

İnsan Doğası, Toplum ve Adalet Bağlamında Platon'un Demokrasi Eleştirisine Rancièreci Bir İtiraz

An Objection against Plato's Critique of Democracy in the Context of Human Nature, Society and Justice through Rancière's Lenses

Ferda YILDIRIM*

Öz: Platon hem demokratik yönetimin pratikteki açmazlarından hem de sahip olduğu epistemolojik ve ahlaki kaygılardan hareketle demokrasiyi reddeder. İnsanın kendi doğasına uygun işi yapmasını toplumun mutluluğu ve adaletin gerçekleşmesi için zorunlu görür. Meslekler hiyerarşisini sarsan, değişim ve çokluğu içinde barındıran, eşitlik iddiasında bulunan demokrasiyi hedef alır. Platon düşüncesinde *demos*, yönetime bulaşmaması gereken halk yığıdır. Jacques Rancière, Platon'un bu görüşlerine itiraz eder ve *demos*'u siyasal mücadelenin zeminine yerleştirir. Düşünürü göre Platon'un eleştirdiği demokrasi gerçek anlamdaki demokrasidir. Siyaseti *polis* düzenine indirgeyen Platoncu yaklaşıma itiraz eden Rancière modern ve çağdaş dönemdeki demokrasi karşıtlarını da siyaseti *polis* düzenine indirgemekle ve demokrasiyi iktidar düşüncesinden bağımsız olarak ele almamakla suçlar. *Siyasal* kavramını *siyasete* önceleyen düşünür açısından bu kavram *polis* düzeninin sekteye uğramasına işaret eder ve temelinde *uyuşmazlık* vardır. Uyuşmazlık fikri, verili olan rollerin dışına çıkmakla ilişkilidir. Bu çalışmada öncelikle Platon'un demokratik politikaya yönelik eleştirisi irdelenecek, daha sonra ise bu bağlamda demokrasi eleştirisine Rancière'e referansla itirazlar yöneltilecektir.

Anahtar sözcükler: Adalet, Demos, Demokrasi, Siyaset, Siyasal, Uyuşmazlık

Abstract: Plato rejects democracy with the reference to both the practical dilemmas of democratic rule and his own epistemological and moral concerns. According to Plato, an individual's performing a profession that is proper with his own nature indispensable for happiness of the society and attainment of the justice. He targets democracy that shakes the professions hierarchy, includes change and multiplicity, and claims equality. For him, the 'demos' is a mass of people that should not interfere in the governance. Jacques Rancière objects to these views and places demos on the ground of political struggle. According to him, the democracy that Plato criticizes is the democracy in real terms. Rancière, who objects to the Platonist paradigm that reduces politics to the polis order, also accuses the modern and contemporary period democracy opponents of reducing politics to the polis order and not treating democracy as independent from the conception of power. For Rancière who gives priority to the concept of *political* more than *politics*, this concept points to the interruption of the polis order and there is *dissensus* on its basis. The idea of dissensus is linked with going beyond what is ascribed role. In this study, firstly Plato's criticism of democratic governance will be examined, then, in this sense, objections to Plato's critique of democracy will be raised with reference to Rancière.

Keywords: Justice, Demos, Democracy, Politics, Political, Dissensus

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mardin.
ferdayildirim@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3832-8848>

Giriş

Demokrasi hem teorik hem de pratik bir sorun olarak Antik Yunan'dan günümüze değin felsefenin en önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Otoriter ve baskıcı rejimlere karşı görülen demokrasi, özellikle gelişen ekonomik sistemlerce, iktidarı elde etme ve egemen sınıfı meşrulaştırma aracına dönüşmüştür. Bu durum demokrasinin meşruiyetine dair yapılan sorgulamayı daha da derinleştirmiştir. Bu nedenle günümüzden yaklaşık iki bin beş yüz yıl öncesine baktığımızda, Platon'un demokrasinin açmazlarından bahsetmiş olması felsefi ve politik düşünce tarihi açısından oldukça önemlidir. Platon'un demokrasinin bir yandan eşitlik ve özgürlük iddiasında bulunduğunu, öte yandan ise bu ikisini ortadan kaldırarak -üstelik tam da kendini korumak adına- zorbalığı doğurduğunu ve güçlü olanın iktidarını meşrulaştıran bir rejim pratiğine dönüştüğünü iddia etmesi, demokrasinin içerdiği açmazları çok önceden haber vermiştir. Bu durum Platon'un yaşadığı toplumu ne denli iyi gözlemlediğini ve bir toplum eleştirisi yapmayı ne denli önemseydiğini bir kez daha ortaya koymuştur. *Peloponnesos Savaşları*, Atina'nın içine düştüğü çalkantılı siyasi ortam, Sokrates'in Atina demokrasisi tarafından mahkûm edilmesi, demokrasinin bugün bile taşıdığı açmazların Platon tarafından fark edilmesinde etkili olmuş bazı olaylardır. Bu çalışma, tüm bunlarla bağlantılı olacak şekilde Platon'un demokratik politikaya ilişkin sahip olduğu epistemolojik ve ahlaki kaygıların onun demokrasi eleştirisinde nereye oturtulabileceğine dair bir soruşturmayı içermektedir. Bu soruşturma esasen, Platon'un ahlaki bir temele dayandırdığı politikanın, Platoncu paradigma ekseninde kalındığı sürece ortadan kalkma riski taşıdığını göstermeye çalışmaktadır. Çalışma boyunca Platon'un demokrasi eleştirisinin modern dünyada bile geçerliliğini koruyan haklı yönleri saklı tutularak demokrasinin temelini oluşturan *demos*'a duyulan öfkenin Platoncu izleri sürülmeye çalışılacaktır. *Demos*'un bireyleri, Antik Yunan'daki bazı anlamlarına ek olarak modern dönemde yurttaş, seçmen, müşteri gibi yeni anlamlara da sahip olmuştur. Tüm bu anlamlar, insanın tarihsel süreç içerisinde kimi pratiklerce nasıl belirlendiğini ve bu belirlenimler temelinde toplumsallık inşasının nasıl gerçekleştirilmeye çalışıldığını göstermektedir. Ancak *demos*'un içinde yer alan bireyleri tüm bu adlandırmalardan yalıtarak düşünmek, onları kendilerini gerçekleştirebilecek bireyler olarak görmek, demokrasinin kelimenin gerçek anlamıyla neyi ifade ettiğini anlamamızı sağlayacaktır. Demokrasinin zorbalığı, totalitarizmi ya da sivil vesayeti doğurduğunu söyleyerek ondan nefret etmek yerine, demokrasinin aynı zamanda bunları yok etme potansiyeline sahip olduğunu da göstermemiz gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada çağdaş bir düşünür olan Jacques Rancière'in Platon eleştirileri göz önünde bulundurularak demokrasinin imkânı tartışılmaktadır. Rancière, demokrasinin pratik açmazlarından hareket eden ve siyasetin sonunun geldiğini iddia edenlere itiraz ederek demokrasi kavramı üzerine yeniden düşünmenin politikanın felsefe sahnesindeki yerini almasına katkı sağlayacağını hatırlatır. Onun Platon'un politika anlayışında itiraz ettiği temel husus, *polis*'in örgütlenmesinin bir uzlaşmaya, bir yasaya dayandırılmasıdır. Aynı itirazı aynı mantıktan hareket eden modern düşünürlere de yöneltir. Hem Platon'u hem de bu modern düşünürleri politikanın altını oymakla suçlayan Rancière'e göre politikanın kendi özerk yapısının ilkesine kavuşması gerekmektedir. Bu ilkeyi "uyuşmazlık" olarak tanımlayan Rancière, onu politikanın *polis* mantığına bir müdahale olarak yorumlar. Düşünür ayrıca demokrasi kavramının iktidar fikrinden bağımsız ele alınmamasını da sorunlu bulur. Bu bağlamlarda Hannah Arendt ve Karl Marx gibi isimlerle de hesaplaşmaya girişir. Arendt'i *polis* ile politikayı/siyaseti özdeşleştirmekle suçlarken Marx'ı da politikayı bir tür yanılsama olarak görmekle kalmayıp onu tamamen ortadan kaldırmayı önermekle suçlar. Arendt'in kamusal alanda politik eylem gerçekleştirecek -söz söyleyecek- öznelerle ikna gücü, erdem ve bilgi sahibi olma, düşünümsel yargıda bulunma gibi nitelikler atfetmesine itiraz eder. Çünkü tüm bu niteliklere herkesin eşit

olarak ulaşması mümkün değildir. Düşünürü göre tüm bu becerilere kimlerin ulaşabileceği üzerinde bir uzlaşma (*consensus*) sağlanmıştır. Kısacası Rancière Arendt'i politika yapacak kişilerin kimler olacağına ve bu kişilerin nasıl niteliklere sahip olacağına dair Platoncu paradigmayı takip etmekle suçlar ve bunu da bir tür hiyerarşi olarak yorumlar. Marx'a gelince, onun proletaryayı özgürleşmenin öznesi olarak belirlerken proleterlere emek üzerinden bir kimlik atfettiğini söyler. Bu noktada işçi, emeğin yüceltilmesiyle bir "sayılabilen" hâline gelmiştir ve kendisine iktidar tarafından verilen rol bir bakıma olağanlaştırılmıştır. Bu çalışma sadece Rancière'in Platon eleştirisine odaklanmakta ve iki kısımdan oluşmaktadır. Çalışmada öncelikle Platon'un insan doğası ve toplum ilişkisine nasıl yaklaştığı ve ideal devletin temeline yerleştirdiği adalet idesiyle neyi kastettiği üzerinde durularak demokrasi eleştirisinin dayandığı epistemolojik ve ahlaki kaygılar aydınlatılmaya çabalanacak, daha sonra ise bu bağlamlarda Rancière'in itirazları üzerinde durulacaktır.

