğu için tedrisattan dışarı ettiği kunduracısı, Rancière için Jacotot'nun açtığı imkân sayesinde, *kendi kendine* bir şeyler öğrenme imkânı bulur. Maddi koşulların kısıtlayıcılığını dikkate alan Platon ve Bourdieu'nün aksine Rancière eşitliğin gerçekleştiği anları dikkate alır (bkz. 2017: 85).

Eşitlik ile özgürleşmenin bu yeni ilişkisi Rancière'in siyaset düşüncesinden, dolayısıyla demokrasi tahayyülünden uzakta vuku bulmaz. Aksine eşitlik varsayımı ve hakiki özgürleşme imkânı siyaset hakkında düşünürken de karşımıza çıkar. Cahil hoca örneğinin gösterdiği gibi eşitlik fikri ile cemaat birbiriyle uyumludur. Bu bakımdan Badiou, Rancière'in cahil hoca modelinin “demokratik” olduğunu söylerken oldukça haklı görünür. Badiou'ye göre kendisinin aristokratik varsayımının aksine Rancière'deki “demokratik hipotez”, “eşitlerden oluşan kolektifin virtüel Site'si olan ‘polis’” ile “yerleşik bölüşümlerin ve eşitsiz dağılmış payların rejimi olup her yeniden dağıtımın zorunlu figürü olarak paysız olanı içeren ‘polis’” arasında ayırım yapar (Badiou 2015: 152). Bu yüzden Rancière'in demokrasi tahayyülü de cemaat ile toplum arasındaki gerilimden hareket eder. Eşitliğin mümkün olduğu cemaatler ile demokrasiye yönelik anlaşmazlık bir arada düşünülmelidir; biri olmadan diğeri mümkün olmaz.

### 3. Eşitler Cemaati ve Anlaşmazlık Demokrasisi

Mevcut toplumda eşit olmayanların eşit olarak varsayılması hem ampirik örneklem hem teorik açıklama açısından tatmin edici olsa da demokrasiye dair sorumuz varlığını sürdürür. Bu eşitlik aksiyomunun, zekâların eşit olduğuna yönelik varsayımın demokrasiyle kurduğu ilişki nasıl şekillenir? Bu bakımdan Rancière'in düşüncesi demokrasinin *mevcut* anlamlarıyla *mümkün* anlamları arasındaki gerilimden anlaşmazlığa dair siyasal bir öngörüde bulunur. Mutabakat olarak

demokrasinin eleştirisini geliştiren Rancière özellikle Sokrates figürüne işaret ederek demokrasi ile mutabakat veya anlaşma arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırır (Rancière 2021: 14-15). Peki burada söz konusu olan anlaşmazlık (*mésentente*)<sup>8</sup> “yanlış anlama”ya dayalı sonsuz bir döngü gibi bir şey midir? Rancière anlaşmazlık olarak siyaset fikri ile birbirini düpedüz yanlış anlama fikrini birbirinden ayırır; anlaşmazlığı konuşmacılar arasında “hem anlayıp hem anlamama” durumu olarak tasvir eder (Rancière 2021: 16-17). O halde, yukarıda işlediğimiz siyaset ile estetik arasındaki ilişkide beliren *sensus*'ün pay edilişi, yani duyulur olanın paylaşımı sorunu burada *con-sensus* şeklinde değil, *dis-sensus* olarak nitelik kazanır. Duyulur olanın eşitsiz bölüşümü bizi saf bir mutabakata götürmez, eşitsiz bölüşüm aynı zamanda bir anlaşmazlık da (*dissensus*) yaratmıştır. Bu anlaşmazlık yukarıda tartıştığımız söyleme veya konuşma meselesinden ayrı düşünülemez; duyulur olanın eşitsiz paylaşımında söyleme hakkı da bölüştürülmüştür. Bu yüzden Rancière mutabakat demokrasisi diyebileceğimiz şeyin karşısına anlaşmazlık demokrasisine dair bir tahayyül ortaya koyar. Rancière için “demokrasinin ‘formları’ anlaşmazlığın formlarıdır” (Rancière 2018b: 263). Bir mutabakat varsa o da “demokrasi'nin farklı, hatta karşıt şeyleri anlattığı konusundadır” (Rancière 2017: 82). Buradaki anlaşmazlık fikri sözcüklerin hakiki anlamlarının açığa çıkarılmasıyla çözülebilecek bir yanlış anlama değildir, dolayısıyla dilsel değildir, konuşanın durumuyla alakalıdır (Rancière 2021: 17-18). Peki bu durumda, sadece anlaşmazlıkta yani hemfikir olmama üzerinde hemfikir olunan bir düzlemde demokrasi nasıl mümkün olur?

