



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**TEMSİL KRİZİ ÇERÇEVESİNDE RANCIÈRE VE BUTLER'DA  
POLİTİK ÖZNELLİK**

Ceren DALGIÇ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022



TEMSİL KRİZİ ÇERÇEVESİNDE RANCIÈRE VE BUTLER'DA POLİTİK  
ÖZNELLİK

Ceren DALGIÇ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

## TEŞEKKÜR

Felsefe öğrenimim boyunca desteğini ve ilhamını hissettiğim, bu çalışmada da gerek zihin açıcı, sorularımı netleştirici değerli önerileriyle, gerekse heyecanıma ortak olan manevi desteğiyle benden yardımını hiçbir zaman esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Toros Güneş Esgün Birdal'a, yapıcı eleştirileri ve önerileriyle tezime katkı sağladıkları için Prof. Dr. Nazile Kalaycı ve Doç. Dr. Fulden İbrahimhakkıoğlu'na, her zaman her konuda destek olan ve hayattaki en büyük şanslarımdan biri olan aileme; bana hem anne hem de arkadaş olan Melike Dalgıç'a, felsefe okuyabilmemi başından beri mümkün kılan babam Kemal Dalgıç'a, her başım sıkıştığında yanımda olan ablam Selen Dalgıç'a, hayatı güzel ve biricik kılan duygu olan sevgiyi bana her zaman hissettirdiği ve her koşulda yanımda olduğu için Mustafa Can'a, farklı anlam dünyalarını tanımama imkan vererek tüm yaşamların eşit olduğunu yalnızca varolmalarıyla gösteren Hestia, Pakize ve P. Surat'a teşekkür ederim.

Hayatımı dayanışma ve mizahla daha yaşanabilir kılan dostlara sahibim. Özellikle tez süreçlerimizi birlikte geçirdiğimiz ve hayatımızın her noktasında yaşadığımız veya yaşayabileceğimiz her sıkıntıda ve mutlulukta birleşebildiğimiz, neşemizin ve ironik sakinliğimizin hiç eksik olmadığı bir dostluk sundukları için Rahmi Yurttakalan ve Bükem Özçeri'ye, tanımadığım bir şehri yuva gibi hissettiren Gamze Uyanıker'e, birlikte yaralarımızı sarabildiğimiz için Beyza Çayan'a, uzakta olsak da dostluğunu hep hissettiğim Simay Dindar'a, tanımanın zor olduğu fakat kendisini bana açarak farklı bir insanı tanımamı sağlayan Ezgi Kaymak'a teşekkür ederim.

Son olarak, hayal kırıklıklarımı felsefede tamir etmenin mümkün olduğunu göstererek bana yol göstermiş, felsefeyi sevdirmiş ve lise yıllarımın güzel geçmesini sağlamış olan hocam Sevcan Erikan'a teşekkür ederim.

## ÖZET

DALGIÇ, Ceren. Temsil Krizi Çerçevesinde Rancière ve Butler'da Politik Öznellik, Yüksek Lisans, Ankara, 2022.

Bu çalışma temsil krizinin açtığı sorulara Rancière ve Butler'ın politik öznellik hakkındaki görüşleri eşliğinde yanıtlar aramayı amaçlamaktadır. Üç bölümden oluşacak bu çalışmada ilkin, temsil krizinin tarihsel arka planını sunmak amacıyla, Aristoteles, Hobbes ve Hegel'in politikaya ve politikayı kurucu ögelere dair görüşleri sunulacaktır. İkinci bölümde Rancière'in politik öznelliğe dair düşünceleri, sunmuş olduğu yeni politika tahayyülü çerçevesinde politika, polis ve demokrasi kavramlarıyla açıklanacaktır. Üçüncü bölümde Butler'ın politik öznellik hakkındaki görüşleri performatif, queer, ilişkisellik, radikal demokrasi kavramları eşliğinde açıklanacaktır. Rancière'in ve Butler'ın temsil krizi çerçevesinde hangi problemleri irdelediği açıklanarak, filozofların bu problemlere verdiği yanıtlarla Rancière ve Butler'ı birlikte okumanın imkanları araştırılacaktır. Böylece verili kimliğin reddinde ortaklaşan Rancière ve Butler'ın politik öznellik arayışlarından yeni bir politik öznellik düşüncesi çıkıp çıkmayacağı tartışılacaktır.

### **Anahtar Sözcükler**

temsil, politik öznellik, politika, politik olan, performatif, queer, demokrasi

## **ABSTRACT**

DALGIÇ, Ceren. Political Subjectivity in Rancière and Butler in the Framework of the Crisis of Representation, Master Thesis, Ankara, 2022.

This study aims to seek answers to the questions opened up by the crisis of representation, accompanied by Rancière and Butler's views on political subjectivity. In this study, which will consist of three parts, first of all, the views of Aristotle, Hobbes and Hegel on politics and policy-making elements will be presented in order to present the historical background of the crisis of representation. In the second part, Rancière's thoughts on political subjectivity will be explained with the concepts of politics, police and democracy within the framework of Rancière's new understanding of politics. In the third chapter, Butler's views on political subjectivity will be explained with the concepts of performative, queer, relationality and radical democracy. The possibilities of reading Rancière and Butler together with the answers given by the philosophers to these problems will be explored by explaining which problems Rancière and Butler have examined within the framework of the crisis of representation. Thus, it will be discussed whether a new idea of political subjectivity will emerge from Rancière and Butler's search for political subjectivity, which is common in the rejection of given identity.

### **Key Words**

representation, political subjectivity, politics, the political, performative, queer, democracy

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	<b>i</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI</b> .....	<b>ii</b>
<b>ETİK BEYAN</b> .....	<b>iii</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>v</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>1.BÖLÜM : POLİTİK ÖZNEİN AYAK İZLERİ</b> .....	<b>7</b>
<b>1.1. ARİSTOTELES’İN POLİTİKA ANLAYIŞINDA SINIRLAR</b> .....	<b>8</b>
1.1.1. Politikanın Sesi: <i>Phone-Logos</i> .....	8
1.1.2. Politika’nın Mekanı: <i>Oikos-Polis</i> Sınırlarında Bir Politika.....	12
<b>1.2. HOBBS’UN BEDENLERİ: LEVIATHAN VE ORGANLARI</b> .....	<b>18</b>
1.2.1. İnsanın Yapısı ve Leviathan Öncesi Doğal Durum.....	20
1.2.2. Leviathan’ın Sahneye Çıkışı: Temsilin Başlangıcı.....	24
<b>1.3. HEGEL’İN POLİTİKA FELSEFESİNDE TANINMA</b>	
<b>PROBLEMİ</b> .....	<b>29</b>
1.3.1. “Ben”in Yolculuğu: Köle-Efendi Diyalektiği Bağlamında Politika.....	31
1.3.2. Hegel’in Devleti.....	36
<b>2. BÖLÜM : RANCIÈRE’DE POLİTİK ÖZNEELLİK</b> .....	<b>41</b>

<b>2.1. RANCIÈRE’DE “POLİTİK OLAN”I ANLAMAK.....</b>	<b>41</b>
2.1.1. Rancière’in <i>Polis</i> ’i.....	44
2.1.2. Anlaşmazlığın İmkânı: Eşitlik ve Özgürleşme.....	48
2.1.3. Politik Olan: Anlaşmazlık An’ları.....	54
<b>2.2. POLİTİK SAHNEYİ YENİDEN KURMAK.....</b>	<b>59</b>
2.2.1. Özneleşme Süreci.....	60
2.2.2. Kolektif Politik Özne Olarak “ <i>Demos</i> ”.....	64
2.2.3. Demokrasi ve Ötesi: Demokrasiyi Yeniden Düşünmek.....	67
<b>3. BÖLÜM: BUTLER’DA POLİTİK ÖZNELLİK.....</b>	<b>72</b>
<b>3.1. FEMİNİZM VE “BİZ” SORUNU.....</b>	<b>73</b>
3.1.1. Feminist Düşüncenin Tarihsel Arka Planı.....	74
3.1.2. Performatif Pratikler.....	78
3.1.3. Bedenlerin İttifakı.....	84
<b>3.2. ÖZNEİN PERFORMATİF KURULUŞU: GEÇMİŞ-ŞİMDİ-GELECEK ARASINDAKİ DÜĞÜM.....</b>	<b>88</b>
3.2.1. Geçmiş: Özne Oluşun Psişik Yapısı.....	90
3.2.2. Şimdiyi Şiddetsizlikle Düşünmek.....	94
3.2.3. Geleceğe Bir Öneri: Olabilirlik İdeali Olarak Radikal Demokrasi.....	98
<b>SONUÇ.....</b>	<b>103</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>111</b>
<b>EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU.....</b>	<b>123</b>
<b>EK 2. ETİK MUAFİYET FORMU.....</b>	<b>125</b>



## GİRİŞ

Aristoteles'e göre *phronesis*, insana dair şeyler üzerine "düşünüp taşınılacaklarla" ilgilidir (Aristoteles, 2012: 121). Düşünüp taşınmak ise yavaşlığa aitken, düşünüp taşınılan şeyin eylemi hızlılığa aittir (2012: 123). Felsefeyi düşünme alanına politikayı ise eylem alanına yerleştirdiğimizde şu anlam çıkmaktadır; politikaya dair felsefe, politik eylemden önce başlamalı ve yavaş hareket etmelidir. Ancak günümüz, politikadan önce devreye girmesi gereken bir politika felsefesi tavrını edinebilmek için, gerekli yavaşlığa imkan açmakta mıdır? Politik aktivizmin dijitalleştiği bir çağda politik alanın her an her yerde oluşabileceği gerçeği politik eylemin neliğini hem muğlaklaştırmakta hem de politikanın felsefeye arasını açmaktadır. Politika ve felsefe arasındaki bu mesafeyi gidermenin ve bu iki disiplini birlikte işler hale getirmenin yolunun politikaya dair felsefi kavramların soruşturulmasından geçebileceğini söylememiz yerinde olabilir. Çağın hızına teslim olup politikaya dair umutsuzca bir tavır almaktansa politika felsefesine daha fazla alan açmak gerekir.

Politikanın neden sonunun geldiğini düşünürüz? Bu soruyu yanıtlamak, "Politikanın sonu geldi mi?" sorusunu yanıtlamaktan daha önemlidir. Felsefe tarihi boyunca hangi filozof, politikaya dair konuşsa aynı zamanda insana dair de konuşmuştur. Politika felsefesinin nesne edindiği şey insan ve onun yaşamı olurken politikanın öznesi *hangi* insandır? Politikada rolümüz olduğunu söylesek bile kimi zaman hızla gerçekleşen politik eylemler ve olaylar bize irademiz dışında olup biten şeylermiş gibi görünmektedir. Bu durumun bir sebebi de temsili politikadır. Temsili sistemde halkın politik rolü oy kullanmak ve temsilci seçmektir. Bu sebeple halk politik bir özne olarak iş görebilirken aynı zamanda politik alanda bulunmamaktadır. Elbette ki bu temsil kavramına içkin bir paradokstur. Pitkin temsilin var olmayı "var kılan" olduğunu söylerken bu paradoksa işaret etmektedir (Pitkin, 2014: 12). Öyleyse sorduğumuz ilk soru tam olarak temsilin kendisinde yatan bu paradokstan ortaya çıkmaktadır. Temsilin yarattığı bu kriz bizi tezimin yazılış amacına götürmektedir. Elbette temsil krizinin epistemolojik ve ontolojik temelleri bulunmaktadır ancak tezimiz bir politika felsefesi sunmayı amaçladığından temsil krizinin politik temelleri odağa alınacaktır.

19. ve 20. yy. birçok kavram için sonların ve yeniden başlangıçların çağı olmuştur. Politikanın sonu, tarihin sonu, sanatın sonu, modernliğin sonu, öznenin sonu gibi iddialar ortaya atılmıştır. Ancak bu çağ, sonu geldiği düşünülen her kavram, her disiplin için aynı zamanda bir başlangıç olmuştur. Nitekim temsili demokrasinin krizi yeni demokrasi tahayyüllerini beraberinde getirmiş, öznenin ölümü yeni öznellik arayışlarına imkan açmıştır. Araştırmamız hem temsili demokrasinin hem de öznenin temsilinin krizine Rancière ve Butler’ın politik öznellik görüşleri eşliğinde yanıtlar arayacaktır.

20. yy’da Schmitt liberal demokrasinin krizine, ardıllarına ilham verecek bir şekilde işaret etmektedir. 19. yy.’ın aydınlanmacı ve ilerlemeci düşüncesiyle demokrasi fikri de yayılmakta, Schmitt bu sebeple 19. yy.’ın hakim politik görüşlerini “demokrasinin zafer alayı” olarak ifade etmektedir (Schmitt, 2010: 37). Ancak demokrasinin, Proudhon’un kehanetinde olduğu gibi her zaman özgürlükle, eşitlikle bağdaşmayacağı, aksine tutucu da olabildiğinin görülmesi, demokrasinin içeriksizleşmiş formel bir “örgütlenme biçimi”nden başka bir şey olmadığı da görülmektedir (Schmitt, 2010: 39). Elbette ki Schmitt’in politikayı kurucu ögesi politikaya katılım değil politik birliktir, ancak demokrasilerde *demos*’un politikaya katılımı belirleyiciyse *demos*’un kim olacağını saptamak gerekir (Mouffe, 2019: 65). Liberalizmle demokrasinin gerilimi ise Schmitt’e göre tam olarak burada başlamakta, liberalizmin politik birliğin sınırlarını çizebilecek bir yetkiye sahip olmadığını söylemektedir (2019: 66). Politik birliği dost-düşman ayrımıyla çizen Schmitt’e göre “özgürlük” tesis edici bir öge olmayıp “düzeni riske atan” bir gerilim yaratmaktadır (Preuss, 2019: 227). Halkı temsil etmesi gereken parlamento Schmitt’e göre vaadini gerçekleştirmez, halk yerine temsilcilerinin karar verici olması, tek bir temsilcinin de karar verici olabileceğini göstermektedir (Schmitt, 2010: 52). O halde demokrasinin özgürlük vaadiyle getirilen parlamenter sistemi bir formaliteye dönüşmektedir (2010: 77). Liberal sistemin özgürlük vaadine karşılık diktatörlüğe dönüşmeye açık olduğu, temsili sistemin politik bir birlik kurmaktan uzak olduğu tespiti, her ne kadar Schmitt bu tespiti karar verici egemen fikrine ulaşmak için yapmış olsa da, ardıllarına ilham vermiştir. Nitekim radikal demokrasi görüşlerini bugün Schmitt’i anmadan aktarmak mümkün değildir.

Laclau ve Mouffe, Schmitt’in antagonistik dost-düşman, “biz” ve “onlar” ayrımını agonistik bir tavra devrederek temsil sorununu çözmeye çalışırlar. Laclau ve Mouffe’a

göre solun görevi liberal demokrasiyi reddetmek değil aksine “radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda” genişletmeye çalışmaktır (Laclau ve Mouffe, 2017: 270). Bu çabanın başlıca sebebi “öznenin ölümünün ölümü”nün gerçekleşmiş olması, öznenin ölümünün ardından öznelere kendini gerçekleştirme olanaklarının artması ve ortaya çıkmış olmalarıdır (Laclau, 2012: 75). Schmitt’in temsil krizini göstermesi, Schmitt’ten alınan ilhamla oluşturulan demokrasi düşünceleri tezimizde politik öznellik görüşlerini aktarmak için neden Rancière ve Butler’ın seçildiğini ifade edebilir.

Schmitt’in politik olanın ne olduğuyla ilgili yapmış olduğu dost-düşman ayrımı liberal demokrasinin sorunlu yanlarını göstermekte ancak buradan hareketle de muhafazakar bir düşünce sistemi kurmaktadır. Şimdide ve gelecekte, politikanın ne olduğuna dair soru politika felsefesi adına önemini korumaktadır ve koruyacaktır. Rancière’in politikanın ne olduğunu yeniden düşünmesi ortaya koyacağımız tezimiz için de kilit bir nokta oluşturacaktır. Rancière politik anlamda özneye biçilen rolü küçümsediğini düşündüğü Althusser’in felsefesinden kendi görüşlerini ayırmaktadır (Hewlett, 2018: 112). Verili bir kimliği reddeden politik görüşler; öznellikleri, öznenin failliğini baltalama tehlikesiyle ortaya koymaktadır. Foucault’nun mevcut özneyi reddederek öznellikleri bir direniş biçimi olarak sunduğu düşünülebilir ancak iktidarın her yere dağıtılması, özneye karşıt-söylem oluşturma imkanını vermemekte, direnişi muğlak ve çıkıksız bırakmaktadır. Foucault’nun iktidar mekanizmaları ve Althusser’in “çağırma” düşüncelerinden etkilenen Butler için de politikanın her yerde olduğunu söylememiz mümkündür. Rancière ise politik öznellikleri öznenin failliğini dikkate alarak kurgulamaktadır ve politikanın ne olduğuna dair düşünceleri sorgulayarak, kabul edilen politikaları “polis” adı altına alarak aslında politikaya yeni bir soluk kazandırmaktadır. Bu tez çalışması için Rancière’in seçilmesi verili kimlikleri reddetmesi ancak aynı zamanda politik faillige de alan açmasıdır.

Temsil sorunu, bir nevi, politikayı kimin yapacağını sorunudur. Ancak öncelikle “politika”nın ne olduğu anlaşılmalıdır. Rancière’e göre politika olarak veya demokrasi olarak görülen hiçbir şey politikaya ait mantıkla işlememektedir. Bu bakımdan politikayı yeniden tanımlayarak ve politika ile *polis* mantığı arasında bir ayrım koyarak yeni bir “politik olan” ifadesi de ortaya koymaktadır. Rancièreci anlamda “polis” “bedenlere dair bir düzenlemeden” ibarettir, kimin nereye gideceğini, kimin neyden ne kadar pay

alacağını düzenler ve dağıtır (Rancière, 2021: 48). Oysa politika bu dağılımları bölen, bedenleri tayin edildiği mekandan koparan bir iş görmektedir (2021: 49). Dolayısıyla haksızlığı, eşitlikmiş gibi öğretilmiş eşitsizlikleri açığa çıkarması bakımından Rancièreci politika anlayışı hem temsil sorununa çözüm getirebilecek ifadeler taşımakta hem de politik olanın ne olduğuna dair muğlaklığı giderebilecek bir anahtar görevi görmektedir. Herhangi bir mekanı olmayan, mekan dağıtımını bölen politikanın öznesi olarak *demos*, bir “süreç” olarak karşımıza çıkacaktır (Rancière, 2020b: 59). “Parça olmayan parça” olarak *demos, polis*’te dışlananlara politik birer özne olmanın, dolayısıyla politik failliğin yolunu açacaktır.

Bununla birlikte politikanın mekandan azade ele alınması ve “anlık”laştırılması, politikada toplumsal koşulların göz ardı edilmesine yol açabilmekte, eşitliğin bir amaç yerine başlangıç noktası olarak ele alınması gelecekle ilgili soruları muğlaklaştırmaktadır. Böylece, eşitliği yalnızca bir başlangıç noktası olarak koymayıp aynı zamanda amaç olarak da koyan Butler’ın görüşleri tartışmamıza dahil olacaktır (Butler, 2015: 52). Nitekim Rancière’in politik öznelliği, politik failliği gözetse de geleceğe dair konuşmaması, politikasını kısıtlayabilmektedir. Butler ise her ne kadar Althusser ve Foucault’nun görüşlerinden etkilenmiş olsa da özneleşme sürecine tabi olmanın psikik yapısını da eklemiştir. Doğal durum anlatılarında yetişkin ve kendine yeter bir birey olarak aktarılan bireyi, hep bir başkasına muhtaç olması bakımından “çocuksu” yönleriyle aktaran Butler kimliksizleşme pratiklerinin açmış olduğu “kurucu yırtığı diken” kavram olarak “ilişkiselliği” devreye sokacaktır (Butler, 2020b: 37). Politik failliği toplumsallık tarafından inşa edilen bir şey olarak gören Butler için tam da bu sebeple toplumsal koşulları irdelemek kıymetlidir. Öznenin performatif kuruluşu toplumsal koşullarla birlikte olduğu için öznellikleri de toplumdan azade düşünemeyiz. “Halk”, “biz”, “kadın” gibi evrensel kategorileri hem kullanması hem de sürekli olarak soruşturması Rancière’in kısıtlı politikasına karşın politik failliğin imkan alanlarını genişletmektedir. Butler’ın tartışmamız için seçilmesinin sebebi Rancière, politika anlayışını şimdiye yönelik kılarken Butler’ın politikasını geleceğe açık bırakmasıdır.

Rancière’in demokratik sayımı, “parça olmayan parça”ların politikada kurucu rol oynaması, Butler’ın queer politikasıyla ortaklaşması Rancière ve Butler’ı birlikte okumanın imkanını açmaktadır. Her iki düşünürün görüşlerinin de belirli bir kimlik

politikasının reddiyle ortaya çıkmış olması ve her iki düşünürün de kimi noktalarda benzer eleştirilere maruz kalması iki düşüncenin birbirine cevap olabilecek nitelikte olduğunu gösterecektir. Rancière’in demokrasi tahayyülü, basitçe “soyut” olarak görüldüğü için *alelacele* reddedilmekte, Butler’ın içkin anlaşmazlığa dayalı feminizmi liberal içerme çağırısı olarak okunabilmektedir (Chambers, 2009: 3). Butler’ın kapsayıcı/kesişimsel feminizmini Rancièreci politika tahayyülüne dayandırarak okumaya çalışmak liberal demokrasinin, temsili sistemin krizine bir yanıt olabilmekte ve politikayı geçmiş-şimdi-gelecek ekseninde düşünmenin yolunu açabilmektedir.

Temsil ve demokrasi kavramlarından bahsettiğimizde elbette ki aklımıza “popülizm” meselesi de kaçınılmaz bir biçimde gelecektir. Nitekim tartışmamız, günümüz için de güncelliğini koruyan ve tartışılan popülizm meselesine yanıt olabilmeyi de amaçlamaktadır. Rancière ve Butler, popülizme dair tartışmalara iki farklı bakış açısı sunarak “özdeşleşme” kavramına dair soruları da yanıtlayabilir. Popülizmi esasında halkın *duygusal* temsilini gerçekleştiren bir araç olarak görmemiz mümkündür. Çoğunluğun isteklerini, çıkarlarını ve arzularını göz önünde bulundurarak, halkın *sözde* temsilini sunmaktadır. Duygular anlık ve muğlak olabileceği için popülizm Laclau’nun da yorumuyla muğlak ve belirsizdir, tam da bu sebeple amacı popülizmin herhangi göndergesel bir birlik sunmadığını göstermektir (Laclau, 2007: 11). Muğlak ve belirsiz bu sebeple de tekinsiz bir araç olan popülizme dair Rancière ve Butler’ın yorumlarının, günümüzde mültecilere, kadınlara, LGBTİ+’lara yönelik nefret söylemlerinin popülist bir biçimde artması hususunda neler sunabileceği de irdelenecektir.

Rancière ve Butler’ı bu sebeplerle birlikte okumayı amaçlayan tezimiz üç ana başlık altında incelenecektir. Araştırmamızı geçmişe sırtını dayayan, ayakları şimdide duran ve geleceğe bakan bir tavırla gerçekleştirmek istediğimiz için ilk bölümde tezimize kaynaklık edecek düşüncelerin tarihsel çerçevesi ortaya konacaktır. İlk Aristoteles’i, Antik Yunan *polis*’inin doğrudan katılımlı politikasını anlatmak amacıyla tartışmamıza dahil edeceğiz. Aristoteles’in politika anlayışında politikaya dahil olanlar ve dahil olmayanları Rancière’in düşüncesine de kaynaklık etmesi bakımından aktaracağız. Ardından Hobbes, tezimizin çerçevesini oluşturacak kavram olan “temsil” kavramını devreye sokmak amacıyla tartışmamıza katılacaktır. Temsilin vücut bulmuş hali olan Leviathan tek politik beden olarak karşımıza çıkacak, temsil krizine yol açan politik

düşüncelerin ifadelerini de gösterecektir. Son olarak tartışmamıza Hegel, “tanınma” kavramıyla katılarak, Hobbes’un formel yurttaşını, tanınma mücadelesi veren, organik bir yurttaş olarak ifade edecek, tikellleri tümelin içinde eriten, kapsayıcı devlet görüşleri ve demokrasi eleştirisiyle tarihsel arka planımızı sonlandıracak ayrıca Butler’ın düşüncelerine de kaynaklık edecektir.

İkinci bölümde, Rancière’in politik öznellik görüşlerini anlatmak ve bu görüşlerin temsil krizine nasıl bir yanıt olabileceğini araştırmak bakımından politika ve *polis* arasında yapmış olduğu ayrım, politika felsefesinin özgün yanlarına değinilecektir. “Politik olan”ı belirli bir dost-düşman ayrımı, yani dışlayıcı bir pratik yerine dışlananları dahil etmek için ortaya koymuş olması günümüzde, politika ve felsefe arasındaki mesafeyi kapatacak bir ölçüt olarak görülebilir. Nitekim bu mesafeyi açan şey politikanın ne olduğuna dair muğlaklıktır. Rancièreci politika kavrayışı, Butler’ın performatif kavramındaki muğlaklığı çözebilmek için devreye girerken, Butler, Rancière’in gelecek üzerine çalışmak yerine şimdide olanaklar açmanın gerektiği söyleminin eksikliğini toplumsallık ve geleceğe açıklık fikirleriyle kapatabilmek adına devreye girecektir.

Üçüncü ve son bölümde ise Butler’ın politik öznellik görüşlerini Rancière’le ortaklaştığı yerlere de işaret ederek aktarmaya çalışacağız. Feminist önkabuller üzerine yeniden düşünen ve bu önkabulleri yerinden eden Butler’ın performatif bir şekilde kurulan öznesinin temsil krizine vereceği yanıtları tartışacağız. Ayrıca söylemiş olduğumuz gibi Rancièreci politik olan’ı performatiflik düşüncesine eklemenin mümkün olup olmadığını sorgulayacağız. Butler’ın feminizmi hep içkin bir krizle tanımlıyor oluşu, radikal demokrasinin “ahensiz” bir biçimde iş görüyor olması onun düşüncelerini Rancière’in düşünceleriyle ortaklaştıracak böylece iki düşünürü birlikte tartışmanın imkanını açacaktır. Bu bakımdan Rancière ve Butler’ın politik öznellikleri hem tekil olarak temsil krizine yanıt oluşturabilecek nitelikler taşıırken hem de ikisini birlikte okumanın gelecekte oluşabilecek sorunlar karşısında yeni politik öznellik arayışlarına kapı araladığını gözler önüne sererek bu fikirleri tartışacağız.