Platon Düşüncesinde İnsan Doğası, Toplum ve Adalet

Platon'un insan doğası anlayışı, onun felsefi sisteminin kilit noktalarından birisidir. Filozof evrende gördüğü birlik, düzen ve hiyerarşiden hareketle toplumun da evren gibi birliğe, bütünlüğe ve hiyerarşik bir düzene sahip olması gerektiğini düşünür. Onun evren anlayışının tezahürü olan bu etik-politik yön, toplumu da insanların konumlarının, görev ve mesleklerinin belirlendiği düzenli bir hiyerarşik yapı olarak tasavvur etmeyi içermektedir. Arslan'ın da ifade ettiği gibi "düzenli bütün veya doğal evren, politik evrenle bireysel insani evrenin kendisine göre düzenlenmesi gereken şablonu, paradigmayı temsil eder (Arslan 2006, 396)".

Platon'a göre insanı bir toplum içerisinde yaşamaya iten iki temel etmen vardır. Bunlardan biri insanın kendi kendine yet(e)memesi, diğeri ise insanın başka insanlara duyduğu yakınlık ve sevgidir. Bu iki etmenle bir araya gelen insanların oluşturduğu toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde işlemesi ise iş bölümüne bağlıdır. O, *Devlet*'in üçüncü kitabında insan doğasına dair tartışma yürütürken her bir insanın mayasının farklı olduğunu ve her insanın kendi mayasına uygun işi yapması gerektiğini savunur. Doğaları birbirinden farklı olan insanlar temelde üç sınıfa ayrılmaktadır: yöneticiler, koruyucular ve üreticiler/zanaatçılar. Bunu madenler mitiyle açan Platon'a göre yönetici sınıfın mayasına altın, koruyucu sınıfına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerininkine ise demir ve tunç katılmıştır (Pl. *Dev.* 415a. 111). Mayasında altın olan yöneticiler, tutkularından olabildiğince azade, erdem sahibi ve bilgili kimselerden oluşmaktadır. Platon'un insan ruhuna dair yaptığı çözümlemeyi de bu bağlamda ele almakta fayda vardır. Filozof, ruhu üç yönden inceler. Bunlardan ilki olan akıl yönü bilgi edinmeye; ikinci yön taşkınlık ve öfkeye; üçüncü yön ise yeme, içme, cinsellik gibi arzulara yönlendirir (Pl. *Dev.* 436b. 135-36). Platon, ruhun bu üç bölümünün birbirinin sınırını aşmamasının, her bölümün sadece kendi işini yapmasının ölçülülük olduğunu savunur. Ruhun bu üç yönden akıl yönü, bireye kendi doğasını hatırlatmakla görevlidir. Akıl, bilgi yoluyla, ruhun bu üç yanının- akıllı, öfke duyan ve arzularan yanlarının- kurduğu birliğe yararlı olur (Pl. *Dev.* 442d. 144). Platon açısından bu birliği kurmada en başarılı kişinin filozof olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. O, devleti yönetmeye en yetkin kişinin, aklını diğer yönlerden daha etkili bir şekilde kullanan ve ruhun üç bölümünün uyum içinde yürümesini sağlayan filozof olduğuna inanır. Platon'a göre "yöneten ve yönetilen, kumanda yetkisinin akılda olduğunda anlaşılabilir mi, insan artık ona karşı gelmez (Pl. *Dev.* 442d. 144)". Onun adalet tanımı da bu bağlama oturmaktadır. İdeal anlamıyla adalet, herkesin kendi doğasına uygun işi yapmasıdır. *Devlet*'in ilk kitabında Sokrates ve diğer konuşmacılar adalet üzerine bir tartışmaya girerler. Sokrates diğer konuşmacıların adalet tanımlarını tek tek reddederek ideal adalet tanımına ulaşmaya çalışır. Filozof, Kephalos'un adaleti "doğruyu söylemek" şeklinde tanımlamasına, Simonides'in "herkese borçlu olduğumuz

şeyi ödemek” şeklinde tanımlamasına, Polemarkhos’un “dosta fayda düşmana zarar vermek” şeklinde tanımlamasına, son olarak Thrasymakhos’un “güçlünün işine gelen” şeklinde tanımlamasına itiraz eder ve adaleti tüm bu anlamlarından izole ederek onu herkesin kendi doğasına uygun işi yapması olarak belirler.

Bu ideal anlamıyla adalet, insanın dış eylemlerine değil iç eylemlerine uyar ve insana kendi oluşundaki ilkeleri verir (Pl. Dev. 443d. 145). Filozofa göre insan, kendi doğasına uygun işi yapmanın kendi varlık yapısına içkin bir ilke olduğunu bilmeli ve toplumda kendini bu ilkeye göre konumlandırmalıdır. Platon bu nedenle doğası yönetilmeyi gerektiren sınıfın yönetme işine karışmamasını erdem olarak görmektedir. Adaletsiz insanı, “ona düşenin yönetmek değil, yönetilmek olduğunu hesaba katmayacak” kişi olarak nitelenmesi bunu açıkça ortaya koyar (Pl. Dev. 444b. 146). Görüldüğü üzere adalet, bir yasaya, düzene ve birliğe işaret etmektedir. Adaletsizlik de düzen ve birliğin bozulması, yapılan işlerin birbirine karışmasıdır. Platon’a göre, doğaları gereği mayaları farklı olan insanlar, doğanın bu yasasına boyun eğmek ve kendilerine düşen görevleri yerine getirmekle yükümlüdürler. Ona göre herkesin kendi işini yapması tüm devletin yararına. Platoncu bu yarar, toplumun dağılmaktan kurtulması, birliğin ve istikrarın sağlanmasına işaret eder. Meslekler hiyerarşisinde meslekler doğal yatkınlıklara göre belirlenmiştir ve herkesin yapması gereken şey, kendi işini en mükemmel şekilde yerine getirmektir. Platon’a göre kişi kendini yaradılışına en uygun işe vermeli, o iş dışında başka hiçbir şeyle ilgilenmemelidir (Pl. Dev. 374c. 61). Örneğin doğuştan kunduracı olan biri, işini mükemmel şekilde yerine getirmek zorunda olan ve düşünmek için gerekli boş zamandan yoksun bir kişidir. Oysa işi düşünmek ve bilgelik olan filozof, yeterince boş zamana sahiptir. Platon’un “boş zaman” (*scholē*) üzerine olan düşünceleri, mesleklerin doğal yatkınlıklara göre belirlenmesinin yanı sıra, herkesin ancak tek bir işle ilgilenmesi gerektiğini gerekçelendirme teşebbüsü olarak okunabilir. Rancière’e göre burada “işçi, seçme özgürlüğüne sahip olmadığı bir erdemin efendisidir (Rancière 2013, 31)”. Rancière’in şu ifadeleri bu bağlamda oldukça anlamlıdır: “Zaten bir abartıdan şüphelenmiştik. Bu kadar çok ayakkabı gerekli miydi? Hele onları yapmak için bunca zaman? Şimdi biliyoruz ki hakiki kunduracı iyi ayakkabılar yapan biri değildir. Kendini kunduracıdan başka bir şey olarak sunmayan kişidir (Rancière 2013, 42)”. Aslında Platon’un kurduğu hiyerarşide zaman zaman kendisini başka bir şey olarak sunan insanların varlığından söz edilebilir. Bu bakımdan onun sistemini kast sisteminden ayırmak gerekmektedir. Kast sisteminde sınıflar arası geçişler imkânsız iken kast sistemine dayanmayan sınıflı toplumlarda mümkündür. Ancak bu geçişler Platon açısından yine doğanın belirlenimine bağlanmaktadır. Örneğin bir kunduracı hiçbir zaman bir çiftçi, dokumacı, mimar, ya da savaşçı olamaz (Pl. Dev. 374c-d. 61-62). Platon’un sınıflar arasındaki geçişlere tanıdığı esneklik, seçkin bir tavidir. Çünkü sınıflar arası geçişler, özellikle yöneten-yönetilen arasındaki farkı sarsmayacak şekilde olmak zorundadır. Bu geçişlerin bir örneği, kunduracı doğa ile marangoz doğa arasındaki mübadeledir. Bu mübadele, kunduracı ile marangoz arasındaki bir eşdeğerlikten kaynaklanmaktadır. Ancak “zanaatçı ile savaşçı arasında, savaşçı ile yönetici arasında, yer ve görev değişimi imkânsızdır; şehre zarar vermeden ikisi bir arada yapılamaz (Rancière 2013, 49)”. Peki, doğası gereği mayası farklı olan insanların işleri bakımından birbirinden aşağı veya yukarı olması da doğal bir zorunluluk mudur? Örneğin doğa, bir insanı bekçi ötekini kunduracı olarak yarattığı zaman yapılan iki işin birbirine göre değerini de belirlemekte midir? Platon *Devlet*’in beşinci kitabında Glaukon’a, kurulan devlette, belirlenen eğitime göre yetişmiş bekçilerin mi yahut kunduracılık sanatını edinmiş kimselerin mi daha iyi olduklarını sorarak bekçilerin öteki yurttaşlardan daha iyi olduğu cevabını alır ve bunu onaylar (Pl. Dev. 456d-e. 159). Dolayısıyla yukarıdaki iki sorunun cevabı da evettir. Oysa ideal devlette verilen eğitim, insanların doğası gözetilerek yapıyorsa ve devletin sürekliliği ve mutluluğu için her bir işin o işe yatkın doğanlar