Bu sorunun yanıtlanması için Rancière'in kitaplarının başlığını süsleyen bir ifadeye de bakmak gerekir: örneğin tıpkı *Kurmacanın Kıyıları*'nda olduğu gibi *Siyasalın Kıyısında* – siyasetin “kıyı”sı (*bord*), sınırı, hududu nedir? Bir adım

---

<sup>8</sup> Bu kelime Fr. *entendre* (“anlamak, kavramak”) fiilinden *més* (“kötü, eksik, yanlış vs.”) olumsuzluk eki kullanılarak türetilir; gündelik hayatta “yanlış anlama” için kullanılsa da Rancière bunu ilk anlamından ayırarak Lat. *dissensus* yerine “uyumsuzluk” veya “anlaşmazlık” anlamında kullanır. Ayrıca filozof, *mésentente*'a yaklaşıp anlamı haiz olan *malentendu* (“yanlış anlama, anlamama”) ifadesini de sıkça devreye sokar. Metnin ilk çevirisinde ve diğer çeviri metinlerde “uyumsuzluk” olarak geçse de ben *mésentente*'i “anlaşmazlık” olarak kullanıyorum.



ötesindeki uçuruma ne denir, bir adım öncesinde yer alan şu “siyasal” nedir? Rancière kendi düşüncesini bu soruların kıyısında icra eder. Siyaset ile felsefe arasında mekik dokuyan filozof, “iktidarın mutfağı” dediği siyasetçilerin siyaseti (*le politique*) ile “yasanın, iktidarın ve cemaatin ilkeleri” olan siyasal (*la politique*) ayırımına gider (Rancière 2016a: 11; 2021: 15).<sup>9</sup> Siyaset ile felsefe arasındaki ilişki de bu ayırmadan beslenir. Zira bir “siyaset felsefesi”nin olması ortada hakiki bir “siyaset”in olduğu anlamına gelmez (Rancière 2021: 14). Siyasala yönelik bir kavrayış, siyasetçininkinden farklı bir talep barındırır; yaratılmak istenen şey – Platon’un Sokrates’i Atina’da siyasetle meşgul tek kişi addetmesine benzer şekilde– siyasetçilerin siyasetinin yerine filozoflara ait bir siyasal koymaktır (Rancière 2021: 15).<sup>10</sup> Rancière’de mevcut siyaset fikirlerine yönelik bu ihtiyat, demokrasi tahayyülünde de bulunur, zira siyasetçilerin bize vadettiği demokrasi oldukça paradoksaldır: Hem sınırsız yönetim anlayışlarına karşıdır hem de demokratik yaşamı denetim altında tutmak zorundadır (Rancière 2015: 13). Dolayısıyla Rancière için siyaset ile felsefe arasındaki ilişki “siyasal” kavramını gerektirir – demokrasideki anlaşmazlığı ortaya çıkaran da siyasalın *anlaşılma* biçimi olacaktır.

*Anlaşmazlık*’ta demokrasiye dayalı yeni bir siyaset kuramı ortaya koyarken, burada ele aldığımız siyasal ile ilk alt bölümde değindiğimiz estetik/duyumsama arasındaki ilişkiye dair bir çıkarımda bulunur Rancière: “Siyasal olanın formları öncelikle duyulur olanın belli bir biçimde bölüşülmesinin formları”dır (2018b: 264). Bu demektir ki bölüşümdeki eşitsizlik siyasal olanı tayin eder; bu yeni siyaset modelindeki demokrasi ise uyumsuzluğa dayanır. Rancière düşüncesi böylelikle kendine atıf yaparak ilerleme imkânı bulur. Daha önce Platon’un modelinde gördüğümüz duyulurun eşitsiz bölüşümü, bizi mutabakat demokrasilerinden uzaklaştırıp anlaşmazlığa götürür. Platon’un herkese işini yaptırın düzeninde varsayılan mutabakat, Rancière’de anlaşmazlığa tekabül eder. Bu yüzden siyasal

---

<sup>9</sup> Bu bakımdan Carl Schmitt’in siyaset ile siyasal arasında yaptığı ayırım hatırlanabilir.