## 1. BÖLÜM: POLİTİK ÖZNEİN AYAK İZLERİ

Strauss *Politika Felsefesi Nedir?* adlı metninde politika felsefesini kuran şeyin “iyi yaşamın ve iyi toplumun bilgisini edinme amacını gütmek” olduğunu yazmıştır (Strauss, 2000: 33). Nitekim politik olana dair felsefe yapmak için şimdinin sınırlarında gezinsek de sırtımızı geçmişe dayar, gözümüzü geleceğe dikeriz. Tezin ilk bölümünde ortaya koyacağımız tarihsel çerçeve, şimdinin sınırlarında politika felsefesi yapmayı mümkün kılan, sırtımızı dayadığımız geçmişin sağlam duvarları olacaktır. Bu çerçeve, Rancière ve Butler’ın düşüncelerine de kaynaklık etmesi bakımından ele alacağımız Aristoteles, Hobbes ve Hegel’in düşüncelerinin aktarıldığı üç kısımdan oluşacaktır.

İnsanın doğasının politik olduğunu söyleyen Aristoteles hem Rancière’in düşüncesindeki *polis*-politika ayrımına kaynaklık etmesi bakımından ele alınacak hem de *zoe* ve *bios* ayrımı gözetilerek doğrudan katılımlı politika sınırları içerisinde insanın konumu, Arendt, Agamben gibi filozofların biyopolitika görüşlerine de yer verilerek tartışılacaktır. Klasik düşüncenin az nüfuslu ve doğrudan katılımlı politikasının imkanları ortaya konulduktan sonra karşımıza 17. yy düşünürü Hobbes, “temsil” kavramıyla çıkacaktır. Aristoteles’in doğal olarak varolan bir politika görüşünden yapay olan politika düşüncesine geçerken Hobbes’un devasa canavarı Leviathan’ın, insanın hayatta kalma savaşına bir çözüm olarak gelmesiyle birlikte insanın politik konumu tartışılacaktır. Hegel’de ise “temsil” kavramının yerini “tanınma” kavramı alacak böylece “tanınma mücadelesi”yle Hobbes’ta irdeleneceğimiz hayatta kalma savaşı farklı bir biçimde devam ettirilecektir. Hegel hem “tanınma” kavramıyla tartışmamıza katılarak Butler’ın düşüncelerine de referans olacak hem de politika felsefesinin kapsayıcı düşünceleriyle günümüze ışık tutacaktır. Böylece üç filozofu hem insan hem politika görüşleriyle birlikte ele alarak felsefe tarihinde politikanın içerisini ve dışarısını göstermiş olacağız.

Tarihsel çerçevemizi noktaladığımız Hegel’in, tanınma mücadelesinin çözülmesiyle belirli bir anlamda tarihin sonunun geleceği iddiasıyla, 20. yy’da temsilin krize girmesini, büyük anlatıların sona ermesini, kavramların eğilip-bükülebilir ve muğlak bir zeminde işlemeye başlamasını öngörmüş olduğunu söylemek mümkündür. Oluşturduğumuz bu çerçeve bize, politikanın ve politik eylemlerde bulunan/bulunma imkanı olan kişilerin geçmişte nasıl düşünüldüğünü gösterirken aynı zamanda bu muğlak zeminin oluşmasına

sebepler olan kırılma noktalarını gösterecektir. Tezin ana filozofları Rancière ve Butler'ın politik öznellik görüşleriyle birlikte bu muğlak zeminde yapılacak politikaya, temsil krizine getirdiği, getireceği olası çözüm önerilerini göstermeden önce haritamız geçmiş olacaktır.

## 1.1. ARİSTOTELES'İN POLİTİKA ANLAYIŞINDA SINIRLAR

Ele aldığımız her filozofu ayakları şimdide durarak geçmiş ve geleceği içinde barındıran bir politika felsefesi bakışıyla inceleyeceğimizi söylemiştik. Aristoteles'in görüşlerinin de izlediğimiz perspektife uygun olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'in politikası ne yalnızca şimdiye ne de yalnızca geleceğe aittir. Bir yaşam boyu sürer, bir yaşam boyu “mutluluğu/ iyi yaşamı (*eudaimonia*)” hedefler. Ereği “mutluluk” olan bir politika felsefesi de insanı yalnızca hayatta tutmak, yaşatmak üzerine kurulu değildir. “Yaşamaya değer bir yaşamı mümkün kılacak” olanakları araştıran bir disiplindir (Kartal, 2016: 10). Yaşamı iyileştirme üzerine konuşan bir düşüncenin izini sürebilmek için “yaşam” kavramına ve bu kavramın nasıl işlediğine bakmak gerekmektedir. Antik Yunan'ın hakim anlayışının yaşamı *zoe* ve *bios* ayrımıyla birlikte düşünmesi Aristoteles'in politika anlayışını da *phone-logos*, *oikos-polis* gibi kavramların sınırlarında dolaştırır. İki bölümden oluşacak bu bölümde *zoe* ve *bios* ayrımı gözetilerek Aristoteles'in görüşlerinde politikada insanın yeri ve politikanın mekanı ortaya konacaktır.

### 1.1.1. Politikanın Sesi: *Phone-Logos*

Her filozof kendi şimdinden konuşur ve kendi şimdinden bir politika anlayışı sunar. Hegelci bir ifadeyle söyleyecek olursak, her filozof çağın tinini üzerinde taşır. Aristoteles'in politika felsefesi görüşlerine kulak verdiğimizde yaşadığı çağın ve düzenin sesini duyarız. Bu duyduğumuz ses, yaşamı ayırt etmemizi sağlayan tınıları da beraberinde taşır. Peki yaşam nedir, daha doğrusu Antik Yunan'da yaşam nasıl tahayyül edilir? Belirttiğimiz gibi Aristoteles'in politikası yaşam boyu sürmesi gereken bir mutluluğu arayan, yaşamı değerli kılacak olanakları araştıran bir anlayış olduğu için yaşama sıkı sıkı bağlıdır. Bu bağ dolayısıyla biyolojik bir beden politik nesne haline



getirilmesini soru edinen biyopolitika üzerine konuşan filozoflar Aristoteles'e ve Antik Yunan'ın yaşam anlayışına uğramadan yola devam etmemişlerdir.

Yaşam kavramının, o zamanki algılanışına kelimeler yoluyla ulaşabiliriz. Kelimenin nasıl kullanıldığı bize, üzerine düşündüğümüz kavramın kullanıldığı zaman içindeki tahayyülünü gösterir. Nitekim Agamben de bu tartışmaya “yaşam” kelimesinin etimolojisinden bahsederek girmiştir. Yaşam ya da hayat sözcüğü iki anlam taşımaktadır: *zoe*, daha ortaklaşılabilir bir canlılıktan bahseder; Agamben'in deyişiyle çıplak, yalın bir hayattır, *bios* ise yaşamın bir çerçevesidir, yaşamın belirli bir biçimini sunar; içinde amaca doğru olmaklık taşır dolayısıyla bir “tarz” olarak görülmektedir (Agamben,2013: 9). Arendt de bios olan yaşamın, *praxis* olarak ele alındığını göstererek şu tespitte bulunur: *Bios* olan yaşam bir tür hikayedir, anlatıdır (Arendt, 2016: 155). Yaşamın iki farklı anlamla anılması, politika yapma tarzını da ortaya koyacaktır. Bu sebeple *zoe-bios* ayrımı insanın politikadaki konumunu gösterecektir. Politik varlığı olan kişi hikayesi olan kişidir. Bunu söyleyebilmemizin dayanağını da Aristoteles'in politikanın başlangıcına koyduğu konuşmanın *phone-logos* ayrımında göreceğiz.

Bu noktada Aristoteles'in belki de en bilinen önermelerinin birinden bahsetmenin tam sırasındadır: İnsanın *zoon politikon* olması. Aristoteles'te her şeyin bir doğası vardır ve her şey kendi doğasına ulaşmayı amaçlamaktadır. İnsan da doğası gereği politik bir hayvandır. Bu sebeple de kendi doğasını gerçekleştirmeyi amaçlar (Aristoteles, 2019: 11-12). İnsanın doğası gereği politik bir hayvan olduğundan bahsederken iki özellik saymaktadır, bu özellikler insanların “topluluk içinde yaşaması”, bir diğeri ise “anamlı konuşma yetisi”dir (Aristoteles,2019: 12). Bu iki özellik arasından insanı politik yapan esas özellik konuşmadır. Çünkü Aristoteles topluluk içinde olmayı arılarla ortak görmektedir. Bu belirtmeden yola çıkarak yalnızca insanın politik hayvan olmadığını savunanlar vardır. Örneğin Mulgan, Aristoteles'in görüşlerinde insanın, hayvana nazaran daha politik olduğunu ancak tek politik hayvanın insan olmadığını belirtir (Mulgan, 1974: 443). İnsanın diğer hayvanlar arasındaki tek politik hayvan mı yoksa hiyerarşik olarak diğer hayvanların en politiği mi olduğu sorusu bu tartışma için önemsizdir çünkü Aristoteles arı gibi diğer topluluk içinde yaşayan canlılardan bahsinin hemen ardından “anamlı” konuşmanın yalnızca insana özgü olduğunun üzerinde durur (Aristoteles, 2019: 12).

Meselenin özü tam olarak “anlam”da yatmaktadır. *Phone* ile *logos* arasındaki fark anlamdır. *Phone*, sesi ifade etmektedir. Ses ile acı, haz, duygular bildirilebilir ve aynı şekilde bir başka canlı bu sesin ne anlama geldiğini anlayabilir. *Logos*’un anlamı ise yalnızca duygudaşlık boyutunda bir anlam değildir; *logos* “doğru ve yanlış, iyi ve kötü, haklı ve haksız” üzerinde ortak bir fikir birliği yaratmayı sağlar. Asıl topluluğu, aileyi ya da *polis*’i ortaya çıkaran şey de bu fikir birliğidir (Aristoteles, 2019: 12). Bahsi geçen bu konular hem etiğin hem de politikanın konularıdır, zira Aristoteles için etiksiz bir politika düşünemeyiz. Daha önce de belirttiğimiz gibi politika mutluluğu amaçlamakta, yurttaşların “iyi insan” olması ve “iyi eylemlerde” bulunması için çalışmaktadır (Aristoteles, 2012: 22). Aristoteles’in aynı zamanda bir “yaşam biçimi” olarak ele aldığı politikayı *logos* ile konuşanın yaptığı kesindir (Aristoteles, 2012: 12). Peki konuşan, *phone*’sini *logos*’a dönüştürerek politika yapan kimdir? Biz kimin hikayesini dinleriz?

Kimin *logos*’unun *logos* sayıldığını ve politika-kurucu bir özellik taşıdığını görebilmek için öncelikle *logos*’la kurulmuş, Aristoteles’in “politik” adını verdiği *polis*’in yapısına bakmak gerekir (Aristoteles, 2019: 9). *Polis*, ailelerin, köylerin, küçük toplulukların bir araya gelmesiyle oluşur ve günümüzdeki devlet anlayışından ziyade daha çok şehirleri, siteleri andırır (Aristoteles, 2019: 11). Bu tip bir toplulukta insanın niceliğinin birliğinden niteliksel farkların varlığına odaklanılır, Aristoteles herkesin aynı olduğu bir birliğin *polis* olamayacağını açıkça belirtir (Aristoteles, 2019: 40). Bu niteliksel farkları birleştirebilmenin yolu *mesotes* (altın orta) düşüncesinden geçmektedir.

Bunlardan şu kadarı görülüyor ki, ortanın huyu her şeyde övülen bir huydur ve kimi kez aşırılığa, kimi kez de eksikliğe doğru bir eğilim göstermektedir. Ortaya ve uygun olana en kolay da bu şekilde isabet edeceğiz (Aristoteles, 2012: 43).

Etik ve politika görüşlerinin her ikisinde de merkeze alınan bu “altın orta” düşüncesi, insanlar arasındaki niteliksel farklılıkların dengeye oturtulmasını sağlayacaktır. Belirttiğimiz gibi insanlar arasında niteliksel fark varsa mutlaka bir denge kurulmalıdır. *Polis*’i oluşturan yurttaşların fikir birliğine varabilmesi için ise, politik varoluşu olan yurttaşların mutlaka söz sahibi olması, adil olan, iyi olan hakkında fikirlerini beyan etmeleri gerekir. Nitekim Aristoteles’in bu “altın orta”ya uygun gördüğü yurttaş anlayışı demokrasi anayasasına uyacak bir anlayıştır (Aristoteles, 2019: 86).

Bir kimse, görüşme (yasama) ya da yargılama yetkesine katılmaya hak kazanır kazanmaz, onu bu devletin yurttaşı sayarız; merkezi-kendinde bir varlık sürdürebilecek (kendi kendine yetebilecek) kadar çok sayıda bu gibi kimseler olunca da, bunlara aşağı yukarı bir devlet diyebiliriz (Aristoteles, 2019: 87).

Demokrasinin yurttaş tanımının onun görüşüne uyacağı fikri, demokrasinin yurttaş tanımında yönetme ve yönetilmenin bir arada olmasından çıkar çünkü yurttaşı yurttaş yapan şey her ikisinden de pay alması olacaktır (Aristoteles, 2019: 92). İyi bir yaşamın, mutluluğun şehirde hakim olabilmesi için bu tanım uygun bir anayasayla birlikte ele alındığında mümkün olabilir. Nitekim şehrin mutluluğu için, yurttaşlar mutlu olmalıdır (2019: 243). Demokrasi anayasasının Aristoteles tarafından “sapma” anayasa olarak değerlendirmesinin sebebi de mutlulukla ilgilidir. Nüfus kalabalıklaştıkça çoğunluğun sözünün geçmeye devam etmesi, demokrasi anayasasının “ortak iyi”yi gözetemeyeceğinin bir göstergesidir (2019: 142). Tam da bu sebeple yukarıda yaptığımız alıntıda “sayılma” ifadesi geçmektedir. Aristoteles’in uygun gördüğü anayasa, *politeia* (anayasal yönetim)’dir çünkü “iyi yaşam” için gerekli orta, burada bulunmaktadır. Hem oligarşiden bir parça taşınması hem de demokrasiden bir parça taşınması gereklidir (2019: 149). Bu karma yönetim sebebiyle yurttaş “herkes”dir ancak bir şartla: “herkes” sayılmanın koşullarını taşımak. Bu koşullar da anayasal yönetim (*politeia*) tanımında kısaca belirtilmektedir: “doğuştan özgür” ve “eşit adamlar” (2019: 92).

Yurttaş “sayılanlar”, politikaya doğrudan bir katılım gösterirler ve aslında sesleri çıkan grup da onlardır. Bu ses çıkarmadan kasıt tabii ki anlamlı bir ses çıkarma yani *logos*’u dile getirmedi. Aristoteles’in politikasında biz, yurttaş olarak “sayılanlar”ın hikayesini dinleriz. Rancière de bu sayılmayı göz önünde bulundurarak, “klasik” filozofların -ki burada Aristoteles’i düşündüğü açıktır- politika anlayışının “ tarafları hesaplamak” olduğunu söyler (Rancière, 2021: 24). Ancak bu sayım hep eksik olacaktır. *Polis*, Aristoteles’te politikanın alanıyken, Rancière için düzenin, yerlerin tayin edildiği alandır (Rancière, 2016a: 71). *Polis*’i Aristotelesçi anlamıyla ele aldığımızda, Rancière’in bu tespitinin önemi anlaşılacaktır. Bu kavramları Rancière’in ele alış biçiminin özgürleştirici boyutundan tezin ikinci bölümünde bahsedilecektir. Ancak bu kavramları devreye sokmuşken Rancière’in “fazladan-bir” olarak adlandırdığı halka, *polis*’te bir yurttaş, politika kurucu olarak yer almayanlara bakmak yerinde olacaktır (Rancière, 2016a: 72).

Sorulması gereken *polis*'te yeri olmayanın yerinin neresi olduğudur. Aristoteles'in meşhur insan tanımıyla vardığımız sonuç, insanın *bios* olarak bir yaşam sürdüğü, anlatacak hikayesi, doğru/yanlış hakkında dile getireceği sözleri olan bir varlık olarak ele alınmasıydı. Bu şekilde politika yapabilen bir canlı olma özelliği kazanmaktaydı. Fakat ortada bir "sayılma/sayılmama" meselesi varsa, orada bir içeri-dışarı meselesi de vardır. İnsan politik bir canlıdır, anlamlı konuşabilme yeteneğine sahiptir. O halde Aristoteles, *polis*'in kurulabilmesi için gerekli olan herkesin yurttaş olamayacağından neden bahsetmekte ve bu durumu nasıl temellendirmektedir (Aristoteles, 2019: 94)?

Arendt bu soruya, Aristoteles'in ikinci insan tanımıyla yola çıkarak cevap verir: *Zoon logon ekhon*. Arendt'e göre, insanın konuşabilme yeteneğinin olması yeterli değildir. Köleler, kadınlar da konuşma yeteneğine insan oldukları için zaten sahiptirler ancak anlamlı konuşamazlar. Bunun sebebi ise konuşmanın anlamlı hale gelmesinin "birbiriyle konuşma"yla mümkün olmasıdır (Arendt, 2016: 63). Bu olanağa sahip olabilmek için de şehrin sokaklarında, kamusal alanda yani *agora*'da yaşamını sürdüren bir yurttaş olmak ve sözünün geçerli olması gerekmektedir. İnsan, belli koşulları sağlayarak *polis*'te yurttaş olarak sayılmak için bir mekana ihtiyaç duyar. Bu noktada *zoe-bios* ayrımının önemine geri döneriz. Hangi mekanda varolanların yaşamları bir anlatı olabilir? Aristoteles'in bu düşüncelerinde derinleşmek için de Antik Yunan'daki iki temel mekana odaklanalım: Ev (*oikos*) ve evin dışarısı olarak şehir (*polis*).

### 1.1.2. Politika'nın Mekanı: *Oikos-Polis* Sınırlarında Bir Politika

Yaşamın, Antik Yunan düşüncesinde iki anlam taşıyor olmasının politikaya etkisini ilk bölümde göstermeye çalıştık. Gördük ki politika ancak *bios* tarzında bir yaşama sahip olanların yapabileceği bir şeydir. Politikanın yalnızca belirli bir yaşam tarzına atfedilmesi politikaya aynı zamanda bir mekan tayin etmekte dolayısıyla da kimilerini dışarıda bırakmaktadır. Bu durum da doğrudan katılımlı politikayı Antik Yunan anlayışı çerçevesinde tartışmaya açar. Bu bölümde, yaşamın iki tür ayrımını gösterdiğimiz *zoe-bios* çerçevesinde politikanın mekanına işaret ederek, kimlerin bu sınırlara dahil edilmediğini göstermeye çalışacağız.

Aristoteles için politikanın amacı en iyiye ulaşmak ve *eudaimonia*'yı amaçlamaktadır ve bu amacı ilk bölümde detaylarıyla göstermiştik. Bu kavramı tekrar gün yüzüne çıkarmamızın sebebi Aristoteles'in *eudaimonia*'yı "ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği" olarak ele almasıdır (Aristoteles, 2012: 22). Aristoteles'in politikaya uygun gördüğü yaşam tarzı olan *bios*'u bir üretim değil bir etkinlik olarak görmesi onun politika anlayışını da ortaya koyar (Aristoteles, 2019: 15).<sup>1</sup> Bu noktadan mekanlara tekrar geri döneriz: eylem alanı ve üretim alanı. Bu önermelerden hareketle bakıldığında, üretim alanlarının politik bir alan olmadığı aşıkardır. Peki üretim alanına kimler dahildir dolayısıyla kimler politikaya katılım gösteremezler?

Daha önce Aristoteles'in iyi yaşam için en uygun bulduğu yönetim olan anayasal yönetimin özgür ve eşit olanlar arasında geçtiğinden bahsetmiştik. Arendt'in de yorumuyla özgür ve eşit insanlar üretim alanına katılmazlar, amaçlanan bu "iyi yaşam" üretime dokunmayan bir alandan geçer. Arendt'in deyiimiyle bu insanlar "emek ve işten azade"dir (Arendt, 2016: 75). Politik bir varoluşa sahip olan, *bios* tarzında bir yaşam süren, *phone*'sini *logos*'a dönüştüren bu beden, emeğe değmeyen bir yaşam sürse de hala biyolojik olarak bir bedendir ve "politik hayvan"ın hayvani yanını kendi bedeninde taşımaktadır. Bu sebeple bir başkasına ihtiyaç duyar; politikanın dışında, politik kabul edilen insanın biyolojik bedenini yaşatan bir başkasına.

Yaşatan ve yaşam sürenler iki farklı mekana tayin edilmiştir. Agamben'e göre bu mekan tayini Antik Yunan anlayışında geçerli bir düşüncedir. Politika/*bios*, evin dışına çıkarılırken üretim ve *zoe* evin sınırları içine alınmaktadır (Agamben, 2013 :10). Elbette ki politikanın mekanı, *bios* tarzında bir yaşam sürenlerin, seslerini bir anlatıya dönüştürenlerin alanı olan *polis* olacaktır. *Polis*, politik insanın alanı olarak insanın özüne uygun bir anlam taşır, *polis*'e ait olma ya da olmama insanın doğasından kaynaklanır (Yalçınar, 2016 :60). Nitekim Aristoteles, yasaların "doğum ve yetenekçe eşit" olanlarla ilgili olduğunu söylerken insanın doğasını düşünmektedir (Aristoteles, 2019: 114). Dolayısıyla bu mekan tayini, insanın doğasıyla ilgilidir. Doğaca eşit olanlar şehrin kendisiyle ilişkilendirilir. Eşit olmayanlar ise üretim alanlarına ve *oikos*'a

---

<sup>1</sup> Çevrilmiş metinde "Yaşam ise üretim değil eylemdir" olarak geçen cümlelerin orijinal metindeki hali için bkz. (Aristotle, 1959: 16)

hapsedilmektedir. *Polis* içerisinde varolan insan Arendt'e göre aileye yalnızca ilgisiz bir pozisyonda olmakla kalmaz aynı zamanda ona karşıt bir pozisyondadır (Arendt, 2016: 63). Böylesi bir mekan tayininin nasıl temellendirildiğine bakmak için Aristoteles'in insan doğası anlayışına, ruh ve beden tanımına biyoloji görüşlerini de dikkate alarak bakmak yerinde olacaktır.

Bu noktaya kadar *zoe-bios*, *phone-logos* gibi ayrımlar üzerinden araştırmamıza bir iskelet oluşturduk. *Oikos-polis* gibi mekanlara insanların tayin edilmesinin temellerini Aristoteles'in ruh ve beden tanımında bulmak mümkündür. Ancak konumuz Aristoteles'in ruh anlayışı olmadığı için yalnızca politikadan ve *polis*'ten dışarı çıkarılma sebeplerinin temellerini görmek için ruh ve bedenin nasıl ele alındığından kısaca bahsetmek gerekir. Ruh ve beden Aristoteles için iyi ayrı töz değildir, bu açıdan Descartes'ın anlayışındaki gibi bir ikilik göremeyiz (Ross, 2011 :209). Beden, ruhun bir taşıyıcısı onun aracısıdır. Ruhsuz bir beden olamayacağı gibi, ruh da bedensiz formuna kavuşmamaktadır (Aristoteles, 2001: 70). Buradan şunu çıkarabiliriz: *Bios*'a sahip insanların elbette ki bir *zoe*'si vardır. *Bios*'u olanların *oikos*'ta da bir yaşamları vardır ancak onların ayrıca *polis*'e çıkma olanakları da vardır.

Bir ailenin en küçük parçalarına bölünmesi, üç çift ortaya çıkartır -efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar. Öyleyse, bu üç ilişkiden her birinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini kendimize sormalıyız (Aristoteles, 2019: 14).

Aileyi ve evi Aristoteles'in de uygun gördüğü şekilde, üç ilişki biçimini ele alarak, araştırıp evin sınırlarını aşarak *polis*'te yer edinen öğeyi adım adım göstermeye çalışalım. İlk efendi ve köle arasındaki ilişkiyi ve bu ayrımın temelini tespit edelim. Aristoteles köle tartışmasına bir soruyla girmektedir. Kölelik için doğal bir durum diyebilir miyiz, haklı bir durum mudur? Bu sorunun devamında birinin buyruk vermesini, birinin de bu buyruğa uymasını "hem zorunlu hem faydalı" olarak değerlendirir (Aristoteles, 2019: 16). Kölelik de böylesi bir yönetimle gerçekleşeceği için faydalı görünecektir. Ancak iki farklı köleliğin ele alınması başka bir ayrıntıyı da gösterecektir. "Doğadan köle" olarak tabir edilenler akıldan pay alsa da ona sahip değillerdir ve beden güçleri, özgür kişilere oranla çok daha fazladır. Aristoteles'e göre doğa bu iki grubu yani özgür insanların ve kölelerin bedenlerini farklı bir forma sokmuştur (Aristoteles, 2019: 17). Bu kölelik tanımında her

şey doğaya göre işleyeceği için haklı olmasının yanı sıra aynı zamanda doğaya uygun da olacaktır (Aristoteles, 2019: 18).

Köleliğin doğumla birlikte gelmesinin Aristoteles'e doğru gelmesinin sebepleri hem bir "aracı"ya olan ihtiyacın apaçık belli oluşudur hem de bu duruma kendisinin düşmeyecek oluşudur. Fakat kişinin bizzat yaşadığı bir durum ya da duygudaşlık kurabileceği durumlar olduğunda kişi, adil olan üzerine daha detaylıca düşünür. Nitekim Aristoteles de bir kölelik türünün adil olamayacağını söyler. Bu da elbette ki savaş yoluyla geçen köleliktir. Platon'un köle olarak satılıp, tesadüfi bir şekilde özgür kalmasının da bu düşünceyle ilgisini kurmak mümkündür (Leartios, 2019: 138). "Tutsaklıktan köle" olmak ise savaş yoluyla olacağı ve savaşın her durumda haklı olmadığını göz önünde bulundurulması bu kölelik tarzını haksız kılar (Aristoteles, 2019: 19). Ross'a göre Aristoteles, Yunanların da bu kölelik durumuna düşeceği ihtimalini göz önünde bulundurarak bu kölelik tarzından "nefret etmektedir" (Ross, 2011: 374). Köleliğin iki farklı şekilde ele alınmasındaki ayrıntı da "doğum" faktörüdür. Doğumun Aristoteles için yurttaşlıktaki önemine bölüm içerisinde tekrar geleceğiz. Öncelikle köle ve efendi ikilisinden kimin içeride kimin dışarıda kaldığından bahsedelim.

Köle ve efendi ikilisinin yönetilme ve yönetme ilişkisine bakıldığında yönetilenin hep köle olacağından, kölenin *polis*'te bir yeri yoktur. Köle *bios*'u olan yurttaşın *polis*'e çıktığında "ev"de bıraktığı bir aracı, bir malı olarak görünür. Bu sebeple Aristoteles yaşamın üretim değil eylem olduğunu söyler (Aristoteles, 2019:15). Üretim ve emek bedene atfedilir. Köleler "yaşamın zorunluluklarının üstesinden bedenleriyle gelir." (Aristoteles'ten Aktaran Arendt, 2016: 133). Kölenin, eylemi gerçekleştirenin bir parçası yani *bios*'un *zoe*'sini devam ettiren olduğu açıktır.

