

ISSN No : 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

36. Sayı

36th Issue

2012/I



İstanbul

2013

Felsefe Arkivi. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, 1945-
c.; 24 cm.
Yılda 2 sayı
ISSN 0378-2816
1. FELSEFE.

Dergi Sorumlusu | Editor in Chief

Şafak Ural

Sayı Editörü | Issue Editor

Şafak Ural

Yardımcı Editörler | Assistant Editors

F. Didem Çoban Sarı

Özgüç Güven

Murad Omay

Yayın Kurulu | Editorial Board

Cengiz Çakmak

Sakine Erus

Cüneyt Kaya

Enver Orman

Şafak Ural

İletişim | Correspondence

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

E-Posta / E-Mail: felsefe@istanbul.edu.tr

Telefon / Phone: +90 (212) 440 0000 / 15806

Faks / Fax: +90 (212) 511 2467

URL: <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarına bağlıdır.

Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors

and do not imply endorsement by the editors.

Yayın Türü | Publication Type

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Sayfa Düzeni | Page Layout

Kazım Taşkın

Baskı-Cilt | Printing-Binding

Kültür Sanat Basımevi

www.kulturbasim.com

Sertifika No: 22032

Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç	Fatih Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Taylan Altuğ	Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Varol Akman	Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. O. Faruk Akyol	Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Medar Atıcı	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melih Başaran	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar	Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ayhan Bıçak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cengiz Çakmak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Güler Çelgin	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. Kadir Çüçen	Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zeynep Direk	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. David Grünberg	ODTÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Gürol Irzık	Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa Kaçar	Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tar.
Prof. Dr. İlhan Kutluer	Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy	Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Uluğ Nutku	Cumhuriyet Üniveritesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hakan Poyraz	MSGGSÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan	MSGGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zekai Şen	İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık Türker	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Şafak Ural	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Türker Armaner	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Samet Bağçe	ODTÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Hamdi Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Ayhan Çitil	29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Uğur Ekren	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Bülent Gözkân	MSGGSÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Mehmet Günenç	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nazlı İnönü	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Cüneyt Kaya	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Enver Orman	İstanbul Üniversitesi Felsefe Böl.
Doç. Dr. Oktay Taftalı	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. İskender Taşdelen	Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Yücel Yüksel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Nedim Yıldız	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Can Karaböcek	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Mehmet Şiray	MSGGSÜ Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Cahid Şenel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Dr. Akın Etan	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Öğr. Gör. Abrim Gürgen	MSGGSÜ Felsefe Bölümü

İçindekiler | Table of Contents

Makaleler | Articles

Nami Başer	Çağdaş Felsefede Öznellik Sorunu 1-5 <i>Subjectivity Problem in Contemporary Philosophy</i>
Nedim Yıldız	İnsanın Arayışı: Kendini Bilmek.....7-15 <i>The Search of Human: Knowing Yourself</i>
Toros Güneş Esgün	Jacques Rancière'de Siyasetin Olanığı ve Demokrasi..... 17-28 <i>Possibility of Democracy and Politics in Jacques Ranciere</i>

ÇAĞDAŞ FELSEFEDE ÖZNELİK SORUNU

Subjectivity Problem in Contemporary Philosophy

Nami Başer*

ÖZET

Felsefe tarihini dönemlere ayıracak olursak, öznellik dönemini Descartes'la başlatabiliriz. Hegel, Husserl ve Heidegger bu konuda aynı düşünceyi paylaşırlar. Descartes'in cogitaya dayalı öznesi sonludur, Tanrı'yı garanti olarak alır, ayrıca doğanın hâkimi olmak ister. Leibniz, Spinoza ve Malebranche bu özne anlayışını genişletirler ama Rousseau felsefeye dönüşüm içerisindeki çelişkili özneyi getirir. Çağdaşlık bu çelişkileri yaşama ve benimseme deneyimidir.

Anahtar Sözcükler: Felsefe, tarih, öznellik, zaman, dönüşlülük, dönüşüm, sonluluk, çelişki

ABSTRACT

It is undeniable that if we divide the history of the philosophy in periods, the period of the subjectivity begins with Descartes, as Hegel, Husserl and Heidegger attest it in their writings. The subjectivity of the cartesian cogito is finite, has God namely the infinite as grant and wants to possess the nature. Leibniz, Spinoza and Malebranche follow Descartes by adding some supplementary thesis but Rousseau introduces the concept of reflexivity, which exposes the subject to a sum of contradictions. Live and assume these contradictions are crucial for the modernity

Keywords: Philosophy, history, subjectivity, time, reflexive, reflexivity, finite, contradiction

*Prof. Dr. Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Felsefeyi ister Aristoteles gibi Thales'den başlatalım, ister Eski Yunan'da filozof adı ilk olarak kendilerine verildiği için Heraklitos ya da Pythagoras'ı kaynak olarak alalım, ister söz, ister yazı olarak görelim, bu etkinliğin bugün artık 26 yüzyıldır süregiden bir geleneği, bir tarihi, yerleştiği ve çizgileri ne olursa olsun içinde nefes aldığı bir yurdu var. Artık doğal niteliğini veremeyiz felsefeye, tarihine, geçirdiği evrelere de mutlaka eğilmemiz gerekir. Bu işlemi gerçekleştirdiğimizde de tarihin yapılandırılması sorunu çıkar ortaya. Nerden başlatacağız, nerde bitireceğiz, neresinden böleceğiz? Hangi zaman dilimlerine ayırarak, hangi dönemlerin altını çizerek felsefenin geçirdiği aşamaları adlandırabileceğiz? Gerçi bu alanda artık o kadar çaba sarfedildi ki bir açıdan hazıra da konabiliriz. Antik dönem, ortaçağ artık kabul edilmiş sınırlarında yer alıyorlar. Antik dönemi Milattan önce 6. Yüzyıldan, Justinien'in 529'da Yunan okullarını kapattığı, aşağı yukarı Milattan sonraki 6. Yüzyıla kadar götürebiliyoruz. Hegel'in felsefe tarihinde bu son dönemin son adı da İstanbul doğumlu Proclus. Roma İmparatorluğunu yıkan Alman kabileleriyle başlattığımız ortaçağda, anlamlar, işaretler, Tanrı'nın dünyanın yüklemeleriyle uğraşan uzun bir dönem. Bu dönemin bitişi Tarihçiler için olduğu kadar, felsefeciler için de bir sorun. Rönesans felsefesini ortaçağa bağlı görenler olduğu gibi sonraki dönemin başı olarak da görenler var. Ama ondan sonra hemen çağdaşlık başlıyor. Peki çağdaşlığı çağdaşlık yapan nedir? Hangi özellik çağdaş felsefeyi öncesinden ayırmaktadır? Bu soruyu, Hegel, Husserl, Heidegger'in üçü de- haklı gerekçelerle- öznellik diye yanıtlıyorlar. Descartes'ta başlayan çağdaş zamanlar, özneliğin altının çizildiği, özneliğin sorunlarının irdelendiği bir dönemdir. Gerçi Hegel özneyi, çelişkileriyle ele alıp dönüşümlerini sergiler, Husserl bu öznenin öne alınıp, derinlemesine incelenmeye çalışılmasını, kendisinin de katkılarıyla birlikte, batı felsefesinde bir ilerleme olarak görür, Heidegger ise varlık düşüncesinin üstünü kapattığı için özneliğin felsefenin temel problemi olmasını bir gerileme olarak değerlendirir ama yine de, üç durumda da "öznellik" çağdaşlığın temel kavramını oluşturur. Bu öne getirilişin öznedeki yansımaları, ya da yankıları nedir? Öznellik bugün gelişen insan bilimleri -ki kimileri onlara insan bilimleri değil özne bilimleri dememizi de önermektedir- karşısında, kendisinin ısrarı böyle açığa vurulduğunda, hala direnecek midir yoksa, içine girdiğimiz yeni yüzyılda eriyip, bizim dönemimizi de noktalarak, ellerimizin arasından kayıp gidecek midir? Bu gibi sorulara şöyle bir değışeceğimiz, son derece şematik olarak irdelleyeceğimiz bu makalede elbette, bu soruları tamamen çözümleyip, bir daha geri dönmemek üzere bu soruyu halledeceğimizi iddia edemeyiz. Sadece bu alanı iyice sınırlamaya gayret ederek, kimi noktaların daha açığa çıkmalarını sağlayabiliriz ancak.

Öznenin kendisi üzerine bir incelemeye girildiğinden haberdar olduğunu vurgulamıştık. Gerçekten de, Descartes'ın bir yandan temel ilkesini Saint-Augustin'den ödünç aldığı "Düşünüyorum öyleyse varım" önerisi, öte yandan bilincin kendin- deliğinin farkına vardığı anları irdelemesi, sonradan geliştirecek birçok öğretiyi, irdeleme vs. için önemli ve yerinde bir başlangıç olmuştur. Fransızcada o zamanlar

sadece “vicdan” anlamına gelen, bu konularda tarihsel araştırmalara girerek, batı düşüncesinde nereden ve nasıl bu kavramın köksaldığını inceleyen düşünür ve tarihçi Etienne Balibar’ın gösterdiği gibi, ancak Locke çevirilerinden sonra ikinci anlamında bilinç olarak da kullanılacak “conscience” kavramı Descartes tarafından sonuna kadar götürülmemiştir. Ruh ile vücudun ayrımı sorununda da öznelliğin başköşeye yerleştirmekten kaçınan Descartes, bu sorunu beyindeki “kozalak” benzeri maddeyle çözmeye çalışmıştır. Ama yine de, kendisinden sonra, bir gelenek olarak tekrarlanacak birtakım özellikleri ortaya koymuş sayılır. Şöyle ki:

- a) Özne sonludur.
- b) Özne dünyanın nesnelere sahiptir.
- c) Özne ustalaşma sürecine girer.

d) Özne kendisi hiçbir garanti veremez. Kendisi aşkınlık sağlayamaz. Ancak Tanrı onun garantisini sağlar. Kendi düşüncesinden taşan bir sonsuzluk olarak Tanrı onda belirtir.

Bu özellikleri, Descartes’tan sonra gelen ve onun felsefesinde birtakım düzeltmeler yapmak isteyen, ayrıca gerçekten de böylesine düzeltmeleri, herbiri Descartes’ı aşmış olduğu iddiasıyla gerçekleştiren Leibniz, Spinoza, Malebranche’da da gözlemleyebiliriz.¹ Üçünde de özne bir bütünlük içerisinde bir tür tamamlayıcı öğedir. Leibniz’de biricikliğini tadararak sonsuza uzanır, Spinoza’da tevhidin içkinliğinde bilgeliği bulur, Malebranche’da bir vesileyle kendi duygularını Tanrı’da yaşamaya çalışır. Ama en çok da Malebranche’a yakın olan Rousseau’da, sonradan bütün Alman idealizminin en çok altını çizeceği bir özellik kazanır: Dönüşüm. Daha doğrusu kendine dönüşüm, dilbilgisinde Türkçede dönüşlü adına verdiğimiz ya kendimize ya da başkalarına dönük eylemlerimiz. Türkçede n ya da s, ş harflerini kullanmanın yeterli olduğu bu süreç için batı dillerinde kendisi sözünü kullanmak gerekir. Biz yıka-n-mak, döğü-ş-mek, deriz ama onlar kendini yıkamak biçiminde söylerler. Bu kendine özgü olanın sergilenmesi sonucunda, söz gelişi Rousseau kendini dinler, hatta kendini paralar, dağıtır, onun öznesi icabında topluma meydan okur. Toplumun kendisinin bir anlaşmayla olduğuna, halk olarak iradesiyle birlik sağladığına inanır, Korsika’nın, Polonya’nın anayasalarını hazırlarken bu kendine dönük özne hep hazır ve nazırdır.²

Rousseau’nun öznellik anlayışıyla gelen bu yenilik, bir açıdan onun hamlesini en derinden yorumlayan Kant’ta yeni bir “Cogito” formülü çıkmasına neden olur. Düşünüyorum öyleyse varım yetersiz kalır artık. “Kendimi düşünüyorum, kendimi düşünürken de, bir çeşitliliğe gönderen herhangi bir nesneyi düşünüyorum” der Kant.³ Kant’ın öznesi kendi yetileri arasında, nesneye atılımında, sınırlarını çizmek zorundadır. Bu sınırlar epistemolojik olduğu kadar ontolojiktir de. “Varlık” bir yük-

¹ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz Jean-Luc Marion’un “Descartes’in beyaz teolojisi”

² Bkz.: Jean Strabonski, La transparence et l’obstacle.