<sup>10</sup> Rancière’in –daha önce *Uyumsuzluk* olarak tercüme edilen– *Anlaşmazlık* (2021) metninde *la politique* kavramı “siyasi” olarak çevrilmiş, bense yaygın kullanımı sürdürerek buna “siyasal” demeyi tercih ediyorum.

kavramının anlaşılması eşitsizliğe ve eşitliği hedef olarak koyan modellerin karşısında mümkün olandan hareket etmelidir. Hatta Rancière, iktidarın, iktidar mücadelesinin veya toplu halde yaşamı sürdürmeyi kolaylaştıran yasaların varlığının siyaset için yeterli olmadığını altını çizerek “belli bir cemaat biçiminin konfigürasyonunun gerekliliği”ni savunur (2007: 11). Dolayısıyla siyasetçilerin siyaseti karşısına çıkarılan siyasala dayalı bu yeni siyaset kuramı, tıpkı cahil hoca anlatısında olduğu gibi, cemaat/topluluk fikriyle birlikte ele alınır. Eşitler cemaatinden söz ederken de aslında siyasetin bu alternatif kullanımını dikkate alır (Rancière 2016a: 81). Böyle bir cemaatin yasası da eşitlik olduğu için Hıristiyanlıktan devralınan keşişler cemaati fikrinden ayrılır (Rancière 2016a: 85, 87-88). “Keşişler cemaati, yani en kusursuz Hıristiyanlık cemaati, eşitlerden değil, her biri diğerinin kölesi olan adamlardan oluşmuştur” (Rancière 2016a: 91). Öte yandan eşitlik de sadece cemaat konfigürasyonu içinde mümkün görünür, yine cahil hocada olduğu gibi, toplumla karşılaştığı anda sekteye uğrar. Rancière bunu şöyle açıklar:

Eşitler cemaati asla eşitsizler toplumuyla örtüşmeyecektir; ama ikisi de diğeri olmadan var olamaz. İlkelerinde ne kadar dışlayıcıysalar varoluşlarında o kadar dayanışma halindedirler. Her kim onların birleşmesinin ilkesini işleme koymayı, toplumu eşit kılmayı önerirse, ona şu ikileme cevap vermek gerekir: Ya eşitsiz bir toplumda eşit insanlar olmayı ya da ‘eşit’ bir toplumda, yani eşitliği karşısına dönüştüren bir toplumda eşitsiz insanlar olmayı seçmek gerekir. Bir eşitler cemaati, durmaksızın eşitlik yaratmak için çalışan insanların oluşturduğu istikrarsız bir cemaattir. (Rancière 2016a: 101)

Demek ki Rancière’de *dissensus* veya anlaşmazlık iradelerin çokluğunda yani cemaat konfigürasyonundan toplum modeline geçildiğinde belirir. Bu bakımdan eşitler cemaati süreksizdir. Demokrasi ise siyasal bir rejim değil, “siyasal iktidarın eşitlikçi koşulu” ama öte yandan da “iktidarın icrasının durmadan bastırmaya çalıştığı koşul”dur (2018a: 10). Bu yüzden de eşitlik olarak demokrasi ile temsil

rejimi bir anlaşmazlık barındırır, günümüzdeki temsili rejimi de giderek oligarşi halini alır (Rancière 2018a: 10).