tarafından yapılması gerekiyorsa o zaman yapılan işlerin değer bakımından birbirine önceliğinin olmaması gerekir. Çünkü verilen eğitim sonucunda doğasına uygun işi yapan herkes doğanın belirlenimine göre hareket ederek adalet ilkesini gözetmiş olacaktır. Ancak Platon açısından durum bundan başka türdür. Onun toplumsal eşitsizliği doğanın zorunluluğu olarak sunduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Bu durum sadece yapılan işlerin değil, o işleri yapanların da birbirlerinden daha aşağı ve daha yukarı oldukları anlamına gelmektedir. Platon'un sınıflı toplumunda değer bakımından en üstte olanların yöneticiler olduğu açıktır. Bu durum yöneticilere aynı zamanda toplumu eğitecek ilkeleri belirleme hakkını da vermektedir. İdeal devletin yöneticileri, adaleti tesis etmekle kalmayıp insanları adalete göre eylemeleri için eğitmekle de yükümlüdür. Platon'un insanın hem zorunlu bir doğaya sahip olduğunu hem de bu doğaya uygun hareket etmesinin ancak doğru bir eğitimden geçtiğini savunması çelişkili durabilir. Ancak Platon'un epistemolojisi düşünüldüğünde bunun bir çelişki olmadığı görülmektedir. Platon'a göre bilgi öğrenmek değil, anımsamaktır/hatırlamaktır (Pl. *Men.* 81e. 163). Dolayısıyla onun açısından eğitim de öğretmenin/öğrenmenin değil hatırlatmanın/hatırlamanın bir aracıdır. Platon, özellikle *Menon*'da ayrıntılı bir şekilde ele aldığı anımsama (*anamnesis*) kuramını sonraki diyaloglarında geliştirerek savunmaya devam etmiştir. Bu diyalogda bilgiyi "erdem" (*arete*) temelinde tartışmakta ve erdemin öğretilip öğretilmeyeceğini soruşturmaktadır. Ona göre bilgi öğretilecek bir şey değil, uygun akıl yürütmelerle anımsanacak bir şeydir. Çünkü bu kurama göre ruh, bu dünyadaki hayatından önce ideaların bilgisine sahiptir. Ancak bir bedene girince sahip olduğu bilgileri unuttu. Burada ruhun anımsayacağı bilgi, adalet ilkesini gözetmek olarak karşımıza çıkmaktadır. Sami (*doksa*) sahibi olan insanlar, bilgi (*episteme*) sahibi filozof veya filozoflar tarafından eğitilip yönetildiğinde kendi doğalarına uygun yaşamaları gerektiğini hatırlamış olacaklardır. Kartal'ın da ifade ettiği gibi, "Platon için filozofun toplumsal alanla teması ilk olarak, bireylerin mesleki konumlarının ve sınıfsal aidiyetlerinin hangi ölçütten hareketle tespit edileceği sorununun irdelenmesiyle karşımıza çıkar Kartal 2011, 42)". Bu bağlamda filozof, hiyerarşik yapının hem başlatıcısıdır hem de doğru eğitimin nasıl olması gerektiğini bilen en önemli eğiticidir. Üstelik Platon'a göre insan, doğası gereği kötülüğe daha yatkın olduğu için onun doğası eğitim aracılığıyla denetim altına alınmalıdır. Burada bizim için önemli olan husus, bu noktanın demokrasi karşıtlığıyla olan ilişkisidir. *Demos*'u hırs ve arzularının peşinden koşan ve aklını yeterince kullanamayan bir yığın olarak gören Platon'a göre bu yığının yönetim işine asla karışmaması gerekir. Platon'un insan doğasının kötülüğe yatkın bir yapıda olduğu iddiası, eğitimin amacının en az gerçekleşeceği grup olması bakımından *demos*'u yönetimden uzak tutma gerekliliğini ifade eder. Bir filozofun bile bozuk bir düzende kendini korumasının zorluğunun altını çizen Platon açısından bu zorluk hem eğitimsiz hem de eğitime en dirençli halk kitlesinde katbekat artmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde bu husus daha ayrıntılı olarak ele alınacak ve Platon'un demokrasiye karşı duruş sergilemesindeki epistemolojik ve ahlaki kaygılar biraz daha aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Rancière'in İtirazları: *An-arkhe* Olarak Demokrasi

Yukarıda anlatılan hususlar, demokrasinin neden Platon'un ideal devlet tasarımında yeri olmayan bir yönetim biçimi olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Filozofun insan doğası, toplum ve adalet düşüncesinin dayandığı epistemolojik ve ahlaki kaygılar demokrasinin eşitlikçi ve çoğulcu yapısını dışarıda bırakır. Filozofa göre, kendisinin önerdiği devlet, doğa yasalarına uygun bir şekilde tasarlanmıştır. *Devlet*'te ortaya koyduğu kanunları en iyi ve gerçekleşmeye en elverişli kanunlar olarak yorumlayan Platon'a göre bu kanunlar birey ve toplum mutluluğunu esas alarak ikisinin uzlaştırılmasına dayalı bir politik sistem gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu sistemde insanın doğasına uygun işi yapması, adaletin temel ilkesi olarak belirlenmiştir.

Dolayısıyla adalet idesini politik yaşamın temelinde yer alan *arkhe* olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü “insani kurallar ile doğanın kuralları arasındaki sürekliliği güvence altına aldığından ötürü, toplum düzeniyle yönetim düzeni arasındaki devamlılığı garanti altına alan bir ilkedir bu (Rancière 2015a, 46)”. Platon açısından *arkhe*'ye aykırı her türden yönetim biçimi ya bozuktur/kusurludur ya da bozulmaktan kurtulamayacaktır. Çünkü bu yönetim biçimleri ideal olanın kötü birer kopyalarıdır. Onun demokrasiyi anarşi (*an-arkhe*) olarak nitelendirmesi de bu nedenledir.

İdeal devletin nasıl olması gerektiği sorusunun peşine düşen Platon, insan ve toplum üzerine bir soruşturmaya girişerek insanın adil bir şekilde yetiştirilmesinin koşullarını ortaya koymaya çabalar. Evren, toplum ve insan arasında yapısal bir benzerlik gören filozof, belirli özellikteki insanların, belirli devlet şekillerine denk düştüğünü savunarak iyi/ideal devlete yakınlık derecesine göre bir devletler/rejimler sıralaması yapar. İdeal devlete yakınlık sıralamasında ilk sırayı monarşiye (*monarkhia*), ikinci sırayı aristokrasiye (*aristokratia*), üçüncü sırayı timarşiye/timokrasiye (*timarkhia*), dördüncü sırayı oligarşiye (*oligarkhia*), beşinci sırayı ise demokrasiye (*demokratia*) verir. Demokrasi Platon tarafından diğer yönetim şekillerinin döngüsellliği içerisinde irdelenir. Yönetimin tek bir kişinin elinde olduğu monarşinin bozulması, yönetimin seçkin bir grubun eline geçmesiyle yani aristokrasiyle sonuçlanır. Aristokrasi, bireylerin erdemlerini kaybetmesi ve yasaların dışına çıkmasından dolayı timokrasiyle sonuçlanır. Timokrasi, yönetimin asker sınıfının- koruyucular sınıfı- elinde olduğu rejimdir. Bu sınıftaki bireylerin şan, şeref ve zenginlik gibi değerler peşinde koşması sonucunda ortaya oligarşinin çıktığını savunan Platon'a göre zenginlik hırsının aşırılılaşması, doymak bilmez mal açlığı da demokrasiyle sonuçlanmaktadır (Pl. Dev. 547a-550d, 555b. 272-76, 282). Özgürlük hırsının aşırılığı ise demokrasiden zorbalığa geçişi kaçınılmaz kılar: “Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olur (Pl. Dev. 562c. 292)”. Bu nedenle ona göre demokrasiden tiranlığın doğması kaçınılmazdır. Burada demokrasi kavramına kısaca değinmek gerekir. Demokrasi (*Demokratia*), Yunanca *demos* ve *kratos* kelimelerinin bileşiminden meydana gelmiştir. Bu kelimelerin her ikisi de farklı anlamlar içermektedir. Sartori'nin bu iki kelime üzerine yaptığı incelemede *demos*'un içerdiği anlamlar şu şekilde sıralanmıştır: halk meclislerinde toplanan Atinalılar, toplumun tümü, yığın (*polloi*), çoğunluk (*pleiones*) veya- yozlaşmış anlamda- kalabalık (*ochlos*) (Sartori 1996, 23). *Kratos* ise hem egemenlik hem de güç anlamlarına gelmektedir. Platon *demos* kelimesini daha çok “çoğunluk” ve “kalabalık” anlamlarıyla ele alır. Ona göre *demos*, yönetimde hesaba katılmaması gerekenleri temsil etmektedir. Günümüz demokrasilerinde bile yönetici sınıfın hesaba katmadığı bir dışlanmışlar grubunun var olduğu düşünüldüğünde, gerçek anlamda bir demokrasi içerisinde yaşamadığımız iddia edilebilir. Bu çerçeveden bakıldığında Antik Yunan demokrasisi kadar günümüz demokrasisi de birçok açmazı kendisinde barındırmaktadır. Öte yandan demokrasi karşıtı bir isim olan Platon'un *demos*'u ideal düzeni yıkan bir kitle olarak görmesi gibi günümüz demokrasi taraftarlarından bazıları tam da aynı sebepten ötürü halkın belirli bir kesimini dışlayarak demokrasiyi kendi egemenliklerinin meşruluk aygıtına dönüştürme çabasına girişmişlerdir. Bu durum, demokrasinin iktidar mutfağından bağımsız bir kavram olarak ele alınmasını zorlaştırır da demokrasiden vazgeçmeyi gerektirmez. Arblaster, hem *demos*'un hem de *kratos*'un birden fazla anlama geldiğini hatırlatırken demokrasinin egemenlik olmaksızın güç sahibi olmayı da ifade edebileceğinin altını çizer: “Halkın veya halkın temsilcilerinin egemenmiş gibi göründükleri biçimsel bir demokrasi, gerçek gücün demokratik olmayan dağılımını gizleyebilir” ya da tam zıddı bir şekilde “bir monarşinin veya aristokrasinin biçimsel anlamda egemen olduğu bir politik sistem, gerçek gücün halkın ellerinde olduğunu saklayabilir (Arblaster 1999, 28)”. Bu ifadeler demokrasi