İkinci ikili olan "karı-koca" ilişkisinde ise tartışma, özgür-köle tartışmasından çok cinsiyet tartışmasına dönecektir. İkisi de özgür olan bu ikiliden biri neden *polis*'e dahil edilemez? Bu sorunun cevabı aslında bazı insanların köleliğe uygun olarak görülmesinin sebebiyle aynıdır: "doğa". Aristoteles'in düşüncesine göre erkek, yönetmeye doğal olarak kadından daha yatkındır (Aristoteles, 2019: 32). Dolayısıyla bir yurttaş olmanın koşulu olan yönetebilme olanağından mahrumdur. Yine de erkeğin kadına göre daha iyi yönetmesi, kadının eve ait görülmesini tam olarak açıklamaz. Bu sebeple de Aristoteles

kadının bedene, üretime ve eve ait olduğunu biyoloji görüşleriyle de desteklemektedir. Embriyo oluşumunda akılsal ilkenin erkeğin sperminden geldiği görüşünü sunması buna bir örnektir (Mulgan, 1994: 180). Buradan, Aristoteles'in ruhun bedene olan üstünlüğü görüşünü de göz önünde bulundurarak, kadını daha aşağı bir konuma koyduğunu söyleyebiliriz. Deslauriers'e göre de kadınlarda yönetme erdemlerinin bulunmamasının sebebi Aristoteles için kadınların biyolojik özelliklerinden ziyade bunun için zihinsel kapasitelerinin olmamasıdır (Deslauriers, 2009: 220).

Bu gibi düşünceler dile getirilmiş olsa da Aristoteles yine de kadının düşünme yetisi olmadığını söylemez, bu yetinin etkin bir yeti olmadığını söyler (Ross, 2011: 378). Kadının ev hayatına tayin edilmesi, kadının muhafaza etme yeteneği olarak görülür. Evde “karı-koca” çiftinin görevleri “erkeğin kazanmak, kadınınsa tutmak” olduğu söylenmektedir (Aristoteles, 2019: 93). Nitekim Aristoteles için doğru anayasa olarak belirlenen *politeia*'nın, yurttaş olma koşullarından biri de özgür olmanın yanı sıra mülke sahip olmaktır (2019: 100). Bu mülkün kalıcılığını da evde duran kadın sağlamaktadır. Görüyoruz ki kadının *polis* yerine *oikos* mekanına tayin edilmesi de yaşamı sürdürme üzerinedir. Bedenin korunması, muhafaza edilmesi gerekir. Bir noktasıyla beden aşağı çekilse de bir noktasıyla beden temel bir öge olarak yer alır.

Üçüncü ikili olan “baba ile çocuklar” için ayrı bir tartışma açmaya gerek yoktur. İfade kendi içerisinde kendini açıklamaktadır. İkili arasında yönetici olanın baba ögesi, yani erkek olduğu açıktır ve Aristoteles'in çocuğu, çocuk henüz erginliğe erişmediği için doğrudan yönetilen konumuna aldığı için *polis*'te olanın baba olduğu açıktır. Ancak yine de erişkin olmayanın yurttaş olarak görülmemesi tezin ileriki bölümlerinde de karşımıza çıkacaktır. Hobbes'ta karşımıza çıkacak doğal durum anlatısında bireyin bir yetişkin olarak ele alınmasının tarihsel izlerini de Aristoteles'te görebilmekteyiz. Bu mesele ileriki bölümlerde irdelenecektir ancak bu noktada daha önce ileride açıklayacağımızı söylediğimiz mesele olan “doğum” meselesine tekrar dönmekte fayda vardır.

Bu noktaya kadar *polis* ve *oikos* mekanlarına kimlerin tayin edildiğini, kimlerin politika yapabildiğini, kimlerin seslerinin anlamı ve hikayesi olduğunu inceledik. Yurttaş olarak sayılanların, sebepleriyle neden yurttaş sayıldığını gösterdik. Aristoteles'in politikası eşitlik zemininde iş gördüğü için eşit sayılmayanların eşit sayılmamasının ortak sebebi de



karşımıza “doğum” olarak çıkmaktaydı. İlk bölüme baktığımızda ilkin politikanın *bios-zoe* ayrımı üzerinden belli bir yaşama ait kılındığını gördük. İkinci bölümde ise politikanın yine yaşam tartışması üzerinden, nasıl *polis*'e tayin edildiğini ortaya koyduk. Her bir dışlama veya içerilme pratiğinin “doğum” üzerinden yapıldığını gösterdik. Kadınların ve kölelerin yurttaş sayılmaması için gösterilen gerekçenin de bu “doğum” faktörü olduğunu aktardık.

Peki doğumun, daha doğrusu “iyi doğum”un Aristoteles için bu denli önemli olmasının sebebi nedir? En iyi yönetimin işçileri de yurttaş yapamayacağını söylerken yalnızca üretim üzerinden mi işçileri politikaya dahil etmemiştir (Aristoteles, 2019: 94)? Aristoteles’in politika felsefesinde herkes doğası gereği politiktir, dolayısıyla politika yapabilen sese sahip olabilir. Bu ifadeye rağmen kölelerin dili anladığı ama ona sahip olmadığı da söylenmektedir.<sup>2</sup> Aristoteles’in yurttaş olarak ele almadığı kişilerin (kadınlar ve köleler) yurttaş olarak sayılmamasına sebep olan nedir? Bu cevap için Aristoteles’in “mutluluk” düşüncelerine bakmak yerinde olacaktır. Mutluluk için hem yaşamın hem de erdemın tamı gereklidir (Aristoteles, 2012: 22). Erdemler Aristoteles için her insanda olanak olarak bulunur ancak erdemler etkinliklerle, yapıp etmelerle gerçekleştirilir ve tam halini alır (Aristoteles, 2012: 30). Dolayısıyla erdemlerin tamı yani mutlu bir yaşam için, erdemlerin olanak olarak bulunmaları yeterli değildir aynı zamanda bu olanağın etkinliğe dönüşmesi için gerekli zeminin, imkanın bulunması gerekir. Bu sebeple Aristoteles işçilerin, kölelerin, kadınların bu olanağı, etkinliğe geçirmesi için gerekli imkanı olamayacağını söyler (Aristoteles, 2019: 94).

Tam bir yurttaş olabilmek için de “iyi” bir çevreye doğmak gerekmektedir. Aristoteles iyi doğumu soyla (*genos*) bağdaştırır. İçine doğulan çevre, doğan kişinin ataları iyi bir soydan geliyorsa doğan kişi de iyi soylu olacak ve bu şekilde devam edecektir. Bu sebeple doğuştan “iyi” olarak kabul edilen insanlar Aristoteles için vardır (Mesquita, 2020: 212-213). Bu düşünce de göstermektedir ki “iyi doğum” yalnızca biyolojik bir gerçeklik değil aynı zamanda toplumsal bir gerçekliktir. Olanak olarak “iyi”nin etkinliğe geçebilmesi için çevre, zenginlik, soy gibi dışsal koşullar da bulunmalıdır.

---

<sup>2</sup> Rancière için politikanın imkanı bu tarz bir uyuşmazlıkta (*dissensus*) yatmaktadır.

Aristoteles'in politika görüşlerini incelediğimizde, politika sahnesine belirli bir kesimin “özgürlük” ve “eşitlik” kavramlarıyla çıktığını görürüz. Ancak bu eşitlik zemini, aslında eşitliğin olamayacağını varsayarak kurulur. Belirli bir anlatıya, belirli bir yaşam tarzına indirgenen bu politika tarzı, her ne kadar doğrudan katılımlı olsa da belirli bir kesimi dışarıda bırakır ve ev, tarla gibi mekanlara tayin eder. Halkın (*demos*) tarımsal bir nüfus olması da bu yüzden Aristoteles için uygun olacaktır. Sadece eve ait olmayan ancak *polis*'e de dahil olmayacak bir halk formu, insanların politik tutkularını tatmin edecek hem de onları *polis*'ten, meclisten uzak tutacaktır (Aristoteles, 2019: 224).

Bu bölümde Antik Yunan'daki doğrudan katılımlı politikanın yapısını Aristoteles'in görüşleri eşliğinde gösterdik. *Polis*'lerin nüfusu gereği politikanın yapısının “katılım” odaklı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Buna rağmen politikaya katılanların yanı sıra katılmayanlar bulunmaktadır. Nitekim yaptığımız araştırmayı politikaya katılanlardan ziyade katılmayanları, hikayelerini anlatamamış olanları incelemek üzerine kurguladık. *Polis*'ten 17. Yüzyıl modern devlet yapısına geçerken politikanın yapısının da değiştiğini göreceğiz. Hobbes'la birlikte tartışmamıza “temsil” kavramını da dahil ederek ilerleyeceğiz. Doğrudan katılımlı politika yapısında politikaya dahil olamayan insanın, “doğal insandan çok daha güçlü ve büyük bir insan” olarak ele alınan devlette politik konumunu tartışacağız (Ağaoğulları vd., 1994: 215).

## 1.2. HOBBS'UN BEDENLERİ: LEVATHAN VE ORGANLARI

İlk bölüme başlarken de değindiğimiz gibi, politik alan ve politikanın öznesi olan insan üzerine düşünceler her zaman, o zamanın şimdinden aktarılmaktadır. Hobbes'un politik alanı nasıl tahayyül ettiğine, temellendirdiğine dair açıklamaları ve fikirleri sunmadan önce bilinmesi gerekir ki 17.yy'ın İngiltere'sinin politik yapısı Hobbes'u oldukça etkilemiştir. Özellikle iç savaş dönemi Hobbes'un politik görüşlerinde etkili olmuştur. Nitekim Hobbes, İngiltere iç savaşı hakkında yazdığı eserinde Behemoth<sup>3</sup> ismini

<sup>3</sup> Behemoth, Leviathan gibi İncil'de geçen bir tür canavardır. Eyüp 40'ta geçen “Seninle birlikte yarattığım Behemoth'a bak” ifadesi dikkat çekicidir zira insanın doğal yapısının yıkıcı olduğunu düşünen Hobbes'un, iç savaşı Behemoth'la metaforize ettiği düşünülebilir. Ancak bu çıkarıma karşın eserin ilk halinde Behemoth isminin geçmemesi, bu ismin sonradan ve bir başkası tarafından eklenmiş olabileceğini de göstermektedir (MacGillivray, 1970: 186). Fakat metaforik olarak doğal durumu uygun ifade ettiği için bu isim tezde geçirilecektir.

geçirmiş, insanın hayvani yanına vurgu yapmış ve felsefesini kurarken insanın bu hayvani yanından etkilenmiştir.

Hobbes politik alanın kuruluşuna dair düşüncelerini iki metaforik, mitik ve dinsel canavarla ifade etmektedir. İlki iç savaşla bağdaştırdığı Behemoth, ikincisi devletle bağdaştırdığı Leviathan'dır.<sup>4</sup> Doğal durum yani herkesin herkesle savaştığı o kaotik durum Hobbes'a göre insanın doğasından kaynaklanmaktadır. Ülkeyi yönetecek kişinin önce kendisini, kendisi dolayısıyla da bütün insanlığı tanıması gerektiğini söyleyen Hobbes'un bu düşünceleri sebebiyle ilkin, sözleşmeyle politik alanın kurulmasından öncesini, insanın yapısını ve doğal durumu anlatmak gerekmektedir. İnsanın doğasını "kurt" metaforuyla anlatarak insanın her zaman içinde taşıyacağı bu vahşi, doğal duruma dönmesi her an için olanaklı kurdun evcilleştirilmesi için de Leviathan devreye girecektir.

Doğal durumla toplumsal-politik durumu birbirine bağlayacak kavram ise temsil kavramı olacaktır. Hobbes, temsil kuramcısı olarak değerlendirilmeye alınmasa da temsil tartışmasını 17. yy'da başlatan kişi olmuş ve temsil kavramını ünlü eseri *Leviathan*'da kilit bir kavram olarak kullanmıştır (Pitkin, 2014: 17). Bu kavram *Leviathan*'da insan anlatısından devlet anlatısına geçilen bölümde ifade edilmektedir. Buradan çıkarılmaktadır ki "temsil" iki düzeni birbirine bağlayacak bir kavram olarak iş görecektir.

Politikanın varolduğu beden, tek tek insanın bedenlerinin sözleşmeyle bir araya gelip, uysal bir şekilde yaşadığı Leviathan'ın devasa bedeni olarak karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple önce doğal durumda insanın yapısını, ardından temsil kavramını devreye sokarak Hobbes'un Leviathan'ını, devletini inceleyeceğiz. Ardından temsil kavramının politikaya daha kapsayıcı bir süreç getirip getirmediğini tartışmaya açarak Aristoteles'in katılımlı politikasıyla bazı karşılaştırmalar yapıp bölümü sonlandıracağız.

---

<sup>4</sup> İncil'de Behemoth'un geçtiği ayetin hemen ardındaki ayet olan Eyüp 41'de "Gururlu her varlığın kralı odur" ifadesiyle geçer.

### 1.2.1 İnsanın Yapısı ve Leviathan Öncesi Doğal Durum

Modern devlet düşüncesinin kurucusu sayılan Hobbes, devletin yapısını ele aldığı kitabı *Leviathan*'ı yazmaya insanın doğasını anlatarak başlar. Bunun sebebini Leviathan figürünün resmedildiği Abraham Bosse'nin tablosunu inceleyerek anlamak mümkündür. İngiltere'yi temsil eden deniz canavarı Leviathan'ın bedeninin birçok insandan oluşması, bir devlet kurabilmek için öncelikle devleti oluşturacak olan insana bakmak gerektiğinin işaretidir. Nitekim Hobbes, Francis Godolphin'e ithaf ettiği eserinde adeta ona nasihatte bulunmuş ve ülkeyi yönetecek kişinin önce kendisini, sonra kendisinden yola çıkarak bütün insanlığı tanıması gerektiğini söylemiştir (Hobbes, 2013: 19). Egemenin ve devletin yapısının anlaşılması için öncelikle insanın incelenmesi de tıpkı bedenin yapısını ortaya koymak için önce organlara bakılmasına benzemektedir. “Çokluğu” “bir” haline getirecek Leviathan'ın çözümlenmesi de onun organlarının yani insanların yapısının çözümlenmesinden geçer. Arnhart'a göre bu çözümlenme Freud'un insan çözümlemesine benzemektedir. Freud'un insan zihnine yaptığı araştırmayla, Hobbes'un insan doğasına dair araştırmasında benzerlik görülür (Arnhart, 2013: 163).

Aristoteles'te, önceki bölümde de birçok kez belirttiği gibi, insanın doğası gereği olan bir politika ve politik olma durumu mevcuttu. Ancak Hobbes'ta bu görüşe karşıt bir görüş izlenir. Hobbes, Aristoteles ve Antik Yunan'daki hakim görüşü Rancière'in deyimiyile ütöpic bulmaktadır (Rancière, 2021: 100). İnsanlar doğası gereği bir araya gelmeye, fikir birliğine varmaya meyilli varlıklar değildir. İnsanların bir araya gelişleri Hobbes için tamamen tesadüf eseridir (Hobbes, 2018: 22). Bu tesadüf eseri bir araya gelişten bir devletin meydana gelmesi nasıl olacaktır? Bu cevap için insanın neliğine geri dönmek gerekmektedir. İnsanın neliği söz konusu olduğunda, öncelikle diğer türler arasındaki farklar ortaya konur. İnsanı insan yapan, diğer türlerden ayıran özellikler tespit edilir. Hobbes için bu özellikler konuşma ve akıldır (Hobbes, 2013: 33).

“Konuşma”, Aristoteles'in politika felsefesi düşüncesinde olduğu gibi Hobbes'un düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. Aristoteles'te konuşma insanın doğal olarak sahip olduğu, insana içkin bir yeti olarak ele alınırken Hobbes konuşmayı daha aşkın bir konumdan ele alır. Aşkın bir konumdan ele alınmasından kasıt, konuşma yetisine bir

yaratıcı atfetmesidir. Dilin gelişip türetilmesinde insanın rolü olsa da Hobbes'a göre "konuşmanın ilk yaratıcısı" Tanrı'dır (Hobbes, 2013: 35). Konuşma yetisine bir yaratıcı atanması yok yere yapılan bir hamle değildir. Konuşma kendi içinde bir ikilik taşımaktadır hem yararı vardır hem de zararı. Konuşmanın yararları insanı, tanrısal tarafa yani bir anlamda Leviathan'a ulaştırırken zararları insanı doğal durumda bırakır ve Behemoth'un kaosuna sürükler. Nitekim Hobbes da Aristoteles gibi devletin amacının "barış" ve "ortak yarar" olduğunu ileri sürmektedir (Strauss, 1996: 33). Tanrı tarafından yaratılan ve Adem'in geliştirdiği bu dil Babil isyanında olduğu gibi tekrar unutturulabilir bu sebeple ne devlet ne anlaşma ne de barış kalır (Hobbes, 2013: 35).

Düşünceleri sözcüklere çevirme işi gören konuşmanın yararları, düşüncenin hafızada silinip gitmemesi, daha kalıcı hale gelmesini sağlaması ve insanın duygularını, arzularını birbirine aktarmasını sağlamasıdır. Hobbes için konuşmanın en önemli yanı ise onsuz sözleşmenin, toplumsallığın olamayacak oluşudur (2013: 35). Ancak dil kurucu olduğu kadar yıkıcıdır da. Bu yıkıcılığı da etkili bir şekilde gözlemleyen Hobbes, konuşmanın birini yanılmak hatta yaralamak için kullanılabileceğinden bahseder (2013: 36). Bu ise konuşmanın doğal durumdaki kullanım şeklidir. Hayvanlar nasıl ki birbirilerini dişleriyle yaralayabiliyorsa insan da doğal durumda dilini, konuşma yetisini kötüye kullanarak yaralayabilir. Bu duruma örnek olarak günümüzde de çokça tartışılan nefret söylemleri de gösterilebilir.<sup>5</sup>

Konuşmanın "bir silah gibi" kullanılmasını önleyecek yeti ise, insanı hayvandan ayıran bir diğer yeti olan akıldır. Hobbes'un "düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi" olarak tanımladığı akıl yetisi de konuşmada olduğu gibi içinde faydayı ve zararı barındırır (Hobbes, 2013: 43). Doğru akıl doğa tarafından bahşedilmeyeceği için insan kendi aklını doğru bulabilir ve diğer insanların da kendi aklını doğru akıl olarak görmelerini talep edebilir (2013: 43). Çünkü insanın akli nasıl ki onun ayrıcalığıysa başka bir ayrıcalık tarafından egale edilebilir, o da "saçmalama ayrıcalığı"dır (2013: 45). Konuşma ve akıl yalnızca "iyi" taraflarıyla ele alınmadığı için şu soruyu sorabiliriz: İnsanı diğer türlerden

---

<sup>5</sup> Tezin ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız Butler'ın görüşlerinde de nefret söylemi ifadelerini aktaracağız. Butler, insan yapısının içinde "kötüyü" de barındırdığı görüşlerinde Hobbes'la ortaklaşırken nefret söylemleri ifadelerini devletin çözeceğine inanmamaktadır.

ayıran bu yetiler tek başına barışı sağlayabilmek için yeterli midir? Bu sorunun cevabı için Hobbes'un ne tür bir dünya tahayyül ettiğini göz önünde bulundurmak önemlidir.

Hobbes'un dünya tahayyülünü devletten önce ve devletten sonra olarak görmek yanlıştır. Nasıl ki insanı diğer hayvanlardan ayıran yetilerin sadece “iyi” yanı yoksa, genel anlamda dünyanın da sadece “iyi” yanı yoktur. Doğal durum Hobbes için herkesin birbirine karşı savaş içinde bulunduğu bir hal olsa da sözleşme ve devletin devreye girmesiyle bu savaş hali kesin bir şekilde barışa dönmez (2013: 101). Devlet öncesi var olan bu savaş halini, doğal durumu Hobbes, Esgün'ün anlatımıyla “kültürel-mitsel bir motif olmanın ötesine taşıyarak, onu hep ‘şimdiki zamana içkin bir siyasal durum’ olarak yeniden formüle eder” (Esgün, 2016: 107). Doğa durumuna, insanların savaş ve çatışma içinde bulunduğu kaotik ortama dönme ihtimali her zaman vardır. Çünkü “insan insanın tanrısı olduğu gibi insan insanın kurdudur da” (Hobbes, 2018: 1). Peki Hobbes için insan neden sürekli birbiriyle çatışmaktadır? Bu sorunun cevabı Hobbes'un eşitlik kavramını ele alış biçiminden geçmektedir.

Hobbes eşitlik kavramı konusunda da Aristoteles'ten farklı bir yol izler. Aristoteles'te eşitlik yalnızca belirli bir kesim için geçerliken Hobbes için eşitlik doğadan gelir ve herkesi kapsar. İnsanın bedensel ve zihinsel yetileri öylesine eşittir ki iki insan arasındaki farkın hemen hemen olmayacağını söyler (Hobbes, 2013: 99). Böylesine bir eşitlik düşüncesi olumlu bir durummuş gibi gözükse de Hobbes bu eşitliği daha karamsar bir şekilde ele almaktadır. Hobbes düşüncesinde her zaman insanın hayvani yanına vurgu yapmıştır. İnsan yalnızca konuşmanın, aklın iyi taraflarını alan bir canlı değildir. İnsan aynı zamanda tutkularla donatılmıştır. Arzulayan, içinde sevgi ve nefreti aynı anda barındırabilen insan, herkesin eşit olduğu doğa durumunda Hobbes'a göre birbirine güvenmeyecektir. Bu güvensizlik sebebiyle Hobbes, “insanın tutkularını akılla donatmak ister” (Ergül, 2005: 31). Çünkü Hobbes'un bu kaotik eşitliği insanı kırılgan ve savaşa açık bir hale getirmektedir.

(...) insanlık durumu, herkesin herkese karşı savaşı durumu olduğu için ve bu durumda, herkes kendi aklıyla hareket ettiği ve kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin her şeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile (Hobbes, 2013: 104).

Bu kaotik eşitlik durumunda “başkasının bedeni” aynı zamanda kendi bedenimizdir de. Bir başkasının bedenine hakkımızın olması, o bir başkasının da bizim bedenimiz üzerinde hakkı olacağını göstermektedir. Zira Hobbes’a göre hak (*jus*) bir özgürlük alanı açar. Sınırları olmayan haklara ise herhangi bir kısıtlama getirilemez ve insanlar bu doğal haklarını ellerinde tutarlarsa daima savaş halinde, doğal durumda kalacaktır. Ancak doğal durumdaki savunmasız bedenlerin korunmaya ihtiyacı vardır. Bu sebeple de yasalara (*lex*) ihtiyaç vardır. Yasa, hakkı sınırlayacak dolayısıyla insan bu öldürülme korkusuyla sürekli yüz yüze kalmayacaktır. Doğal durumun her zaman devlet konumuna içkin olduğunu söylemiştik. Bu sebeple öldürülme korkusu da devlet durumunda olsa dahi insana içkin olmaya devam edecektir ki bu korku da egemenin mutlaklığının ve meşruluğunun garantörü olacaktır. Doğal durumdaki bedenin kırılabilirliğinin politik durumdaki bedene her zaman içkin bir şekilde bulunmasına karşılık Agamben, bu durumu göstererek, insan bedeninin bu öldürülme kapasitesinin Batı’nın yeni politik bedenini şekillendirdiğini söyler (Agamben, 2013: 151). Nitekim, Foucault da Hobbes’un her zaman doğal durumda kalmanın mümkün olmayacağı kabulünü dikkate alarak, iktidar mekanizmalarının öldürme üzerine değil, yaşatma üzerine kurulmaya başladığını söylemektedir (Foucault, 2007: 103). Foucault her ne kadar, Hobbes’un bu doğal hakkının simgesinin “kılıç” olduğunu söyleyerek Leviathan’ın öldürme hakkına daha çok odaklanıldığını söylese de Hobbes, yalnızca bu “ihtimali” akıllara kazımak istemektedir (Foucault, 2007: 100).

Tesadüfi bir şekilde bir araya geldiği söylenen bu bedenlerin doğal durumda Hobbes için politikliği yokken ve medeniyetten bir o kadar uzakken insan için kendi bedenini korumaya almak savaşız nasıl gerçekleşecek ve politik alana geçilecektir? Hobbes bu sorunun cevabını da sözleşme kavramıyla çözecektir ancak sözleşmenin doğal durumda yapıldığı varsayıldığında, doğal durumda olan insanın toplumsallığının göz ardı edildiği de unutulmamalıdır.

Bu bölüme başlarken *Leviathan* kitabının kapağındaki resimden bahsetmiş ve Leviathan’ı insan bedenlerinin oluşturduğunu, bu bedenlerin Leviathan’ın organları gibi görüldüğünü söylemiştik. Nasıl ki organlar olmadan beden iflas edecekse, bedenin bütünlüğü olmadan tek başlarına organlar da işlevlerini yerine getiremeyecektir. Bu sebeple Hobbes, Leviathan altında toplanmayı bir zorunluluk olarak görür. Doğa durumundaki insanın

toplumsallıktan uzak olduğuna sıkça vurgu yapması egemene mutlak bir garantör yaratma çabasıdır. Bu sebeple insanı korkutan sebepleri bilmek, onu hayvandan ayıran özelliklerin iyi tarafına odaklanmak yani kısaca insanı tanımak egemen için ilk yapılması gereken şey hatta “bir dili veya bilimi öğrenmekten daha zor olsa da” yapılması zorunlu olan şeydir (Hobbes, 2013: 19).

İnsanın akli, ona “uygun barış şartlarını gösterecektir” (Hobbes, 2013: 103). Bu sebeple aklın ve konuşmanın iyi tarafları toplumsallığa geçişin bir eşiğini oluşturacaktır. İnsanı doğa durumundan toplumsallığa geçirecek olan bu yetiler doğa durumunda da hala geçerlidir fakat daha önce de belirttiğimiz gibi doğal durumda Hobbes bu yetilerin “kötü” taraflarına odaklanmıştır. Sınırsız haklara sahip olan insan konuşmayı bir silah gibi kullanabilmekte, aklını da hataya ve saçmaya düşürebilmektedir. Bu yüzden egemene, Leviathan’a ihtiyaç vardır. “Bir baştan ziyade ruh” a benzeyen Leviathan, Hobbes’a göre belirli bir bölgeden ziyade her yerdedir ve onsuz hayatta kalmak mümkün değildir. Leviathan’sız rahat bir yaşam ve politika düşünülemez. Halkın sözleşme sonrası politikaya dahil olabilmesi de egemenden, daha doğrusu egemenle kurulan temsil ilişkisinden geçmektedir. Bir sonraki bölümde halkla egemenin yaptığı sözleşme ve onun kökeni, sözleşme sonucu doğan temsil ilişkisi araştırılacak ve sınırları tartışma konusu edilecektir.