Peki duyulurun eşitsiz paylaşımından anlaşmazlık demokrasisine uzanan Rancière düşüncesini nasıl değerlendirebiliriz? İki noktaya değineceğim: 1) Badiou'nün (2015) ontolojiye dayanan eleştirisi ve 2) sosyal bilimlerden yöneltilen ve maddi koşulların göz ardı edilmesine yönelik eleştiri (Lane, 2013). Rancière'in Jacotot örneği bize onun düşüncesinin ancak belli anlardan beliren, tarihte ender görülen, genellikle kendi zamanında anlaşılmayan ama dönüp bakıldığında fark edilen örnekler sunduğunu düşünebiliriz. Badiou'nun Rancière'e yönelttiği eleştiri de böyle anlaşılabilir: Peki gerisi? Rancière'in maksadının bir olayın gerçekleşmesi üzerine olaya duyulan sadakatle kurulan aristokratik bir devlet fikri olmadığını anlayabiliriz. Eric Hazan'la söyleşisinde Rancière kendisinin bir "olay" düşünürü olmadığını söylerken bu fikre cevap vermiş olur (2017: 85). Badiou yine de Rancière'in bir "çokluk" fikri barındırdığını söyleyerek birlik-çokluk ontolojisini devreye sokar (bkz. 2015: 167). Buna karşın Badiou olay fikrini normlaştırırken Rancière tarihsel figürlere, birörneklere sadık kalarak bu modellerin sonluluğunu veya geçiciliğini kabul eder. Yine de Rancière'e göre özgürleşme geleneklerinden bahsetmek mümkündür (2017: 85). İkinci eleştiri olan maddi koşulların göz ardı edilmesine yönelik eleştiri Rancière'in siyasal öznellik fikrini hedef alarak mevcut koşullarda özgürleşme imkânlarının zorluğunun altını çizer. Bu açıdan Bourdieu'nün çizdiği resmin eleştiriden muaf tutulması, en azından eleştirinin dozunun azaltılması istenir (Lane 2013: 28). Gelgelelim Rancière mevcut eşitsizliği zaten duyulurun eşitsiz paylaşımı olarak kabul eder ve toplum ölçeğinde özgürleşmenin henüz olmadığını söyler. Yine de tarihsel örnekler, mevcut eşitsizlik koşullarının eşitlik için elverişli olabileceğini gösterir.

### **Sonuç**

Metnin başlığının vadettiği ilişkinin, yani Rancière'de eşitlik ile demokrasi arasındaki ilişkinin, yani eşitlik sorununu çözebilecek hakiki bir eşitliğe dayalı

demokrasinin üç temel argümanın peşisıra gelmesiyle anlaşılabilirliğini düşünüyorum:

- 1) *Eşitsizlik, esasen duyulur ile düşünülür ayrımındaki eşitsizliktir.* Rancière siyaset ve estetik ilişkisinden, duyulurun veya duyumsamanın bölüşümündeki eşitsizliği anlar; yani sorun siyasetin estetizasyonu veya edebiyatçı yazarların siyasi angajmanı değildir. Bu yaklaşım eşitsizliği doğallaştırma riski barındırmakla kalmaz, eşitsizliğin ancak payına düşünülür olanın düştüğü kesimin yani seçkinlerin eşitliği sağlayabileceğini söyler.
- 2) *Eşitlik varsayım veya aksiyom değil hedef olarak alındıkça eşitsizlik sürekli hale getirilir.* Duyumsama eşitsizliği, Platon'un yaptığı gibi herkesi eğiterek eşitliği hedeflemekten geçmez, aksine eşitliği varsayım veya aksiyom olarak ele alarak başlamakla çözülebilir. Burada özgürleşmeyi mümkün kılan, iradelerin zekâların eşitliği çerçevesinde buluşmasıdır.
- 3) *Demokrasi ile "eşitler cemaati" ya da toplum ile eşitlik arasındaki anlaşmazlık kolaylıkla çözülemez.* Eşitler cemaatinin dışında kalan "efendiler cemaati" de "köleler cemaati" de hakiki bir eşitlik icra etmez. Hatta bunlardan ayrı düşünilemeyen Platoncu "muhafızlar cemaati" de aynı paradoksu sürdürür. Neticede üçü de birinci argümanı yerine getirmemiş olur. Aynı zamanda burada cemaatteki eşitlik, toplumsal eşitlik anlamına gelmez. Cemaat ile toplum arasında bir asimetri söz konusudur. Böylece eşitlik ile toplum arasındaki ilişki sorgulanmaya açık kalır.

Rancière'in düşüncesinin döngüsellığı, bittiği yerde yeniden başlama özelliği böylelikle gözler önüne serilebilir. Başlangıçta ele aldığımız *dissensus* sonuçta kendisini "anlaşmazlık" olarak gösterir. Bu noktada eşitsizliğe dayalı olduğunu göremeyen demokrasi tahayyüllerinin kendi ufuklarında mutabakat, uzlaşma veya anlaşma, ortak bir zemine oturma hayalinin (veya gayesinin) olması geçerliliğini koruyamaz. Duyulur ile düşünülür ayrımında filozofun veya âlimin payına düşünülür olan, akli olan, rasyonel olan düşerken diğer kesimlere duyulur olanın

kalmasının yarattığı *sensus* ayrımı, yani duyulur olanın bölüşümü, bir *con-sensus* değil *dis-sensus* yaratır. Bunun çözümü ise ancak eşitliği aksiyom olarak alan bir cemaat fikrinden geçer. Ama cemaat de toplumsal sınırlılıklarla yüzleştğinde sekteye uğramaktan başka bir şey yapamaz. Rancière bu gerilimi şöyle özetler: “Eşit insanlardan eşitsiz bir toplum kurmak ile eşitsiz insanlardan eşit bir toplum kurmak arasında bir seçim yapmak zorundasınızdır” (2014: 131). Eşitliğin paradoksu da budur: Bölgesel eşitlik olan yerde kitlesel eşitlik olamaz.