kavramını yöneten-yönetilen ilişkisine dayalı iktidar mantığından bağımsız bir kavram olarak ele almanın mümkün olduğunu düşünmemizi sağlar. Rancière de, “demokrasinin içinde değil, oligarşik hukuk devletlerinde, yani oligarşinin gücünün, halk egemenliği ve bireysel özgürlüklerin ikili tanınmasıyla sınırlandırıldığı devletlerin içinde yaşıyoruz (Rancière 2015a, 81)” demektedir. Düşünürü göre günümüz siyaset anlayışı *polis* mantığı üzerinden gelişmektedir. Ona göre *polis* mantığı, eşitsizliği varsayarak bir eşitleme denemesini ifade eder. Bu denemenin içeriğindeki eşitleme, doğası gereği eşit olmayan insanların kendi doğalarına uygun konumlara yerleştirilmesi, herkese kendi konumuna göre pay verilmesidir. Bunu cemaatleri yönetme sanatı olarak okuyan Rancière, siyasetin kitleleri yönetme sanatı olmadığını, insani eylemin uyumsuzluğa (*dissensus*) dayalı bir biçimi, insan gruplarının toplanmasını ve yönetilmesini belirleyen kaidelerin istisnası olduğunu ifade eder (Rancière 2016c, 13). Bununla ilişkili olarak demokrasinin de ne bir hükmetme biçimi ne de bir toplumsal yaşam tarzı olduğunu savunur. Ona göre demokrasi, siyasal özneleri var eden özneleşme tarzıdır (Rancière 2016c, 13). Bu noktada Rancière'in *siyasal (la politique)* ve *siyaset (le politique)* arasında yaptığı ayrım önemlidir. Düşünür Fransızcadaki bu ayrımla bazen *la politique* terimini demokratik siyaset için kullanırken *le politique* terimini de *polis* düzenine dayalı siyaset için kullanır (May 2010, 71). Esgün'ün de altını çizdiği gibi, Rancière siyasetin yönetme sanatı olarak tanımlanmasını reddeder, siyasal olanı da dost-düşman ayrımında değil, *polis* ve siyaset süreci arasındaki “uyuşmazlık” fikrinde bulur (Esgün 2012, 21). Uyuşmazlık fikri de bizi Platon'un yerdığı *demos*'a götürür. Söz söyleyen değil, gürültü çıkaran olarak görülen *demos* kendilerine verili olana uyuşmazlık göstererek kendi sözlerini şimdide söyleme hakkını yine kendileri elde ederler. Dolayısıyla gerçekten demokratik bir siyaset, eşitlik ön varsayımından doğan kolektif eylemdir (May 2010, 70). Buradan hareketle denebilir ki Rancière düşüncesinde siyaset, siyasal olanın öncelendiği bir müdahale olarak karşımıza çıkmaktadır: *polis* örgütlenmesinin ilkesine müdahale. Bu müdahale ancak hesaba katılmayan, adı sayılmayan, susturulan grupların potansiyelinin göz önünde bulundurulmasıyla gerçekleşebilir. Bu nedenle *polis* olarak siyaset anlayışını reddeden Rancière, *uyuşmazlık* olarak siyasal kavramını önceler ve demokrasiyi siyasal mücadelenin önemli bir ayağı olarak ortaya koyar. Bu bağlamda Platon'un eleştirdiği - Rancière açısından Platon'un korktuğu da denebilir- *demos*'un tam da siyasal mücadelenin öznesi olduğunu göstermeye çabalar. Onun bu çabası demokrasiyi *an-arkhe* olarak gördüğünü açığa çıkarır ki Platon demokrasiyi tam da *an-arkhe* olduğu için yermekteydi. Tüm bunlardan ötürü Rancière'e göre siyasetin acil görevi, “kişinin siyasete katılmak için belirli yetkilere veya kapasitelere ihtiyaç duyduğu fikrine itiraz etmektir; çünkü böyle bir gereklilik, hiyerarşik toplumsal tahakküm sistemini yeniden üretir (Deranty 2007, 236)”.

Platon açısından *demos*'un ne ifade ettiğini, kendini demokratik diye nitelendiren bir yönetimin özgürlük, hoşgörü ve adalet gibi söylemlerin içini nasıl boşalttığını Sokrates'in Atina mahkemesi tarafından mahkûm edilmesinde görmek mümkündür. Eşitlik, özgürlük ve hoşgörü gibi temel kavramların, bu kavramlarla iş gören bir mahkeme tarafından hiçe sayılması, Platon'un demokrasiyi reddetmesinde önemli bir etken olarak görülmektedir. Bu mahkemede Sokrates'in çoğunluğun kararına göre suçlu bulunarak mahkûm edilmesi, Atina demokrasisine karşı yükselen nefretin önemli bir simgesi olmuştur. Ancak hem eğitimsiz, sıradan, aklını etkili kullanmaktan uzak bir kitle olarak görülen *demos*'un hem de Atina'nın entelektüel seçkinlerinin bu davadaki rolleri, Sokrates'in mahkûmiyetinde karar mekanizmasının kimlerden oluştuğu sorunsalını doğurmaktadır. *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates, kendisini suçlayanlar arasından şairleri temsil eden Meletos'u, demokratik bir siyasetçi olan ve zanaatkarları temsil eden Anytos'u ve bir komedyacı yazarı olan Aristophanes'i sayar (Pl. *Sok. Sav.* 23e-24a. 61). Ancak Sokrates, kendisine suçlamalar yöneltenlerin büyük çoğunluğunu tanımadığını belirtir.

Modern düşünürlerin tüm suçu eğitimsiz ve irrasyonel olarak gördükleri *demos*'a yüklemesine eleştirel yaklaşan Finley'e göre, "Aristophanes ve Anytos'un rolleri, inisiyatifin en azından alt sınıflar kadar Atina'nın entelektüel ve siyasi elit çevrelerinde ve muhtemelen de daha fazla miktarda elitlerde olduğunu düşündürmektedir (Finley 2003, 128)". Bu olay demokrasinin önemli bir kaybı olsa da Arblaster'in haklı bir biçimde belirttiği gibi "olayın sıra dışı oluşu bizi, demokrasi hakkında görkemli ve etkileyici sonuçlara varmaktan alıkoymalıdır (Arblaster 1999, 34)". Bununla beraber, Platon'un işaret ettiği ve bugün de geçerliğini koruyan bir paradoks söz konusudur. Bu paradoks, eşitlik, hoşgörü ve özgürlük söylemine sahip olan demokrasinin kendi araçlarının kullanılarak bu ilkelerin ortadan kaldırılabilmesi, hatta zorbalığı doğurabilmesi imkânıyla ilişkilidir. Günümüzde "sivil vesayet", "çoğunluğun tiranlığı" gibi kavramlarla bu paradoksa işaret edilmektedir. Ancak Platon sadece bu paradokstan dolayı demokrasiyi sakıncalı olarak addetmez. Örneğin özgürlüğün içerdiği başka risklerden de bahseder. Bu risklerden biri, özgürlüğün yakından ilişkili olduğu eşitliğin toplumun hiçbir kesiminde fark gözetmemekle sonuçlanabileceğidir. Platon'a göre özgürlük düzeninin en aşırı gittiği taraf, kölelerin efendileriyle, kadınların erkeklerle ve yabancıların yurttaşlarla eşit olmasıdır (Pl. Dev. 563a. 293). Platon'un köleler ve kadınlara bakış açısının, yaşadığı dönemle ilişkilendirilmesi gerektiği sıklıkla vurgulanmaktadır. Ancak toplum eleştirisi yapmayı başarmış olan Platon'un bu düşüncesini sadece yaşadığı döneme bağlamak da doğru olmayacaktır. Köleler hakkında olmasa bile kadınlar hakkında yaşadığı döneme kıyasla bazı ilerici görüşler sunan Platon, örneğin, kadınlar ve erkekler arasında işin niteliği bakımından keskin bir ayırım yapmamıştır. Ona göre kadının kadın olduğu için, erkeğin de erkek olduğu için daha iyi yapacağı iş yoktur; yaradılıştan her iki cinsten de aynı güçler vardır. Bir kadın da bir erkek gibi hekimliğe, müziğe ve devlet beççiliğine ya da bilgeliğe sevmeye yatkın olabilir. Platon, yapılan işin türü bakımından iki cinsiyet arasında bir farklılıktan bahsetmese de işi iyi yapma potansiyelini erkeğe yükler (Pl. Dev. 455e. 157). Yönetme işinde ise kadın ve erkek arasındaki ortaklığın izlerine Platon'un metinlerinde rastlanmamaktadır. Doğası gereği bir erkek ya yöneticidir ya da bunun dışındaki herhangi bir şeydir. Ancak doğası gereği bir kadın, sadece 'yönetici dışında' herhangi bir şeydir denebilir. Birçok işte kadının da erkek gibi o işe yatkın doğabileceğini savunan Platon, yönetme işini bunun dışında tutmaktadır. Bu nedenle Platon'un demokrasi eleştirisini kadın ve erkeğin eşitlik söylemi üzerinden yapması kendi felsefesindeki bir gerileme olarak okunabilir. Ancak öte yandan Platon'un demokrasi eleştirisinde geçerliliğini bugün de koruyan gerçeklerden biri de adaletin egemen gücün çıkarlarıyla ilişkili bir kavrama dönüşmesidir. Thrasymakhos'un adaleti "güçlünün işine gelen" olarak tanımlamasına itiraz eden Platon, demokratik yönetimlerin kendi çıkarlarına uygun yasalar yaptıklarının altını çizer. Böylece bu yönetimler için adalet, bir tahakküm aracına dönüşmektedir (Pl. Dev. 338c-e. 16-17). Platon'un bu haklı eleştirisi bir yana, onun savunduğu tarzda monarşik ve aristokratik yönetimlerde aynı tehlikenin ortaya çıkmasını engelleyecek herhangi bir faktörün olmadığı da açıktır.