³ Türkçede düşünmek fiili dönüşlü hale gelemediniz için kendimi diye çevirmek zorundayız, çünkü dönüşlüyle edilmenin karışması sorunu ortaya çıkar yani düşünülüyorum diyemeyiz.

leme olamaz derken bir yandan da Kant öznenin elini kolunu bağlamaktadır. Daha doğrusu onu öznenen nesneye doğru yaymakta, uzatmaktadır. Nesnellik Kant'la birlikte felsefede özneye bağlı olarak, ama özneyi hizaya getiren, ona bir dünyada olma bilinci kazandıran, eşyaya ilişkilerine düzenliliği getiren bir sınır koyucu süreci başlatır. Bu anlamda İdea, Platon felsefesinin temel dayanağı olan ve bizim tamamen dışımızdan bize zorla gelen, daha doğrusu bizim kendimizi kendisine göre ayarlamamız gereken bir özellik değil, bizim yani insanlık tarihinin gelişmesi sonucunda insanlığın geldiği noktadaki toplulukların idealleri olarak düşünülür. (Brecht'in "İdeal halk için kralların diliyle yazmak gerekir" önerisi bu açıdan tam da Kant'çı bir öneridir)

İdea artık ideal olarak ele alındığı için de, ahlak bu idealin bir özne tarafından benimsenmesi sorunu olarak gündeme gelir. Öznenin bir ufku vardır. Diğer öznelerde paylaşmak zorunda kaldığı, bir "cemaat" hayatı bulunur. Özne o zaman kendisine buyruklar vermeye, sadece bu böyledir şu şöyledir diye saptamalarda bulunmaya değil aynı zamanda, olması gerekene yönelmeye başlar. Olması gerekene, Rousseau'nun da daha önce belirttiği gibi olandan yola çıkarak ulaşamaz. Olması gereken bir tür buyruk olarak özneye verilmelidir. Tıpkı Rousseau'da politik açıdan genel irade kendi kendisine bir yasa koyucu koyup kendi dışına çıkmadan kendini idare ettiği gibi, Kant'ta da kendi yasalarını kendisine buyuran bir özne iradesiyle karşı karşıyayız.

Bu aşamadan sonra Kant, bu özneye garantinin kimin tarafından verildiği sorunu-na döndüğü zaman, daha önce verilen garantileri sorgulamaya başlar. Acaba öznenin garantisi doğa mıdır, yoksa Tanrı mıdır? Bunlar öznenin daha önce verdiği yanıtlar mıdır? Yoksa sadece düşündüğü, düşündüklerinden yola çıkarak varsaydığı, Yunan felsefecilerinin "numen" adını verdiği kavramlar mıdır? Kant bu sorulara yanıtları sorgulayarak, Kritik adını verdiği bir sürece felsefenin kendisini getirmiştir. Kritik bir yerde kriz sonrası durumdur. Bu krizi uç noktasına götürüp o arada sonlandırma ve çözme çabasıdır. Kant'daki krize hem adını vermiş, hem de ilk aşma çabasını gerçekleştirmiştir. Üç aşağı beş yukarı özneyi geleceğe yönelik bir ufka bakan, idealleriyle gelecekteki değişimleri gerçekleştirmek ya da hayal kırıklıklarıyla yetinmek gibi bir açmaza da atmıştır. Bu yüzden de kendisinden sonra gelen Alman idealistleri olsun, Alman romantikleri olsun, Kant'ın çelişkili öznesini yaşamak, denemek ama daha da ileri getirmek için uğraşırlar.

Bu sıkışmışlıkta Fichte'nin öznesi aşkınlaşacak, benliği ben-olmayı birtakım diyalektik aşamalardan geçerek kuracak ve öznelere arası bir sürece yerleşerek, sınırlarını belirlediği kapalı bir toplumda bilim öğretisiyle soluk almaya çalışacaktır.⁴ Benliğin bu kapalılığını doğayla özdeşleşen bir mutlak çerçevesinde ele almakla felsefeye başlayan Schelling bu aşamada felsefeyi bilime, özneyi de bilimselliğe kurban etmekten vazgeçecektir. Ama kurban edildiğimiz bir alan vardır onda yine de, o da

⁴ Fichte'nin "Wissenschaftlehre" şini beş kere yeniden yazdığını, Avrupa'da sonsuzluk hesabına dayanan matematiğin model alıp kullanan son kitap olduğunu da vurgulayalım. Bkz. Philonenko: "La philosophie de Fichte"

mutlak kavramı değil de gerçekliğidir. Mutlak doğada, sanatta, dinde bir tür potenz (kullanılabilir Güç) olarak işlevini sürdürmektedir ve yapılması gereken bu mutlakla zdeşleşmektir.

Hegel'in bu özdeşleşmeyi bir tür erimeye kabul etmemesiyle, Hegel'in "hayır" demesiyle, özne yeni bir dönemeçte girer. Hegel'in öznesi olumsuzluklara kendini atar, Goethe sanki "Faust"da " Ich bin der geist der immer sagt nein" sözünü onun için söylemiştir.⁵Duyumsar, algılar, anlar, arzular, savaşır, metin olur, kuşku duyar, mutsuzluğu yaşar, kendini Tanrı'ya, büyük ustaya verir, aklı başına gelince doğayı, kendini inceler, bilir, keyif alır, hayal kurar, hakkını arar vs. ama ne yaparsa yapsın Hegel'in öznesi kendisiyle de başkalarıyla da çelişir. Bu çelişkinin bilincine vardıkça yaşadığı deneyimler de onu aynı zamanda oluşturur ve mutlakla özdeş kılar. (bu aşamada hemen özdeşleşen Schelling znesiyle, dolaylı özdeşlik peşinde koşan Hegel öznesi hala geçerli iki model oluşturur).

Öznenin bu modernleşmesi- şunu da belirtelim, modernleşme Latince de ilk olarak eski binaları yıkıp yenilerini yaparken kullanılan" bugünün tarzında" anlamına gelen bir sözcüktür- iki yüzyıldır bizde de yaşanıyor. Hegel sonrası aşamaları başka bir makaleye bırakarak şimdilik bu saptamalar ya da uyarılar, varsayımlar, farkındalıklarla yetinelim.

⁵ Ben zihinim, hep hayır derim.

İNSANIN ARAYIŞI: KENDİNİ BİLMEK

The Search of Human: Knowing Yourself

Nedim Yıldız*

ÖZET:

İnsanın kendisini arayışı; olmuş bitmiş bir şey olarak değil, hep yeniden değerlendirmeye ve oluşturulmaya açık dinamik bir süreç olarak görülebilir. Bu anlamlandırma ve değerlendirme, aynı zamanda bir görme biçimidir. Genellikle bitmesi umuduyla başlanan, fakat bitmeyecek bir süreç olarak kendini ortaya koyan bu arayış, insanın kendisini ve diğer insanları içinde konumlandığı kâinatla arasında kurduğu ilişkiyi şekillendirmesi bakımından önemlidir. Bir felsefe problemi olarak insanın kendisini bilme çabası, antik dönemde başlasa da, günümüze kadar devam etmiş görünmektedir.

Anahtar Kavramlar: İnsan, kendini bilmek, görmek, ayna.

ABSTRACT:

Man's quest for himself can be seen as a dynamic process open to re-evaluation and re-formation rather than as something accomplished. This construal and evaluation is at the same time a way of seeing. This quest which generally begins with the hope for its completion but which manifests itself as a process never to end, is important with regard to its role in shaping the relation man establishes between himself and the universe in which he locates himself and other men. Man's struggle for self-knowledge, starting in antiquity as a philosophical problem, seems to have continued up to now.

Keywords: Human, Know thyself, view, mirror.

*Yard. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü.

İnsanın kendisini bilme çabası, en azından Batı Felsefe Tarihi söz konusu olduğunda, Thales ve Yedi Bilgeler döneminde başlamış ve günümüze kadar devam etmiş görünmektedir. Kendini bilme çabası, kimi zaman haddini bilmek anlamında kullanılmış olsa da, ekseriyetle, kişinin kendisini daha iyi olana dönüştürebilmesi için ne olduğunu, başka bir ifadeyle özünün ne olduğunu, özüne ait olanlarla özüne ait olmayanları ayırt ederek, kendisine özen göstermenin imkânına sahip olabilmek için gerçekleştirilmesi gerekenler kastedilerek kullanılmıştır. Ele aldığımız konu, elbette pek çok farklı değerlendirme ve ele alınma imkânı sunacak kadar geniştir. Ancak biz konuyu farklı disiplinlerde ürünler vermiş olan altı kişinin eserleri ve bu eserlerde kendisini gösteren karakterler üzerinden ele alıp değerlendirmeyi seçtik. Bunlardan ilki; Yedi Bilgeler'in 'Kendini bil ve ölçülü ol!' deyişi ile bu deyişi kendisine belli bir biçimde ilke edinmiş olan Sokrates'in, Platon'un birçok diyalogunda seslendirdiği düşüncelerdir. İkincisi, Sophokles'in *Kral Oidipus* adlı eseri, üçüncüsü; 'ağlayan filozof' olarak da tanınan, Friedrich Nietzsche'nin, *Dionysos Dityrambosları* adlı şiir kitabındaki "Yırtıcı Kuşlar" adlı şiiri; dördüncüsü, Albert Camus'nün *Sisyphos Söyleni* ve sonuncusu da, Varoluşçu felsefenin en popüler temsilcilerinden biri olarak görülen, Jean Paul Sartre'in *Bulantı* adlı romanı ve Ludwig Wittgenstein'in 'Şişedeki Sinek' benzetmesidir.