### **1.2.2. Leviathan’ın Sahneye Çıkışı: Temsilin Başlangıcı**

İnsan, doğal durumda olmanın, sürekli bir savaş halinde olmanın zorluğuyla karşılaşınca, diğer insanlarla eşit durumda olmak istemez ve kendi hayatını sürdürebilmek için, doğal haklarından gönüllü olarak vazgeçer. “Karşılıklı hak devri” olarak tanımlanan sözleşme aynı zamanda temsili politikanın da başlangıcı olacaktır. Karşılıklı olarak, birbirileri ve her şey üzerindeki haklarından vazgeçmeyenler Hobbes’a göre barışa uygun hareket etmeyeceklerdir (Hobbes, 2018: 35). Savaş durumundaki insan bedenlerinin çokluğu sözleşmeyle birlikte barış ve toplumsallığa bir bütün olarak geçecektir. Doğal durumda insanları bir bedenden, arzulardan ibaret olarak ele alan Hobbes, insanları toplumsallığa yine bir duyguyla götürür. İnsanların içindeki amansız öldürülme korkusu onları sözleşme yapmaya itecek ve aynı zamanda bir “kişi” yapacaktır. İnsanlar sözleşme



yaptıktan sonra egemen üzerinden tek “bir kişiye” dönüşmektedir (Pitkin, 2014: 31). Temsil kavramına ihtiyaç duyulmasının sebeplerini de Hobbes’un kişi tanımı üzerinden çıkarabiliriz.

Hobbes’ta kişi iki anlamıyla karşımıza çıkar. Bir anlamıyla kişi, kendi eylemleri ve sözleri olan kişidir, kendi hareketlerini kendi ortaya koymakta, sözlerini kendisi söylemektedir. Bir diğer anlamıyla kişi ise herhangi bir başkasının sözlerini ve eylemlerini “temsil” eden kişidir (Hobbes, 2013: 125). Doğa durumunda, politikanın ve barışın olamayacağını söylese de doğal bir hukuk da bulunmakta, doğa yasaları geçmektedir bu sebeple de doğal kişi ve yapay kişi ayrımına girer. Doğal kişi, kendi eyleyen ve söyleyen kişiyi ifade ederken yapay kişi başka bir kişinin eylemlerini ve söylemlerini temsil eden kişiyi ifade eder (2013: 126). Doğal ve yapay kişi ayrımını, kişi kelimesinin etimolojisinden yola çıkarak yapan Hobbes bu kavramları tiyatro üzerinden incelemeye alır. *Persona* Latince “bir insanın taklit edilen sureti” anlamına gelmektedir (2013:126). Dumouchel’e göre de Hobbes’un temsil kavramına yaklaşımı Roma tiyatrosu fikrine dayanmaktadır (Dumouchel, 1996: 72). Bu düşünceden hareketle sahneyi düşündüğümüzde bir eşiği düşünürüz. Sahne gerçek, doğal olandan bir ayrılmadır, konumlanışı gereği bir kurgunun gerçekleştiğinin göstergesidir. Sahnede olan kişi, kendisini temsilen orada olsa bile bir kurgunun parçasıdır.

Böylece, hem sahnede hem de günlük konuşmada *kişi* ve *fail* (“actor”) aynı şeydir; ve *kişileştirmek* (“to personate”), *rol yapmak* (“to act”) veya kendini veya başka birini temsil etmektir (“to represent”); ve başka birini temsil edenin, onun kişiliğini üstlendiği veya onun adına hareket ettiği söylenir; *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et iudicis*: ben üç tane kişilik taşıyorum; kendi kişiliğim, rakibinki ve yargıcınki, derken Cicero kelimeyi bu anlamda kullanıyordu (...) Yapay kişilerden bazıları, sözlerini ve eylemlerini, temsil ettikleri kişilerden alırlar. Bu durumda kişi *faildir*, onun sözleri ve eylemlerine sahip olan ise *amil*’dir ki burada fail, yetkiyle hareket eder (Hobbes, 2013: 126).

Sahnede olan kişi (*actor*), rol yapar ve temsil eder. Bu rolü “o” kişiye *author* verir (Hobbes, 2013: 126). Bütün bu rol verme süreci aslında bir yetkilendirme sürecidir. Bu tiyatro sahnesinin yazarının ve aynı zamanda seyircilerin verdiği yetkiyle sahnede bir kişi, egemene, yazar ve izleyiciler de halka dönüşür.

Çok sayıda insan, onlardan her birinin rızasıyla, tek bir insan tarafından temsil edildiğinde tek bir kişilik haline gelir. Çünkü kişiliği tek yapan, temsil edilenlerin

birliği değil, temsil edenin birliğidir. Kişiliği ve ancak tek bir tür kişiliği taşıyan, temsilcidir. Yoksa okluk içinde birlik başka türlü anlaşılamaz (Hobbes, 2013: 128).

Doğal durumdaki bedenlerin çokluğu tek bir kişide vücut bulur ve Hobbes’un deyişiyle “lml tanrı” Leviathan’ın doğuşu böyle gerçekleşir (2013: 136). Devlet (*commonwealth*) kurulduğuunda egemenin altında birleşen “insan kalabalığı” yani bu tiyatronun hem yazarları/izleyicileri hem yetkiyi veren kişi hem de sorumluluk sahibi kişi olacaktır. Çünkü bu tiyatroyu yazan ve yöneten de yine kendisidir. Pitkin’e göre Hobbes, ağdaş hukuk terminolojisiyle hareket etmez bu yüzden Hobbes’un yapay kişisinin anlaşılması son derece önemlidir. Fark burada “sorumluluk” kavramındadır. Tüzel kişi, insan olmasa dahi hukuki sorumluluk altındayken, Hobbes’un yapay kişisi herhangi bir sorumluluk üstlenmemektedir (Pitkin, 2014: 18). Halk, egemene yetkiyi verdikten sonra, bütün hakların egemene geçmiş olmasına rağmen, yetkiyi veren halk olduğu için sorumluluk halktadır. Sözleşmeyle birlikte yapay olanın eşiği geçilip sahneye çıkıldığında egemen “aktör” olarak rolünü halkın yetkisiyle yerine getirecektir. Temsil kavramıyla birlikte “birey kendisini temsilci içinde yeniden yaratmaktadır” (Ağaoğulları vd., 1994: 219). Ranciere’in *auctor* kavramını “barışı sağlamakta usta kişi” olarak aktarması bazı yönlerden Hobbes’la benzerlik gösterir (Ranciere, 2016a: 24-25). Hobbes için de egemenin aktör oluşu barışı sağlayacak, huzuru temin edecektir. Ancak Ranciere halkı, daha aktif bir konuma koyarken Hobbes, yazarı yani halkı yalnızca oyunu başlatan ilk hamle olarak ele alır. Hobbes’un bakış aışısıyla temsili politikada halkın rolü yalnızca yetkiyi verene kadardır.

Sözleşme durumunda politikayı başlatan, Hobbes’un tabiriyle insan kalabalığı da olsa, politik bir kişi olmak yalnızca egemene kalmaktadır. Egemen dışında herkes uyruktur (Hobbes, 2013: 136). Bu mutlak egemenlik anlayışı, bir ruh gibi hem her yerde olan hem de insanlar için hayati bir önem taşıyan egemenin, sözleşme kavramıyla temellendirilmesi ister istemez aklımıza şu soruyu getirir: Sözleşme “gerçekte” ne zaman yapıldı ve tarafları kimlerdi? Hobbes için sözleşmenin empirik kökenini bu mesele için önemli miydi? Bu soruları sormamızın sebebi, egemenin garantörü olan halkın “rızası”nın gerçekten de mevcut olup olmadığının araştırılmak istenmesidir.

Metinlerden yola çıkıp bu soruya bir cevap arayacak olursak Hobbes, sözleşmenin ne zaman yapıldığına dair konuşmaz, yalnızca sözleşmeyi gerektiren koşullar üzerinde durur. Sözleşmeyi varsayımsal bir köken olarak ele alma biçimi hem eleştirilmiş hem de bu yöntemden etkilenilmiştir. Cassirer'e göre "devletin empirik kökeniyle" ilgilenmeyen bu yöntem, devletin hukuksal temelini ortaya koyar (Cassirer, 2005: 359). Devlet öncesi doğal durumu, savaşla özdeşiren ve insanın kaotik kırılganlığını ortaya koyan Hobbes'un sözleşmeyi kurgusal bir köken olarak ele alması anarşistlerce de "tehlikeli bir kurmaca" olarak değerlendirilmiştir. Devletin kökenini kurgusal bir kökene çeviren Hobbes, Newman'a göre anarşistlerle devletin kökeninin meşru bir zemine dayanmadığı düşüncesi açısından birleşmektedir (Newman, 2014: 92-93). Bu kurgusal köken, doğa durumunda insan bedeninin öldürülme tehdidiyle kırılganlaştırılması gibi, Leviathan'ı kırılganlaştırmaktadır. Bir kurgu üzerine kurulan devletin zemini de sarsılmaya müsait olacaktır.

Rancière'in de Hobbes'un doğal durum olarak ortaya koyduğu bu savaş haline "hikaye" demesinden, bu temellendirmenin tarihsel bir gerçekliğe dayanmadığını, kurgu olduğunu düşündüğünü anlıyoruz. Ancak Rancière için bu kurgu arkasında daha önemli bir kavram bırakmaktadır, o da eşitlik kavramıdır (Rancière, 2021: 103). Ancak Hobbes'un kaotik bir şekilde tanımladığı bu eşitlik durumu sözleşmeyle birlikte iptal olur. Herkesin her şey üzerindeki hakkı devretmesinin amacı bu eşitliğin yarattığı kaostur. Bu sebeple eşitlik doğal durumda kalmalıdır. Rancière'e göre eşitlik bir kurgu olamaz zira eşitliği "üstün konumda olan herkes sıradan bir gerçeklik olarak yaşar" (Rancière, 2020a: 56). Leviathan'ın devreye girmesiyle bu eşitlik bozulacak ve sözleşmeyle birlikte kadının erkekle eşit olan konumu yerinden edilecek, köle gibi doğa durumunda olmayan bir konum inşa edilecektir.

Doğa durumundaki kadın erkek eşitliği devletin kurulmasıyla, kadının aşağı bir konuma düşürülmesiyle son bulur. Hobbes sözleşme sonrası iktidarın erkeğe geçeceğini söyler (Hobbes, 2018: 130). Leviathan altında herkes bir uyruk olsa da Hobbes'un da belirttiği gibi uyruklar arası eşitsizlik olacaktır. Özçeri'ye göre özellikle devlet aygıtı gibi iş gören kurumlarda, ailede bu eşitsizlik daha belirgin hale gelmektedir (Özçeri, 2021: 55). Aile gibi doğada bulunmayan yeni kurumlar ortaya çıktıkça Hobbes eski konumları yeniden tayin eder. Doğada bulunmayan konum ise kölenin konumudur. Hobbes köle için yeni bir

konum yaratarak, kölenin kendi rızasıyla köle olduğunu iddia eder (Hobbes, 2018: 124). Bu temellendirmeler de sözleşmenin kökeni gibi kurgusal bir zemine dayanmaktadır. Hobbes devlet anlayışını, bu sözleşmenin rıza ile yapıldığı varsayımıyla oluşturur.

Sözleşmenin, devletin temel ve kökenini araştırmamıza konu etmemizin sebebi, temsil krizine gidecek çatlakları göstermeye çalışmaktır. Aristoteles'in görüşleri eşliğinde Antik Yunan'daki katılımcı politika dahilinde yurttaşlar, *polis*'te kendisi adına orada bulunmaktaydı, politikanın yani *polis*'in dışında kalanların herhangi bir sözü, anlatısı yoktu. Modern devlet anlayışıyla birlikte politikaya doğrudan katılmayanların da temsili söz konusu olmuştur. Ancak bu temsili politikanın, ne derece özgürleştirici, söz sahibi edici olduğu tartışmalıdır. Halkın isyan etme hakkının bile elinden alınmış olduğu bir düşünce, temsil krizine giden yolu açmıştır.

İlkin, sözleşme yaptıkları için, daha önceki bir sözleşme gereği olarak buna aykırı herhangi bir şeye bağlı olmadıkları anlaşılmalıdır. Ayrıca, bunun bir sonucu olarak, bir devlet kurmuş bulunan ve böylece egemenin eylem ve kararlarını sözleşme gereği benimsemekle yükümlü olanlar, egemenin izni olmaksızın, herhangi bir konuda başka bir egemene tabi olmak için kendi aralarında yasal olarak sözleşme yapamaz (Hobbes, 2013: 137).

Haklar bir kez devredildikten sonra hiçbir şekilde temsilcisine karşı çıkması yasal olmayan bir halkın temsilinin, halkı gözeten bir temsil yöntemi olup olmadığı tartışmalıdır. Yine bir varsayım olan doğa durumunda eşit olan insanların ki Hobbes tarafından istenmeyen bir eşitlik, Leviathan'ın bedeninde ruha kavuştuklarında Leviathan'ın dışarısında politik bir varoluş imkanları kalmamıştır. Ergül'ün yorumuyla Hobbes, "halkın iradesini egemenin iradesi içinde eritmiştir" (Ergül, 2005: 44). Doğal duruma yeniden dönülmesi halinde temsil ilişkisi de iptal olacağı için politika da ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla devlet olduğu sürece bireyler politik birer özne olamayacak sadece devletin birer parçası, uyruğu olacaklardır. Devletin olmadığı durumda ise, insan ruhunu kaybetmiş birer bedene dönüşecektir.

Peki insanların bu sözleşmedeki rızası nedir? Hatırlanmayan bir sözleşme artık sözleşme olarak sayılabilir mi? Nitekim Hobbes, sözleşmenin herhangi makul bir şüphe söz konusu olduğunda sözleşmenin geçersiz kalacağını söyler (Hobbes, 2013: 109). Ancak bu söylemi, "kılıcın zoru"nun olmadığı, yani devletin olmadığı durumlarda yapılan

sözleşmeler için geçerlidir. Hobbes’a göre devlette “şüpheli” ortadan kalkacaktır fakat devletin meşruiyetinin garantörü olan halkın rızasının kurgusal olduğunun gerçekliği, “makul şüpheli”yi ortadan kaldırmaz. Belki de Rancière’in ele aldığı gibi Hobbes’tan almamız gereken kavram, eşitlik kavramıdır.

Böylece Aristoteles bölümünde ortaya koymuş olduğumuz katılımlı politika yapısının Hobbes’a geçtiğimizde temsili bir politikaya dönüştüğünü göstermiş olduk. Aristoteles’in aksine Hobbes’ta politikaya katılım bir paradoksla gerçekleşmektedir. Bu paradoksa sebep kavram ise elbette ki “temsil” kavramıdır. Hobbes’un Leviathan’ında halk, egemenin içinde yeniden hayat bulmakta, fail olmakta ancak bununla birlikte egemenin içinde olan insan aynı zamanda dışında da yer almaktadır (Ağaoğulları vd., 1994: 220). Paradoksu ortaya çıkaran egemene yetki veren sözleşme süreci ise “ardı arkası kesilmeyen bir süreç”tir, bu sebeple devletin varlığı da sürekli olacaktır (1994: 222-223). Ancak temsili politikanın, güncel sorunlara bir cevap olmadığı durumlarda dahi devletin varlığının devam ettiğini görürüz. O halde devletin varlığını sürdüren başka ne olabilir? Bu sorunun cevabını Hegel’in “tanınma” kavramıyla arayabiliriz.

Sözleşmelerle kurulan ve yapay olarak ele alınan devletleşme sürecindeki “herkesin herkesle kavgası” Hegel’i ele aldığımız bölümde “temsil” kavramı yerine “tanınma” kavramıyla sonlanacak bu sebeple odağımız tanınma kavramı olacaktır. Buradan hareketle insanın Hegel’de politikadaki konumunu, işlevini göstereceğiz. Politikaya dahil olanları ve olmayanları, Hegel’in devlet anlayışını, bireyin toplum ve devletle olan ilişkisini ele alarak tarihsel çerçevemizi sonlandıracağız.

### **1.3. HEGEL’İN POLİTİKA FELSEFESİNDE TANINMA PROBLEMİ**

Şimdiye kadar ele aldığımız filozofların hem insan görüşlerini hem de insanın politikayla kurduğu ilişkiyi nasıl ele aldıklarını inceledik. Her iki filozofta da farklı boyutlardan ele alsalar da yaşamla politikanın bağı gözlemledik. Aristoteles, politikayı iyi yaşamın olanaklarını araştıran bir alan olarak gördüğü için Aristoteles’in iyi yaşam düşüncesine odaklandık, iyi yaşama ulaşacak olanların kimler olduğunu düşündüğünü gösterdik. Katılımlı bir politika anlayışında insanın neden ve nasıl dışarıda bırakıldığını, hangi koşullarda politikaya davet edildiğini araştırdık. Hobbes’ta ise politik alana, sözleşme ve

temsil kavramlarıyla tüm halkın katılım sağlayabildiğini gördük ancak bu katılım oldukça tartışmalı bir katılımıdır. Doğa durumunda, Hobbes'un kaotik olarak aktardığı insan bedenlerinin, sözleşmeyle egemene tabiiyeti söz konusuydu ki temsili politikanın getirdiği paradoksla birlikte insan, devlette yalnızca egemenin bir "parçası" olarak ele alınmaktaydı.

Aydınlanma düşüncesiyle birlikte insan, kendi kurduğu düzeni değiştirebilme olanağıyla da karşımıza çıkacaktır. Elbette ki bu olanak öncesinde de bulunsaydı da Aydınlanma düşüncesinde bu olanak daha belirgin hale gelecektir. "Kılıcın zoruyla" ayakta duran sözleşmenin yarattığı karamsar atmosferi, Rousseau ve Kant gibi 18. yy'ın önemli filozoflarının özgürlük, ebedi barış gibi düşünceleri dağıtmaktadır. Rousseau, insanın "kendi çabasıyla doğanın sarmış olduğu karanlıkları aklının ışıkları ile dağıtışı"ndan büyük bir övgüyle bahsetmiştir (Rousseau, 2013: 7). Düşünceler, daha özgürleştirici izler taşımaya başladığında eylemlere de cesaret ve yön vermiştir. Kant'ın "Aklını kullanma cesareti göster!" (*Sapare Aude*) sözünün etkisi de tarihe yansımıştır. Kant yurttaşları her ne kadar aktif ve pasif olarak ayırmış olsa da ikisi arasında geçişe imkan tanımış, insanın "kendi çabasıyla kendini yukarı çekebileceğini" söylemiştir (Kant, 1991: 126). Bu düşüncelerden hareketle akıl, özgürleşmenin anahtar kavramlarından biri haline gelmiştir.

Kant'ın düşüncelerinden hareketle 19. yy düşüncesi de aklın temelinde oluşmuştur. Fichte, Kant'ın pratik aklını temele almış ve "akla dayalı bir sistem" kurmuştur (Türkyılmaz, 2015: 72). Bu sistemin dayanak noktası ise "ben"dir. Düşünce tarihine Descartes'la giren "ben" kavramını Fichte, Schelling ve Hegel gibi filozoflar farklı bir noktadan ele almakta, Descartes'in cogito'sunu, "ben"in dayanak noktası olan bilinci daha pratik bir alana taşımaktadır. Türkyılmaz'ın aktarımıyla, Fichte aklın sistemini kurarken "bilincin yapısını yalnızca bilen değil, eyleyen olarak da" ele almıştır (Türkyılmaz, 2015: 72). Fichte'den etkilenen Schelling'e göre de insan hem "bütünün yazarı" hem de bu yazdığı rolün oyuncusudur (Schelling'ten aktaran Türkyılmaz, 2015: 81). Fichte ve Schelling'in aklın sistemleştirilmesi, bilincin eyleyen yanına odaklanmaları düşüncelerinden etkilenen Hegel aklı, doğayı, hakikati bir bütün olarak ele alarak insanı kurgular. İnsanın kendi bilincinin farkına varma sürecini hem tarihte hem toplumda hem de insan tekinde inceler.

Bu bölümde Hobbes'ta irdelemiş olduğumuz hayatta kalma mücadelesinden “tanınma mücadelesi”ne geçiş yapacağız. Hegel, Bumin'in yorumuna göre hem antik politika felsefesinin hem de modern politika felsefesinin izlerini taşımaktadır, “söz konusu geleneklerin aşılmasını temsil etmektedir” (Bumin, 2020: 170). Bu bakımdan da tarihsel çerçevemizi sonlandırmak için bu bölüm oldukça uygun olacaktır. Hegel'in politika felsefesindeki toplumsal izleri görebilmek için ilkin köle-efendi diyalektiği bağlamında “tanınma mücadelesi” aktarılacak ardından tikelleri tümelin içinde eriten devlet anlayışı anlatılacaktır. Bu görüşler aktarılırken aynı zamanda diğer bölümlerde de incelediğimiz gibi politikaya kimlerin dahil olup kimlerin olamadığını tartışmaya açacağız.

### 1.3.1. “Ben”in Yolculuğu: Köle-Efendi Diyalektiği Bağlamında Politika

Daha önceki bölümlerde filozofların politika felsefesi görüşlerini aynı zamanda onların insan görüşleriyle birlikte ele almıştık. Nitekim politika ne yaşamdan ne de insandan ayrılmaktadır. Hegel'in görüşlerine geçmeden önce şunu hatırlatmalıyız ki Hegel düşünceyi tarihte, bütünde, hakikatte inceler. Dolayısıyla biz de Hegel'in izlediği yolu, ortaya koyduğu *moment*'leri ve politikanın hangi *moment*'te kendini gerçekleştirdiğini, öznenin politikadaki rolü ve devlet sonrası aldığı konumu, köle-efendi diyalektiğinin devlette çözüme ulaşip ulaşmadığını aşamalarla göstermeye çalışacağız.

Hegel, Hobbes, Kant ve Rousseau gibi filozofların aksine devletin başlangıcına “sözleşme” mantığını koymaz, ona göre devletin doğasında sözleşme yatmamaktadır (Hegel, 2013: 108). Felsefi sistemi bir bütün oluşturduğu için Hegel, devletin oluşumunu belirli bir noktaya indirgemez. Devletin oluşumunu aşamalarla/uğraklarla (*moment*) göstermeye çalışır. Hakikat, ancak bu aşamaların sonunda ortaya çıkacaktır. Hakikat de bütünün kendisinde yattığı için Hegel, bütünün aşamalarını bize gösterir. Tinin kendisini, her bir *moment*'ini aşarak açtığı yol da tarihin kendisidir. Hegel'in felsefesini bu bakımdan tarihin felsefesi olarak okumak mümkündür. Hegel'e göre tarih, bilincin, aklın kendisini gösterdiği bağlamlarda ortaya çıkar. Bu tarih anlayışı da Avineri'ye göre bizi bilincin tarihteki serüvenini anlamaya yönlendirmektedir (Avineri, 1974: 221). Tinin kendisini tarihte göstermesi, tinin toplumsal ve tarihsel ilişkilerde kendisini

gerçekleştirdiğini gösterir. Bu çıkarıma göre de tin aşkın bir şekilde kendini göstermez, tin insan ve onun dünyasına içkin bir şekilde devinir.

Politikanın kendini devlet *moment*'inde gerçekleştirmesinden öncesine yani tarihi kuran bilincin devinim sürecine bakmak gerekir. Felsefe tarihinde Descartes ve Kant gibi filozofların özneyi, bilinci bir nesneyle birlikte ele almalarına karşın Hegel, bilince dair görüşlerinin özgün yanını ortaya koyar. Descartes *cogito*'sunu, kendisinden asla şüphe duyamayacağı, düşünen ben'i ortaya koyarken diğer bilinçlerden bahsetmektedir ancak kendi içsel bilincini dışsal bir ide olan Tanrı idesiyle bağlamakta ve bu ideyi diğer bilinçlerin kesinliğinin bir garantörü olarak kullanarak, kendi dışındaki her şeyin kesinliğinin ona bağlı olduğunu söylemektedir (Descartes, 2007: 64). Hegel'in özgün yanı ise tam da burada devreye girer. Hegel özbilinçlerin doğuşunu özbilinçlerin kendi arasında aramaktadır. Bumin'e göre bu temellendirme Hegel'in hakikat görüşünde yatmakta, hakikatin "tam anlamıyla hakikat olması" için insanın hakikat olarak kabul ettiği şeyin diğer özbilinçler tarafından da tanınması gerekmektedir (Bumin, 2020 :20). Bu da ortaya Hegel'in politik ve toplumsal izler taşıyan kavramı, "tanınma mücadelesi"ni (*Kampf um Anerkennung*) ortaya çıkarır.

Köle-efendi diyalektiğini oluşturan bu tanınma mücadelesini anlatmaya geçmeden önce Hegel, bölümün başında bilinç ile özbilinci ayırmaktadır. Butler'ın aktarımıyla bu geçişin kavramı "arzu"dur. Bu kavramın ilk bu bölümde ortaya çıkması, arzu kavramını önemsiz kılmaz, Butler Hegelci bir bakış açısıyla konuşarak arzunun her zaman orda olduğunu ancak özbilinç *moment*'inde ortaya çıktığını söyler ve arzunun hep ötekinin arzusu olduğundan bahseder (Butler, 1987: 24-25). "Bilmenin yeni şekli" olan özbilinç, "bir başkasının bilinmesi ile ilişkide" incelenmelidir (Hegel, 2019: 76). "Ben" yani özne, nesneyi karşısına alarak bilebilir ancak böylesi bir bilgide "ben" henüz kendini kazanamaz. Çünkü nesnesine bağımlıdır. Bu noktada arzu devreye girer. "Ben" arzu yoluyla kendisini nesne edinerek kendi içine döner ve bu refleksiyon yoluyla Hegel'e göre yaşam oluşur (Hegel, 2019: 77). Hegel bu noktada arzuyu biyolojik olarak ele almaktadır. Biyolojik arzu ise özbilinci henüz doyuma ulaştıramaz. Özbilincin doyuma ulaşması için bir başkasına ihtiyaç vardır (Hegel, 2019: 80). Arzu, bir nesneyi değil, bir nesneye duyulan arzuyu "hükümü altına almalıdır" (Bumin, 2020: 31).



(...) Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir. İlk olarak özbilinçte, Tinin kavramındadır ki bilinç dönüm noktasını bulur ve bunda duyuşsal bu-yanın renkli yanılmasıından ve duyulurüstü öte-yanın boş gecelerinden şimdinin tinsel günüşığı içinde adımlarını atar (Hegel, 2019: 80).