Platon, demokrasinin adalet, eşitlik ve özgürlük söylemlerine karşı çıktığı gibi, bu rejimin çokluk ve değişim gibi unsurları içermesine de karşı çıkar. Filozofun felsefe sistemi göz önünde bulundurulduğunda bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Platon idealar dünyası ve duyulur dünya arasında ontolojik bir ayırım yapar. Duyulur dünyadaki "duyulur varlıklar" oluş, bozulmuş ve değişime tâbi iken, idealar dünyasına denk gelen "düşünümler varlıklar" tüm bunlardan azadedir. Ona göre görünüşe, eş deyişle duyulur dünyaya bakan kişi sanı (*doksa*) sahibiyken, düşünümler dünyaya bakan kişi bilgi (*episteme*) sahibidir (Pl. Dev. 476d. 186). Platon açısından, değişmez ve sürekli olanı/olanları konu edinmesi, bir bilimi bilim yapan şeydir. Bu bilim hiç şüphesiz diyalektiktir. Platon, *Phaidros*'ta retorik üzerine tartışma yürüttüğü sırada onu sanıların bilimi, diyalektiği ise değişmeyen, gerçek bilginin bilimi olarak sunar. Bu diyalogda Platon, hakikati

anımsayanın söz söyleme hakkı olduğunu ve ancak hakikati anlatacak sözlerin yazıya geçirilmesi gerektiğini savunur (Pl. *Phaid.* 98-102). Platon hakikat ile bir bakıma adaletin bilgisine işaret etmektedir. Filozofa göre hakikatin bilgisine sahip olan asıl kişiler filozoflardır. Tüm bu nedenlerden ötürü, sanılara dayalı demokrasi, sürekli değişen ve çokluğu ifade eden bir yönetim biçimi olarak ideal devlete en uzak sıralarda yer almaktadır. Platon, *Devlet Adamı*'nda demokrasiyi oligarşiden önceye alırken *Yasalar*'da demokrasi ve monarşinin buluşturulduğu bir yönetimin ipuçlarını verir. *Devlet*'ten sonra gelen bu iki eserinde demokrasiye karşı değişen tavrı, onun için demokrasinin istenmeyen bir rejim olması gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü Platon açısından demokrasinin içerdiği en önemli risk, farklı renk ve sesleri kendinde barındırıyor olmasıdır. Filozofa göre "bu düzen görünüşte düzenlerin en güzeldir. Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi, değişik insanları bir araya toplayan bu devlette her şey göze hoş gelebilir (Pl. *Dev.* 557c. 285)". Bu durumu risk olarak gören Platon açısından demokrasi düzen ve birliğin, istikrar ve sürekliliğin önünde engel teşkil eder. *Devlet Adamı*'nda doğru hükümeti ufak bir zümreden, birkaç kişiden hatta tek bir kişiden beklemek gerektiğini savunan Platon, öteki hükümetlere de doğru hükümetin bazen iyi bazen de kötü başarılımiş taklitleri demek gerektiğini ifade eder (Pl. *Dev. Ad.* 297c. 85). Bu nedenle demokrasiye en ılımlı yaklaştığı yerde bile onu monarşiyle beraber düşünmeyi salık verir. Çünkü ona göre halk kalabalığı, krallık sanatına sahip olamaz (Pl. *Dev. Ad.* 300e. 92). Daha önce yasaları zorunlu görmeyen Platon, yasalı egemenliğe kapılarını ise, bu yasaların yine bilgili biri veya bilgili bir topluluk tarafından gözetilmesi şartıyla açmaktadır. Bu noktadan hareketle, filozof krallığı veya filozofların etkin olduğu aristokratik bir sistemi, çokluğun ancak bir birlik altında kabul edilebilir olması şeklinde yorumlamak mümkündür. Adalet idesi, çokluğu birlik altında toplayacak bir idedir ve ancak bu idenin bilgisine sahip olanlarca toplumsallık inşası sağlanacaktır. Platon'a göre demokratik insan, arzu ve tutkularının peşinden koşan, aklını yeterince kullanamayan biri olduğu için devleti adalete uygun bir şekilde yönetmeyi başaramayacaktır. Çünkü bunun bilgisinden yoksundur. Devleti bir veya birkaç filozofun yönetmesi gerektiğini düşünen Platon'a göre filozoflar ise, adalete uygun davranmayı her şeyden üstün tutacaklar ve toplumun yasalarını ona uyduracaklardır. Platon'un *Devlet*'in sekizinci kitabında oligarşiden demokrasiye geçişi anlatırken sarf ettiği şu sözler dikkat çekicidir:

*"Böylece günlerini, canının her istediğini yapmakla geçirir. Bir gün şarap içip türkü dinler, bir gün perhiz edip zayıflar; bir gün koşar, oynar; bir gün tembel tembel oturur, umursamaz dünyayı. Bir bakarsınız kendini felsefeye vermiştir; bir de bakarsınız devlet adamı olmuş, kürsülere çıkmış, aklına eseni söylüyor; bir şöyle bir böyle işler yapıyor. Arada askerliğe özenir; savaştan yana olur; arada da iş adamlarını tutar, ticarete döker işi! Kısacası, kendini ne düzene sokar, ne de sıkıya... Böyle gelişigüzel, bağımsız, kaygısız yaşamak işine gelir, hoşuna gider. Başka türlü yaşamak da istemez (Pl. *Dev.* 561d. 291)".*

Platon, doğal düzeni bozacak eylemlerde bulunan insanlardan oluşan bir toplumu eleştirir. Bu toplumdaki insanın kendisini felsefeye vermesi, devlet yönetiminde söz sahibi olması görüldüğü üzere Platon açısından oldukça sakıncalı addedilmektedir. Onun yukarıdaki ifadelerini Rancière'in bir alıntısıyla karşılaştıralım. Alıntı, 1848 Fransa Devrimi'nde işçilerin devrimci gazetelerinden biri olan *Le Tocsin des travailleurs*'taki bir yazıdan yapılmıştır. Bu yazıda, bir marangoz işçisinin, patronunun evine parke döşerken geçirdiği bir günü betimlenir:

"Sanki kendi evindeymiş gibi, parke döşediği odayı bitirinceye kadar,

bulunduğu yerin keyfini çıkarır; eğer pencere bahçeye açılıyorsa veya göz alıcı bir ufka bakıyorsa, bir an kollarını iki yana bırakıp komşu konutların sahiplerinden daha fazla tadını çıkarabilmek için ferah manzarayı seyrederek düşünelere dalar (Rancière 2015b, 58)”.