Fakat önce, tüm bu şair, yazar ve filozofların ortaklığı olan felsefenin ne'liğine ve onun arayışla olan ilişkisine dair, zaten çok bilinen, kısa bir hatırlatma:

"... **philosophia**: bilme-sevgisi, bilgelik *ve* bilgi aşkı, *zorlu çalışma gerektiren* iz-sürmelere, arayışlara *ve* uğraşlara düşkünlük *ve* tutkunluk; ..."¹

¹ F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan, Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004., s. 290. Kimileri tarafından en çok yadırganan durumlardan biri, insanların birbirlerine 'bela okuması'dır. Bu, daha çok, bir kişinin bir başka kişi için kötülük dilemesi olarak görülür. Bu konudaki kötü niyete dayanan temennilere karşı tavır devam ettirilebilirse de, "bela" ile kurduğumuz dilsel, dinsel, kültürel ilişki, bizim kültür/medeniyet tarihimiz kadar eskidir. Bela kavramının Türkçe 'deki inceleme örneklerinden biri, İskender Savaşır'ın, *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi* (İskender Savaşır, *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*, Metis Yayınları, İstanbul, Mayıs 2000.) adlı eseridir. Biz de, İskender Savaşır'ın yüce gönüllülüğünden hareketle, "bela" kelimesiyle ilgili olarak sunduğu notlarını ve bu notlarla beraber bize ilham ettiklerini birarada sunmak istiyoruz. İskender Savaşır "Bela" kelimesi ile ilgi şunları not etmiş: "bela "Allah belanı versin." deriz, bazen de "Belanı arıyorsun.", daha çok da "Belanı benden bulma!". Bir hakaret ve daha çok da bir tehdit içerir bu sözler. Oysa Ali Bulaç *Kur'an* mealinin başına eklediği sözlükte "bela" kelimesini şöyle açıklıyor: "Bir şeyin gizli olan durumunu, iç yüzünü tanımayı isteme bir şeyin mükemmelliğini veya eksikliğini açığa vurma Kur'an'da imtihan fitne deneme tecrübe." Ali Bulaç'ın açıklaması, başlangıçta andığımız deyişlerin ifade ettikleri hakaret ve tehdidin yanı sıra, içerdikleri sakınma yada savunma çağrışımına da biraz açıklık getirilebilir. "Bela"nın sahibi hiçbir zaman biz değildir, olsa olsa Allah'tır. İnsan belasını, kendi gizli olan durumunu iç yüzünü arayabilir ama galiba aramasa daha iyi olur." (A.g.e., s. 106. Ali Bulaç'a yapılan gönderme için bakınız: *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meal ve Sözlük)*, Hazırlayan, Ali Bulaç, Bakış Yay. İstanbul, T. Y., s. 422. İnsanın kendisine bela olmasının en belirgin örneklerinden biri, Herman Melville'in *Moby Dick: Beyaz Balina* adlı romanının baş kahramanı olan Kaptan Ahab'ın başına gelenlerdir. Bütün mücadelenin

Felsefenin zorlu bir arayış, sevgiyle beslenen zorlu bir hakikat arayışı olması bakımından ilk akla gelebilecekler, Yedi Bilgeler ile Sokrates'dir. Sokrates, arayışını yahut bilme çabasını Yedi Bilgelerin 'kendini bil ve ölçülü ol'² şeklinde kısaca özetlenebilecek olan düsturuna dayandırmaktaydı. Eski Yunanca'da kullanılan 'gnôthi sauton' deyişinin, bu deyişin, özellikle Platon tarafından ele alınışlarında kazandığı anlamlara bakıldığında ekseriyetle, 'kendini bil'mekle ilişkilendirildiği anlaşılmalıdır. Kişinin kendisini bilmesinin, kendisine belli bir gözle bakması anlamına geleceğine ilişkin belirgin değerlendirmelerden birine, Platon'un, *I. Alkibiades* diyalogunda, insanın kendi özünü bilme çabası doğrultusunda yapılması gereken araştırmalar değerlendirilirken rastlamaktayız. Bölüm şöyledir:

Sokrates.- Özümüzü bilmek için ne yapmalıyız? Bunu bilirsek, ne olduğumuzu da bilmiş oluruz, demiştik. Tanrılar aşkına Alkibiades, şu, demin sözünü ettiğimiz Delphoi'deki yazı ne demektir? İyice anlıyor muyuz?

Alkibiades.- Ne düşünüyorsun da bunu söylüyorsun?

Sokrates.- Bu yazı ne demektir, verdiği öğüt nedir, bak ben ne anlıyorum, söyleyeyim. Bunu anlatmak için de "görme"den daha uygun bir misal bulamıyorum.

Alkibiades.- Bu ne demek Sokrates?

Sokrates.-Sen de düşün: bu yazı, tıpkı bir insana der gibi göze söylese ve dese: "Kendini gör", bu öğütten ne anlarız? Ne çıkarırız? Göz kendini görebileceği bir şey bakmalıdır, deriz, değil mi?

Alkibiades.- Elbette.

Sokrates.- Peki hangi şeye bakalım da hem kendimizi, hem de o şeyi görelim?

Alkibiades.- Aynaya herhalde, veya bunun bir benzerine?

Sokrates.- Doğru. Ama, gözde, bize her nesneyi gördüren gözde, buna benzer bir şey yok mu?

Alkibiades.- Var.³

sonunda onu, kendisiyle beraber denizin derinliklerine sürükleyen Moby Dick, kaptan Ahab'ın kaderi olduğu kadar, kendisiyle yüzleşmesi ve imtihanıdır. Bkz., Herman Melville, *Moby Dick: Beyaz Balina*, Çevirenler: Sabahattin Eyuboğlu ve Mina Urgan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

² Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Kısım I ve II, Çev.: Suat Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; Sayı: 317, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1948., s. 26-28.

³ Platon, *I. Alkibiades*, Çev.: İrfan Şahinbaş, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989., 132b-133a., s. 84-85. Konunun, verdiğimiz tam alıntının yanısıra Platon tarafından diğer diyaloglarında ele alınması, bizim ilgilendiğimiz bağlamda belli başlı şu bölümlerde gerçekleştirilmiştir. a.) *Phaedrus* 229d-229b. Sokrates'in, Phaidros'la beraber şehir dışına çıkmasıyla başlayan bu dialogda, Sokrates ile Phaidros arasındaki konuşma esnasında Sokrates, kendisine bir şey öğretmeyeceklerini düşündüğünden dolayı mitosların gerçekliğini veya doğanın yapısı ve işleyişini öğrenmekten ziyade, ilgilendiği konunun, kendisinin ne olduğunu araştırmak olduğunu belirtmektedir. Sokrates, henüz kendisini bilmediğinden dolayı, tüm şeylerden önce, kendisini incelemeye yöneldiğini belirtmiştir. b.) *I. Alcibiades* 124 a-124c. ve 129a-129b. Bu diyalogda Sokrates, Alkibiades'e, Yunanlar içinde başarılı olabilmesinin, yani daha iyi biri haline gelebilmesinin, kendisini bilmesine bağlı olduğunu

Kendini bilmek, Platon'da belirgin bir biçimde ele alınmışsa da, çok önceleri Herakleitos'un düşüncelerinde, Thales'in öğüdünü hatırlatır biçimde ve Platon'un diyaloglarındaki anlayışı önceleyerek, insanın kendisini bilme çabasının belirgin bir sonda bitmeyeceğine vurgu yapılmaktadır: "Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun *logos*'u."⁴ Herakleitos'un fragmanlarında göze çarpan, kişinin kendisini bilme çabasının sonuçsuz kalmayacağı ve kişinin kendisini bilmesinin belli bir biçimde gerçekleştirilebilir olduğunun belirtilmesidir: "Kendini tanıma ve ölçülü olma imkânı her insanda bulunur."⁵ Tüm bu çabanın bir betimlemesi olarak da şöyle demektedir: "Kendimi keşfettim."⁶ Fakat nihayetinde şu sonuca varmaktadır: "İnsanın karakteri kaderidir."⁷

Kişinin kendisini bilmesine ve böylelikle kendisi ile ilgilenme imkânına kavuşmasına vurgu yapan bu anlatımın, kendini arayışın hatırlattığı ikinci eser, Sophokles tarafından kaleme alınmış bir trajedi olan *Kral Oidipus* adlı oyundur. Bu arayış, kim olduğunu; nereden gelip nereye gittiğini; bilmeden, farkına varmadan, görünen ve herkes tarafından bilinenin aksine; içinde taşıdığı, fakat kendisinin de haberdar olmadığı, kendi hakikatini arama, bulma ve ortaya çıkarmanın hikâyesidir. Oidipus böylece 'belasını' yani, kendisine ilişkin hakikati veya başka bir deyişle kendisini, kim olduğunu bulacak ve onun kendisini bulmasının hediyesi -veri sağlaması bakımından Aristoteles'in çok özel bir konuma yerleştirdiği görmeyi⁸ sağlayan- kendini kör etmesidir. Kendini kör etmek, kendi görmesini 'iğdiş' etmek, kendisine bakışındaki referansını, onu bu felaketlere sürükleyen 'bakışı', tanrıların ona biçtiği ve hiçbir bölümünden sorumlu olmadığı bölümünü sona erdirme çabasıdır.

Oidipus, bu yönelişinde, onun, farkına varmadan kendisine yönelen soruşturmasında, suçlunun o olduğunu söyleyen kör bilici Teiresias'ın konumuna yönelmiştir.⁹

belirtmektedir. Oldukça zorlu bir iş olmasına karşın, hem onda, hem de, bütün insanlarda, tıpkı Herakleitos'un belirttiği gibi, bunu gerçekleştirmenin imkânının bulunduğunu belirtmektedir. c.) *Kharmides* 164 c v.d., Sokrates bu diyalogda ise, bilge olmanın, kendini bilme olduğunu belirtmektedir. d.) *Yasalar* 923a. Platon, bu diyalogda, insanın kendi kişiliğini, özünü bilmesinin zor olduğunu belirtmesinin yanı sıra, bu kişiliğin devlete ait olduğuna vurgu yapmaktadır.

⁴ Herakleitos: *Fragmanlar*, Çev.: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005., fr. 45.

⁵ A.g.e., fr. 116.

⁶ A.g.e., fr. 101. Fragmanın açıklanmasında şöyle denmektedir: "Herakleitos sözcüğü, "kendime sorular sorarak kendimi soruşturdum ve kendimi tanıdım" anlamlarında kullanılır." A.g.e., s. 237.

⁷ A.g.e., fr. 119.

⁸ Bkz., Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996., 980a 21.

⁹ Teiresias'a ilişkin anlatımlardan ilk ikisi Sophokles'in oyunlarındadır. Bu oyunlardan *Kral Oidipus*'ta, şehre çöken bütün felaketlerin kendisinden kaynaklandığını söyleyerek kendi hakikatine giden yolculuğunu başlatacak olan kör bilici Teiresias'ı konuşmaya davet ederken, ona şöyle hitap etmektedir: "Teiresias, sen ki yerde, gökte, bilinen, bilinmeyen her şeyi sezersin, gözlerin görmediği halde, şehrin nasıl bir felakete uğradığını elbette bilirsin." (Sofokles, *Kral Oidipus*, Çev.: Bedrettin Tuncel, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2009., s. 29.)Teiresias'ın biliciliğine vurgu yapan bu anlatımın yanı sıra başka bir betimi, onun görünüşü ile ilgilidir. Sofokles'in *Antigone* adlı oyununda Teiresias, dilenci kılıklı, kör ve Herakleitos'un, ruhları ıslak olanların bir çocuk

Nasıl ki, Teiresias, görmeyen gözleri ile her şeyi görüyorsa, Oidipus da, bir insan olarak, gören gözlerinden kurtularak bu görmeyi gerçekleştirmeye yönelmiştir. Fakat, burada yönelinen durum, bir görmeme durumu değil, olup bitenin başka bir gözle görülmesidir. Bu, tanrıların gözüyle kendine bakışını temsil eden kendi gözlerini bakışsız kılarak, tanrısal bakıştan kurtulmak ve dünyayı, insanın eylemleriyle biçimlenen bir yere çevirme çabasıdır. Böylece Oidipus, Camus'nün yeniden değerlendirmesiyle; "bu dünyaya doyumсуuzluğumuz ve yararsız acılardan hoşlanmamız yüzünden gelmiş bir tanrıyı kovar bu dünyadan."¹⁰ Nitekim Camus, yeni durumuna ilişkin olarak: "Tüm bu olup bitenlerin ardından, her şeyin iyi olduğu yargısına varıyorum."¹¹ diyerek bu durumu onaylamaktadır.