Hegel'in felsefesinde politikanın devlet *moment*'inde gerçekliğine kavuştuğundan ilerleyen kısımlarda bahsedeceğiz ancak bu noktalarda Hegel'in ardıklarını da etkileyecek bu politik duruştan bahsetmeden geçmemek gerekir. Tarihin, bir başkası olmadan gerçekleşmiyor oluşu bizi oldukça politik ve toplumsal bir zemine taşır. Butler için de bu toplumsallık Hegel'in felsefesindeki en önemli noktalardan biridir. Bir başkasına duyulan ihtiyaç aynı zamanda etik bir ders çıkarmamızı sağlar. Ben her zaman Biz, Biz her zaman Ben'dir. Dolayısıyla Butler'a göre yaşamım, bedenim hiçbir zaman yalnızca "benim yaşamım değildir" (Butler, 2020d). Çünkü ortada yalnızca kendini tanıtmaya arzusu yoktur bu aynı zamanda bir yaşam mücadelesidir ve bu yaşam mücadelesinde, arzuyu barındıran biyolojik beden hedef haline gelir. Bu kendini tanıtmaya kavgası, içinde yaşamı ve ölümü barındıran kanlı bir kavgadır ve Hegel'e göre bu kavga olmaksızın kişinin özgür bir kişi olabilmesi mümkün değildir (Hegel, 2019: 82).

Köle-efendi diyalektiği özbilinçler arasında gerçekleşir ancak her özbilinç bir yaşamdır, devinen bir gerçeklik, bir oluşur. Yaşam ve ölümün bir arada olduğu bir savaştır. Özgür bir kişi olma, kendini karşıdaki özbilinçle tanıtmaya savaşının "ölüm" temasıyla açıklanması Strauss'a göre Hegel'i Hobbes'a yaklaştırmaktadır (Strauss'tan Aktaran Esgün, 2016: 62). Ancak Hobbes'ta ele aldığımız savaş hali, yalnızca bedenlerin ölüme açıklığıyla ele alınır. Hegel gördüğümüz gibi yalnızca bedenimizi bu kavgaya sokmaz. Bu kavgaya aynı zamanda bizim yaşamımız, kimliğimiz girmektedir. Antik Yunan'daki yaşam anlayışını bu konuyu kavramak için devreye sokarsak şu şekilde özetleyebiliriz: Bu kavgaya giren yalnızca *zoe* değil aynı zamanda *bios*'tur.

Köle ve efendi arasında geçen tanıma kavgasının detaylarına girmeden önce Hegel'in bütün felsefesine yayılan *Aufhebung* (kapsayarak aşma) kavramından bahsetmek yerinde olacaktır. Hegel bu kavramı tinin kendini açışının tarzını anlatmak için ortaya koymuştur ve bu kavram ikili bir anlam taşımaktadır. Tinin kendini açışında her *moment*, bir sonraki *moment* tarafından hem kapsanmakta hem de ortadan kaldırılmaktadır. Özbilinçlerin savaşı da bu tarzda devinmektedir. İlk olarak özbilinç bir başka özbilinçle

karşılaşmaktadır. Bu karşılaşma çift yönlü hareket eder: özbilinç önce “kendi dışına çıkmış” yani kendini kaybetmiş nitekim karşısındaki özbilinçte kendini bulmuş, “başkasında kendi kendisini görmüştür” (Hegel, 2019: 80-81). Bu ikili harekette hem yok etme hem de yeniden üretme vardır. Hegel bu iki özbilinci köle ve efendiyle anlatır ve tarihi yapan, köle-efendinin bu savaşıdır.

Efendi ve köle gibi konumlar aslında savaşın sonunda belirlenmektedir. Efendiyi efendi yapan şey bu savaşın sonunda kazandığı konumdur. Bu saygınlık, tanınma savaşında Kojève'nin tabiriyle efendi, “sonuna kadar gitmiştir” (Kojève, 2001: 50). Efendinin sonuna kadar gitmesini sağlayan şey aslında kölenin korku duymasıdır. Bu korku (*Furcht*) iki anlama sahiptir. İlki kölenin köle olmasına neden olan bir duygu olmasından gelir. İkinci anlamı ise Hegel'e göre kölenin efendi üzerindeki değiştirici gücünü oluşturur: Bu da kölenin ölümle karşı karşıya gelmesidir. Hiçlikle karşılaşan köle insansal bir hakikatin farkına varır. Kojève'ye göre kölenin tarihi tamamlayıp sona erdirmesinin sebebi de kölenin bu insansal hakikatin farkına varmış olmasıdır (Kojève, 2001: 53).

Bu savaşta köle ve efendinin konumlarının tayin edilmesine yol açan korku, bu ilişkinin devamında kölenin çalışmasında güdüleyici rol oynar (Bumin, 2020: 40). Böylece özbilinçlerin kavgasına sebep olan biyolojik arzu köle tarafından giderilmeye başlar. Efendinin biyolojik ihtiyaçları köle tarafından giderilir, efendi bu yolla doğayı da tahakküm altına alır (Kojève, 2001: 51). Kölenin efendi karşısında korkusu ve onun karşısında “titreyişi”, Hegel için olumlu bir özelliktir. Bu çalışma köleye “kendi kafasını” kazandırır. Kölenin hizmet etmesi korkuyu soyut kavram olmaktan çıkarıp gerçekliğe götürür (Hegel, 2019: 85). Hegel'in köleye tarihi değiştirici bir yön atfetmesi, onu özgür görmesi de Stirner'a göre kölenin bu “itaatkarlığından” geçmektedir (Stirner, 2013: 133). Nitekim Hegel, özbilinçleri kapsayarak aşan “ussal olan”dan şu şekilde bahseder: “Ussal olan orada herkesin yürüdüğü ama hiç kimsenin kendini gösteremediği ana yoldur.” (Hegel, 2013: 53).

Elbette ki Hegel'in köle-efendi diyalektiği öznel tin alanında kendini gösterdiğinden henüz Hegelci anlamda bir politikadan bahsetmemiz mümkün değildir. Özbilinçlerin bu yolculuğu başka özbilinçler yoluyla gerçekleştiği için Hegel'in tin felsefesi de toplumsal bir özellik kazansa da “toplumsal uzlaşım” Bumin'in aktarımıyla yalnızca devlet

*moment*'inde gerçekleşecektir (Bumin, 2020: 138). İrdelenmiş olduğumuz tanınma mücadelesinde belirli kimliklerin de ortaya çıkabildiğini gördük, bir özbilinç başka bir özbilinci tanıırken aynı zamanda onun hayatını ve özelliklerini de tanımaktaydı. Nitekim Honneth'e göre de bu tanınma mücadelesi öznenin, bir başka özne tarafından "belli yeti ve özellikleriyle" tanınmasının, öznenin sahip olduğu kimliğin sınırlarını da çizmektedir (Honneth, 2015: 41). Ancak devlet aşamasında bireylerin çıkarlarıyla genelin çıkarları uzlaşacağı için sahip olunan kimliklerin, bireysel çıkarların silikleştiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim Hegel'in kölenin tarihe yön verdiğini söylemesi de bunun göstergesidir. "Hizmet ve boyuneğmenin disiplini" özgürlük için gereklidir (Hegel, 2019: 83). Hegel için *moment*'ler önemli olsa da hakikat sondadır. Özbilinçler sonuç olarak kapsanacak, bir diğer anlamıyla yok edilecek ve akıl aşamasıyla aşılabilecektir. Ve bu noktada özbilinçlerin arzuları da önemsizleşecektir. Birey ancak devletin bir üyesi olduğunda, çıkarları genelin çıkarlarıyla uzlaştığında özgür olabilecektir (Bumin, 2020: 157).

Arzunun, tanınma kavgasında ne denli önemli olduğunu ve bu sebeple tarihin de bu arzuya ortaya çıktığını gördük. Ancak bu arzuyu Hegel, akıl aşamasında araştırmaktadır. Tarihi kuran, tarih sahnesindeki özneler "yalnızca bir an"dır ve tin kendi bilincine varmak için bu "an"ları yani öznelerin arzularını kendi amacı için kullanmaktadır (Bozkurt, 2015: 134). Tinin "tutkuları kendi amacı için kullanması" durumuna aklın hilesi (*List der Vernunft*) diyen Hegel tam olarak bu araştırmayı göstermektedir (Hegel, 1995: 105). Tarihi kuran bu köle-efendi diyalektiğinin Napoléon'un kurduğu devlete kadar uzanacağını söylediği için Napoléon'a büyük önem atfettiğini söylememiz mümkündür (Bumin, 2020: 40). Bununla birlikte Napoléon'u, arkadaşı Niethammer'a yazdığı mektupta çağın tininin cisimleşmiş hali olarak ifade etmektedir. Tin kendisini açarken belirli *moment*'lerde kendini gösterir, tin kanlı savaşlar vererek tarihi açar. İnsanın arzuları bu noktada kurucudur ancak tin bu tutkular aracılığıyla kendini açar. İnsanın doğayı çeşitli icatlarıyla kullanması gibi tin, akli ve tutkuları kullanarak kendi gelişimini amaçlamaktadır (2020: 143).

Köle-efendi diyalektiğinde göstermiş olduğumuz bireyler arası ilişkiler devlette kapsanarak aşılabilecektir. Bumin'e göre Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde önem verdiği toplumsallık ve ilişkiler yerini, *Philosophie des Rechts*'de bireyleri kapsayan dolayısıyla "toplumu düşünen ve kavrayan" devlet anlayışına bırakacaktır (2020: 139). Bu sebeple

bir sonraki bölümde Hegel'in sivil toplum ve devlet anlayışını, politikasında yer edinemeyenleri anlatmaya çalışacağız.

### 1.3.2. Hegel'in Devleti

Doğa durumunda kendine yeter, güçlü ve saldırgan olarak sembolleştirilen “kurt” insan bir sözleşmeyle uysallaşmakta ve otoriteye, Leviathan'a boyun eğmekteydi. Hegel'de ise otoritenin başlangıcında “sözleşme” kavramı yerine “tanınma” kavramının odakta olduğunu ilk bölümde ortaya koymaya çalıştık. Hegel'in devlet anlayışının da bu kavram çerçevesinde ilerleyeceğini söylemek yerinde olacaktır. Daha önce Hegel için hakikatin, özgürlüğün sonda ortaya çıkacağını söylemiştik. Özgürlüğün somut olarak kendisini gösterdiği yer olan devlet *moment*'ine geçmeden önce tin'in izlediği yolu ortaya koymak gerekir.

Nesnel tin kendisini üç *moment*'te açmaktadır: soyut hukuk (*Abstrakte Recht*), ahlak (*Moralität*) ve törellik (*Sittlichkeit*). Nesnel tin alanında insan kendi dışına çıkmakta ve başkalarıyla karşılaşmaktadır ki bu sebeple de nesnel tin için toplumsallığın, politikanın, devletin alanı olduğunu söylememiz mümkündür (Bumin, 2020: 142). İlk bölümde ele aldığımız özbilinçlerin kendini tanıtmaya kavgasında “birlikte” olduklarının vurgusu şunu göstermektedir ki bir kişi kendini tanıtabilmek için bir başkasına muhtaçsa birbirine karşı ödevleri ve sorumlulukları bulunmaktadır. Bu sebeple Hegel'in politikası hukuk felsefesi görüşlerinden ayrılmamaktadır. Dolayısıyla Hegel için uzlaşımın Hobbes veya Rousseau'da olduğu gibi sözleşmeyle sağlanması, “gerçek bir evrensellik” sunmamaktadır (Bumin, 2020: 146). Elbette ki Hegel'de sözleşmeye dair izlerin bulunmadığını söylemek yanlış olur. Sözleşme mülkiyeti başlatmaktadır ancak devletin temelinde sözleşme yatmamaktadır (Hegel, 2013: 107).

Yakın zamanlarda Devleti herkesin herkes ile bir sözleşmesi olarak görmek oldukça yaygınlaşmıştır. Herkes, derler, terkerk ile bir sözleşme yapar, ve tekerk ise uyruklar ile. Bu bakış açısı yüzeysel olarak yalnızca ayrı istençlerin bir birliğini düşünmekten doğar. Oysa sözleşmede iki özdeş istenç vardır ki bunların her ikisi de birer kişidir ve mülk iyesi kalmayı ister; sözleşme öyleyse kişilerin istencinden doğar, ve bu başlangıç noktasını evlilik de sözleşme ile ortaklaşa taşır. Ama Devlette durum bütünüyle başka türdür, çünkü kendini Devletten ayırmak bireyin özencinde yatmaz, çünkü insan daha doğuştan onun yurttaşdır. İnsanın ussal belirlenimi

Devlette yaşamaktadır ve henüz hiçbir devlet olmasa bile, kurulması için usun istemi vardır (Hegel, 2013: 109).

Sözleşmelerle kurulan devlet anlayışında yurttaşlar biçimsel, formel olarak ele alınırken Hegel'in yurttaş-devlet ilişkisi yaşamla ilişkilidir. Yurttaş, devinen, yaşayan ve gelişen yani organik bir oluşumdur. Nitekim Hegel'in Rousseau'da da karşı çıktığı nokta, yurttaşlığın sözleşme ile gerçekleşiyor oluşudur (Yenişehirlioğlu, 1995: 124-125). Yurttaşlık, formel olarak aktarılmadığı, aksine organik olarak ortaya konduğundan, yurttaşın içinde yatan devletin devinim sürecine de bakmak gerekir.

Nesnel tin'in son uğrağı (*moment*) olan törellik, toplumsal ahlaksallık olarak Türkçeye çevrilen *Sittlichkeit* uğrağı üç uğrakta açılacaktır: aile, sivil toplum ve devlet. Öyleyse yapmamız gereken bu uğrakların politikadaki rolüne odaklanmaktır. Aile aşamasında birey, kişi değil "üye olarak" varolmaktadır (Hegel, 2013: 198). Aile, toplumsallığın ilk aşaması, ilk birliği olsa da aşılma durumundadır, Bumin'in aktarımıyla aile "özgürlüğün ve kişiliğin tam olarak kendisini gerçekleştirmesi için fazla öznel"dir (Bumin, 2020: 155). Bu noktada tartışmamıza Hegel'de politika öncesi ve hatta politikaya karşıt bir konumda ele alınan Antigone'yi dahil etmemiz gerekir (Žukauskaitė, 2010: 68). Zira Antigone, aileyi aşamayanların yani kadınların bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antigone meselesi ise politikanın kendini göstermeden önceki uğrağında yani *Sittlichkeit*'in ilk aşaması olan ailede karşımıza çıkar. Aile de kendini üç *moment*'te açacaktır: (a) Evlilikte, (b) Ailenin mülkiyetinde ve mülkiyet kaygısında, (c) Çocukların eğitimi ve ailenin çözülüşünde (Hegel, 2013: 199). Aileyi oluşturacak kadın ve erkeği Hegel, iki farklı rolle gösterir. Kadın içeriği, erkek dışarıyı temsil etmektedir. Erkeği, etkin ve "dışarıyla ilişkide güçlü" olarak tanımlarken kadını, "edilgin ve öznel" olarak tanımlar (Hegel, 2013: 205-206). Dolayısıyla erkek aileyi aşarak yurttaş toplumuna çıkacak, politika alanına dahil olabilecektir. Kadın ise devlet ve politikada etkin rol oynamayacak, aile alanında kalacaktır. Bu sebeple kadın ve erkeğin temsil ettiği yasalar da farklıdır, kadın tanrısal yasayı ifade ederken erkek, devletin yasasını ifade eder. Antigone tragedyasında da bu iki yasa karşıtlık içerisindedir (Hegel, 2013: 206). Antigone bu iki yasa arasında bir geçişi de temsil edecektir.

Nitekim Butler'a göre Hegel, Antigone'yi "akrabalık ile devlet arasındaki eşik" olarak görmektedir ancak bu eşikten geçerken Hegel kendi felsefesine karşıt bir şey yapar ve *Aufhebung* kavramını göz ardı eder çünkü: "Antigone hiç muhafaza edilmeden aşılmıştır" (Butler, 2005a: 16). Peki bu nasıl gerçekleşmiştir? Antigone ve Kreon arasında yani devlet yasasıyla tanrı yasası arasında geçen süreci göz önünde bulundurarak bu "kapsanmadan aşılmayı" araştıralım.

Tanınma mücadelesinin başlangıç olarak ihtiyaç duyduğu arzuyu Antigone ve Kreon ikilisinde aradığımızda karşımıza iki farklı söz çıkar: Kreon'un sözü (devlet yasası) ve Antigone'nin sözü (devlet yasasına karşı çıkararak yaptığı eylemin itirafı). Kreon'un yasasının geçerliliği için Antigone bu yasayı tanımalıdır dolayısıyla Kreon'un arzusu Antigone tarafından tanınmaktır. Antigone'nin arzusu ise kardeşini gömme eyleminin tanınmasıdır. Hegel'e göre Antigone'nin varlığı törel yasaya bağlı kalmasında yatmaktadır (Hegel, 2019: 190). Yani arzusu aslında törel yasanın tanınmasının arzusudur.

Doğruyu salt kendi yanında, eğriyi ise öte yanda gördüğü için, bu ikisinden tanrısal yasaya ait olanı öte yanda insan keyfi zorbalığını görür, - ama insan yasasına ait olan ise ötekinde içsel kendi-için-varlığın dikbaşlılığını ve boyun eğmezliğini görür; çünkü hükümetin buyrukları evrensel, gün ışığında yatan kamusal bir anlam taşırlar; öteki yasanın istenci ise yeraltı dünyasına özgü, içte kapalı anlamdır ki belirli-varlığında bir bireyin istenci olarak görünür ve ilki ile çelişki içinde bir kötülüktür (Hegel, 2019: 187).

Tanrısal yasa, yeraltı dünyasına ait olduğu için Hegel için toplumsallığın gün ışığından mahrum kalandır. Antigone'nin kendisini öldürmesi bu sebeple Hegel'i rahatsız etmez. Tanınma mücadelesinde ölüm, tanınmayı ortadan kaldıracağı için istenmeyen bir şeydir ancak Butler'a göre Hegel Antigone'nin tanınma kavgasına müsaade etmez, ona yurttaşlıkta yer vermez (Butler, 2005a: 27). Çünkü Antigone ailede kız kardeşi temsil etmektedir ve ailenin çözülmesiyle dışarı çıkma hakkı ona verilmeyecektir. Devlet, evrensellik içinde bulunduğu için kadın bu aşamaya uygun görülmez. Çünkü kadın Hegel'e göre "evrenselliğin istemlerine" göre değil, "olumsal eğilim ve düşüncelere" göre hareket eder (Hegel, 2019: 206). Bu sebeple kadın yurttaş toplumuna çıkmak için bir mücadele dahi veremez. Böylece Hegel'in politikasında kadına yer verilmediğini görmüş oluruz. Aileden sivil topluma geçerken kadın ailede kalır Butler'ın deyiimiyle

kapsanmadan aşılır, dolayısıyla istekleri de göz ardı edilmektedir. Nitekim sivil toplumu oluşturan ilk ilke kişi ve onun amaçlarıdır (Hegel, 2013: 219).

Ailenin çözülüşüyle topluma çıkan erkek kardeşin amaçları, başka amaçlarla karşılaşmakta, bu amaç ve isteklerin doyumunun ancak bir başkası dolayımıyla gerçekleşeceği görülmektedir (2013: 219). Hegel'in amacı evrenselliği yakalamak, özneliği kapsayarak aşmaktır. Sivil toplum aşamasında da kişilerin çıkarları, ihtiyaçlarının bir başkasının çıkarı ve ihtiyacıyla karşılaşması yurttaş evrenselliğe yaklaştırmaktadır. Nitekim kişilerin bencilliğine karşı "başkalarına dönmek zorunda olmaları" kişinin tikelliğini ilkin "sınıf"ta eritmenin yoludur (Hegel, 2013: 233). Hegel, "ben"den "biz"e doğru genişleyen bir sistem kurar. Ancak sona gelmeden uğranan uğrakların evrenseli tam olarak ifade ettiğini söylememiz mümkün değildir. Gerçek evrenselliğe son uğrak olan devlette ulaşılacaktır.

Gördüğümüz gibi Hegel'de özel olan genelle bir noktada bağdaşacak, kapsanarak aşılacaktır. Devlet aşamasında kişilerin özel amaçları ve çıkarlarını tümel içinde eriten yani, kişileri gözetten ancak devletle "bir" olan bir kurum görmekteyizdir. Öyleyse soru bu kurumun nasıl yönetileceği olacaktır. Bu soruyu cevaplamadan önce Hegel'in özgürlüğü nasıl anladığından bahsetmek yerinde olacaktır. Nitekim Hegel'in demokrasiye karşı yapacağı eleştiriler onun özgürlük tahayyülüne bağlıdır. Kant'ın özgürlük anlayışını öznel ve ahlaksal bulan Hegel'e göre bu özgürlük evrensel bir özgürlük anlayışı sunmamaktadır (Yenişehirlioğlu, 1995: 44). Bu bakımdan Hegel, öznel özgürlüğü ve nesnel özgürlüğü birbirinden ayırmaktadır ve Esgün'ün aktarımıyla bu ayırım şöyle ifade edilmektedir: "İrade, sadece kendi dışına çıkmamış özbilinç tarafından belirleniyorsa öznel özgürlük, tin tarafından belirleniyorsa nesnel özgürlük söz konusu olmaktadır" (Esgün, 2016: 64). Özgürlük ne kadar nesnel ve evrenselse o derece tamlığına ulaşmaktadır. Tam da bu sebeple devlet, özgürlüğün alanı olacaktır.

Hegel de, Platon gibi bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi eleştirecektir ancak Hegel'in özgürlük tahayyülü demokrasiziz özgürlüğün anahtarı olacaktır. Platon için özgürlük demokrasinin hem en övülen yanı olmakta hem de demokrasiyi yıkmaktadır, Platon'un ifadesiyle aktarmamız gerekirse, "demokrasi alabildiğine hürriyet içip sarhoş olmaktadır" (Platon, 2014: 292). Elbette ki demokrasinin içip sarhoş olduğu özgürlük Hegel'in öznel

özgürlüğünü ifade edecektir. Bu özgürlük ayrımı için, Hegel’de monarşiyle özgürlüğü bağdaştırmaya yarayan ayrım demek yanlış olmaz. Nitekim Hegel de Platon gibi düşünmekte ve demokrasinin evrensel olanı baltalama tehlikesini vurgulamaktadır (Yenişehirlioğlu, 1995: 197). Bu sebeple halkın temsilinin “monarşik bir rejimde daha mutlak” olacağı görüşündedir (1995: 193). Monarşiyle özgürlüğün bağdaştırılmaya çalışılmasında Fransız Devriminin etkileri de mevcuttur. Hegel tinin tarihte açılımını göz ardı eden bir filozof olmamıştır. Fransız devriminin estiği rüzgarla gelen “özgürlük” fikri ile devrimin “terör evresi”<sup>6</sup> ve ardından cumhuriyetin yerini monarşiye bırakmasının, Hegel’i monarşiyle özgürlüğü bağdaştırma fikrine götürmüş olduğunu söylememiz mümkündür.

Hegel’in politika felsefesi de bir bakıma tarihi kavramaya çalışmaktır çünkü felsefenin görevi varolanı kavramaktır (Hegel, 2013: 24). Minerva’nın baykuşunun her şey olup bittikten sonra ortaya çıkması tarihin seyrinin, tarih sonlandıktan sonra anlaşılacağına göstergesidir. “Tanınma mücadelesi”nin devletler arası devam etmesine rağmen Hegel, Avrupa’nın dünya tarihinin sonu olduğunu söylemiştir (Hegel, 2006: 83). Elbette ki tarih Hegel’in tanıklık ettiği Avrupa’yla sonlanmamıştır. Nitekim Hegel’in ölümünden sonra iki büyük dünya savaşı çıkmış tarihi yazan kanlı kavgaların sona ermediğini “tin” kendisi göstermiştir. Tarih devam etmektedir ancak modern anlamda bir tarih sona ermiştir. 20. yy’da üst anlatıların krize girmesi, postmodernist görüşlerin ortaya çıkması, temsil krizi gibi meselelerle birlikte kavramların zeminleri, kavramları bilme yöntemleri dahi değişmiştir.

Tarihsel çerçevemizi Hegel ile sonlandırırken, Hegel’in hangi tavrını tartışmamızın devamında almamız gerektiğini söylemek gerekir. Bumin’in yorumuyla devletteki uzlaşamama felsefede gerçekleşecektir, bu sebeple Hegel’in “felsefeyi öven filozof” olarak anılmasını hak ettiğini söylemektedir (Bumin, 2020: 153). O halde Minerva’nın baykuşunu uçurarak, kaygan bir zeminde nasıl bir politika yapılacağına dair çözüm önerilerini, felsefenin ışığında Rancière ve Butler’ın politik öznellik görüşlerinde bulmaya çalışacağız.

---

<sup>6</sup> Bu ifade (Hegel, 2013:42)’de geçmektedir.



## 2. BÖLÜM: RANCIÈRE’DE POLİTİK ÖZNELİK

İlk bölümde felsefe tarihinde politikanın nasıl tahayyül edildiğine ve politikanın inşasında insanın rolüne değindik ve ele aldığımız her filozofta, her tarihsel dönemde gördük ki politikaya dahil olanlar olduğu gibi dahil olmayanlar da bulunmaktaydı. Politikanın bir mekanı, bedeni vardı. Bu beden ve mekan dışında kalanlar içinse politika mümkün değildi. Araştırmamızın ikinci kısmına geldiğimizde ise şimdiye kadar ele aldığımız politika anlayışından farklı bir anlayış göreceğiz. Rancière politika, politik olan, eşitlik gibi kavramları yeniden düşünmektedir. Politika olarak görülen düzenlemeleri, mekanizmaları sorgulamasına sebep olan kırılma noktası ise Mayıs 1968’de ortaya çıkan ayaklanmalardır. Hocası Althusser’in Marx okumasının, 68 olaylarını açıklamada yetersiz kalması sebebiyle Rancière, hocasıyla yollarını ayırmıştır (Hewlett, 2018: 111). Althusser’in Marx yorumuna göre, “asıl özneler (kurucu özne)”, “gerçek insanlar” değildirler, sistemi asıl değiştiren, etkisi olan “üretim ilişkileridir” (Althusser, 1995: 247). Oysa 68 Ayaklanmaları bu yorumu haksız kılmıştır. Bu da Rancière’i politikanın ne olduğu hakkında sorular sormaya itmiş, politika olarak görülen “üretim ilişkilerinin” politika değil, *polis* düzeni olduğunu söyleyen Rancière düşüncesinin özgün yanını ortaya koymuştur. Bu sebeple özne yerine “entelektüel nesne” olarak ele alınan yoksulları kendi eylemlerinde incelemeye girişmiştir (Hewlett, 2018: 119)

Rancière’in öznenin eylemlerini politik düşüncesinin odağına yerleştirmesi özneye, değiştirip dönüştürebilme gücünü verir. Öznenin politikadaki rolünü kavrayabilmek için de öncelikle Rancière’in politika anlayışına odaklanmak gerekir. İki bölümden oluşacak bu bölümde ilkin Rancière’in politika düşüncesi anlatılacak, bu düşünce kavrandıktan sonra da politikada öznenin konumuna, Rancière’in politik öznellik görüşlerine yer verilecektir.