Her iki alıntıdaki ortak özellik, insanın “verili olan”ın dışına çıkıyor olmasıdır. Platon’un, verili olanın dışına çıkmayı toplumsal yozlaşmanın sebebi olarak gördüğü açıktır. Rancière, tam da bu noktada Platon’u eleştirir. Çünkü ona göre her insan başkalarının yaptığı ve anladığı her şeyi anlamaya potansiyel olarak kâdirdir (Rancière 2016a, 10). Rancière’e göre Platon, tüketim toplumunun şizofrenik bireyinin resmini bizim için evvelen çizmiştir (Rancière 2016c, 52). Ancak yine ona göre Platon zekâların eşitsizliğini daha en başından doğanın ve adaletin bir zorunluluğu olarak sunarak politikanın altını oymuştur. Demokrasinin ne bir anayasa biçimi ne de bir toplum biçimi olduğunu savunan Rancière, “çoğunluğun tiranlığını, kocaman hayvanın aptallığını ya da tüketici bireylerin ciddiyetsizliğini kınayarak (Rancière 2015a, 55)” demokrasiden kurtulmanın mümkün olmadığına dikkat çeker. Çünkü demokrasi, ne yönetmek ne de yönetilmek için unvanları olanlara özgü bir iktidar değildir (Rancière 2015a, 55). Demokrasi kavramı üzerine yeniden düşünmeye çağırın bu ifadelerden hareketle, demokrasinin halk yönetimi veya halk egemenliğinin yanı sıra, her türden iktidar mekanizmasından bağımsız, halkın toplum hâlinde yaşamasının itici gücünü kendinde taşıyan bir kavram olarak görülebileceğini söylemek mümkündür. Demokrasi pratiklerinden hareketle siyasetin sonunun geldiği iddiaları yerine, Gülenç’in de ifade ettiği gibi, “nihai bir hakikat iddiasına yaslanmadan içkin bir ütopyanın umudunu taşımak, bu umut ilkesini eleştirel perspektifle sürekli diri tutmak ve daha iyi bir hayat arayışının sürekliliğini sağlayarak kuramsal yönelimleri keyfiliklere teslim etmemek (Gülenç 2011, 13)” çağdaş siyaset felsefesinin temel işlevi olmalıdır. Demokrasinin açmazlarının farkında olan Rancière’in demokrasi kavramı üzerine yeniden düşünmeye teşvik etmesi, bu işleve yönelik bir adım olarak okunabilir. Platon’dan bu yana hakikat iddiasına dayanan pratiklerce belirlenmiş bir demokrasinin, kavramı gerçek anlamıyla yansıtmadığını düşünen Rancière’e göre tam da bu pratiklerce yönetme işine bulaştırılmamaya çalışılan bir *demos* söz konusudur. Tüm bunlardan hareketle düşünür, demokrasiyi bir yönetim biçimi, bir düzen, bir temsiliyet meselesi olarak görmemek gerektiğini, bunun yerine onu tarih sahnesinde adı ve görevleri önceden belirlenmemiş kişilerin davranışları, mücadeleleri ve radikal eylemleri olarak görmek gerektiğini savunur. Antikiteden beri süregelen *arkhe* düzeni böylece yerini *an-arkhe*’ye bırakacaktır.

Platon için demokrasinin içerdiği en önemli risklerden biri, yönetmek için herhangi bir vasfı olmadığını iddia ettiği kimselerin yönetme hakkı talebinde bulunmasıdır. Bu durum, iş bölümüne dayalı toplum yapısının sarsılması demektir. Çünkü bu yapıyı ayakta tutan, meslekler hiyerarşisinin ilk ve en önemli basamağında bulunan yöneticidir. Toplumsal birlik ve bütünlüğü ayakta tutacak olan yönetici, bu işte uzman olmak zorundadır. Bir işte uzmanlaşmak, o iş için belirlenen zamanı etkili kullanmakla mümkündür. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, Platon’a göre düşünmek için en çok boş zamana sahip olanlar yönetici mayasıyla doğanlardır. Bu anlayışın günümüze kadar devam etmesine itiraz eden Rancière, *Proleterlerin Gecesi (Proletarian Nights)* kitabında işçi için belirlenen zaman kavramını tersine çevirdiğini söyler. İşçi, dinlenmek için belirlenmiş geceyi, düşünce üretmekle geçirmekte, böylece bulunduğu mekânın koşullarının dışına çıkarak bu koşulların bilgisine ihtiyacı olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Yine bir başka eserinde belirttiği gibi, işçi için asıl olan, “durumun bilgisine vâkıf olmak değil, duruma uygun olmayan ‘tutkuları, heyecanları’ edinebilmektir (Rancière 2015b, 59)”. İşçiler kendi durumlarını, metafizik problemleri tartışabilecek entelektüel düzeydedirler. Onun bu iddiası politikayı herkesin pay aldığı bir eylem alanı olarak gördüğünü göstermektedir.

Düşünür, *Proleterlerin Gececi*'nin İngilizce yeni baskısı için yazdığı önsözde şöyle söyler:

“ ‘Gerçekçi ol imkânsız iste’, 1968 Mayıs göstericilerinin beyanıydı. 1830’ların işçileri için, sorun imkânsız istemek değil, fakat bunu kendilerinin gerçekleştirmeleri idi, kendilerini günlük iş rutininden kurtarmak için algılarını ve düşüncelerini eğiterek ya da dinlenmek için olan gecelerini tartışmak, yazmak, şiir üretmek ya da felsefe geliştirmek için kullanarak menedildikleri zamanı geri almalarıydı (Rancière 2012, ix)”.

Geceyi dinlenmek için değil, kendilerinin farkına varmak için kullanan işçiler, felsefeye bulaşma iddiasındadırlar. Rancière’in proleterlerin yaşadığı bir geceyi bizlere sunarak amaçladığı şey, Platon’dan Marx’a, oradan da çağdaş döneme kadar toplumun belirli bir bölümüne ait kimlikler üzerinden siyaset felsefesi yapıldığıdır. Düşünürü göre Platon’un rol ve görevlerin dağılımını temele alan siyaset anlayışı demokrasiyi nasıl dışlıyorsa, günümüze kadar aynı sebepten ötürü, eş deyişle herkesin yapacağı işin önceden verili olduğu bir sistemin ön kabulünden ötürü, demokrasi yine dışlanmakta ve kendisinden nefret edilen bir rejime dönüşmektedir. Oysa Rancière için “demokrasi düşüncesi bir düzenin değil düzensizliğin ve burada yatan yaratıcılığın ismidir (Yıldırım & Baştürk 2015, 55)”. Bu yaratıcılığı açığa çıkarmanın ve dolayısıyla siyasal mücadelenin öznesi olmanın yolu uyumsuzluktan geçer. Düşünür bu bağlamda Marx’ı da hedef alır. Ona göre Platon’un *demos* için söyledikleri belirli türden bir insan doğası, toplum ve adalet anlayışının ürünüyken, Marx’ın işçiler için çizdiği portre de onları belirli roller ekseninde ve tarihsel zorunluluk içerisinde düşünmekten ileri gelir. Rancière açısından Marksizm’de yapılan şey, siyasal mücadelenin öznesine bir tür kimlik atfetmek ve onu gelecekte konumlandırmaktır. Rancière’in sanat ve siyaset alanında çizdiği portreler bu nedenle hep verili olana ve belirli bir zamansal zorunluluğa sıkıştırılmış öznelerin konumlarını sarsmaya yöneliktir. Rancière’in bu eleştirisinde altı çizilmesi gereken husus, düşünürün proletaryanın özgürleşme talebini görmezden gelmediğidir. Çünkü proletarya kendisini de ortadan kaldıracak bir mücadele içerisindedir. Ancak onun itirazı sınıf merkezli bir siyaset anlayışına ve bu bağlamda toplumsal özgürleşmeyi gerçekleştirecek belirli bir özne belirlemeye yöneliktir. Rancière için proletarya ne işçidir, ne yoksuldur ne de emekçidir; o sadece hesaba katılmayan ve sayılmayıp. Proleterler kendi konumlarının dışına çıkamayan ve ekonomik ilişkilerce belirlenmiş bireyler değil, kendi sahnelerini oluşturabilen kimliksiz öznelerdir.

Rancière’in Platon’la hesaplaşmasına dönecek olursak, düşünürün eleştirileri Platon’un devlet düzeni için mutlak kötülük olarak gördüğü politeknin imkânını gösterme çabası olarak okunabilir. Platon’un adalet fikri temelinde geliştirdiği anlayışa itiraz eden Rancière’e göre herkesin kendi doğasına uygun tek bir işi yapması gerektiğine yönelik Platoncu iddia bir tür yalandır. Kimin felsefe yapacağı, gerçeğin bilgisine ulaşabileceği, erdemli yaşama erişmeye vâkıf olabileceği önceden varsayılan bir eşitsizlikle belirlenemez. Doğa kimseye zorunlu bir rol ve meslek vermemiş, kimlerin bilgiden ve akıldan ne kadar pay alacağını belirlememiştir. Rancière burada doğuştan veya sonradan ortaya çıkan zekâ sorunlarını ve toplumsal eşitsizliklerden kaynaklanan yoksunlukları hariç tutarak bir tür eşitlik varsayımını temele alır. Dolayısıyla yukarıdaki son iki alıntıdan da hareketle, *demos*’un arzu ve tutkularıyla aklı arasında doğru tercih yapamayan bir grup olarak değil, kendi oluşumunun farkına varabilecek potansiyele sahip öznelerden oluşan bir topluluk olarak görülmesi gerektiği söylenebilir. Görüldüğü üzere Rancière’in siyaset anlayışının temelinde eşitlik fikri vardır. Ancak burada eşitlik her türden iktidar mekanizmasından bağımsızdır. Siyaset, eşitliği sağlamak demek değildir; insanlar zaten eşittir. Ve bu eşitlik bir tür eşitsizliği içerir. Rancière, bireylerin birbirinden farklı olduğunu görmezden gelen, belirli bir hiyerarşiyi takip eden ve bir tür eşitleme