## Axiom of Equality: Jacques Rancière's Democratic Imagination

### Summary

**M. Taha Tunç**

Res. Assist.

Hacettepe University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR

ORCID: 0000-0002-1803-0107

tahatumcm@gmail.com

### Introduction

Jacques Rancière, who blends philosophical/theoretical thinking with archival and field research in his works, thinks in the face of the assumption of natural inequality. Social sciences, which do not naturalize inequality but try to show its social laws, are content to put inequality on target because they are trapped in a similar regime of knowledge. But is it possible to imagine a different kind of equality from this one? According to Rancière, democracy, which is constantly identified with equality, actually bears the hallmark of this inequality. It is assumed that current democracy (or even *democracies*) requires equality, but in fact they rise on an unequal order. Therefore, in order to think about democracy in a concrete sense, it is necessary to address the problem of inequality as well. In this respect, from Rancière's point of view, democracy is the "equality at the heart of inequality" (2017: 83). How can equality be possible under an unequal distribution? This idea of equality, which philosophers like Plato and Aristotle (and later social scientists) shared *inequally*, acquires an important place for itself in Rancière's idea of democracy.

### Inequal Distribution of the Sensible

On the basis of politics, Rancière discovers a problem concerning "aesthetics". The distinction between the sensible and the intelligible, time and space (the two a priori forms that Kant set as the condition for knowing), visible and invisible, speech and noise, are the expressions of this aesthetic distribution (Rancière 2000: 13-4). The relationship that Rancière established between politics and aesthetics is thus based not on the political engagement of an aesthetic idea or an aestheticized politics, but on the distribution of already political the sensible. In other words, here, it is neither desirable to solve politics by reducing it to the field of aesthetics, nor to develop a political offer that is aestheticized. Rather, Rancière's philosophical project aims to develop the critique of philosophers and social scientists who follow them when they think they are criticizing philosophers by revealing the relationship of the problem of inequality in politics with aesthetics in the sense of sensation.

For Rancière, it is not the ethical position of the commoners, but their epistemological position, which is caused by a certain aesthetic regime itself, that becomes problematic.

In the same way that Aristotle hoped to solve the problems of ethics in *Nicomachean Ethics* in politics, here, too, the inquiry into the solution of the problem of ethics is possible only through politics. So Rancière doesn't put ethics ahead of politics. The epistemological position should be understood not by an ethical examination, but in a political one (Rancière 2016a: 124, 128-30). Rancière calls this attitude “not an ethical, but a purely political concern for the other” (2016a: 124). For Rancière, this political position of the other is, first of all, intertwined with the unequal sharing of the sensible. The question that guides Rancière's work can be formulated in the following way: how do the sections who are accepted that they do not take their share from knowing, and therefore from speaking what they know, think?

### **Ignorants of the Philosopher: Equality of the Unequals**

Rancière asserts that, for a genuine democratic imagination, it requires bringing inequality into question. Evaluating inequality as a problem of distribution, Rancière focuses on the “distribution of the sensible” (*partage du sensible*). For him, philosophers and social scientists have used the division between the sensible and the intelligible based on this unequal distribution. This paper put forward Rancière's axiom of equality to appreciate his theory of democracy and argue that equality could be possible only in a community but there is no general, universal equality. In the first place, this paper shows how Rancière's thought has developed and why he speaks of the problem of inequality in his works. And then it exposes and argues Rancière's main arguments. For Rancière, in this sense, democracy could be possible only in a community of equals and there is no equality in general. Rancière calls this incompatibility as *mésentente*, i.e. disagreement. Despite the fact that all intelligences are equal, following the axiom of equality, there are differences with respect to the will. As a result, Rancière asserts that there could not be a mass equality where there is a regional equality.