### 2.1. RANCIÈRE’DE “POLİTİK OLAN”I ANLAMAK

Rancière’de politik olanı anlamak için öncelikle yapmamız gereken, Rancière’in özgün bir biçimde ortaya koyduğu politika anlayışını ele almaktır. Politik olan ve politika arasında bir ayırım yapan ve bu fikri politik düşüncelerinin temeline koyan filozoflara ek

olarak Rancière, politika ve *polis* ayrımını ortaya atar.<sup>7</sup> Bu düşüncesiyle Rancière bu kavramları yeniden düşünme ihtiyacını ifşa eder. Politikanın sonunun geldiği iddiaları, temsile dayalı liberal demokrasinin krize girmesi, bu kavramları yeniden düşünmeye itmektedir. Bu yeniden düşünme çağrısı hem politikanın kökenini yeniden ele almaya hem de politik olanın kendisine özgü “muğlaklıklar denizinden geçmeye” bir davettir (Rancière, 2016a: 11). Bu sebeple Rancière politika felsefesinin kökenlerine iner, “felsefenin bugün sokaklarda dolaşan karikatürünü” demokrasiyi yeniden düşünmek, demokrasi ve *okhlokrasi* arasındaki tartışmayı ortaya koymak için sahneye davet eder (Rancière, 2016a: 48).

Rancière’e göre politika felsefesinin izlediği yol hep *polis*’le politikayı özdeşleştirmek olmuştur. Bu özdeşim sonucu politika ortadan kaldırılarak politika gerçekleştirilmektedir ki Rancière’e göre bu bir paradoks yaratır. Bu paradoks sonucu ortaya çıkan üç büyük figürden bahseder. Bunlar; *archi-politique* (köken siyaseti), *para-politique* (siyaset-ötesi) ve *méta-politique* (üst-siyaset)’tir (Rancière, 2021: 88). Üç büyük figürün de son kertede *polis*’le politikayı özdeşleştirdiğini, politikanın imkanını yadsıdığını düşündüğü için kendisini bu üç gelenekten de ayrı bir konuma yerleştirerek, “politika felsefecisi” olarak anılmaktan kaçınmaktadır (Chambers’tan Aktaran Esgün, 2012: 19). Buna rağmen bu geleneklerden birinde politikaya özgü bir tavır görmektedir. Bu tavır da Aristoteles’in ortaya koyduğu *para-politique*’tir

*Archi-politique*, Platon tarafından ele alınmış, genel itibariyle “geriye hiçbir kalıntı bırakmayacak” bir dağılımı amaçlayan projedir (Rancière, 2021: 88). Platon ırk ve meslek dağılımı gibi düzenlemelerle, çokluğu bir’e dahil etmektedir. Dolayısıyla politikanın polemiğe, anlaşmazlığa dayalı unsurlarını lağvetmektedir. Doğayı (*phusis*) yasa (*nomos*) içerisinde, düzenlemeler içerisinde gerçekleştirir (Rancière, 2021: 93). Demokrasinin eşitlik mantığının yarattığı düzensizlik yerine toplumsal bir hiyerarşi düzeni kurmaktadır (Rancière’den Aktaran Chambers, 2013: 136). Ki kurulan düzen politikayı *polis* düzenine indirgediği için, *archi-politique* projesi antipolitik bir tavra yerleşir. Aristoteles’in ortaya koyduğu *para-politique* ise, her politika felsefesi gibi politik eylemi *polis* düzeniyle özdeş kılar fakat bunu politikaya özgü bir şekilde yapar

<sup>7</sup> Tezin 2.1.3 bölümünde bu düşüncenin detaylarına değinilecektir.

(Rancière: 2021: 94). Aristoteles'in insanı “doğası gereği politik bir hayvan” olarak ele alması insanı doğası gereği herkesle eşit kılar, böylece eşitliğin bir amaç olarak değil, politikayı başlatan bir başlangıç noktası olarak ele alındığının göstergesi haline gelir. Bu sebeple *para-politique* politikaya özgü bir tavırla işler. Aristoteles'in *politeia* için uygun gördüğü nüfus biçimi olan tarımsal nüfus da buna bir örnek oluşturur. Tarlalara gönderilen *demos*, “parça olmayan parçayı üstlenir” bu bakımdan da politikanın faili konumuna yerleşir (Dişçi, 2020: 123). Üçüncü figür ise Marx'ın formülünü sunduğu *meta-politique*'dir. Rancière'e göre *meta-politique*, politikanın ortaya koyduğu adaletin adetsizliğine ve haksızlığına işaret ederek “hakikati” ortaya koyduğu kanısındadır, bir yalana karşılık hakikati ortaya koyar ancak bu hakikat “tuhaf bir tür hakikat”tir (Rancière, 2021: 106). Bu bakımdan *archi-politique* ile simetrik ilerler. *Meta-politique* yalana işaret ederek hakikati ortaya koyduğunu sanırken politikanın özüne uygun gitmemektedir.

Rancière'in sonuç olarak her politika felsefesinin, *polis*'le politikayı bağdaştırdığını düşündüğünü söylemiştik. Aynı zamanda politika felsefelerinin, politikayı ortadan kaldıran bir tavır olduğu için politika felsefesine olan mesafesini korumaktadır. Politikanın *arkhe*'sinin olmadığını söylemesi, politika için “kelimenin tam anlamıyla anarşiktir” demesi, Rancière'in düşüncelerini aynı zamanda anarşist bir tarafa çeker (Rancière, 2016a: 72). Örneğin Chambers'ın anlatımıyla May, Rancière'in politikasının yalnızca *polis*'i bozguna uğratmakla kalmayıp aynı zamanda bu düzene tamamen karşı çıktığını söylemektedir ki Chambers'a göre Rancière bunu hiçbir zaman söylememektedir (Chambers, 2013: 77). Badiou'ya göre de Rancière eşitlikle ilgili olarak efendiliğin/hocalığın tamamıyla aldatmaca olduğu düşüncesiyle eski Fransız anarşist ve ütopyacı geleneğe kendisini dahil etmektedir ancak buna rağmen Rancière toplumsal dünyanın gerçeğine de ayak uydurmakta bu yüzden de her ilişkinin bir efendi/hoca varsaydığını da söylemektedir (Badiou, 2006: 109-110). Tam bu noktada Chambers'ın Rancière'in *polis*'iyle ilgili yorumundan söz etmek yerinde olacaktır. Chambers'a göre politika içinde yaşanılacak bir alan değildir, anlaktır. Bu sebeple Rancière, içinde yaşamamız için bir sığınak inşa etmektedir (Chambers, 2013: 69). Nitekim Rancière'in

politikanın, *polis* üzerinden hareket edeceğini, eyleme geçeceğini söylemesi Chambers'ın bu yorumunu haklı kılar niteliktedir<sup>8</sup> (Rancière, 2021: 52).

*Polis*, hem politikanın ortaya çıkacağı zemin olacaktır hem de politikanın negatif tanımını bize aktaracaktır. Rancière, *polis*'i anlatarak her defasında politikanın ne olmadığını da gösterir. Bu sebeple Rancière'in *polis* sürecini anlamak, politik olanın kurulumunda ihtiyacımız olan bir aşamadır. İlk *polis* mantığını anlatıp sonrasında eşitlik mantığından bahsederek mantıkların karşılaşma noktalarındaki politik anlara odaklanacağız. Böylece “politik olan”ı ortaya koymuş olarak bölümü sonlandıracağız.

### 2.1.1. Rancière'in *Polis*'i

*Polis* kavramı Antik Yunan'dan 21. yy'a kadar farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bu kavramın Antik Yunan'daki anlayışına tezin ilk bölümünde detaylıca değinmiştik. Gösterdiğimiz gibi *polis* şehir olarak, politikanın mekanı olarak ortaya çıkmaktaydı. Politikanın belirli bir mekana atfedilmesi, politikaya sınır çizilmesi dolayısıyla kölelerin, kadınların ve yoksulların bu sınırdan dışarı atmasıyla sonuçlanmaktaydı. Foucault'nun aktarımıyla *polis* kavramının bu anlamı 15. ve 16. yy'da benzer şekilde ele alınmış, “insan toplulukları”na, kamusal alana ait bir şekilde görülmüştür. 17. yy'dan itibaren bu kavram belirli bir alandan ziyade düzenleyici araçları tanımlamak için kullanılmıştır (Foucault, 2016: 270). Foucault'ya göre *polis* insanı daha kapsayıcı bir şekilde ele almaktadır. *Polis* insanın etkinliğini nesne edinir ancak sadece onun devlet içerisindeki etkinliğini; yani *polis* insanın “meşgaleleriyle” ilgilenir (Foucault, 2016: 280-281).<sup>9</sup> Rancière ise *polis* kavramını ne Antik Yunan'daki ele alınışıyla ne de Foucault'nun ele aldığı gibi bir “devlet aygıtı” olarak ele alır. Rancière bu kavramı ne olumlu ne de olumsuz anlamıyla ele alacağını belirtmiştir, “nötr” bir şekilde ele alır. *Polis*'i “devlet aygıtı” olarak ele almak aynı zamanda Rancière'in eleştirdiği politika felsefesine yani *polis*'le politikayı özdeşleştirmeye yol açacaktır. Oysa *polis* düzeni Rancière için “kendiliğinden”dir (Rancière, 2021: 48). *Polis* bir herhangi aygıttan ziyade bir işleme mantığıdır. Bedenleri

<sup>8</sup> Bu yorum, klasik anarşistlerin düşünceleri bağlamında haklılık payı taşıırken, post-anarşistlerin düşünleriyle farklı yorumlanabilir.

<sup>9</sup> Meşgale kelimesi Foucault'nun özellikle tırnak içine aldığı bir kelimedir. Bunun sebebi Foucault için devletin insanı bir çocuk gibi oyalamaya odaklanmasıdır. (Bu bilgi için Foucault, 2016: 281'deki dipnot incelenebilir.)

oyalamaktan ziyade Rancière'in *polis* düzeni bir dağıtım aracıdır. Bedenleri “uygun yerlere” tayin eder (2021: 49).

Deranty'ye göre Rancière toplumu anlatmak için, Aristotelesçi doğa anlayışının yerçekimi kanununu bir metafor olarak ele alır. Nasıl ki Aristotelesçi yerçekiminde nesnelere “doğal yerlerine” doğru bir hareket içerisindeyse, *polis*'te insan “doğal yerlerine” yerleştirilmektedir (Deranty'den Aktaran Chambers, 2013: 65). *Polis*, hangi “*phone*”nin, “*logos*” olacağını belirler yani “belli bir sözün duyulmasını, bir diğerinin de gürültü olarak işitilmesini sağlar” (Rancière, 2021: 48). Böylece *polis*, Rancière'in *partage du sensible* dediği kavram üzerine kurulur. Rancière bu kavramı şöyle ifade etmektedir:

Müşterek bir şeyin varlığını ortaya çıkaran aynı zamanda bu müştereklik içindeki paylara ve konumlara sınır çeken apaçık gerçekler sistemine “duyulur olanın paylaşımı” diyorum. Dolayısıyla duyulur olanın paylaşımı, aynı zamanda paylaşılan müşterek alanları ve oraya dahil olmayanları inşa eder. Payların ve konumların bu dağılımı (tahsisi), müşterek olanın kendisini bu katılıma nasıl uygun hale getirdiğini ve çeşitli bireylerin bu dağılımda nasıl bir rol oynadığını belirleyen eylem alanlarının, zamanlarının, biçimlerinin paylaşımına dayanmaktadır (Rancière, 2004: 12).<sup>10</sup>

Rancière burada *partage* kelimesinin çift anlamlılığına dayanan bir kelime oyunu oynar. Tanke bu duruma vurgu yaparak, bu kelimenin çeviriler sonrası anlamını yitirdiğini söyleyerek *partage*'nin anlamlarını açıklar: İlk anlamı, görülen ve görülmeyenin, gürültü olarak işitilen ve duyulanın bölünmesine dairdir yani kelimenin bölme anlamına işaret eder; ikinci anlamı ise kelimenin paylaşma anlamına işaret eder ve duyulur olanın paylaşımını anlatır (Tanke, 2011: 2). Kelimenin anlamı içerisinde paylaşmak olduğu gibi bölmek de vardır. Bölme mantığının olduğu yerde Rancière'in de ifade ettiği gibi paylaşılan alanlara dahil olmayanlar da inşa edilecektir, duyulmayanlar veya gürültü olarak işitilenler bir tarafa toplanacaktır. Dolayısıyla *polis* mantığının politika mantığına ters bir şekilde işlediğini ileriki bölümlerde göreceğiz fakat şunu anlamamız gerekmektedir ki politika mantığı *polis* mantığına tam da bu sebeple bağlıdır. *Polis* sürecinde inşa edilen “dışarı”lar politika mantığını devreye sokmak için mükemmel bir topluluktur. Bu düşüncemizi Rancière'in cümleleriyle de desteklemek gerekir, her ne kadar bu düşünceyi *partage du sensible* kavramından çıkarıyor olsak da Rancière zaten

<sup>10</sup> Çeviri bana ait.

bu düşünceyi bizzat şu şekilde dile getirir: “(...) siyaset ne kadar *polis* mantığıyla bağdaşmayan bir mantığı devreye sokuyor olsa da, daima *polis* ile bağlıdır.” (Rancière, 2021: 50). *Polis*’le olan bu bağ tabii ki birbiriyle özdeşleşme anlamında bir bağ değil, bir karşılaşma bağıdır.

Bu bağı anlamak bize Rancière’in politik anlayışının nüvelerini verir. Panagia da bu kavramdan yola çıkarak “partager” kavramına değinir. Rancière’in politika anlayışının onun kişisel yaşantısıyla da ilgili olduğunu söyleyen Panagia, Rancière’in başarısızlık olarak eleştirilen bir takım politik olaya dahil olmasının (60lar ve 70ler arası öğrenci hareketi) onu politika hakkında düşünmeye sevk ettiğini söyler (Panagia, 2018: IX-X). Politik katılım “başarısız” olarak değerlendirildiğinde ne yapmamız gerektiğini soran Panagia, Rancière’in tam da bu sebeple politik görüşlerinde yargılayıcı bir tutum izlemek yerine, politik katılıma ve paydan talep etmeye daha çok önem verdiğinin üzerinde durur (2018: X). *Polis* sürecinde dağıtılan rollere, konumlara itiraz etme hareketi, katılmanın uygun görülmediği bir yere katılmanın önemi, önceden varsayılmış politik özneyi reddeder. Politik özneleşme bir süreç halinde işlemektedir (2018: XI-XII).

Rancière bu sebeple her şeyin politik olamayacağını üzerinde ısrarla durur. Bu yanılgıya sebep olan şey ise bazı kavramlarla düşünme şeklidir. Bu da iktidar kavramıdır. Rancière’in deyişiyle bu kavram, “her şeyin *polis*’e dahil olduğu” varsayımından “her şeyin politik olduğu” iddiasına götürür (Rancière, 2021: 51). Oysaki politik olanın ortaya çıkması için iki heterojen sürecin (*polis* ve eşitlik sürecinin) birbiriyle karşılaşması gereklidir ki bu karşılaşma önceden verili değildir (2021: 51). Ancak şu noktaya kadar incelediğimize göre *polis* mantığıyla eşitlik bağdaşmaz. Rancière’in asıl amacı *polis* düzeninin eşitsizliği “doğalmış” gibi sunduğunu anlatmaktır (Chambers, 2013: 66). Nitekim Rancière *polis*’ten “eşitliğin inkarı” olarak bahsetse de aslında *polis*’in, eşitliğe “zarar verdiğini” belirtir. (Rancière, 2021: 54, Rancière, 2016a: 72).

Eşitliğe zarar veren *polis*, payların dağıtımı yoluyla iş görerek hem insanları – Aristoteles’in yerçekimi kanunu metaforunu kullanacak olursak- “doğal yerlerine” yerleştirir hem de bu yerleştirme sonucu insanlara birer isim, kimlik verir. *Polis*, bu süreç sonucu insanlara verilmiş bir “tam” ad olsun ister (Rancière, 2016a: 76). Ortaklaşmaların, paylaştırılmaların, paylaştırılan “ad”larla özdeşleştirilmelerin alanıdır *polis*; bir

anlaşmaya, mutakabata (*consensus*) dayanır. Eşitlik olarak sunulan gerçeklik alanı, “tam” olarak sunulan adlar, her zaman eksiktir. Peki uzlaştırıcı, “duyulur olanı paylaştırıcı” *polis* meşruiyetini nereden alır? Eşitlik gibi sunulan eşitsizliğin/haksızlığın dayanak noktası neresidir? Rancière’in bu soruya cevabı “*arkhe* mantığı” olacaktır.

*Arkhe*’si olmayan politikaya karşılık *polis*, *arkhe*’yle kurulur. *Arkhe* mantığı der Rancière, “belirli bir astlık üzerinde kendi gücünü uygulayan belirli bir üstünlüğün varlığını varsayar” (2016: 142). Hiyerarşik bir düzen kuran bu mantık her daim birinin önceliğini diğerinin sonralığını varsayan “ayrım ilkesi”dir (Rancière, 2020a: 46). Hem başlamak hem de yönetmek anlamlarına gelen *arkhe* Arendt’in çıkarımıyla iki farklı anlamı birleştirilmiş ve Yunanlar için başlatanların, önce gelenlerin yönetimi haline gelmiştir (2020a: 47). Platon için, başlatanın yönetime yetkisi olması da belirleyici konumdur (Arendt, 2016: 325). *Polis*’le politikayı özdeşleştirme hatasına düşmüş politika felsefelerinden *archi-politique*’nin temsilcisi Platon, yönetilenlerle yöneticiler arasındaki ayrımı “zorunlu” kılar (Platon, 2007: 138). Yönetilenler ve yönetenleri yedi gruba ayırması dikkat çekicidir. Ebeveyn-çocuk, soylu-soylu olmayan, yaşlı-genç, efendi-köle, bilgili, bilgisiz olmak üzere yönetilen ve yönetilenleri sıfatlarına göre, doğumlarına göre ayırmaktadır.<sup>11</sup> Rancière’e göre dikkate değer olan arta kalan, yedinci gruplamadır. Platon bunu kura olarak belirler ki Rancière için “*arkhe*’yi kimin uygulayacağını seçer” ve demokrasiye işaret eden yerdir (Rancière, 2016a: 143). Bu arta kalan gruplamada herhangi bir çiftin, karşıtlığın olmaması, yönetme hakkının bu “sıfat yokluğu” tarafından verildiğinin göstergesidir (2016: 144). Yönetici olmak için herhangi bir sıfatın varsayımı ortadan kalktığında, Rancière’in “anarşik(*an-arkhe*) yönetim” olarak adlandırdığı demokrasi kendini gösterir (Rancière, 2020a: 49).

*Polis*’in, mutabakat (*consensus*) alanı olarak, politika olmayanı göstermesi böylece politik olanın kapısını aralamaktadır. Bir hikayenin, kurgunun, “-miş” gibinin farkına varmak politika için ilk adımdır. Tezin tarihsel arka planını ortaya koymadan önce edindiğimiz tavra geri dönerek yani sırtımızı geçmişin sağlam duvarlarına yaslayarak eşitlikmiş gibi sunulan eşitsizlikleri kısaca hatırlamanın faydası olacaktır. Aristoteles’te incelediğimiz *polis*’teki ikilikleri düşündüğümüzde politikanın işleyişinde sürekli bir

<sup>11</sup> Bu ayrımlar Platon(2007), Yasalar 690a-690d arasında yapılmaktadır.

konum tayini gözlemlemiştik. Aristoteles çoğu kez yaptığı bu ayrımları biyoloji çalışmalarlarıyla da desteklemekte, insanın neliğiyle ilgili verdiği cevapları politika felsefesine temel olarak almaktadır. Yurttaşın kim olduğuna dair yapılan bu konum atamalarını görmek, bilhassa bu konumların değişebilir oluşuna odaklanmak özgürleşmeyi getirecektir. Asıl mesele der Rancière, bu konumları atayan yapının ortadan kalkmasıdır, bu yapıyı bozguna uğratabilmektir; bu yapıyı, ikilikleri kuranın “tahakküm ve boyun eğdirme”ye ait olduğu anlaşıldığında özgürleşme başlayacaktır (Rancière, 2010: 18). Özgürleşme olanağının *polis*'i kavramakta yatması da *polis*'le politikanın uzlaşmayan bağına ortaya koyar.

Genellikle politika denilen eylem ve söylemleri “polis” adı altında yeniden düşünmek Chambers’a göre yeni bir politika düşünmek için imkan alanı açar (Chambers, 2013: 68). Ancak politikanın ne olduğuna geçmeden önce karşılaşılan heterojen süreçlerin bir diğerine bakmak gerekir. O da eşitlik sürecidir. Eşitlik süreci, *polis* sürecinde dağıtılmış konumların tekrar düzenlenmesi için imkan açar. Politik olanı, politikayı ortaya çıkaracak olan uzlaşmazlık da bu iki sürecin karşılaşmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu sebeple eşitlik süreci ve özgürleşme birlikte ele alınarak Rancière’in bu kavramları yeniden düşünüşünün açtığı politik imkanlar ortaya konacaktır.

### 2.1.2. Anlaşmazlığın İmkânı: Eşitlik ve Özgürleşme

Rancière’in *polis* kavramını nasıl ele aldığını anlattığımız bir önceki bölümde, Rancière’in yeni bir politika anlayışı sunacağını ortaya koyduk. Politika adı verilen düzenlemeleri, “polis” kategorisi altında yeniden düşünmekteydi. Rancière, politikanın ne olduğuna dair yeni bir cevap ararken politikaya dahil olan çoğu kavramı da düşünmesine dahil eder. Bu kavramları yeniden düşünmesi, kendi deyimiyle bu kavramlara müdahale etmesi yeni bir kuram ortaya çıkarmak için değil kendi içinde bulunduğu ve içinde bulunduğumu(z) konumları anlamak ve sorgulamak istemesindedir (Rancière, 2014: 38). Bu kavramları yeniden düşünmeye iten olay daha önce de belirttiğimiz gibi 68 olayları olmuştur. Bu olaylar üzerine Althusser, Sartre, Foucault gibi birçok düşünür kafa yormuş, 68 olayları kendi politik hayatlarında da etkili olmuştur. Ancak Rancière için bu olayların en büyük önemi bu olaylarla birlikte politikada



“entelektüel”in konumunun değişmiş olmasıdır. Hocası Althusser’le de yollarını ayıran ve kendi düşüncesinin özgün yanlarını inşa etmesini sağlayan şey bu konumlar üzerine yeniden düşünmesidir. Althusser’e göre bir işçi hareketinin “eşitlik” talep edebilmesi için entelektüel yönlendirme şarttır (Ekinci, 2019: 101). Oysaki olaylar bu görüşün tam tersini göstermiş, bir araya gelmeyeceği düşünülen iki grup yani öğrenciler ve işçiler bir arada hareket etmiş, entelektüel yönlendirici işlevsiz kalmıştır. Rancière de bu olayların ışığında bu dağıtılan konumların yeniden ele alınmasının şart oluşunu göstererek “eşitlik” kavramını yeniden mercek altına almıştır. Eşitliğin doğrulanmasıyla da özgürleşme başlayacaktır (Rancière, 2016a: 73).

Rancière eşitliği hem pedagojik hem sanatsal hem de politik açıdan ele alır. Politik eşitlik varsayımını göstermeden önce pedagoji ve sanat alanlarında nasıl bir eşitlik düşündüğünü de ele almak gerekir. Zira Rancière için disiplinler birbirinden keskin bir çizgiyle ayrılmaz, özellikle sanat anlayışıyla politika anlayışı aynı hat üzerinden ilerlemektedir. Her türlü kurumun işleyiş tarzı *polis* sürecine aittir ve bu aidiyeti fark etmenin ilk adımı eşitliği görebilmektir. Rancière öncelikle Jacotot’un tezi üzerinden bazı sorular sorar. Bir insan ana dilini sorunsuz öğrenebilirken, herhangi atanmış bir hocası olmadığı halde öğrenme becerisine sahipken, bir kuruma yani okula başladığında nasıl birdenbire öğretmene ihtiyaç duyar hale gelmektedir? Rancière’e göre “pedagoji miti” bir hiyerarşi zorunlu kılar: bir aşağı zeka ve bir üstün zeka (Rancière, 2014: 14). Bu zorunlu bir alt üst ilişkisi ataması, bir kuruma tabi olduğunda kişiye bir konum atfedilmesi daha önceki bölümde anlattığımız *polis* düzenine ait düzeneklerdir. Dolayısıyla bu konumlar, eşitsiz bir düzeni sanki olması gereken oymuş gibi sunar. Oysa okulların önünde yazması gereken tabela “zekaların eşitliği” olmalıdır (2014: 60).

Öncelikle bu *polis* düzeninin atadığı konumları soruşturmak gerekir: Hoca ile öğrenci arasındaki konum. Hoca ile öğrenci arasından biri üstün zekadır biri aşağı zekadır; arada hep bir mesafe vardır (2014: 28). Rancière’e göre bu mesafenin sebebi “açıklamaların zorunluluğu”nda yatmaktadır. Birinin açıklayıcı olması zorunluluğu daha doğrusu açıklayıcının hiyerarşik olarak üst konumda yer alması, hoca ile öğrenci arasındaki mesafeyi arttırır. Rancière’e göre böylesi bir konumda öğrencinin özgür olması mümkün değildir. Öncelikli olarak öğrenci ve hoca arasındaki eşitlik doğrulanmalıdır. Bu noktada hocanın konumunu iptal etmek yerine hoca ile öğrenci arasındaki konumu değiştirir.

Hocanın konumunu tamamen iptal etmeyi önermez çünkü hoca “öğrenme ile anlama arasındaki konumu bilir” (Rancière, 2014: 12). Bu sebeple hoca konumu kesinlikle önemsiz değildir ancak bir zekanın daha üstün olduğunu söylemek eşitsiz bir düzeni varsayar ve bu tarz düzenlerde Rancière’in tabiriyle “aptallaşma” vardır (2014: 20).