Oidipus'un kendi gözlerini kör etmesine getirdiğimiz bu yorumu destekler biçimde Kierkegaard, çağdaş dramada bu yaklaşımdan vaz geçildiğini, kader'in ve tanrıların etkisini ortadan kaldıracak biçimde, olup bitenin sorumluluğun insana, yani dünyada yaşayan kahramana bırakılmasının yolunun açıldığını şöyle ifade eder:

... Yunan tragedyası, kördür. Onu hakkıyla değerlendirebilmek için belirli bir soyutlama, gereklidir: Oğul babasını öldürür. Fakat ancak sonrasında anlar ki öldürdüğü babasıdır. Kız, erkek kardeşini kurban etmek ister. Fakat ancak karar anında öğrenir ki o kardeşidir. Bu dramatik motif, mütefekkir çağımızı ilgilendirecek uygunlukta değildir. Çağdaş drama, kaderi bir kenara bırakmış, kendini dramatik bir biçimde azat etmiştir. Kendi gözleriyle görür; kendini dikkatle inceler; dramatik bilinçliliğinde kaderi çözer, ayırır. Bu durumda, gizleme ve açığa vurma, kahramanın, sorumlu olduğu, özgür eylemdir.¹²

İnsanın kendini arayışına ilişkin, Sokrates'in kendini bilmeye yönelik çabasını hatırlatan üçüncü eser, Friedrich Nietzsche'nin Sokrates'in insanın kendisini bilmesine yönelik arayışını hemen önsözünde dile getirdiği *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* isimli kitabı ve bu arayışın sonuçlarını belli bir biçimde ortaya koyduğunu ileri sürebileceğimiz, *Dionysos Dityrambosları* adlı şiir kitabının ana temasını da temsil ettiğini

tarafından çekilip götürülebileceğini söylediği fragmanını (Bkz., Herakleitos: *Fragmanlar*, a.g.e., Fr. 117.) hatırlatacak şekilde, bir çocuğun yol göstericiliğinde yolunu bulduğu gibi, bir çocuğun anlattıklarından hareketle olup bitene yorumlar getiren biri olarak anlatılmaktadır. (Bkz., Sofokles, *Antigone*, Çev.: Güngör Dilmen, Mitoş/Boyut Yayınları, İstanbul, 2005., 985 v.d., s. 107 v.d.) Euripides'in *Bakbhalar* adlı oyunundaki anlatımında çizilen tabloya göre ise o, üzerinde benekli post bulunan, kuşlara ve hayvan bağırsaklarına bakıp kehanette bulunarak para kazanmaya çalışan, bir ihtiyardır. (Bkz., Euripides, *Bakbhalar*, Çev.: Sebahattin Eyuboğlu, Maarif Matbaası, Ankara, 1944., s. 18.) Platon'un *Menon* diyalogunda, Homeros'un anlatımlarına dayanılarak onun, "Hades ülkesinde, başka herkesin hataya düşen gölgeler olduğu yerde, bir tek onun gerçek bilgiğe sahip" (Platon, *Menon*, Çeviren ve Yorumlayan, Ahmet Cevizci, Sentez Yayınları, Bursa, 2007., 100a v.d., s. 127.) biri olduğu belirtilir.

¹⁰ A. Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınevi, İstanbul, 2008., s. 124.

¹¹ A. Camus, a.g.e., s. 124.

¹² Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Çev.: N. Ekrem Düzen, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990., s. 74.

düşündüğüm *Yırtıcı Kuşlar* adlı şiiridir. Nietzsche'nin, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı* adlı kitabında, kendini arayışına başlama sözcükleri şöyledir:

Bilmiyoruz kendimizi, biz bilenler: bunun da iyi bir sebebi var. Hiç araştırmadık ki,-nasıl olacak da bir gün *buluvereceğiz* kendimizi? Haklı olarak şöyle denecek: "Hazinez neredeyse, yüreğiniz de oradadır."¹³

Nietzsche'nin arayışının belirgin bir örneğini anlatan bu giriş ifadelerinin, uzun arayış ve çalışmalar sonucunda ulaştığı konum ise, öyle anlaşılıyor ki, aşağıdaki, yine Nietzsche'ye ait olan, dizelerde kendisini göstermektedir.

Ah, Zerdüş,
Zalim Nemrut!
Daha düne dek avcısıydın tanrının bile,
tuzağıydın her türlü erdemini,
okuydun fenanın!
Şimdi-
kendi kendinden kaçmış
kendi kendine av olmuş
Kendi kendine saplanmış...
Şimdi-
tek başına kendinle,
iki başına kendini bilmenle,
yüzlerce aynayla çevrili
kendine sahte,
yüzlerce anıyla çevrili
belirsiz,
yaralardan bezgin,
üşümekten soğuk,
kendi iplerine dolaşmış,
kendini bilen!
kendini asan!¹⁴

Nietzsche bu şiirinde, kendini bilmesinin yarattığı kendi açmazının yanı sıra, her biri birer bakış olarak değerlendirilebilecek, çevrelendiği aynalara gönderme yapmaktadır. Onun bu eseri, 'bela'nın, yukarıdaki dipnotta İskender Savaşır'dan alıntı yaptığımız anlamını çağrıştıran bir tarzda, aynı zamanda da, *Kral Oidipus* oyununda örneğini gördüğümüz biçimde, insanın kendi 'bela'sını aramasının, kendine 'bela' olmasının bir örneği olarak dikkati çekmektedirler. Kendine 'bela' olmak burada, kişi olarak veya

¹³ F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, Çev.: Ahmet İnam, Ara Yayınları, İstanbul, 1990., s. 21.

¹⁴ F. Nietzsche, *Dionysos Dityrambosları*, Çev.: Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003., s. 47-49.

insan olarak kendi 'kökenini', 'ne'liğini araştırmakla kişinin, umduğunun aksine, kendine ilişkin derin çözümsüzlüklere düşmesi, anlamındadır. Kişi nihayetinde 'kendini' bulur, fakat bulduğu, her zaman bulunması pek de arzu edilmeyen kendi 'belası'; yani, 'sınavi'dir: bu sınavın neticesinde ortaya çıkacak olan kendi hakikati, onun iç yüzüdür ve bu bakımdan, önu alınamayacak bu arayış, aslında insan olmanın arayışıdır.

Bu arayışta Nietzsche'nin şiiri, onun ölçüleriyle konuşursak, bir dekadans göstergesidir, bir yaşama güçsüzlüğü göstergesidir.¹⁵ Çünkü kendini bilmek, kendini olmuş-bitmiş bir şey olarak, zaten var olan bir şey olarak değerlendirmektir. Bu nedenle, Camus'nün ifadelerinde dile gelen düşünceler bizi başka bir konuma götürmektedir. Belki de olmuş bitmiş bir ben anlayışına sahip olmak, esas kurtulması gereken bakıştır. Nietzsche dekadans'a düşmeseydi, kendini bilmeye de yönelmeyecekti.

Kaldı ki, Sokrates, tam da bu yönelimiyle bir dekadanstır; çökme ve çözülmedir. Bu, yaşama güçsüzlüğü olarak belirtilen şeydir.¹⁶ Oysa şimdi de kendisi aynı 'bela'dan, arayışına girdiği ve nihayetinde bulduğu ben 'bela'sından, kendine bela olan ben'den kurtulmaya çalışmaktadır. Tam da buna ışık getirir biçimde, dostlarına yazdığı 'cınnet notları'nın birinde şöyle demektedir.

Dostum Georg'a.

Beni keşfettikten sonra, hiç de öyle hüner isteyen bir şey değildi bulmak: zor olan şimdi, beni kaybetmektir.

Çarmıha Gerilen.¹⁷

Oysa insanın kendisini bilmesi, özellikle varoluşçu olarak bilinen edebiyatçı ve filozoflara göre, üstesinden gelinemez bir durumdur. Bu bakımdan, A. Camus, insanın kendisini bilmesinin imkansız olduğunu, onun kendisiyle tanışıklığının mümkün olamayacağını belirtmekte, Sokrates'in kendini bilme çabasını, ele aldığı şeyin insanın elde etme çabasından kaçacağını, bu yüzden onun verimsiz bir çaba olduğunu, şöyle ifade etmektedir:

Tüm bilgim burada duruyor, gerisi kurmaca. Çünkü varlığından kuşku duymadığım bu "ben"i kavramaya çalıştım mı, onu tanımlamaya, özetlemeye çalıştım mı parmaklarım arasından akıp giden bir su oluveriyor. ... Benim olan bu yürek bile hep tanınmaz kalacak benim için. ... Sokrates'in "kendini tanı" sözünün değeri, günah çıkarma yerlerimizin "erdemli ol" sözünün değerini aşamaz. Bir özlemle birlikte, bir bilgisizlik de belirtirler. Büyük konular üzerine kısır oyunlar bunlar.¹⁸

¹⁵ Ne tuhaftır ki, dekadans olma durumu, onun Sokrates'e de atfettiği bir nitelemedir.

¹⁶ Bkz., F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev.: Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul, 1991., özellikle "Sokrates Sorunu" adlı bölüm.

¹⁷ Aktaran, M. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* Çev.: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009., s. 36.

¹⁸ A. Camus, a.g.e., s. 29.

A. Camus, her ne kadar bu türden soruşturmaları ‘kısır oyunlar’ olarak niteliyorsa da, felsefe yapmaya başlamak, A. Camus’nün de ister istemez içine dahil olduğu, başladığında artık önü alınamaz bir sürecin başlamasıdır. Bu süreç, insanın kendini arayış sürecidir ve bu süreçte durulabilecek yer ancak, eğer varsa, felsefenin bittiği yer; felsefenin bitimidir. Kaldı ki bu konuda, Sartre, bir serzenişi dile getirirse de, düşünme sürecinin önlenemezliğini başarılı biçimde ifade etmiş görünmektedir. Başlayan düşünme sürecinin ister istemez kendi dinamizmini ürettiğine ve bunun önü alınamaz bir durum olmasına ilişkin olarak, Sartre, *Bulantı* adlı romanında şöyle demektedir:

Düşünmenin önüne geçebilsem, hiç de fena olmayacak. Düşünceler her şeyden daha tatsız. Yaşayan etten bile tatsız. Uzanıp dururlar, bitmez tükenmezler ve insanın ağzında acayip bir tat bırakırlar. ... böyle sürüp gidiyor, bitmek bilmiyor bir türlü. Bu hepsinden kötü, çünkü kendimi, bu işe katışmış ve sorumlu buluyorum. Sözelimi şu çeşit acılı geniş getirmeye benzeyen *varoluşmaktayım* yok mu, işte onu sürdüren benim. Evet ben. Gövde, bir kere yaşamaya başlayınca, bu işe kendi kendine devam edip gider. Ama düşünce öyle değil. Düşünceyi ben sürdürür ben geliştiririm. Varoluşmaktayım. Varoluşmakta olduğumu düşünüyorum. ... Düşünmek istemiyorum. Düşünmek istemediğimi düşünüyorum. Düşünmek istemediğimi düşünmemem gerek.¹⁹

İnsan, önünü alamadığı böyle bir eğilimle kâinatın içinde kendisini konumlandırırken, yani kâinata bütüncül bir anlam yüklerken, bütünlükte kendisini belli bir bakışla konumlandırır. Kendisini onunla gördüğü bir bakışın dışında hiç kalmadığı gibi, bir bakışın dışında kalması da mümkün görünmemektedir. Bu imkânsızlık, Wittgenstein’in, “Felsefedeki ereğin nedir? -Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yolunu göstermek.”²⁰ deyişindeki anlatımıyla da gösterilmektedir. Wittgensten bize, şişenin içindeki sineğe ilişkin ne yapmamız gerektiğini söylemektedir. İhtimallerden biri, Wittgensten’in önerdiği. Diğer ise, ona uçmaya devam etmesi, kendi yolunu bulabileceğinin söylenmesidir. Buna üçüncü bir ihtimali daha ekleyelim; ‘Dur ve kendine bak!’ ne de olsa, eğer söz konusu olan insanın anlam arayışıysa, şişenin dışı’nın var olması, yani, belli bir bakışla yapılmayan bir anlamlandırmanın gerçekleşmesi, mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan insanın kendini arayışı, bu görelî bakışlardan mutlak olana doğru yönelmiş, dolayısıyla olmuş bitmiş bir şey olarak değil, fakat daha çok, hep yeniden değerlendirilmeye ve oluşturulmaya açık dinamik bir süreç olarak görülebilir. Bütün bu değerlendirmede ihmal edilemeyecek konu, insanın ancak bu süreçte ‘insan’ olduğudur.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, Çev.: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul. 2008., s. 137.