çabası güden eşitlik anlayışlarının karşısında durarak uyumsuzluğu temele alan ve tek tek her bireyin söz söyleme hakkının olduğunu en başından kabul eden bir eşitliği savunur. Düşünürüne göre demokrasi, zekânın eşit gücünü herkesle ve herhangi biriyle paylaşmaya hazır olanlara cesaret, dolayısıyla neşe verebilir (Rancière 2015a, 105). Platon'a göre ise demokrasi böyle bir imkânın çok uzağındadır. Bunun nedenini Platon'un *demos*'a yaklaşımını şekillendiren iki temel düşünce ekseninde ele alabiliriz. İlki, insan doğasının kötülüğe yatkın olduğu, ikincisi ise insanın hazza, arzu ve tutkulara akıldan daha çok önem verdiği iddiasıdır. Bu iki iddiayı *Devlet*'in ilk kitabında yer alan meşhur bir mitle inceleyelim: Gyges'in yüzüğü. Gyges, Lidya kralının hizmetinde bir çobandır. Hayvanları otlattığı yerde bir gün bir yarık açılınca yarıktan içeri giren Gyges, içi oyuk, delik deşik, tunçtan ve içinde ceset olan bir atla karşılaşır. Bu cesedin parmağında bir yüzük vardır ve Gyges yüzüğü alarak yarıktan dışarı çıkar. Çobanların kralın huzuruna çıktıkları her ay sonlarından birinde Gyges toplantıya parmağında yüzükle gelir. Farkında olmadan yüzüğün taşını hareket ettiren Gyges, birdenbire görünmez olur. Yüzüğün sahip olduğu görünmezlik etkisiyle saraya girmeyi başaran Gyges, kralın karısını baştan çıkarak kralı öldürür (Pl. *Dev.* 359e-360e. 43-45). Platon'a göre bu özellikte iki yüzüğün adil ve adil olmayan iki insana verilmesi, teoride aynı sonucu doğuracaktır. Ancak dıştan bir zorlamayla ikisinden biri doğru davranışı sergileyebilecektir. Çünkü ona göre "kendinde olandan fazlasını istemek, bunu bir şey sayıp ardına düşmek, insanın doğusunda olan bir şeydir (Pl. *Dev.* 359c. 44)". Platon'un Gyges'in yüzüğü mitiyle bize anlatmaya çalıştığı şey, doğal durumunda insanın yüzünün kötülüğe dönük olduğudur. Filozofa göre her insanda öğrenme gücü vardır ancak bu güç kötü yöne dönüktür (Pl. *Dev.* 318c. 235-36). Eğitimi insanın iyi olana yönelmesinin aracı olarak gören Platon burada eğitimin bilgisiz ruha bilgi koymayı değil, onda var olan bilgiyi hatırlatmayı ifade ettiğini söyler. Platon'un eğitim ve insan doğası arasında kurduğu bu ilişkide *demos*'un "kendinde olandan fazlasını isteyen" ve "kötü yöne dönük" olanı temsil ettiği açıktır.

Şimdiye dek anlatılanlar, siyasetin Platon tarafından bir yönetme sanatı olarak karşımıza çıktığı noktaya işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. Platon, devletin düzenini bozacak her tür faaliyeti adaletsizlik olarak görmektedir. Bu nedenle, adalet ilkesini sekteye uğratacak her sanatsal faaliyet Platon açısından uygun olmayan birer taklittir. Dolayısıyla demokrasi, ideal olanın en kötü taklitlerinden birisi olarak Platon'un siyaset felsefesindeki yerini almıştır. Bir veya birkaç filozofun elinde olan yönetim şekli ise ideal olana en yakın sanat olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü filozof, gerçeğin bilgisine olan yakınlığı sayesinde bu bilgiyi ortaya çıkaracak etkili bir tartışmacı ve diyalektikçidir. Platon'un sanatlarda gördüğü tehlike, hakikatin bilgisine sahip olmayan sanatçıların hakikatin bilgisine sahipmiş gibi görünmeleridir. Filozof açısından demokratik bir devlette sanatsal faaliyetler ve gelişmeler adaletin kapsamına giren hiyerarşik yapıyı kolaylıkla bozabilecek potansiyelleri gizlemektedir. Bal'ın da ifade ettiği gibi, "sanattaki yeniliğin toplumu derinden sarsacak olmasının arkasında yatan önemli neden şeylerin alışıldık olunmayan, yepyeni ve farklı bir şekilde ortaya konulabilir olmasıdır (Bal 2017, 180)". Demokratik insanın bu yenilik ve farklılık karşısında heyecana kapılmaması imkânsızdır. Bu nedenle Platon'un devletinde değişime, yeniliğe ve heyecana sebep olacak sanatsal faaliyetler sansürlenirken, demokrasinin kendisi de adaletin bilgisini sağlayamayacak bir taklit olması bakımından sakıncalı görülmüştür. Rancière Platon'u sanattan ziyade siyaseti dışlamakla suçlar:

"Devlet'in şairleri kentten kovan o meşhur yaklaşımı, çoğu zaman sanatın siyasal bir tavırla yasaklanması olarak okunur. Ama Platon'un jesti aslında bizzat siyaseti dışlar. Aynı duyulur-paylaşımı, zanaatçıların elinden, işlerinden başka şey yapacakları siyaset sahnesini; şairlerin ve oyuncuların elinden, kendilerinden başka bir kişiliğe bürünebilecekleri sanat sahnesini alır. Tiyatro ve meclis, aynı duyulur-paylaşımının

birbirine bağımlı iki biçimdir; Platon Devlet'ini cemaatin organik hayatı olarak kurmak için bu heterojenlik mekânlarının ikisini birden dışlamak zorundadır (Rancière 2013, 36)".

Rancière'in bu suçlaması, demokrasinin bir *an-arkhe* olarak düşünülmesi gerektiği savunusuna dayanmaktadır. Rancière, Hannah Arendt'in kullanımına referansta bulunarak, *arkhe* sözcüğünün Antik Yunan'da birbiriyle ilişkili iki farklı anlamından hareketle Platon'un siyaset anlayışına eleştiriler yönelir. Bu anlamlardan ilki "başlangıç", ikincisi ise "buyruk"tur. *Arkhe*, başlatanların, önce gelenlerin buyruğudur (Rancière 2015a, 47). Rancière bu sözcüğün çözümlemesiyle, yöneten ve yönetilene dayalı sınıf ayrımının, kendisini yönetmeye layık görenler tarafından yapıldığına işaret etmektedir. Platon'un toplumda kimlerin hangi unvana sahip olduğunu, kimin neyi ne kadar bilebileceğini belirlemesi, toplum düzeni ile yönetim düzeni arasındaki ilişkiyi belirlemesi demektir. Önce gelen olarak *arkhe*, sonradan gelene bir buyruğu (*arkhe*) içerir. Demokrasi, Platon'un belirlediği yöneten-yönetilen ayrımını ortadan kaldırarak *arkhe*'yi de ortadan kaldırmaktadır. Rancière'e göre halkın iktidarı, iktidarı elde etme hakkı olmayanların iktidarının olumlanması olduğu için anarşiktir. Çünkü siyaset, "duyumsanabilir olanın paylaşımının yeniden düzenlenmesi, sahneye yeni nesnelere ve öznelerin çıkarılması, görünmez olanın görünür kılınması, sesleri gürültü çıkaran birer hayvan gibi işitilenlerin söylediklerinin söz olarak dinlenebilir kılınmasıdır (Rancière 2016b, 209)." Dolayısıyla demokrasi bir tür temsil etme biçimi ya da toplumsal olanın bölüşümü değildir, *demos*'un kendi sözünü söylemesidir. Platoncu paradigma *polis* düzenine dayalıdır ve onun modern görünümü de bu düzeni sürdürür. Rancière'e göre *polis* düzenine uygun olan yönetim anlamındaki siyaset, bir talep meselesidir; otoriteler veya sözleşmeye dayalı prosedürler tarafından herkese ortak malın dağıtımından adil bir pay vermeyi amaçlar (Balibar 2009, 101). *Polis* mantığı, niteliklerin, yerlerin ve yetkinliklerin belirli tarzdaki dağılımına dayanan prosedürlerdir (Rancière 2010, 53). Daha önce üzerinde durulduğu gibi, Rancière bu tarz bir siyaset anlayışından hareketle demokrasinin ya da siyasetin sonunun geldiğinin iddia edilemeyeceğini düşünür ve siyasal kavramını siyasetin temeline yerleştirerek iki tür siyaset anlayışından ikincisini bir imkân olarak sunar.

Sonuç

Günümüz siyaset tartışmalarında sıklıkla duyduğumuz ifadelerden birisi de siyasetin sonunun geldiğidir. İçinde yaşadığımız çağda, demokrasinin ekonomik ilişkilerce belirlenmiş ve sınıf eşitsizliğinden beslenen oluşumların bir aygıtına dönüştüğü ve demokratik mücadele sayesinde özgürleşmenin sağlanmasının mümkün olmadığı iddiaları yüksek sesle dile getirilmiştir. Rancière, demokrasinin iktidarla ve güç ilişkileriyle özdeşleştirilerek reddedilmesini eleştirir. Platon'un nefret ettiği demokrasi Rancière açısından tam da gerçek demokrasidir ve günümüzde Platoncu anlamıyla *demos*'un siyasal mücadelede oynadığı merkezi rol göz ardı edilmemelidir.