Dolayısıyla bir eşitlik varsayımına ihtiyacımız vardır. Bu varsayımı Jacotot’un keşfinden yola çıkarak yapar: “Bütün cümlelerin, dolayısıyla onları üreten bütün zekaların, doğası aynıdır.” (2014: 16). Eğer bütün zekalar eşitse hoca, cahil konumuna yerleşebilir. Bilmediği bir dili karşısındaki özneye öğreten hoca bu durum için mükemmel bir örnek teşkil eder. Artık konumlar yerinden edilmiştir çünkü anlama hiyerarşisi de yıkılmıştır. Bütün sorunlar da buradan çıkmaktadır: “anlamak” (2014: 15). Aydınların sıklıkla kullandığı bu kelime Rancière’e göre bir üstünlük-şağılık atamaktadır. Peki anlamak nedir? Rancière bu sorunun cevabını günlük dildeki kullanımlarda arar. İnsanların birbirine sorduğu sorulara odaklanır: “Beni anladınız mı?” (Rancière, 2021: 66). Bu soru Rancière’e göre hiç de uzlaşıcı içermemektedir. Bir tahakküm biçimidir “anlam” sorusu. Bu soru ironik bir şekilde karşımıza en çok tartışma biçimlerinde çıkmaktadır. Soru işaretinden çok ünlem içerir. Bu soru belirlediği an, kimin anlattığı belirlidir ve anlamaya ihtiyacı olmayan da bellidir. Anlamak değil, itaat etmek zorundasın’ı içerir (2021: 66). Ancak bu üstenci “Beni anladınız mı?” sorusu beraberinde bir paradoksu da içermektedir. Çünkü muhatap alınan özne soruyu soranı anlamak zorundadır. Yani bu alt üst arası oluşan eşitsizlik temelinde politikaya özgü bir kavrama göre işler, o da eşitliktir (2021: 70).

Bu noktada Rancière’in Hobbes’tan alınması gereken bir kavram olarak gördüğü eşitliğin varsayımına dönelim. Rancière eşitliği tıpkı Hobbes gibi görmektedir, yani ulaşılması gereken bir amaçtan ziyade başlangıca yerleşen, varsayılan bir eşitlik. Hobbes bu eşitliği kendi düşüncesiyle harmanlayarak, herkesin herkesle savaştığı doğal duruma atfetmekteydi. Aristoteles ise her insanın politik bir hayvan olduğunu söyleyerek bir eşitlik gözetmiştir. Ancak elbette ki “eşitlik” alanına herkes dahil değildir dolayısıyla eşitlik köleleri kapsamamaktadır.<sup>12</sup> Köle *logos*’a sahiptir ancak politikaya dahil değildir,

<sup>12</sup> Bu fikirlerin detaylarını tezin ilk bölümünde bulmak mümkün olduğu gibi bu düşünceler (Rancière, 2021: 36)’daki yorumlarla özdeşliği için bu kaynağa da tekrar gidilebilir.

bunun sebebi ise kölenin *logos*'u anlaması, duyumsaması (*aithesis*) ancak ona sahip olmamasıdır (*hexis*) (Rancière, 2021: 36). Nitekim Aristoteles'in politika felsefesinde politikaya özgü olan uyuşmazlık (*dissensus*) burada yer almaktadır. Bu sebeple *logos*'un *aithesis* (duyulur olanın paylaşımıyla)'iyle hesaplaşmaya girilmesine imkan veren politik olan, eşit olan ancak eşitliği kabul edilmeyen köledir (Rancière, 2021: 79).

Eşitliğin olumsuzluğu, halkın 'özgürlüğü' biçiminde tahakküm düzenini kesintiye uğrattığı vakit siyaset doğar ve bu kesinti belli bir düzenek (*dispositif*) meydana getirir: toplumun 'aslında' birer taraf olmayan taraflara bölünmesi; hiç de kendisine mahsus olmayan bir nitelik adına kendisini bütüne eşit kılan bir tarafın ve ihtilafı bir topluluk olan bir 'ortaklık'ın tesis edilişi (Rancière, 2021: 37).

Rancière'i Foucault'nun varisi olarak gören Badiou'ya<sup>13</sup> göre Rancière'in bu eşitlik fikri, eşitliği bir *telos* olarak ortaya koyan politika mitini yıkarken onun yerine gerçek bir politika getirmez (Ross, 2012: 98, Badiou, 2006: 110). Bu sebeple de zamanın özünü tekrarlamaktan öteye gitmez; onun kitapları bir sonuç ya da yönergeler bütünü değildir (Badiou, 2006: 111). Hewlett de aynı eksen üzerinden Rancière'in politik anlayışının genel bir yöntem olarak kullanmak için oldukça dar olduğu iddiasında bulunur, bu nedenle Rancière'in özgürlükçü politikası hüsrana uğrayacaktır (Hewlett, 2018: 113). Bu eleştirilerin haklı bir yanı olmakla birlikte (çünkü her politika bize bir çözüm sunmalıymış gibi düşünürüz) Rancière bu tehlikeyi gözünden kaçırmış değildir. Politikanın zaten böylesi bir tehlikenin sınırında işlediğini söyler, her politikanın *polis*'e dahil edilmek gibi bir tehlikesi vardır (Rancière, 2021: 116). Ancak onun yapmaya çalıştığı şey kendi yöntemini kaleme aldığı "A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière" makalesinde de belirttiği üzere dünyayı anlamaya çalışmaktır.

Bu sebeple Rancière bir konum yerine başka bir konum önermez. Bu konumların değiştirilebilir olduğunu bilmek gerekir. Bu konumları ortaya koyan tahakküm mekanizmalarını bilmenin bir mesele olmayacağını söyler fakat *polis* düzenine fazlaca yer ayırması, neyin politika olmadığı üzerine çalışmalar yapması aksini gösterir. (Rancière, 2010: 57). Rancière'in söylemeye çalıştığı şey tahakküme maruz kalan kişi zaten bunun farkındadır, meselenin tahakkümden çıkabilmek için "bir beden edinebilmek" olduğunun üzerinde durur (2010:57). Yeni bir "ben" yaratabilmek için,

<sup>13</sup> Foucault'ya dair yapılan en büyük eleştirilerin politikasının "çıkışsız" olduğu hatırlanmalıdır.

senin için uygun görülmüş “sen”in kalıbından çıkmak gerekir. Özgürleşme ancak böyle başlamaktadır.

Eşitliği ve özgürleşmeyi Rancière’in düşüncesinde birbirinden ayırmak pek mümkün değildir. Özgürleşme, eşitliğin ispatıyla gerçekleşir. Rancière bu ispatı bizzat öznelere kendisinde arar. Bu arayışın sebebi, işçiler ile onlardan bir şeyler öğrenmek isteyen entelektüellerin “başarısız karşılaşmalarıdır” (Rancière, 2010: 22). Mayıs 1968’deki olaylardan sonra konumu sarsılan “entelektüel”in gözünden değil, bu arayışı işçinin gözünden sürdürmek isteyen Rancière tam da bu sebeple işçilerin gündelik hayatlarıyla, mektuplarıyla ilgilenir. İşçilerin yaşam koşullarını bulmayı beklerken bu mektuplar ona bambaşka bir şeyi gösterir: “eşitliğin bir ispatını” (2010:23). Böylelikle entelektüel ile işçinin sınırları belirsizleşir. Özgürleşme de tam olarak böylesi bir belirsizleşmedir. İşçinin, *polis* düzeninde onun için uygun görülmüş kalıptan çıkması için bir başkasının yani entelektüelin yol göstermesine ihtiyacı yoktur. Hoca ile öğrenci, işçi ile entelektüel, seyirci ile izleyici gibi terimler arası mesafelerin, *polis* düzeninin uygun gördüğü rol dağılımlarının ve gösterilen örnekte olduğu gibi sınırları reddetmek Rancière için “yeni bir şeyler öğrenmemize imkan veren başlangıç noktaları, dörtyol ağızları ve kavşaklar” ortaya çıkarır (2010: 22).

Rancière’in deyimiyle “ilkesi gereği estetik” olan politikayı kuran politik eşitliği göstermek için işçilerin yazılarına odaklanması boşuna değildir (Rancière, 2021: 80). Estetik olan politika, duyulur olanın paylaşımını değiştirir, yeniden çerçeveler (Ross: 2012: 95). Konuşma yapılmasından çok konuşmanın “nasıl ve ne zaman” yapıldığını ele alır (Ross, 2012: 95-96). Bu noktada işçi, entelektüelle eşitliğini doğrulayarak özgürleşir ve bu özgürleşme onu daha önce olmadığı bir şey yapar: “proleter”.

Bu noktayı tarihsel bir epizotla, modern proleter öznenin ilk kez siyasi olarak ortaya çıktığı söz sahnelerinden biriyle açıklayabiliriz. Sahne, 1832’de devrimci Auguste Blanqui’nin yargılandığı davada tanık olunan örnek bir diyalogu içerir. Yargıcın kendisine mesleğini (*profession*) sorması üzerine, sanık sadece şöyle yanıt verir: “proleter”. Yargıç bu yanıtı hiç duraksamadan itiraz eder: “Ama bu bir meslek değildir.” Sanık ise hiç tereddütsüz yanıt verir: “Emeğiyle geçinen ve siyasal haklarından yoksun olan otuz milyon Fransız’ın mesleğidir bu.” (Rancière, 2021: 57).

Politik öznellik olarak ifade edilen proleter’in doğuşu *polis* düzeniyle eşitliğin böylesi bir anlaşmazlığında meydana gelir. Bir kelimenin çift anlamlılığında yatar bu anlaşmazlık (*la méésentente*). Sanığın “meslek” olarak gördüğü kelimeyi yargıç, “meslek” olarak görmemektedir. Bu tam da politik olanı ortaya çıkaran anlaşmazlıktır (*la méésentente*).<sup>14</sup> Bu kavramı daha iyi anlamak için bazı noktalara açıklık getirmek gerekmektedir. Anlaşmazlık (*la méésentente*) politikayı ortaya çıkaran bir mantıktır. Fransızca olan bu *mésentente* kavramının kökünde *entendre* (anlamak, kavramak)<sup>15</sup> bulunduğu için Rancière’in bu kavramı kullanım tarzı yanlış anlaşılabilir. Oysa politikanın içerdiği “çift-seslilik” anlamın içeriğinden ziyade, konuşanların konumuna, dinamiğine dayanmaktadır, anlam bu noktada soyutlanmakta ve tarafların beyanlarına dayanmaktadır (Rancière, 2021: 82). Anlaşmazlık (*la méésentente*) politikanın şiirsel yapısını gösteren, duyulur olanı bölmeye yarayan bir mantık, yöntemdir.

Aristoteles bize kölelerin dili anladığını ancak dile sahip olmadığını söylemektedir. Uyuşmazlık (*dissensus*) tam da bu anlama gelir. Politika vardır çünkü anlamın ne anlama geldiği üzerine bir anlaşma dahi yoktur. Politik uyuşmazlık (*dissensus*) insanların çıkarları ve değerleri hakkında konuşup yüzleştiği bir tartışma değildir. Kimin konuşup, kimin konuşmadığına; neyin acının sesi olarak duyulması gerektiği, neyin adalet üzerine bir sav olarak duyulması gerektiğine dair bir çatışmadır. ‘Sınıf savaşı’nın anlamı da budur: karşıt ekonomik çıkarları bulunan iki sınıf arasındaki çatışma değildir, “çıkar”ın ne olduğuna dair bir çatışmadır, kendilerini toplumsal çıkarları yönetmeye muktedir görenlerle, sözde yalnızca onların hayatlarını olanlar arasındaki bir mücadeledir. Politikayı insani eğilimleri topluma uygulama olarak gören filozoflardan yola çıktım çünkü böyle bir çıkarım yapmanın imkansız olduğunu, bu ‘müşterek’ duyuşsal niteliğin zaten uyuşmazlığın (*dissensus*) bir aşaması olduğunu göstermek istedim. Bu beni metodolojik bir uyarıya götürmektedir: anlaşmazlık (*disagreement*)<sup>16</sup> benim teorileştirmemin yalnızca bir nesnesi değildir, aynı zamanda onun yöntemidir de (Rancière, 2011: 2).<sup>17</sup>

“Proleter” Marx’ın ele aldığı gibi bir sınıf , “zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanlar” değildir. Marx’ın *proleter*’i politik özne olmağını “feodal düzene karşı mücadelelerinde onlarla işbirliği yapan burjuvazi’den alırken Rancière’in politik öznellik olarak tanımlayacağı proleter kendi adını kendi verir (Rancière, 2013:118). Politik

<sup>14</sup> Connolly’nin ortaya attığı agonizma(husumet) kavramıyla benzerlik gösterir. Örneğin Mouffe’nin de felsefesinde önemli bir yeri olan bu husumet kavramıyla, Rancière’in *la méésentente* kavramı, anlaşmazlığın, uyuşmazlığın kurucu, olumlu yanlarına odaklanması bakımından benzerlik gösterir. Butler da bu kavramı (agonizma/husumet) yararlı bulduğu için karşımıza Butler bölümünde de çıkacaktır (Butler, 2017: 45-46)

<sup>15</sup> Bu noktadaki yardımları için Arş. Gör. Muhammed Taha Tunç’a teşekkür ederim.

<sup>16</sup> Fransızcası, *la méésentente*’dir. Ancak Rancière, bu makalesini İngilizce olarak yayımladığı için orijinal metinde geçen kavramlar parantez içinde verilmiştir.

<sup>17</sup> Çeviri bana ait.

öznelliğini *la méésentente* üzerinden kurar. Rancière bu kavramın “yanlış anlaşılma” olmadığını ısrarla üzerinde durur (2021: 16). Bu kavramı doğru-yanlış üzerinden düşündüğümüzde, “Beni anladınız mı?” sorusuna geri döneriz ve bu soru da tahakküm sürecini yeniden kurmaktadır.

Anlaşamıyor oluşumuz politik özneliği kurma bakımından güncel problemlere bir yanıt oluşturabilecekse bu “anlama zorunluluğundan” vazgeçmek gerekir. Nitekim anlaşmazlık anları politikanın imkanını verir. Anlamın ne olduğuna dair anlaşmaların olmadığı, liberal demokraside, sanatta temsilin krize girdiği, queer düşünceyle birlikte cinsiyetler arası sınırların belirsizliğinin gündeme geldiği post-modern çağda belki de politik anahtar Rancière’in düşüncesindeki *la méésentente* olabilir. Politik öznellik kapılarını aralayan bu anahtar çıkışsız bir politika yaratmaz, aksine hiçbir zaman kapanmayan kapının anahtarıdır. Özünde anahtar olmayan bir anahtardır. Foucault’nun politik görüşünün kendi içerisinde dönen, çıkışsız bir politika sunduğu eleştirilerinin hakkını vererek Badiou’nun Rancière için söylediği “Foucault’nun varisi” söylemini bu yorumla haksız çıkarabilmek mümkündür. Anlaşmazlık politikayı ortaya çıkarabilir ve Rancière’in politik olan’ına böylece varmış oluruz.

### 2.1.3. Politik Olan: Anlaşmazlık An’ları

Yeni bir politika anlayışı ortaya koyan, politikaya dair kavramların yeniden düşünülmesi gerektiğini belirten Rancière’in politika görüşünü iyice kavrayabilmek ve yeniden düşündüğü kavramları Rancière perspektifinden tahayyül edebilmek için politika ve politik arasında ayırım yapan filozofların görüşlerine değinmek, Rancière’in bu politik fark düşüncesinin hangi noktasında yer aldığını ifade etmek gerekir. İngilizcede *politics-the political*, Almancada *Politik- Das Politische*, Fransızcada *la politique-le politique* kavramlarıyla ifade edilen politika ve politik olan arasındaki ayırım ilk olarak Carl Schmitt tarafından yapılmıştır. Schmitt politik olan (*Das Politische*) kavramını inceleyerek, disiplinlerin üzerine kurulduğu ayrımları politik kavramına da uygulamaya çalışır. Politik eylemin ise özgül ayırımı “dost-düşman” ayırımı üzerine kuruludur (Schmitt, 2012: 57). Dost-düşman karşıtlığına dayanan, bu karşıtlığa yaklaşan her eylem politik olmaya daha da yaklaşır (60). Böylece Schmitt’in bu antagonistik politik olan yaklaşımına karşılık

Arendt'in tutumu politik olanı "ilişkisel bir şekilde" ele alarak agonistik bir tutuma yaklaşmaktadır. (Marchart, 2007: 39). Politik eylemleri örgütlülük ve dayanışma üzerinden kurar (Ünlü, 2021: 205).

Marchart, politik fark üzerine düşünmüş ve felsefelerini bu farktan yola çıkarak ortaya koymuş düşünürleri ele aldığı *Post-Foundational Political Thought* kitabında Rancière'i de politik olanı ele alan filozoflar arasında (Schmitt, Ricœur, Wolin, Mouffe, Nancy, Badiou) ele alır (Marchart, 2007: 7). Rancière'in politikasının yani *la politique* kavramını diğer filozofların politik olan'ına yakın olduğunu söyler (Marchart, 2007: 120). Ancak kitabın geri kalanında Rancière'in düşüncelerinden pek bahsedilmez. Chambers bu düşünceye katılmaz, onun politik fark modeline uygun olmadığını söyleyerek Marchart'ın, Rancière'in düşünceleri üzerinde durmayışının da bu iddiasını doğrular nitelikte olduğunu söyler (Chambers, 2013: 52). Rancière düşüncesinde politik olan ve politika arasında bir ayırım yapmaz, Rancière daha ziyade politika kavramı üzerinde yeniden düşünür ve politikayı yönetim ve dağıtım aygıtlarından farklı bir yere koymak için *le politique* (politik olan) kavramını kullanmaz. Politikaya farklı bir anlam vererek, tezin 2.1.1. bölümünde göstermiş olduğumuz *la police* ile ayrımını ortaya koyar. Bu sebeple Chambers, Rancière'i Schmitt'in başlatmış olduğu bu düşüncenin içerisine dahil etmez.

Deranty'ye göre *le politique* Rancière için "üçüncü terim"dir, politika ve polis arasındaki gerilim sonrası eşitliğin doğrulandığı yerdir, "eşitlik talebi"dir (Deranty'den Aktaran Chambers, 2013: 53). Ancak Rancière'in metinlerinin orijinaleri tarandığında *le politique* kavramının kullanılmadığını tespit etmek mümkündür.<sup>18</sup> Peki Rancière *le politique* kavramını kullanmamasına karşın neden bu görüşler içinde değerlendirilmekte ve onun, politik olan kavramını kullandığı düşünülmektedir? İncelediğimiz Rancière metinlerinden ve Rancière yorumcularının yorumlarından hareketle bu soruya bir cevap bulmamız gerekirse bu sorunun cevabı Rancière'in politikayı ele alış tarzında yatmaktadır. Politika, Rancière için her yerde olan ve her zaman ortaya çıkacak bir şey değildir. Kendi sözleriyle aktarmak gerekirse "pek az ve nadir olarak varolur" (Rancière,

---

<sup>18</sup> Rancière'in politik görüşlerini aktardığı başlıca kitabı olan "La mésentente"de "le politique" kavramı yalnızca bir kez geçmektedir. İncelemek için: (Rancière, 1995: 115)

2021: 36). Buna rağmen sürekli olarak bahsettiği politikanın işleme “mantığı” vardır. Bir etkinlik biçimidir ve eşitliğin doğrulanmasıyla *polis* düzenini kesintiye uğratan eylemin mantığıdır (2021: 49). Buradan hareketle diyebiliriz ki Rancière’in Fransızca metinlerinde kavram olarak *le politique* yoktur. Ancak politika iki farklı şekilde dile getirilir. Nitekim Rancière’in bu duruma böyle bir önerisi mevcuttur:

Önceki bir metnimde, politika ve polis süreçlerinin arasındaki karşılaşmaya ve “kargaşa”ya “politik olan (*the political*)” adını vermeyi önerdim. Bir konumu yeniden çerçeveleyen politik müdahale olanaklarının böylesi anlaşılabilir belli bir politik ortamdan alınması benim için açıktır (Rancière, 2011: 5).<sup>19</sup>

Rancière için politika her ne kadar nadiren görülse de politikayı ortaya çıkaran anlaşmazlıkların sebep olduğu maddi koşulları “tamamen” göz ardı etmez. Rancière’in politika anlayışına geçmeden önce *polis*’i anlatmamız ve politikanın *polis* üzerinde gerçekleştiğini belirtmemiz bu sebeptir. *Polis* dışında bir yerin olmadığını Rancière zaten kabul etmektedir (Rancière, 2011: 6). *Polis* üzerinde eyleme geçen politika, *polis*’in mekanlarını kullanır ancak farklı bir mantıkla: konumları tahsis etmek yerine, tahsis edilen konumları yerinden eder. Politikayı “anlaşmazlık” üzerinden kuran Rancière bu bakımdan, bölümün başında bahsettiğimiz Schmittyen- antagonistik tavra yerleşir gibi gözükmemektedir ve alıntılarla desteklediğimiz gibi bazı yorumcular Rancière’i bu görüş içerisinde ele almaktadır.

Rancière’e göre “saf” politika bulunamaz, bu bakımdan politikayı bir yaşam tarzı olarak ele alan Arendt’i eleştirir ve bu özdeşleşmenin tam da *polis* ve politikayı birleştirmenin tarzı olduğunu savunur (2011: 3-4). Arendt’in politika tanımı, özgürleşmeyi ve *polis*’te yaşamayı bir kılar ve *arkhe* mantığına göre işler (Rancière, 2016a: 142). Bölümün girişinde detaylarından bahsettiğimiz *arkhe-politique*’nin temsilcisi sayabileceğimiz Platon’un *politeia*’sında özneleşme ve özgürleşme yerine “tek bir ortak ruhun harekete geçirdiği bedenler” ele alınmaktadır ve meslek dağıtımıyla, kökene dair hikayelerle “uyumlu” bir ortam yaratılmaktadır (Rancière, 2021: 92). Oysa politika bu *arkhe* mantığını bozmaktadır. Eşitlik süreci bu bozguna uğratma hamlesinin en iyi örneğidir. Polis düzeni kişilere mesleklerini dağıtırken aynı şekilde zamanı da dağıtmaktadır. Filozof-kral dışında herkesin tek bir işi ve yalnızca bu işi yapmaya zamanı vardır. Aynı

<sup>19</sup> Çeviri bana ait.



mantıkla işleyen *polis* düzenindeki işçiler gündüz-gece dağıtımını bozguna uğrattılar. Gece uyumak yerine şiirler, yazılar yazan işçiler “özgürleşmenin imkanını yaratırlar” (Rancière’den Aktaran Dişçi, 2020: 113). Deyim yerindeyse gecelerini gündüzlerine katarak politik olanı gerçekleştirirler.

Şimdiye kadar Rancière’e yöneltilen eleştirileri ve yorumları da hatırlayarak Rancière’in politika görüşlerine birkaç şerh düşmek yerinde olacaktır. Özgürleşme imkanını yalnızca öznenin kendisinde görmek, herhangi bir kuruma bağlı olmamak bizi bir yandan umutlandırırsa da bu durumun aynı zamanda yalnızca özneye yüklenmiş bir sorumluluk olarak geri dönme riski vardır. İşçi geceleri uyumayarak, *polis* düzenini bozguna uğrattır. Fakat sorun hala ortada durmaktadır. İşçi neden gece uyumaz? Bunun cevabı barizdir ki çalışma şartları insani bir şekilde düzenlenmemiştir, bu sebeple işçinin kendine ayıracağı vakit aslında yoktur, zaman kişinin kendi fedakarlığıyla yaratılır. Elbette *polis* düzeni eşitsiz bir ortam yaratmaktadır ancak böylesi bir özgürleşme yeterli midir? Rancière pratik olarak uygulanabilecek düzenlemeler hakkında konuşmaz. Konuşmaması da kendi felsefesi içerisinde son derece tutarlıdır çünkü yapılacak her düzenleme zaten *polis* düzenine aittir. Ancak tutarlı oluşu Rancière’in, politik olanın ortaya çıkmasını sağlayan koşulları göz ardı etmemesine rağmen bu koşullara duyarsız kaldığı gerçeğini değiştirmemektedir.

Politik öznellik olarak “proleter” örneği, anlaşmazlığın imkanlarını ortaya koyarken, işçilerin bu eşitsizlik üzerine kurulu düzeni (bu örnek için gündüz çalışma gece uyuma zamanını) bozma biçimi özneye çok fazla sorumluluk yüklemekle birlikte aynı zamanda öznenin yaşamsal kıymetini göz ardı etmekte, dolayısıyla karamsar bir tablo çizmektedir. Rancière’e göre politik bir hayattan bahsetmemiz mümkün değildir, yalnızca politik sahnenin olduğunu söyler (Rancière, 2011:4). Bu sahnede kimlerin varolacağına karar veren *polis* düzenini kesintiye uğratarak o sahneye çıkmak, o sahnede olması hesaba katılmayanların kendisine yer açması, “hesaba katılmaya hakkı olmayanların kendini kabul ettirmesi” politikadır (Rancière, 2021: 45). Rancière sahneye kimin çıkacağına dair konuşmayarak yeniden bir alt-üst ilişkisi, *polis* düzeninin tahakkümlerini kurmamaya çalışır. Ancak birlikte yaşamanın verdiği sorumluluğu geri plana iter.