²⁰ Aktaran; Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 348.

Kaynakça:

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Camus, A., *Sisifos Söyleni*, Çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınevi, İstanbul, 2008.
- Euripides, *Bakkhalar*, Çev.: Sabahattin Eyuboğlu, Maarif Matbaası, Ankara, 1944.
- Heidegger, M., *Düşünmek Ne Demektir?* Çev.: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev.: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Kierkegaard, S., *Korku ve Titreme*, Çev.: N. Ekrem Düzen, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Kranz, W., *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar, Kısım I ve II*, Çev.: Suat Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; Sayı: 317, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1948.
- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meal ve Sözlük)*, Hazırlayan, Ali Bulaç, Bakış Yay. İstanbul, T. Y.
- Melville, H., *Moby Dick: Beyaz Balina*, Çev.: Sabahattin Eyuboğlu ve Mina Urgan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Nietzsche, F., *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, Çev.: Ahmet İnam, Ara Yayınları, İstanbul, 1990.
- Nietzsche, F., *Dionysos Dityrambosları*, Çev.: Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.
- Nietzsche, F., *Putların Alacakaranlığı*, Çev.: Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul, 1991.
- Peters, F. E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- Platon, *Alkibiades*, Çev.: İrfan Şahinbaş, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989.
- Platon, *Menon*, çeviren ve yorumlayan, Ahmet Cevzici, Sentez Yayınları, Bursa, 2007.
- Sartre, J. P., *Bulantı*, Çev.: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2008.
- Savaşır, İ., *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*, Metis Yayınları, İstanbul, Mayıs 2000.
- Sofokles, *Antigone*, Çev.: Güngör Dilmen, Mitos/Boyut Yayınları, İstanbul, 2005.
- Sofokles, *Kral Oidipus*, Çev.: Bedrettin Tuncel, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2009.
- Soykan, Ö N., *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

JACQUES RANCIÈRE’DE SİYASETİN OLANAĞI VE DEMOKRASİ

Possibility of Democracy and Politics in Jacques Rancière

Toros Güneş Esgün

“Siyasal mücadele, aynı zamanda kelimeleri sahiplenmek için verilen bir mücadeledir.”

Jacques Rancière

ÖZET

Son dönem siyaset felsefesini karakterize eden temel savlardan biri, “siyasetin sonu” iddiasıdır. Bu iddianın altındaysa temsil krizi yatmaktadır. Bir başka deyişle “temsil eden” ile “temsil edilen” arasındaki ilişki, liberal geleneğin savuna geldiği gibi doğrusal ve zorunlu değildir. Bu bağlamda demokrasinin ne olduğu ve ne olması gerektiği yeniden tartışmalı hale gelmiştir. Jacques Rancière bir çok başka çağdaş düşünür gibi siyasetin sonu söylemlerine karşı çıkarak “siyasal”, “polis” ve “siyaset” arasındaki ayrımları “demokrasi” kavramı etrafında yeniden tanımlayarak siyasetin günümüzdeki olanağını ortaya koymuştur. Bu çalışmada Rancière’in demokrasi anlayışı bağlamında filozofun siyaset felsefesinin özgünlüğü ve günümüz problemlerine sunduğu katkılar tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Siyaset, Siyasal, Polis, Demokrasi, Eşitlik, Özgürleşme, Özneleşme.

ABSTRACT

One of the main arguments that characterizes contemporary political philosophy is about the end of the politics. Under this claim lies the crisis of the representation. In other words, the relation between “representative” and “represented” is not being considered as linear and necessary as the liberal tradition argued. In this context, what democracy is and what democracy ought to be, became again one of the main topic of discussion. Jacques Rancière, as many other contemporary scholars do, rejects the rumours about the end of the politics and defines over again the differences between “political”, “polis” and “politics” around the concept of “democracy”. Defining the differences between such concepts, Rancière tries to find out new possibilities for politics today. In this paper, Rancière’s distinguished contributions to the contemporary political philosophy, as well as to the contemporary political debates, will be discussed within the context of his understanding of democracy.

Key Words: Politics, Political, Polis, Democracy, Equality, Emancipation, Subjectivation

Giriş

Hobbes’un çok önceleri kavramış olduğu gibi “başkasının adına konuşmak” aslında hep sadece “kendi adına konuşmak”tır. Bir başka deyişle aslında “temsil eden”in, “temsil edilen”in yerine konuşması imkânsızdır. 20. yüzyılın ilk yarısında Hobbes’un dile getirdiği bu gerçek, Avrupa’da parlamenter demokrasilerin krize girdiği bir dönemde yeniden söz konusu edilir. Liberal devlet anlayışının krizine karşı totalitarizmin yükselişi ve sonrasında modern demokrasilerin doğuşu ise söz konusu kadim sorunu çözememiş, aksine günümüze miras bırakmıştır. Bugün “temsil edilemeyenler”in, temsilin devam eden krizini gün yüzüne çıkardığı bir çağda “halkın temsilcileri” yoluyla işlediği düşünülen “demokrasi”yi nasıl yorumlamak gerekir? Eğer söylendiği gibi, siyasetin sonu geldiyse ve temsil bir kriz içindeyse, demokrasi de artık imkânsız olacaktır. Diğer yandan güncel siyasi gelişmeler bunun tam tersini gösteren örneklerle sahne olmaktadır. Dünyanın her yanında “yeni toplumsal hareketler” olarak adlandırılan ve alternatif bir siyaset anlayışını ifade eden siyasal eylemlilikler gerçekleştirilmektedir. Bu gelişmelere paralel bir şekilde birçok düşünür, siyasetin sona erdiği, demokrasinin imkânsız olduğunu savlayan kriz anlatılarını eleştirmeye başlamıştır. Slavoj Žižek, bu dönemi “post-politika” ve “ultra-politika” kavramlarıyla adlandırmaya çalışırken, Alain Badiou, özneyi reddetmek yerine “olay”dan sonra ortaya çıkan yeni bir siyasal öznelik kavramlaştırması getirir, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, “radikal demokrasi” anlayışını savunur, Antonio Negri ve Michael Hardt ise “imparatorluk” ve “çokluk” kavramları üzerinden yeni siyasetin ana çizgilerini ortaya koyar. Bu tartışma çokluğunda “siyasetin sonu” anlatıları, açıkça siyaset felsefesini diriltmiş görünmektedir. Jacques Rancière’in söz konusu tartışmalardaki özgünlüğü ise bizzat “siyaset” ve “siyasal olan” kavramlarını yeniden içeriklendirmesidir denilebilir. Bu kavramların “demokrasi” ve “eşitlik” ile bağıntı kuran Rancière, bir bakıma temsil krizine de özgün bir öneri getirmektedir. Bu çalışmada Rancière’in “siyasetin sonu” anlatıları karşısında siyaseti yeniden nasıl tanımladığı ve onun demokrasi kavramlaştırmasındaki özgün noktalar anlatılmaya çalışılacak ve filozofun günümüz siyaset felsefesine açtığı imkânlar değerlendirilecektir.

1. “Siyasetin Sonu” Söylentilerine Karşı

Rancière, siyasetin sonuna gelindiğine ilişkin yaygın iddianın, tam da siyaset hakkında belli türden bir kavrayışın egemenliğinin işareti olduğunu savunur. Bu hâkim anlayış, siyasetin özgürleşmeyi gerçekleştiremeyeceğini ve çıkar savaşlarından ibaret olduğunu savlamaktadır. Bir başka deyişle bir sanat olarak siyaset, belli bir cemaatin çıkarlarının akıllıca idare edilmesi ve diğer cemaatlerle mutabakat sağlanması olarak anlaşılır hale gelmiştir. Oysa bu anlayışı hâkim kılan “son” söylentilerinin kendisini sorgulamak gereklidir Rancière’e göre. Çünkü bu söylenti tam da depolitizasyona, insanların siyasete katılımının yolunu tıkamaya hizmet eder ve böylelikle siyasal boyun eğmeyi kuvvetlendirir.

“Siyasetin sonu” söylentileri iki türlü ifade edilir Rancière’e göre, “vaadin sonu” ve “bölünmenin sonu” olarak. Birincisi şimdiki yaşamı vurgulayıp geleceği reddederken, ikincisi çatışmayı reddedip mutabakatı savunur. Böylece ilkinde “toplumsal olan”, “siyasal olan” a, ikincisinde ise “siyasal olan”, “toplumsal olan” a indirgenir. Başka bir deyişle vaadin sonu toplumsal dönüşümü yalnızca devlet aygıtına ve mevcut statükoya bağlarken, bölünmenin sonu yanılısamalı bir ortaklıktan yola çıkarak hali hazırdaki çatışmanın üstünü örter. Böylelikle nihai olarak tüm bu “son” söylentileri Rancière’e göre “çıplak nefret” in geri gelmesiyle ve ötekinin reddedilmesiyle sonuçlanır.¹ Sağ, bir nefret patlamasına, sol ise bir melankoliye gömülür.

Rancière’e göre bugün yapılması gereken, siyasetin sonunu ilan etmek değil aksine onu yeniden anlamlandırmaktır. Bunun için de öncelikle “siyasal olan” ile “siyaset” arasındaki ayrım üzerine bir kez daha düşünmek gereklidir. Çünkü “siyasal” ın “toplumsal” a indirgenmesi ve tersinden “toplumsal” ın “siyasal” a indirgenmesinin yarattığı krizden ancak “siyasal” ı özelleştirmek ya da genelleştirmeksizin yeniden tanımlayarak kurtulunabilir. Bunun yanında imkânsızlığı ilan edilen “siyaset” in neden hala imkânli ve hatta kaçınılmaz olduğunu da “siyasal olan” ile “siyaset” arasındaki ayrım yoluyla temellendirmek mümkün olacaktır.