### **Community of the Equals and Democracy of the Disagreement**

However, in the actual society, the assumption which takes unequal people as equal is satisfactory both from the point of view of empirical model and theoretical explanation, our question about democracy continues to exist. How the axiom of equality which could be summarised as that all intelligences are equal, relates to the idea of democracy? In this respect, Rancière's thought makes a political prediction about the disagreement from the tension between the current meanings of democracy and its possible meanings. Developing a critique of democracy as consensus, Rancière Deconstructs the relationship between democracy and consensus or agreement, pointing in particular to the figure of Socrates (2021: 14-15). So is the dispute (*mésentente*) at issue here something like an endless cycle based on “misunderstanding”? Rancière Decouples the idea of politics as a disagreement from the idea of outright misunderstanding each other; he portrays disagreement as a situation of “both understanding and not understanding” between speakers (2021: 16-17). Therefore, the problem of the Decoupling of sensus, that appears in the relationship between politics and aesthetics, which we have discussed above, that is, the sharing of the audible, takes on the character of *dis-sensus* here, not in the form of *con-sensus*. The unequal distribution of the audible

does not lead us to a pure agreement, the unequal distribution has also created a disagreement (*dissensus*). This dispute cannot be considered separately from the issue of speaking or speaking, which we discussed above; the right to speak is also divided into the unequal sharing of what is heard. That is why Rancière puts forward an imagination of the democracy of disagreement against what we can call the democracy of consensus. For Rancière “the ‘forms’ of democracy are the forms of disagreement” (Rancière 2018b: 263). If there is a consensus, it is that “‘democracy’ tells different, even opposite things” (Rancière 2017: 82). The idea of the disagreement here is not a misunderstanding that can be solved by revealing the true meanings of the words, therefore it is not linguistic, it is related to the speaker's situation (Rancière 2021: 17-18). But in this case, how is democracy possible on a plane where there is agreement only on disagreement, that is, disagreeing?

### **Conclusion**

The development of Rancière's democratic imagination could be summed up in the following order:

- a) In fact, inequality is the inequality between the sensible and the intelligible.
- b) Taking equality as a goal, not as a hypothesis or an axiom, makes inequality endure.
- c) The disagreement between democracy and the “community of the equals”, or society and equality could not be easily solved.



## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles. (2021). *Politika* (çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Badiou, A. (2015). Jacques Rancière: Fırtınadan Sonra Bilme ve İktidar. *Fransız Felsefesinin Macerası. 1960'lardan Günümüze* (ss. 145-170). (çev. P. B. Yalım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım. Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (çev. D. Fırat, G. Berkut). Ankara: Heretik Yayınları.
- Deleuze, G. (2019). *Foucault* (çev. B. Yalım, E. Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Editions Gallimard.
- Karatani, K. (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. (A.N. Bingöl, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kılıç, S. (2015). Cahil Hoca'nın "İmkânsız" Eğitimi. *Birikim*, 311, 114-120.
- Kılıç, S. (2016). Hazzın Geceye Sürgünü: Edebiyat ve Siyaset Üstüne Notlar. *Notos*, 59, 50-55.
- Lane, J.F. (2013). Rancière's Anti-Platonism: Equality, the 'Orphan Letter', and the Problematic of the Social Sciences. O. Davis (Ed.), *Rancière Now: Current Perspectives on Jacques Rancière* (ss. 28-46). Polity Press.
- Milner, J.-C. (1984). *De l'école*. Paris: Editions du Seuil.
- Platon. (2016). *Devlet*. (çev. H. Demirhan). İstanbul: Isık Yayınları.
- Rancière, J. (1987). *The Nights of Labor. The Workers' Dream in Nineteenth-Century France* (çev. J. Drury). Temple University Press.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La fabrique.
- Rancière, J. (2001). *La leçon d'Althusser*. Paris: La fabrique.
- Rancière, J. (2007). *Politique de la littérature*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2014). *Cahil Hoca. Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Ders* (çev. S. Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2015). *Demokrasi Nefreti* (çev. U. Özmakas). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rancière, J. (2016a). *Siyasalın Kıyısında* (çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2016b). *Suskun Söz* (çev. A. D. Temiz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2017). Demokrasiye Karşı Demokrasiler. (çev. S. Kılıç). *Demokrasi Ne Âlemde?* (ed. E. Hazan, ss. 81-6). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2018a). *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* (çev. M. Erşen). İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2018b). *Filozof ve Yoksulları* (çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2021). *Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe* (çev. A. D. Temiz). İstanbul: Monokl Yayınları.