Demokrasi üzerine yeniden düşünmenin öneminden hareket edilen bu çalışmada Platon'un demokrasi karşıtı tutumunun günümüze değin devam eden bir gerçeği içerdiği gösterilmeye çalışılmıştır: bireyin politikadan uzaklaştırılması çabası. Üstelik bu çaba sadece demokrasi karşıtlarınca değil onu savunanlarca da sergilenmiştir. Kendilerini demokratik diye nitelendiren oluşumlar, demokrasiyi kendi güç ve egemenliklerinin aygıtına dönüştürerek, varlıklarını borçlu oldukları bireylerin büyük çoğunluğunun özgürlüklerini sınırlandırmakta, yasaları bu bireylerin aleyhine ve kendi çıkarlarına olacak şekilde oluşturmakta ya da değiştirmektedirler. Bu durum, Platon'un işaret ettiği önemli bir açmaz olmakla birlikte, kendini demokratik diye nitelendiren yapılanmaların kelimenin gerçek anlamıyla bir demokrasiden korktukları şeklinde de yorumlanabilir. Bu korkunun kaynağında, susturulması hedeflenen bir kitlenin varlığı yatmaktadır. Bu kitle, Platon düşüncesinde ona düşenin yönetmek değil yönetilmek olduğunu anlamadığı

varsayılan kitledir. Öte yandan demokrasinin sahip olduğu birtakım açmazların yanı sıra onun sağladığı kazanımlar da ortadadır. Üstelik bu kazanımlar Atina demokrasisinde de mevcuttu. Örneğin Sokrates'in ölümüne mahkûm edilmesi demokrasinin bir kayıbyken tanrıları ve siyaset adamlarını alaya alan oyunların yazıldığı özgürlükçü ortam da demokrasinin bir kazanımıydı. Bu nedenle demokrasiyi gerçekleştirmemiş bir proje olarak görüp onu yeni bir *arkhe* mantığına uydurmaya çalışmak yerine demokrasinin kazanımlarının nasıl artırılacağı ve elde edilen kazanımların nasıl korunacağı üzerine düşünmek gereklidir. Bu gerekliliği bizlere hatırlatan çağdaş düşünürlerden biri olan Rancière'in demokrasiye ve siyasete yaklaşımı bu nedenle dikkate değerdir. Demokrasi nefretinin Platoncu izlerini süren düşünür, günümüz demokratik rejimlerinin oligarşik özelliklere sahip olduğunun altını çizerek onların da Platon gibi halkı "iş yönetmek değil yönetilmek olan" bir yığın olarak gördüklerini ve kendi seçkin yönetici sınıflarını yaratmaya çalıştıklarını ifade eder. Bununla birlikte, kimi demokrasi karşıtlarının da demokrasinin gerçek anlamda bir özgürleşmeyi ve eşitliği sağlayamayacağını iddia etmelerini de eleştirir. Düşünürü göre bu tutumun altında da bir tür *arkhe* mantığı yatmaktadır. Bu da siyaseti kitleleri yönetme sanatı olarak görmenin bir başka veçhesidir. Bazı çağdaşları gibi Rancière de hem demokrasinin işlerliğini sorgulamakta hem de demokrasinin ve siyasetin sonunun geldiği iddialarına eleştirel yaklaşarak yeni bir siyaset anlayışının imkânını ortaya koymaya çalışmaktadır. Düşünür açısından demokrasiyi gerçekleştirmemiş bir proje olarak görmek ya da onu idealize etmek değil, pratikte nasıl işlerlik kazanacağını ve şimdiki zamanda nasıl gerçekleşeceğini sorgulamak önemlidir. Platon'dan Marx'a, oradan da günümüze ulaşan siyaset anlayışına eleştirel yaklaşan Rancière ister demokrasi karşıtlarınca ister demokrasi taraftarlarınca olsun, siyasetin bir tür yönetme sanatı, kitleleri dize getirme teşebbüsü, adalet dağıtma ve kimlik kazandırma girişimi olarak ele alınmasına itiraz eder. Demokratik mücadelenin kimi kimlikleri ön plana çıkarmadan nasıl yürütüleceği sorusunun net bir cevabını Rancière'de bulmak çok da kolay değildir. Ancak onun eleştirilerinden hareketle mevcut devletlerin demokrasi söyleminin içerdiği tutarsızlığı görmek mümkündür. Tüm devletlerin oligarşik yapıda olduğunu söyleyen düşünürün Platon'a yönelik eleştirilerinin önemi burada bir kez daha kendisini göstermektedir. Platon her ne kadar Atina demokrasisinin Sokrates'i mahkûm etmesini bir açmaz olarak sunsa da *demos*'a yönelik nitelendirmeleriyle siyasetin gerçek öznelerini susturmaya çalışmaktadır. Bunu da daha ziyade etik-politik bir düzlemde hareketle yapmaktadır. Rancière Platon'un özellikle madenler mitinden hareketle toplumsal olanın siyasal olana indirgenmesine vurgu yapar. Bunun günümüze kadar devam eden bir sorun olduğuna ayrıca dikkat çeker. Bu nedenle düşünürün fikirleri siyasetin imkânına dair tartışmalar açısından oldukça önemlidir. Demokrasi kavramını iktidar fikrinden bağımsız olarak ele almanın gerekliliğini açığa çıkaran Rancière, her ne kadar bir tür demokratik yönetimin ayrıntılarını vermese de, demokrasinin iktidarla ve her türden toplumsallık ilkesiyle uyumsuzluğuna dikkat çekmesi açısından demokrasi tartışmalarında önemli bir yerde durmaktadır. Özellikle Antik Yunan'a dair soruşturması günümüze ışık tutması açısından ayrıca dikkate değerdir. Günümüzde belirli bir hakikat söylemi ve bir mutlak anlayışı zemininde şekillenen politik unsurlar demokrasi karşıtlığının da demokrasi taraftarlığının da belirleyicisi konumundadırlar. Bu durum demokrasinin sadece ideal bir kavram, bir ütopya veya gerçekleştirilmemiş bir vaat olarak görüleceği anlamına gelmemelidir. Demokrasi aşkın bir ideal olarak değil, halihazırda kendi pratiğini gerçekleştirme itkisini kendisinde taşıyan bireylerin mücadelesinde tezahür eden bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Siyasetin sonunun geldiği söylemlerine karşı dururken hâlâ en güçlü hareket noktasının demokrasi olduğu söylenebilir. Bugün özellikle insan haklarını referans alan bir siyasal mücadele imkânının demokrasiden bağımsız düşünülmesi pek mümkün görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Arblaster A. 1999, *Demokrasi*. Çev. Nilüfer Yılmaz. Ankara.
- Arslan A. 2006, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2- Sofistlerden Platon'a*. İstanbul.
- Bal M. 2017, "Yargı ve Estetik: Platon'dan Kant'a Estetik ve Yargı". Haz. Kurtul Gülenç & Özlem Duva. *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, 167-212. İstanbul.
- Balibar E. 2009, "What is Political Philosophy? Contextual Notes". Trans. Catherine Porter & Philip E. Lewis. Ed. Gabriel Rockhill & Philip Watts. *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, 95-104.
- Deranty J. P. 2007, "Democratic Aesthetics: on Jacques Rancière's Latest Work". *Critical Horizons* 8, 230-255.
- Esgün T. G. 2012, Jacques Rancière'de Siyasetin Olanığı ve Demokrasi". *Felsefe Arkivi* 36, 17-28.
- Finley Moses I. 2003, *Antik ve Modern Demokrasi*. Çev. Deniz Türker. Ankara.
- Gülenç K. 2011, "Demokrasi, Meşruiyet Sorunu ve Siyaset Felsefesi". *Felsefe Yazın* 18, 8-13.
- Kartal O. 2011, "Biyo-siyaset Tartışmalarını Platon ve Aristoteles Üzerinden Okumak". *Felsefe Yazın* 18, 41-44.
- May T. 2010, "Wrong, Disagreement, Subjectification". Ed. Jean-Philippe Deranty. *Jacques Rancière: Key Concepts*, 69-79. Durham.
- Pl. *Dev.* (=Platon, *Devlet*), Kullanılan Metin ve Çeviri: *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz. İstanbul 2013.
- Pl. *Dev. Ad.* (= Platon, *Devlet Adamı*), Kullanılan Metin ve Çeviri: *Devlet Adamı*. Çev. Behice Boran & Mehmet Karasan. Ankara 1944.
- Pl. *Men.* (= Platon, *Menon*), Kullanılan Metin ve Çeviri: *Menon, Diyaloglar*. Çev. Adnan Cemgil. İstanbul 2013.
- Pl. *Phaid.* (= Platon, *Phaidros*), Kullanılan Metin ve Çeviri: *Phaidros*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul 2017.
- Pl. *Sok. Sav.* (= Platon, *Sokrates'in Savunması*), Kullanılan Metin ve Çeviri: *Sokrates'in Savunması*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul 2013.
- Rancière J. 2016a, *Cahil Hoca*. Çev. Savaş Kılıç. İstanbul.
- Rancière J. 2015a, *Demokrasi Nefreti*. Çev. Utku Özmakas. İstanbul.
- Rancière J. 2010, "Does Democracy Mean Something?". Ed. and Trans. Steven Corcoran. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, 45-61. London & New York.
- Rancière J. 2016b, "Estetiğin Siyaseti". Ed. Ali Artun. *Sanat Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*, 207-228. İstanbul.
- Rancière J. 2013, *Filozof ve Yoksulları*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul.
- Rancière J. 2015b, *Özgürleşen Seyirci*. Çev. E. Burak Şaman. İstanbul.
- Rancière J. 2012, *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*. Trans. John Drury. London.
- Rancière J. 2016c, *Siyasalın Kıyısında*. Çev. A. Ufuk Kılıç. İstanbul.
- Sartori G. 1996, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. Çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan. Ankara.
- Yıldırım Y. & Baştürk E. 2015, "Rancière Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği". *Kaygı* 24, 51-62.