Rancière’ in “siyasal” ile “siyaset” arasında yaptığı özgün ayrımı neye dayanarak gerçekleştirdiğini anlayabilmek için öncelikle onun felsefe tarihinde geçerli olan siyaset anlayışlarını nasıl sınıflandırıp, nasıl eleştirdiğine göz atmak gerekecektir. Bu sınıflandırma temelde “siyaset” ve “felsefe” ilişkisi çerçevesinde yapılır. Rancière, siyaset felsefesinin, siyaset ve felsefe arasındaki çatışmaya dair üç büyük biçimini tanımlar. Bunlar; *archi-politik*, *para-politik* ve *meta-politik* tir.² Bu bağlamda her ne kadar Rancière’ in siyaset felsefesinden söz etsek de düşünürün kendi felsefesini “siyaset felsefesi”, kendini de bir “siyaset felsefecisi” olarak adlandırmaktan özellikle imtina ettiğini belirtmeliyiz. Zira Rancière’e göre siyaset felsefesinin aşağıda anlatılacak her üç biçimi de siyasetin olanağını yadsır. Bu açıdan Rancière, siyaset felsefesi geleneğini siyasete karşı bir gelenek olarak görür ve kendini bu geleneğin dışında konumlandırır.³

Siyaset ve felsefe arasındaki çatışmaya ilişkin biçimlerden ilki olan *archi-politik*, topluma bir “bir araya gelme ilkesi” (*arkhe*) dayatır ve demokrasiyi reddeder. Siyaset de felsefe tarafından belirlenmiş bir ortak varlığın ifadesi haline gelir. Bu varlığı tanımlayan ve organize eden, *demos*’ u bu varlıktan dışlayan ise felsefeye sahip olan filozoftur. Rancière, *archi-politika*’ nın Platon ile temsil edildiğini söyler:

¹ Rancière, Jacques, *Siyasetin Kıyısında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s.37.

² Rancière, Jacques, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, (çev. Hakkı Hünler), Ara-lık Yayınları, İzmir, 2005, s.98.

³ Chambers, Samuel A., “Police and Oligarchy”, *Jacques Rancière: Key Concepts* içinde (Ed. Jean-Philippe Deranty), ss. 57-69, Acumen Publishing Limited, Durham, 2010, s. 57.

“Modelini Platon’un verdiği *archi-politika*, tüm köktenliği içerisinde, politika-nın demokratik şekillenmesinin yerine artıksız, kalansız bir şeyi geçiren, toplumun *arkhesinin* tam gerçekleştirilişine, tam tamına duyulur-kılınışına dayalı bir topluluk tasarısı açığa vurur.”⁴

Rancière’e göre ikinci siyaset biçimi olan *para-politik*, toplumdaki farklı kesimlerin varlığı ve çatışmasını kabul eder. *Demos*, potansiyel çatışmanın kaynağı olarak görülür ve bu yüzden yönetimde ona da pay verilir. Rancière’e göre *para-politik*’in temsilcisi Aristoteles’tir.

Üçüncü siyasal biçim olan *meta-politik* ise siyasal kuruluşun temelinde bir hakikatin değil bir yalanın olduğu düşüncesinden çıkar. Bu anlamıyla o, *archi-politik*’in tam simetriğinde durur. *Meta-politik*’te hiçbir siyasal karar dikkate alınmaz, sadece eylem ve kavga siyasetin nesnesi haline gelir. “Çarpık bilinç” olarak görülen ideolojinin karşısında gerçek bilimin ve mücadelenin olduğu iddia edilir. Rancière’e göre, yine bir *arkhe*’den hareket eden bu tür bir siyasal biçimi Marksizm temsil etmektedir.⁵

Rancière, bu biçimlerden *archi-politik* ve *meta-politik*’i siyaseti hep *polis* düzeniyle ilişkisinde ele aldıkları gerekçesiyle eleştirirken Aristoteles’çi siyaset anlayışını ve *demos*’un içerilmesine dayanan *para-politik*’i savunur. Rancière’in “siyasal olan” ile “siyaset” arasında yaptığı ayırım da bu temele dayanır.

2. “Siyasal”-“Siyaset” Ayrımı ve *Polis*

Siyaset felsefesi tarihinde “siyaset” ile “siyasal olan” arasındaki ilk “ontolojik” ayırımı Carl Schmitt *Siyasal Kavramı* adlı kitabında yapmıştır ve buluşu ile başta sol Heideggerci siyaset düşünürleri olmak üzere bir çok düşünürü derinden etkilemiştir.⁶ Schmitt’e kadar siyaset felsefecileri, genelde siyaseti bağımsız bir alan olarak ele almış, ancak diğer alanları *siyasal* kılının ne olduğu sorusunu sormamışlardır. Schmitt bu eserinde felsefe tarihi boyunca devlet ile beraber düşünülen siyasal olan (*der Begriff des Politischen*) kavramının aslında; “devlet” (Staat) kavramından önce geldiğini öne sürmüştü ve devletin olduğu her yerde *siyasal olamın* mevcudiyetinin zorunlu olmadığını vurgulamıştır.⁷ Bu durumun en iyi örneği, tarafsızlığı ile övülen liberal devlettir. Schmitt’e göre Weimar’da somutlaşan liberal devlet ideali, siyaseti parlamentoya indirgemekle toplum ile devleti karşı karşıya koyduğu için artık gerçek anlamda “siyasal” bir devlet olmaktan çıkmıştır. O halde Schmitt’e göre *siyasal olan* kavramı her ne kadar devlet kavramıyla istikrar ve düzen için bir araya getirilmek

⁴ Rancière, Jacques, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, (çev. Hakkı Hünler), Ara-lık Yayınları, İzmir, 2005, s.98.

⁵ Marchart, Oliver, “Politische Theorie als erste Philosophie- Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt.” *Das Politische und die Politik*, içinde (ed. Thomas Bedorf ve Kurt Röttgers) Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010, s.180.

⁶ Marchart, Oliver, *Die Politische Differenz*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010, s.38.

⁷ Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 39.

zorundaysa da, hali hazırda varolan her devlet “siyasal” değildir ve “siyasal olan”ın varlık koşulu da devlet değildir. Siyasal olan kendini insanlar arasındaki ayrışmaların yoğunluk derecesinde var eder. Schmitt’e göre bu özsel ayırım, dost-düşman ayırımıdır. Dost-düşman ayrımıyla varlığa gelen *siyasal olan* böylelikle, polemik antagonizmayı ve çatışmayı imlerken bunun karşısında *siyaset (die Politik)*, düzeni sağlama amacıyla olan söylemlerin ve kurumların yer aldığı ontik düzleme karşılık gelir.⁸ O halde *siyasetten* farklı olarak *siyasal olan*, bir *olasılık (Möglichkeit)* olarak hep vardır ve dost-düşman ayrımının doğduğu her alan *siyasal* olabileme potansiyeline sahiptir.

Ranciére de, Schmitt’in “siyaset” ile “siyasal” arasında yaptığı söz konusu ayırımı oldukça farklı bir biçimde –taban tabana zıt bir perspektif ve niyetle- yeniden yapar. Schmitt’te “siyaset”, parlamenter düzendeki yönetimi imlerken “siyasal”, yaşamın her yanına sirayet eden ve temelini “dost-düşman ayrımı”nda bulan bir sıfatken, Ranciére *siyaseti (la politique)*, yönetme sanatı olarak tanımlamayı reddedecek ve *siyasal olanı* da (*le politique*) dost-düşman ayrımında değil, *polis (la police)* ve siyaset (*la politique*) süreci arasındaki “uyuşmazlık” (*dissensus*) fikrinde bulacaktır.

Böylelikle Ranciére, bir yanda “yönetim olma”, “hükmetme” anlamında siyaset ile diğer yanda “herkesin iyi yaşamı” olarak siyaset olmak üzere iki anlayışı birbirinden ayırır. İlk anlayışın özü *siyasal olanın polis* düzenine indirgenmesidir. *Polis* düzeni ise egemenin halk üzerindeki bölüştürme ve paylaşmalarını yapan iktidar merkezidir. Platon’da olduğu gibi *polis* düzeninde halk, doğal yatkınlıklarına göre belli işlevlere ayrılır, ona belli görevler ve ödüller paylaşılır. Ranciére’e göre böyle bir siyaset tahayyülünün en korktuğu şey halktır. Ranciére’in burada kastettiği halk, *das Volk* olmuş halk değil *le gens* olarak halktır, yani henüz biçimsiz olan ve belirlenmemiş kitledir. Platon’a göre kendi başına doğruyu ayırt etme yetisine sahip olmadığından bu kitleye çobanlık edilmelidir. İyi yönetimi, Demokrasi’den ayıran temel nokta da burasıdır.⁹ Ranciére’e göre Platon’un “demokrasi korkusu” kökenini halk korkusundan alır.

Ranciére, *polis* karşısında siyasal olanın nesnesinin, “ortak yaşam durumu” olduğunu söyler. Gelenekteki haliyle “siyaset sanatı”, “çokluğun ihtiraslarını” düzene sokma iddiasındayken, gerçek anlamdaki siyasetle özdeş olan demokrasi, bir biraraya gelme biçimine hükmeden yaşam tarzıdır. Çünkü Ranciére’e göre siyaset, cemaatleri yönetme sanatı değildir; “insan eyleminin uyuşmazlığa dayalı bir biçimidir, insan gruplarının toplanmasını ve yönetilmesini belirleyen kaidelerin istisnasıdır.”¹⁰ Böylelikle Ranciére’e göre hep düşünüle gelindiğinin aksine siyaset, ancak ve ancak iktidar düşüncesinden ayrı olarak anlaşılacaktır. Bu kavrayış Ranciére’i antropolog Pierre Clastres’e ve siyasal antropoloji geleneğinin temel savlarına yaklaştırmaktadır.

⁸ Bedorf, Thomas, “Das Politische und die Politik, Konturen einer Differenz”, *Das Politische und Politik*, içinde, (ed. Thomas Bedorf ve Kurt Röttgers), Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010, s.22.

⁹ Ranciére, Jacques, *Hatred Of Democracy*, Verso, London, 2006, s.35.

¹⁰ Ranciére, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s.13.

Clastres de Rancière gibi, siyasetin iktidarla değil, toplumun ortak yaşamı ile ilgili olduğunu öne sürmektedir.

O halde *polis*, toplulukları yöneten merkezi iktidar anlamına gelirken, siyaset, eşitlikçi talebin hayata geçirilme pratiğidir. Siyasal olan ise bu ikisinin birbirleriyle çeşitli şekillerde ilişkileneceği, farklı türden olan bu iki sürecin karşılaşmasıdır. Birincisi hükümet süreci, yani *polis*'tir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır.¹¹ İkincisi ise siyaset, yani eşitlik sürecidir. Bu açıdan siyaset, herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerdir. O halde Rancière'e göre siyaset ya eşitlikçi ve özgürleştiricidir ya da hiç olmayacaktır.

3. Özgürleşme ve Eşitlik

Özgürleşme (*emancipation*) süreci, değindiğimiz gibi Rancière'e göre siyaset sürecinin ta kendisidir. Bu durum siyasetin *arkhe*'sinin olmamasından, aksine onun *anarşik* olmasından kaynağını alır. Çünkü *polis* düzeni gibi ortak varlığın yaşamına dair ilke koyan bir hükmetme zihniyetinin olduğu yerde özgürleşme mümkün değildir. *Polis* düzeni, bir sayma işlemi gerçekleştirerek çoğunluk ve azınlığı birbirinden ayırır, dışlanacakları ve yönetecekleri belirler. Bunun karşısında özgürleşme ise, *polis*in dayattığı "azınlık olma durumundan çıkmak"tır. Çünkü Rancière'e göre azınlık olma durumu, özgürleşmenin zıttıdır, bir başka deyişle size birilerinin "kılavuzluk" etmesi gereken bir durumdur.¹² Özgürleşme ise kendi kılavuzluğuna başvurmak, başkasının adlandırmalarıyla değil, kendi adlandırmalarına göre yaşamaktır. Bu anlamıyla özgürleşme, bir "özneleşme" (*subjectivation*) sürecini gerektirir. *Polis*in dayattığı kimliğin terk edilmesi, "özne" olmaya giden bir adım olarak görülür.

Rancière'in azınlık olma durumundan çıkış olarak tanımladığı özgürleşmeyi, çoğunluk olma arzusu ile karıştırmamak gerekir.¹³ Zira Rancière'e göre özgürleşme homojen bir topluluğun üyesi haline gelmeyi değil, tersine bir "kimliksizleşme süreci"ni (*disidentification*) gerektirir. Bu açıdan özneleşme de dayatılan kimliğin ötesine geçebilme, topluluğun diğer bireylerinden farklı olabilmedir. Rancière'e göre bu yüzden siyasal özne hep bir çatlakta konumlanır. Tam da bu yönüyle o, Heidegger'e referans ile hem "arada varlık" hem de "birlikte varlık"tır. Bu iki özellik onun özneliğinin siyasal boyutunu açığa çıkartırken aynı zamanda özgürleşmenin olanığını da imler.

O halde özgürleşme, bize dayatılan kimliklerin ötesinde hepimizi eşit kılan bir özneliğimiz olduğunun ayırıcısına varılmasını gerektirir. Rancière bu bağlamda özgür-

¹¹ A.g.e., s.71.

¹² Rancière, Jacques, "Komünizmsiz Komünistler mi?", *Bir İdea Olarak Komünizm*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s.193.

¹³ Bingham, Charles & Biesta, Gert J.J., *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Continuum International Publishing Group, London & New York, 2010, s.33.

leşmeyi şöyle tanımlamıştır: “Özgürleşme herhangi bir konuşan varlığın bir başka konuşan varlıkla eşitliğinin doğrulanmasıdır.”¹⁴

Rancière’e göre proletarya bu özgürleşme talebinin en iyi örneğidir. Çünkü proletarya burjuvaziye karşı dururken, aynı zamanda kendi kimliğine karşı durur, o sadece kendini ezenlerin değil, aynı zamanda bir gün kendi sınıfının da ortadan kalkabilmesi için çabalar. Bu anlamıyla “komünist hipotez”, Alain Badiou’nun dediği gibi bir özgürleşme hipotezidir, ancak Rancière, “komünist hipotez”in gerçek anlamda eşitlikçi olmadıkça özgürleşmeyi başaramayacağını söyler ve proletarya diktatörlüğünü reddeder. Hiyerarşiye olumlayan, tekillikleri ve olumsuzluğu reddeden her düşünce eşitlikten uzaklaşmayı doğurduğu için aynı zamanda özgürleşmeye karşıdır. Böylelikle özgürleşme ile ortaya çıkan ikinci talep eşitlik talebidir. Özgürleşme kavramını eşitlik kavramından ayrı düşünmek imkânsızdır.

Rancière’e göre tek siyasal tümel eşitliktir ve o ancak eyleme koyulduğu ölçüde vardır. Eşitlik bir hedef değil, bir başlangıç noktasıdır; Rancière’in deyiimiyle söyleyecek olursak bir varsayımdır.¹⁵ Çünkü konuşan bir varlığın, diğer bir konuşan varlıkla eşitliğini varsaymadan siyaset mümkün olamayacaktır. Buna ek olarak zeka da bölünmüş değildir; aksine o, bir ve eşittir. Rancière’e göre, “özgürleşme, bir olan bu zekanın sahiplenilmesi ve zekanın eşitliğinin potansiyelinin doğrulanması”dır. Özgürleşme sürecinde aciz olanlar ve *polis* düzeni tarafından dışta bırakılanlar, kapasitelerinin herkes kadar olduğunu, herkesin herkes ile eşit olduğunu göstererek, kendilerine atfedilen kimliği reddeder ve özneşirler. Bu anlamıyla eşitlik Rancière’de “zekanın komünizmi” anlamına gelir. Fransız eğitim felsefecisi Joseph Jacotot’tan alıntılanarak Rancière buna, “cahilin kendi başına öğrenme yetisi” der.¹⁶

Özgürleşme ve eşitlik süreçlerinin birbirine bağlanması, toplumsalın temelsizliği düşüncesinden doğar. Toplumun bir *arkhe*’si yoksa, o tamamen olumsal olarak tezahür ettiyse o halde tüm kimlikler ve tüm “olması gereken”ler yalnızca bir hükmetme mantığının varsayımlarından ibarettir. Toplumun bu temelsiz yapısı ise paradoksal bir şekilde, tüm insanların eşitliğini açığa çıkartır. Özgürleşme de bu eşitliğin talep edilmesiyle, hiçbir temeli olmayan kurulmuş ve pay edilmiş kimliklerin reddedilmesiyle gerçekleşecektir. Bu reddiye de *uyuşmazlık* ile açığa çıkabilir.

4. *Polis’in Mutabakat’ından Siyasetin Uyuşmazlık’ına*

Rancière’e göre *polis* düzeni kendini ortak duyum üzerinden (*partage du sensible*) kurar. Başka bir deyişle o, görülebilecekleri ve duyulabilecekleri belirler. Bu ortak duyunun inşası ise mutabakat ile mümkün olacaktır. Rancière *polis*in mutabakatına

¹⁴ Rancière, Jacques, *Siyasetin Kıyısında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s.73.

¹⁵ Rancière, Jacques, “Demokrasiye Karşı Demokrasiler” *Demokrasi Ne Alemde?*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s.84.

¹⁶ Rancière, Jacques, “Komünizmsiz Komünistler mi?”, *Bir İdea Olarak Komünizm*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s.194.

karşı siyasetin *uyuşmazlığı*nı savunur. Böylece *consensus* kavramının karşısına *dissensus* kavramını koyar.

Mutabakat, yani *consensus*, “birlikte duyma ve hissetme” anlamlarına gelmektedir. “Siyasetin sonu” söylentileri “sağ” ve “sol” un kalmadığı, siyasal çatışmaların sona erdiği savına dayanırken, “siyasetin dönüşü” ortak duyum üzerinden mutabakata yaslanır. Rancière’e göre mutabakat, *siyasal olanın toplumsal olana* indirgenmesinin ifadesidir. Düzeni sağlamayla görevli *Dışlayıcı Bir*’in şiddeti de mutabakat yoluyla kurulan ortaklığa dayanır. Bu ortaklık ise kendini tek bir gerçeklik üzerinden var ettiği için tahakküm altına alıcıdır:

“Mutabakat, çatışmaları bertaraf etmek için uzmanlık, arabuluculuk ve uzlaşmadan yararlanan bir yönetim biçimi değildir sadece. Duyu ile anlam uyuşması demektir: Algıladığımız şey ve o şeyin anlamı üzerine uzlaşma. Mutabakat verili bir durumun beraberinde getirdiği olanak ve olanaksızlıklar konusundaki uzlaşma demektir. Bir yönetim tarzı olarak mutabakat yaşadığımız toplumda ve toplumlar arasında ilgi, istek ve değerlerin olabileceğini, ama algılayabileceğimiz tek verili gerçeklik olduğunu bu gerçeklikten de tek bir anlam çıkarılabileceğini söyler.”¹⁷

Mutabakatın karşısında yer alan *dissensus* ise “anlaşmazlık, uzlaşmazlık ve uyuşmazlık” anlamlarına gelir. Yani *polis*’in belirlediği görülebilen ve duyulabilenlerin sınırını dağıtır, “daha önce gürültü olarak duyulan şeyi” anlaşılır kılar, görülmeyeni ise görülür kılar. Bu yüzden o mutabakatın aksine, tek bir verili gerçekliğe, tek bir *arkhe*-ye dayanmaz. Zira mevcut gerçekliğin tek bir perspektiften, tek bir tanımı yapılamaz. Ne var ki, *polis*’in karşısına konulan siyaset, bir kaos ya da kuralsızlık anlamına da gelmemektedir. Yine bununla alakalı olarak *polis*’in ve düzenin kendi başına kötü olması gibi bir yargıda da bulunmamaktadır Rancière.¹⁸ Siyaset, nefrete ve dışlamaya dayanmaz, şiddete başvurmaz, o, kendiliğinden ve barışçıldır. Bu açıdan siyasetin bir düzensizliği savunduğu söylenemez, gerçek siyaset için uyuşmazlık üzerinden beraber yaşamanın olanığını arayan bir *demos*’un kolektif eylemine ihtiyaç vardır.

Rancière’e göre böylece *dissensus*, *Dışlayıcı Bir*’in tahakkümüne karşı *Çokluk*’u ortaya çıkarır. *Polis*in mutabakatına karşı *Çokluk*’un siyasetinin uyuşmazlığı, *siyasal olanın* kendisini yaratır ve “siyasetin sonu” ile “siyasetin dönüşü” söylentilerinin karşısında üçüncü bir yol kurar. Rancière’in “Siyaset Üzerine On Tez”inin 8. maddesinde vurguladığı gibi, “siyasetin özü tek dünyada iki dünyanın mevcudiyeti olarak uyuşmazlığın açığa vurulmasıdır.” Bu yüzden, *Çokluk*’un rejiminin kendisi olarak demokrasi, Rancière’e göre bu uyuşmazlığın açığa çıkarılmasına katkı sağlar.

¹⁷ Rancière, Jacques, “Evrenselliğin Talihsiz Maceraları”, *Farklı Dünyaları Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 91.

¹⁸ Bingham, Charles & Biesta, Gert J.J., *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Continuum International Publishing Group, London & New York, 2010, s.37.

6. Oklokrasi'ye Karşı Demokrasi

Rancière, *polis* düzeninin ve *archi-politik*'in *Dışlayıcı Bir*'inin karşısına *Çokluk*'u koymaktadır. Ancak *Çokluk* da kendi başına demokrasiyi ve siyaset sürecini temsil etmek zorunda değildir. Tam da *archi-politik* ile *meta-politik* arasındaki simetriye benzer bir şekilde *Dışlayıcı Bir*'in karşısında bir "Dışlayıcı Çokluk" söz konusu olabilir. Başka bir deyişle, nefret, çokluğu birleştirdiği zaman *Çokluk*'un terörü ortaya çıkar. Rancière'e göre bu, Spinoza'nın *multitudo*'sunun temsil ettiği "cahil kitle" ile Platon'un devletindeki "zapt edilmesi gereken renkli hayvan" olarak halk arasındaki karşıtlıktır. Rancière bunu, *Çok*'un terörüne karşı *Bir*'in terörü olarak yorumlar. Her ikisi de aslen *demos*'u reddetmektedir Rancière'e göre. Bu açıdan *demosun* aksine *güruh* olarak *oklos* "çokluğun düzensiz çalkantısı değil Dışlayıcı Bir'in ihtirası çevresindeki nefretçil bir araya geliş" olarak tanımlanır.¹⁹ Rancière, Negri ve Hardt'ın Spinoza'ya referansla oluşturduğu *Çokluk* kavramını da *demos* olarak değil *oklos* olarak yorumlar ve "*Çokluk*'un terörü" tehlikesine işaret eder. Bu eleştiri, temelde Rancière'in imparatorluk kavramsallaştırmasını reddetmesinden kaynaklanır. Rancière'e göre "küresel zorunluluk" a dayalı olan imparatorluk fikri, yeni bir siyaset olanağına kapıları kapamaktadır.²⁰

Demos ise, nefretçil bir biraya geliş gerektirmez. *Demos*, tam da homojen olanın dışında kalandır, bu yüzden bir cemaate has olanla ilgili değildir. Rancière, *demos*'u "toplumun artışı" olarak tanımlar. *Demos*, her türlü toplumsal nicelleştirme ya da muhasebe işlemi aşan o "boş mekân" ve "ilave"dir. Siyaset de halk denen çokluğun, sayılmayan *demos*'un tezahürüdür. Bu *demos polis*'in kendisine atfettiği kimliği reddederek özneliğini inşa etmeye ve bu yolla özgürleşmeye, eşitlik talebiyle başlar. Bu yüzden o asla türdeşliğe ve *Dışlayıcı Bir*'e indirgenemez. Bu özelliği sayesinde *demos*, çokluğu *oklos* olmaktan kurtarır. Başka bir deyişle *oklos*'un nefret sayesinde bir araya gelmesine engel olan, ortaklıkları bozan bir kuvvete dönüşür *demos*. Dolayısıyla burada söz konusu edilen eşitlik, birleştirmekten ziyade sınıfsızlaştırır. Rancière'in deyimiyle demokrasi, "hiyerarşik kastların, sınıfların sözde doğallığını bozmak yerine bölünmenin polemik figürlerini" koyar.²¹ Bu yüzden Platon'un kötülediği gibi demokrasinin gerçekten de *arkhesi* –ilkesi- yoktur, o temelini toplumun olumsuzluğundan alır.

İlkesi olmayan ve sürekli bir birliği bozguna uğratan demokrasi, Rancière'e göre "ne bir hükümet etme biçimidir, ne de bir toplumsal yaşam tarzı; demokrasi, siyasal öznelere var eden özneleşme tarzıdır."²² Platon'un devletindekinin aksine demokrasi, yönetmek için bir sığata sahip olmayanların, "sayılmayanların" ve "paysızların" *polis*

¹⁹ Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 44.

²⁰ Rancière, Jacques, "Evrenselliğin Talihsiz Maceraları", *Farklı Dünyaları Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s.91.

²¹ Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s.46.

²² A.g.e., s.13.

düzeniyle karşılaşarak siyaset yapma pratiğidir. Bir başka deyişle herkesin iyi yaşamı hakkında söz söylemek için ne filozof olmak ne de başka bir sığata sahip olmak gereklidir. "Herkesin kapasitesi, herkesin yeteneği" için bir güçtür ve bu güç ancak kolektif eylem ile açığa çıkar. Rancière bunu, siyasetin evrensel yönü olarak görür. Siyaset ancak ve ancak, herkes için olduğu ölçüde olanaklıdır ve demokrasi çoğunluğun ya da egemenin değil, kelimenin tam manasıyla herkesin etkinliğidir. *Demos* da bir cemaatin adı değil, cemaatin yok saydığı fazlalık, artık olandır. *Demos*, çokluğu hem *oklos* olmaktan kurtarır hem de homojenleşmesini önler. *Demos*, bir birliği bölüp parçalayan, hesaba katılmıyandır. Bu yüzden "sayılmayanların sayısı" ve "paysızların payı" talebi sayılanlar ve pay alanlar ile eşit kapasitede olunduğu iddiasına karşılık gelir; başka bir deyişle demokrasi, eşitlik talep eden kolektif bir eylemin adıdır. Bu yüzden Rancière "Siyaset Üzerine On Tez" in 4. maddesinde "demokrasi bir siyasal rejim değildir." demektedir. Çünkü demokrasi, siyasetin ta kendisidir. Bir başka deyişle demokrasi yoksa siyaset de zaten yoktur.

Sonuç

Rancière, Platon'dan günümüze kadar demokrasinin birçok düşmanı olduğunu söyler. Rancière'in *post-demokrasi* olarak adlandırdığı günümüzde de demokrasi, teknisyenlerin ve elitlerin elindedir ve aslında "mutabakat" adı altında demokrasi nefretini körükler. Bu nefreti Rancière, *La Hain de la Democratie (Demokrasi Nefreti)*, kitabında ele almış ve bu nefretin felsefe tarihi boyunca nasıl rasyonalize edildiğini serimlemiştir. "Demokrasi nefreti" ni Rancière, oligarşinin sahneye koyuluğu ve çıplak nefretin yeniden doğuşu olarak yorumlar. Bu yüzden Rancière'e göre biyo-politika perspektifinden bakan bazı düşünürler gibi demokrasilerde değil, "oligarşik hukukun devletleri" nde, oy verme yoluyla işleyen hukuk dışı kamplarda yaşamaktayızdır.²³ Bu hukuksuzluk ve eşitsizlik ortamında tek çare, temsili demokrasinin yerini özgürleşme, özneleşme ve eşitliğin birliği olarak gerçek demokrasinin almasıdır.

Rancière, felsefesiyle sadece siyasetin sona erdiği söylentisine karşı çıkmakla kalmaz, o aynı zamanda tam da bu söylentiye karşı diriltmeye çalışılan ve mutabakata dayanan siyasetin geri döndüğu iddiasını da kıyasıya eleştirir. Çünkü ona göre siyaset, sona erecek ya da geri dönecek bir şey değildir. Aslında siyaset, Schmitt'in *siyasal olan* kavramına benzer bir şekilde potansiyel olarak her yerde ve hep vardır. Onun ortaya çıkması ise dost-düşman ayrımı ile değil, tam tersi ancak rastlantısal olarak gerçekleşen kolektif bir eylemle mümkün olabilir. Kolektif eylem, herkesin kapasitesiyle bir eşitlik ve özgürleşme talebinin pratiğe geçirilmesidir.

Rancière için siyasetin olumsuzluğu ve her yerdeliği aynı zamanda demokrasinin imkânını ifade eder. Çünkü Rancière'e göre demokrasi siyasetin ta kendisidir. Derrida da, demokrasinin *a venir* olduğunu söylerken benzer bir vurgu yapmıştır. Ancak

²³ Rancière, Jacques, *Hatred of Democracy*, Verso, London, 2006, 73.

burada kastedilen demokrasinin hep gelecekte olması ya da uzak bir ideal olması değil, aksine her an mümkün olmasıdır, sürekli gelmekte olmasıdır. Bu açıdan demokrasi ve dolayısıyla siyaset, sonlandırılmazdır. Bu kavrayış doğal olarak, temsilci demokrasiye karşı çıkar. Zira, demokrasi devredilen bir şey olamaz, tersine demokrasi yapılmakta olmalıdır, bu haliyle de birileri tarafından birilerine verilmez, talep edildiği anda elde edilir. Dolayısıyla Rancière, demokrasinin, halkın egemen yoluyla temsil edildiği hukuki ve siyasal bir form olmadığını altını ısrarla çiziyor.²⁴ Demokrasinin kolektif eyleme ihtiyaç duyması ve bu eylemle birlikte ortaya çıkan öznelleşmeden kaynağını alması da bu sebeple zorunludur. Öznelleşme, bir kimliğe sarılmak değil, kimliklerden sıyrılmak, *polis* düzeninin dayattığı konumlardan azade olmak anlamına geldiği ölçüde özgürleşme anlamına gelecektir. Böylece “demokrasi”, “öznelleşme”, “kolektif eylem”, “eşitlik” ve “özgürleşme” kavramları birbirine bağlanır ve hepsi beraber siyaseti meydana getirir.

Rancière’in bu savları temsil krizine önemli bir cevap niteliği taşır. Söylenildiği gibi temsil imkânsızsa da, herkesin kendini ve kendiyi beraber tüm insanları temsil etmesi olanaksız değildir. Toplumsallığın olumsuzluğu mevcut kurum ve yapıların kurulmuş olduğunun tespitiyle beraber boşluğun varlığını da açığa çıkarır. Boşluk ise kimliksizdir. Bu kimliksizlik her varolan için geçerlidir. O halde bizi eşit kılan ve birleştiren ontolojik bir temelsizliktir. Varlığın temelsizliği tüm varolanlar için ortak olduğu ölçüde mevcut eşitsizlikler ve hiyerarşiler doğal olmaktan çıkar. Doğal olmadığı için zorunlu da olmayan kimliklerin yıkılması herkesle ve tüm varlıkla bütünleşmeyi getirdiği kadar tikel öznelliklerin de kapısını açacaktır. Böylece temsil krizi siyasetin sonunu getirmemekte, aksine onun varolmasına vesile olmaktadır. Siyaset, artık strateji ve hükmetme olmaktan çıkacak ve dolayısıyla iktidar olmaksızın da düşünülebilecektir. Çünkü gerçek manasıyla siyaset hiyerarşiyi reddeder.

Rancière’in siyaset kavrayışı, kolektif eylemin imkanı üzerinden bir yandan ayırıcı kimlik siyasetini eleştirmekte diğer yandan ise totalitarizm tehlikesine karşı bir duruş sergilemektedir. Bu bakımdan Rancière’in günümüz siyaset felsefesini etkileyen en önemli problem olan “bir” ve “çok” arasındaki tartışmaya özgün bir öneri getirdiği söylenebilir. “Bir” ile “çok” arasındaki ikilemi Rancière, demokrasi kavramıyla çözüme kavuşturmakta, çokluğun çeşitliliğinden taviz vermeden ortaklaştırıcı bir eylem pratiğinin olanağına işaret etmektedir. Demokrasi, asla türdeşleşmeyecek bir *çokluk*’un eşitlik talebi olarak siyasetin asli koşuludur ve bu koşul her yerde ve her zaman mevcuttur. Yapılması gereken, *polis* düzenin karşısında gerçek siyaseti savunmak ve böylece siyasal alanı saklandığı yerden çıkarmaktır.

²⁴ Rancière, Jacques, *Hatred of Democracy*, Verso, London, 2006, s.54.

Kaynakça

BEDORF, Thomas, "Das Politische und die Politik, Konturen einer Differenz", *Das Politische und Politik*, içinde, (ed. Thomas Bedorf ve Kurt Röttgers), Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010.

BINGHAM, Charles& BIESTA, Gert J.J., *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Continuum International Publishing Group, London& New York, 2010.

CHAMBERS, Samuel A., "Police and Oligarchy", *Jacques Rancière: Key Concepts* içinde (Ed. Jean-Philippe Deranty), ss. 57-69, Acumen Publishing Limited, Durham, 2010.

MARCHART, Oliver, "Politische Theorie als erste Philosophie- Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt." *Das Politische und die Politik*, içinde (ed. Thomas Bedorf ve Kurt Röttgers) Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010.

MARCHART, Oliver, *Das Politische Differenz*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010.

SCHMITT, Carl, *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

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

RANCIÉRE, Jacques, *Hatred of Democracy*, Verso, London, 2006.

RANCIÉRE, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

RANCIÉRE, Jacques , "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", *Demokrasi Ne Alemde?*, (çev. Savaş Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

RANCIÉRE, Jacques , "Evrenselliğin Talihsiz Maceraları", *Farklı Dünyaları Düşünmek*, (çev. Emine Ayhan), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

RANCIÉRE, Jacques , "Komünizmsiz Komünistler mi?", *Bir İdea Olarak Komünizm*, (çev. Ahmet Ergenç&Ebru Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul, 2011.