Tam da bu noktada Rancière'in politika kavramından, özgürleşme ve eşitlik düşüncelerinden neler alınacağı ve nelerin geride bırakılması gerektiği üzerine konuşmak gerekir. Anlaşmazlığın (*la méésentente*) açtığı yeni imkanlar eşitlik varsayımı üzerinden gerçekleşir. Politik müdahalenin amacında eşitlik yoktur, eşitlik kurucu ögedir. Eşitliğin amaç olarak konulmaması Hewlett'e göre herhangi bir şekilde "iyi yaşam mücadelesi" için örgütlenmeye yol açmaz bu sebeple de *polis* düzenine karşı bir tehdit oluşturmamaktadır (Hewlett, 2018: 137). May'e göre ise eşitliği bir varsayım, öncül olarak yerleştirmenin amacı eşit olduğumuzu düşünerek hareket etmenin imkanını açar (May, 2016: 171). Politik müdahalede bulunmak için sahip olduğumuz eşitlik varsayımı fikri ile yeni politik imkanlar keşfetmemiz mümkündür. Rancière'in düşüncesinde karamsarlık yaratan, özgürleşme fikrinin tahayyül biçimidir. Eşitliğin doğrulanmasıyla başlayan özgürleşme fikri maddi koşulları iyileştirmeye dayalı değildir. İşçiler geceyi bölerek kendine zaman ayırmaktadır ancak geceyi bölmek zorunda kalmaya, yani çalışma saatlerinin adaletsiz düzenlenişine çare bulunmamaktadır. Nitekim Rancière için eşit ve adil bir gelecek yaratmak için çalışılmaz, kendi ifadesiyle "şimdi içinde kazıp bir mesafe yaratmak, bir saban izi bırakmak için, başka bir var olma tarzının deneyimini yoğunlaştırmak için çalışılır", *La nuit des prolétaires*'de anlatmaya çalıştığı şey de tam olarak budur (Rancière ve Hazan, 2019: 27)

Böylece şu sonuca varabiliriz ki eşitlik ve özgürleşme, özneleşme süreci polisi politik müdahalelerle bozacaktır. *Polis*'in dağıtmış olduğu adları yeniden adlandırılacağı anlaşmazlık anlarında ise politik olan görülebilecektir. Herkesin eşit zekaya sahip olduğu düşüncesi, varsayımı sayesinde yeniden kurulan adlar, kimlikler, mekanlar ve politik imkanlar temsil krizine yanıt olabilir. Bunun yanı sıra Rancière'in özgürleşme düşüncesi, insanın özgür eyleme olanağını engelleyen maddi koşulları ortadan kaldırma konusunda pek etkili olamamakta bu sebeple "kısıtlı" bir özgürlük anlayışı sunmaktadır. Ancak politikanın, anlaşmazlık anlarının politik özneleri ortaya çıkarıyor olması yani politikadan önce verili bir öznenin kabul edilmemiş olması da demokrasiyle liberalizmi birbirinden ayırır (Chambers, 2013: 17). Amacımız Rancière'in politik öznellik anlayışını, temsil krizini çözebilmek, sorunlarını ortaya koymak için incelemektir. Rancière'in politikayı yeniden düşünüşünü ortaya koyduktan sonra, politik öznenin oluşumunu, *demos* olarak özneyi ve Rancière'in yeni demokrasi anlayışını ve bu anlayışın Rancière'in post-

demokrasi dediği *polis*'le politikayı bağdaştıran demokrasiye ne tür bir cevap oluşturduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

## 2.2. POLİTİK SAHNEYİ YENİDEN KURMAK

nceki bölümde belirttiğimiz gibi, Rancière'e göre politik bir yaşam yoksa onun yerine politik sahneler varsa, bu sahneleri ve bu sahnenin oyuncularını üzerine konuşmak yerinde olacaktır. Politikanın, bir tiyatro metaforuyla anlatılması politika felsefesi tarihinde hiç rastlanmamış bir Şey değildir. Nitekim Hobbes'taki temsil kavramının tiyatro metaforuyla ilişkili olarak kurulduğunu da göstermiştik. Ancak Rancière'le birlikte yeni bir politika fikri gündeme geldiyse politik sahneyi de yeni baştan düşünmek gerekir. Klasik tiyatro sahnesinde bir hiyerarşi mevcuttur. Oyuncular sahnede ve belirli bir yükseklikte, seyirciler ise sahneden aşağıda bir topluluk halinde bulunurlar. Klasik tiyatro sahnesi Rancière'in *polis* düzenine uygun bir metafor olarak düşünülebilir. Ancak Rancière'in politik sahnenin *polis* düzeninden bambaşka bir alan açtığı için, politik sahneyi farklı bir metaforla gözler önüne sermek gerekir. Rancière'in deyimiyile söyleyecek olursak bu yeni metaforu "mevcut durumun tasvirini, bu durumun görünürlük biçimlerini belirleyen simgesel topografyaya kaydetmenin bir yolu" olarak devreye sokacağız (Rancière, 2018: 24).

Politik sahneyi gözümüzde canlandırıcaksak öncelikli olarak hiyerarşik düzenlemeyi, bir yükseltiyi ortadan kaldırmak gerekir. *Polis*'i, politik olan'ı incelemeye aldıktan sonra politik sahneyi anlatmak için metafor önerimiz "hol" olacaktır. Bir evin odalarını *polis* olarak düşündüğümüzde (mekanlar ve mekana dair eylemler belirlidir) "hol" politik sahnemiz, bütün kapıların aralandığı, bir karşılaşma mekanı olacaktır. Politika, hiçbir zaman kapanmayan kapıların aralığında cereyan edecektir. Dolayısıyla bu politik sahnenin belirlenmiş bir öznesi yoktur, önceden tahmin edilebilir değildir. Kimsenin sürekli hol'de bulunmaması, bir odadan diğer odaya geçişlerin, dışarı çıkışların ve içeri girişlerin mekanı olması "hol" metaforu nerimizle Rancière'in politik sahne düşüncesini güçlendirmektedir.

Bu bölümde böylesi bir politik sahneye ıkışları, sahneyi yıkış ve yeniden kuruluşları kısacası özneleşme sürecini ele alacağız. Ardından "halk" politikasının yapısını, politik

bir kurucu olarak *demos*'u anlatıp, son olarak da günümüzdeki sorunların tespit edilip bu sorunlara olası bir cevap üretebilmek adına post-demokrasiden ve Rancière'in demokrasiden ne anladığından bahsedip, bu politik öznellik anlayışının güncel politikada etkili olup olmayacağını tartışıp bölümü sonlandıracağız.

### 2.2.1. Özneleşme Süreci

“Özneleşme”, “özne” gibi kavramları her filozofun ele alış şekli farklıdır. O yüzden bu bölüme başlarken Rancière'in özneleşme teriminden ne anladığı ve ondan her bahsettiğinde aslında neyi anlatmak istediğini onun kendi tanımıyla ele almak, olası bir kavram kargaşasını ortadan kaldırabilir. Özneleşme (*subjectivation*) “verili bir deneyim alanı içerisinde önceden varolmayan bir beyan anı ve beyan etme yetisinin, bir dizi edim aracılığıyla üretilmesi”dir (Rancière, 2021: 55). Özneleşmenin bir “beyan etme” hali olması da onu sözselsel bir süreç haline getirmektedir. *Polis* sürecini bölen anların, anlaşmazlık anları olduğunu söylemiştik. Bu anlaşmazlık anları “duyulur olanın paylaşımı”na göre yerleri dağıtılmış bireyleri yerinden ederek “imkansız özneler” oluşturur ve Tanke'nin deyimleriyle bu anlar “politikanın şiirsel anları”dır (Tanke, 2011: 65).

Politik özneleşme sürecinin şiirsel olarak adlandırılmasının en büyük sebebi Rancière'in politika ve edebiyat arasında kurduğu bağıdır. Konuşma, ilk bölümde de gösterdiğimiz üzere politika için çoğu zaman başlatıcı bir öge olarak görülmüştür. İnsanın politik bir hayvan olduğu savıyla politika felsefesinin önemli bir yerinde olan Aristoteles'in bu savına göre politik olma bakımından her insanın eşit olması gerekirken, *phone/logos* ayrımıyla tam da Rancière'in *polis* süreci dediği sürecin işleyerek eşitliği bozduğunu ilk bölümde incelemiştik. Rancière Aristoteles'e ek olarak “insanların edebi hayvanlar oldukları için politik hayvanlar” olduğunu söyler (Rancière, 2000: 115). Yalnızca anlamlı konuşan, adil olanı veya olmayanı bildirme yoluyla bir ortaklık kuran bir canlı değildir insan. Aynı zamanda yeni kelimeleri dolaşıma sokar, kelimelerin verili anlamlarını değiştirebilir, kelimeleri bambaşka anlamlarıyla kullanabilir. İnsanın bu edebi yönü, politikayla sanatı birbirine bağlar. Bu iki alan (sınırların belirsiz olduğunu söylemeliyiz) uyuşmazlıkta (*dissensus*) birleşir. Politika işitilmeyeni işitilir kılarken Rancière'in

deyişyle “uyuşmazlığa (*dissensus*) ait yeni bir ortak duyu” geliştirir (Rancière, 2020b: 138). Politikayla sanatı ortak hatta çalıştıran da budur. Sanat da politika da temsili Bir’i ikiye böler (Rancière, 2016b: 158). Daha önceki bölümlerde göstermiş olduğumuz politik öznellik olarak “proleter” örneği, geceleri şiir yazarak *polis*’in dağıttı zamanı bölen işçiler örneği politikayla sanatın bu şiirsel bağında yatmaktadır.

Tam da bu sebeple politik öznelere bir sahneye çıkmazlar. Onlar sahneyi varederler. Bu sebeple öncesinde politik olarak belirlenmiş bir öznenen bahsetmemiz mümkün değildir. Kimin sahneye çıkacağını belirleyen şey *polis* iken, o belirlemeyi bozan politikadır. Politik sahne için yeni bir metafora ihtiyaç duymamız bundandır. Özneleşme sürecinde belirli bir hiyerarşi varsayamayız. Özneleşme sürecini başlatacak olan tek varsayım daha önceki bölümlerde de göstermiş olduğumuz gibi “eşitlik” varsayımıdır.

Descartes’ın kartezyen öznesinin özne oluşu, ben’in kendisini varoluşuyla, düşünüşüyle ortaya koyması politik özneleşmenin formülünü ortaya koyar (Rancière, 2021: 55). Ben’in “düşünüyorum” beyanı onun varlığını ortaya koyduğu gibi politik özne de böylesi bir beyanla varolur. Tam bu noktada patrisyenlerin “Sizin şanssızlığınız varolmayışınız.” (2021: 45) dediği pleblerle patrisyenler arasındaki hikayeye geliriz ki bu anlatı anlaşmazlık mantığının politik özneleşmeyi ortaya koyduğu bir anlatıdır. Pleblerle patrisyenler arasında geçenleri politik bir anlatı yapan şey nedir? Ayaklanan plebler ile patrisyenler arasındaki tartışmanın patrisyenlere göre herhangi bir zemini yoktur çünkü plebler konuşmamaktadır, herhangi bir kayıtları yoktur, yani “adsız-sansız”dırlar (2021: 41). Dolayısıyla anlaşmaya dayalı politik bir sahne yoktur. Ancak plebler tam da Rancière’in politika mantığına göre bir şey yaparlar ve kendilerine politik bir sahne inşa ederler. “Patrisyenlerin beyanlarını taklit ederek” kendilerine ad verirler (2021: 43). Bu süreç hem pleblerin, patrisyenlerle kendilerini eşit varsaymalarıyla hem de kendilerine, *polis* düzeninde varolmayan, bir ad vermeleriyle gerçekleşir. “Sizin şanssızlığınız varolmayışınız” sözü bir şansa dönüşür. Kendine “biz” diyebilen plebler, bu kolektif beyanlarıyla birlikte artık vardılar.

Bu yalnızca insanın kendisiyle ilgili bir süreç değildir aynı zamanda birlikte-oluş’tur. İnsan tekinin, bir başkasıyla olan “bir’in şekillendirilmesi”dir (Rancière, 2016a: 74). Bir başkasıyla kendini özdeşleştirebilmenin imkanı böylece politik bir sahne yaratmaktadır.

“İmkansız özneler”in doğuşu bu kavramla gerçekleşir: Özdeşlik. *Polis* düzeninde bir başkasıyla özdeşleşmeyecek iki farklı grubun/sınıfın/topluluğun özneleşme süreciyle birlikte özdeşleşmesi anlamına gelmektedir. Rancière’in politikası her ne kadar bir uzlaşıya, anlaşmaya dayanmasa da özdeşlik kavramıyla politikasının bir başkasını da gözettiği ortaya çıkar.

Bir yanlışı açığa çıkaran bu süreç yalnızca kişinin kendisine yapılmış bir yanlışa ilgilmez. Bu polis düzeninin eşitsizliği eşitlik gibi göstermesi, yanlışı kurumlar yaymış olmasıdır. Bu sebeple imkansız özdeşleşmelerle bu yanlışı ortaya konulabilir yani *polis* düzeninde asla bir araya gelmeyecekler arasında gerçekleşen bir özdeşlik varsayımıyla. Bu iki topluluk arasında “çıkarların ortaklaşması”na gerek yoktur (Rancière, 2021: 45). Bu çıkarsız bir araya geliş herhangi iki kimlik arasındaki dayanışma gibi düşünülmemelidir. Özneleşme süreci, bir “kimliksizleşme” sürecidir (Rancière, 2016a: 75). İki kimlik arasındalıktır, “*in-between*”dir.

Öznenin iki kimliğin arasında, çatlağında bulunması *polis*’in dağıttığı kimliklerle olan özdeşleşmeyi sorgulamak, bu özdeşleşmeye karşıt bir beyanda bulunmaktır. Rancière bu duruma örnek olarak 1961’de gerçekleşen Paris katliamını verir. Fransız polislerinin 200’e yakın Cezayirli göstericiyi öldürmesiyle sonlanan bu katliam, Fransa halkı “adına” yapılan bir katliamdır. Bir Fransız olarak Rancière, Cezayirli biriyle özdeşleşmeyeceğini ancak “Fransız halkı” ile olan özdeşleşmesini sorgulayabileceğini söyler. Bu sorgulamayla birlikte her iki kimlikle de özdeşleşmeyen bir özneleşme süreci ortaya çıkar. Bu özneleşme herhangi bir “ad” koyma iddiasında olmasa da Rancière’in aktarımıyla bu özneleşme süreci adını 1968’in “Hepimiz Alman Yahudisiyiz” sloganında bulmuştur (Rancière, 2016: 75). Rancière’in anlatmak istediği “*in-between*” tam olarak böyle bir özneleşme sonucu ortaya çıkan imkansız öznelerdir.

*Polis*’in dağıtmış olduğu kimlikle özdeşleşmeyi sorgulamaya örnek olarak, 2007’de Ermeni asıllı gazeteci Hrant Dink’in suikast sonucu katledilmesinin ardından oluşturulmuş slogan da verilebilir: “Hepimiz Hrant Dink’iz, Hepimiz Ermeniyiz.” Haksızlığı, eşitsizliği ifşa etmek amacıyla oluşan özdeşleşme, tam adlar isteyen *polis* mantığını sekteye uğratar. Başkasıyla, ötekiyle olan özdeşleşme, özneleşme sürecinin özüdür.

(...) siyasal özneleşme daima üç ayrı anlamda bir ‘öteki söylemi’ içerir. Birincisi, siyasal özneleşme bir başkası tarafından saptanmış bir kimliğin reddidir; bu kimliğin bir başkalaşmasıdır, dolayısıyla belli bir kendilikten kopuştur. İkincisi, bir başkasına hitap eden bir gösteridir ve işlenmiş belli bir haksızlık tarafından tanımlanmış bir cemaat meydana getirir. Üçüncüsü, içinde daima olanaksız bir özdeşleme barındırır; yani bir ötekiyle, “yeryüzünün lanetlileri”yle veya başkalarıyla özdeşleşilir, ama aynı zamanda o ötekiyle özdeşleşilemez (Rancièrè, 2016a: 130).

Politikanın Rancièrè için hep bir “ötekinin davası” olması politikanın yalnızca kişinin kendisi için yaptığı bir şey olmadığını gösterir. Başkasını, ona karşı yapılan haksızlığı gözetmek Rancièrè’in politika anlayışını değerli kılar ve günümüzde karşımıza çıkan olası sorunlar için de yol gösterici olabilir. Çünkü “öteki” dediğimizde belirli bir kimliği anlamayız. Bu “öteki” her dönem değişiklik gösterebilir, bugün “öteki” değilken yarın “öteki” olmamızın yolu açıktır. Çünkü ötekileştirme *polis*’in dışarıda bıraktığı herkesi kapsar. Irkı, cinsiyeti, cinsel yönelimi, yoksulları, işçileri ve konjonktüre bağlı herhangi bir kesimi kapsar. Bu da Rancièrè’in anlaşmazlığa/uzlaşmazlığa dayanan politikasını uzlaşmacı/iletişimsel politikalardan daha kapsayıcı bir tavra yerleştirir.<sup>20</sup>

Tezin başında söylediğimiz gibi, politikaya dair düşüncüler, o zamanın şimdinden düşünüldüğü ve aktarıldığı için tarihselliği ve toplumsallığı beraberinde taşır. Öteki sorununu sekteye uğratabilecek sınır durumlar<sup>21</sup> politikayı ve politikanın her an *polis*’e katılma tehlikesini yani onun kırılgenliğini düşünmemiz için uygun anlardır (2016: 135).<sup>22</sup> Savaşlar dolayısıyla yaşanan göçler sonrası ırkçılığın artması da Rancièrè için politikanın unutulduğu zamanlarda ortaya çıkan bir “öteki nefreti”dir (2016: 78). Tam da bu sebeple imkansız özdeşleşmeler, özneleşme süreci politika için son derece kıymetlidir. Haksızlık uygulamaya koyulduğunda, eşitsizlikler eşitlik gibi gösterildiğinde bu haksızlık ve eşitsizlik, bir başkasını dışlıyor veya onu yaşamsal anlamda zora sokuyorsa, bunun yalnızca başkasının sorunu olmadığı, çünkü öznenin her zaman ikisi arasında bir yerlerde

<sup>20</sup> Kapsayıcılıktan kasıt, polis düzeninin *fazladan-bir*’lerini yok sayma bakımından bir kapsayıcılık değildir zira Rancièrè, bunun politik bir tavır olmadığını söyler fakat özneleşmenin imkanı bakımından düşünce kapsayıcıdır.

<sup>21</sup> Rancièrè burada savaştan bahseder ancak bu sınır duruma ek olarak pandemiye de eklememiz mümkündür.

<sup>22</sup> Politikanın polise dahil olma tehlikesini Butler ayrıca özneleşmenin paradoksu olarak adlandırır. Özneleşme sürecinde öznenin karşı çıktığı normlara dahil olması ya da zaten o normlardan oluşması (Rancièrè için de politikanın polis içerisinden çıktığını unutmadan) özneleşmenin paradoksunu yaratır (Butler, 2014: 28)

olduğu hatırlanmalıdır. Mesele her zaman için polisin “parçası” olmayanları bulmaktır. Politik olanı gerçekleştirecek imkan tam da budur.

Rancière *polis*'te herhangi bir pay verilmemiş kalabalığı “*demos*” kavramıyla ele alır. “Fazladan bir”in çokluğu gösterdiğimiz gibi imkansız özneleri ve özdeşleşmeleri meydana getirir. *Polis*'i bulandıran bir güçtür *demos* (2016: 72). Böylece *demos* politik bir özne gibi hareket etmektedir. Daha öncesinde belirlenmiş bir öznenin olmaması, özneleşme sürecinde ortaya *polis*'in yanlış hesabını gözler önüne serer. Bir sonraki bölümde *demos*'un politik özne olarak nasıl politik olanı yarattığı ortaya koyularak farklı bir demokrasi düşünmenin imkanı açılacak ve halk kavramı yeniden düşünülecektir.

### 2.2.2. Kolektif Politik Özne Olarak “*Demos*”

Rancière'in özneleşme sürecini anlatırken ortaya koyduğumuz gibi politik bir öznenin, politika var olmadığında bahsetmemiz mümkün değildir. Özneleşme süreci hem öznenin hem de politikanın birlikte varolduğu bir süreçtir. Yani politik özne, politikayla birlikte özne olur, öncesinde kurulu değildir. *Polis*'te olan ancak *polis* düzeni içerisinde dışarıda kalmışlar, “parça olmayan parçalar” politik öznelerdir çünkü onlar politik olanı ortaya koyanlardır. Rancière bu “parça olmayan parçalar”ı *demos* olarak ele alır. Ancak Rancière'in halkı ele alış tarzı politikayı ele alış tarzında olduğu gibi farklılık gösterir nitekim politikanın *polis* gibi bir mekanı yoktur, “bir süreçtir” (Rancière, 2020b: 59). Bir süreç olarak halk/*demos*, “ulus-devlet figürü olan birim halk” değildir (Dişçi, 2020: 125).

Politika felsefesinin politikayı *polis*'e indirgeme hatasına düştüğünü Rancière'in düşünceleri çerçevesinde göstermiştik. Politik özne olarak ele alınan *demos*'un da yeniden düşünülme ihtiyacı vardır. Politikanın sonunun geldiği iddialarına cevap arayan Rancière, Eski Yunan'daki *demos*'la *okhlos* kavramlarıyla Çokluk'u ve Bir'i inceler. Grek düşüncesinde Rancière'in aktarımıyla *demos* “halkın iktidarı”na karşılık gelirken, *okhlos* “bireysel çalkantıların çalkantılı toplaşmasına” karşılık gelmektedir (Rancière, 2016a: 44). Oysa *okhlos*, böylesi bir çokluktan ziyade “dışlayıcı Bir'in ihtirası çerçevesindeki nefretçil bir araya geliş” (2016: 44). Buna karşılık *demos*, *polis* düzenini, yani dışlayıcı *Bir*'i kuran düzeni sekteye uğrayan bir mantıkla işleyen politikanın belirlenmemiş öznesidir. Yani Rancière'in ele aldığı tarzdaki *demos*,



*okhlos*'un dışlayıcı *Bir*'ini reddederken aynı zamanda kendini bir “çokluk olarak ilan eder” (2016: 45).

Çokluk kavramı Hardt ve Negri'nin ele aldığı bir kavramdır ve “ortak hareket eden tekillikler” olarak tanımlanır ve halkın karşısına konmaktadır (Hardt ve Negri, 2004: 119). Çokluğa karşılık halk, *Bir*'i temsil eder ve tüm farklılıkları içinde barındırır, özdeşleştirir (Hardt ve Negri, 2004: 113). Demokrasiyi bir rejim olarak ele almamaları bakımından ortaklık gösterirken bu kavram konusunda ortaklık göstermezler. Çünkü Rancière'e göre *demos*, politik olarak hesaba katılmayan çokluklardır, yani dışlayan *Bir*'e karşı hesaba katılmayan, dışlanan *Bir Çokluk*'tur. Hardt ve Negri'nin çokluklar kavramıyla herhangi bir politikayı tanımlamak zor görünmektedir. Rancière öncelikle çokluk deyince ne anlamamız gerektiğini sorar: “İkiz Kuleler kıyımını Allah adına alkışlayan Arap kalabalığı bir ‘çokluklar’ örneği teşkil etti mi?” (Rancière, 2020b: 81). Bu soruların cevabının belirsizliği sebebiyle de “çokluklar” kavramı *okhlos* kavramına yaklaşmaktadır. *Demos*'u politik kılan şey ise yalnızca birçok kişinin bulunması değildir, önceden belirli bir özne olmasa bile rastgele kurulmuş bir özne değildir.

Rancière *demos* dediğinde herhangi bir kesimden bahsetmez çünkü *demos*'un içeriği her an, haksızlığı, eşitsizliği gösterdiği *polis* düzeninin biçimine göre değişir. Ancak olasılık olarak kimleri içerisinde alacağı tahmin edilebilir. Kadın-erkek eşitsizliğinde kadınlar, heteronormatif düzende LGBTİ+'lar, ikili cinsiyet sistemi içerisinde trans bireyler, kapitalist düzende yoksullar ve işçiler gibi... Ancak tabii ki politik olması için *polis*'i sekteye uğratan eylemin “biçimi” önemlidir. Tam da bu yüzden *demos*, eylemlerinin edebi yönü olan, değiştiren ve dönüştüren öznedir. *Demos*'un eyleyerek kendisini ortaya koyan bir özne olması ve sayılmayanların kendisini eyleyerek ve söyleyerek saydırması Chambers'a göre performatif kuramın (Rancière'in, queer kuramla ilgili olumlu yorumları olmasa da) izlerini taşır (Chambers, 2013: 37). Butler'ın performatif kuramına göre önceden kurulu olmayan özne anlayışı, öznenin “dışlama yoluyla” kurulması Chambers'ı haklı kılar niteliktedir (Butler, 2017: 59). Özneleri, zorunlu ve öngörülebilir kabul edersek, dönüşüme kapalı oluruz (Butler, 2017: 143).

Rancière insan haklarının öznesinin kim olduğuna dair sorgulamasında da Butler'la benzer bir yol izlemektedir. Hakların belirli bir özneye ait olduğunu varsaydığımızda

Arendt'in yapmış olduğu gibi haklarla bir ulusun yurttaşı olmayı özdeşleştirmiş oluruz (Rancière, 2020b: 60). *Demos*, Rancièreci anlamda ulus-devlet yapısına ait bir halk olarak tahayyül edilmediği için insan ve yurttaş arasındaki boşluğa yerleşmektedir. Savaşlar, etnik katliamlar gibi çeşitli sebeplerle yurtlarını terk eden insanlarla birlikte “yurttaş” kelimesinin altı oyunmuştur. İnsan hakları da böylece “kurbanların hakları” olarak görülmeye başlanmıştır (2020b: 49). Bir başkasının onların haklarını tayin etmesi gerekmektedir. Arendt de Rancière'in aktarımıyla insan haklarını, “insan olmaktan başka özgüllüğü/mülkiyeti kalmayanların hakları” olarak tanımlamaktadır (Arendt'ten Aktaran Rancière, 2020b: 50).

Arendt demokrasiyi ve insan haklarını *bios*'un *zoe*'ye indirgenmesiyle son bulan bir “karmaşa” olarak değerlendirmektedir (2020b: 52). Agamben ise Schmitt'ten aldığı “istisna hali” kavramıyla, egemenin iktidarının istisnasıyla yaşamın istinası arasında yani *zoe* ile *bios* arasında bir ilişki kurarak insan haklarıyla devlet iktidarı arasındaki ayrımın silinmesine neden olmuştur (2020b: 53-54). Buna rağmen *demos*'u bir “kurban” olarak değerlendirmemiz, şimdiye kadar yaptığımız Rancière incelemesini de göz önünde bulundurduğumuzda, mümkün değildir. *Demos*, politik bir özne olarak hareket ederek kurulmuş düzeni bozar, sekteye uğratar, bu bakımdan “aktif”tir (May'den Aktaran Dişçi, 2020: 123).

Politik olanı kuran özne, böylesi bir çokluktur. Aktiftir, sahneyi kurar ve belirlenimsizdir. Onun belirli bir *arkhe*'si yoktur. Politik sahnenin kurulumu her ne kadar gelip geçici olabilse de bu sahne *demos*'un görünür kılındığı yerdir (Rancière, 2021: 113). Halka politik bir güç verildiğinde demokrasinin de anlamı değişmektedir. *Demos*, uyuşmazlıkta (*dissensus*) oluşan bir halksa, demokrasi kavramı da yeniden düşünülmelidir. Bu sebeple Rancière, *polis* ve politika arasında yaptığı ayrım gibi demokrasiler arasında da bir ayrım yapmaktadır. Mutabakat (*consensus*) alanı *polis*'te olan demokrasi yani neoliberal demokrasi, post-demokrasi; ve buna eleştiri olarak -ki bu eleştiriye May neoliberalizme radikal bir meydan okuma olarak yorumlar (May'den Aktaran Chambers, 2013: 73)- *dissensus* demokrasisini ortaya koyar. Sıradaki alt bölümde anlaşmazlık anlarında ortaya çıkan politik olanın özneleri *demos*'un ne tür bir demokrasi anlayışı ortaya koyacağını ve post-demokrasiye, bir anlamıyla demokrasinin bitimine Rancière'in cevabının ne olacağını araştıracağız.

### 2.2.3. Demokrasi ve Ötesi: Demokrasiyi Yeniden Düşünmek

Araştırmamızı şimdiye kadar tarihsel-toplumsal bir tavırdan vazgeçmeyerek yapmaya çalıştık. Şimdi de bu bölümdeki tartışmanın derinliklerine inebilmek için kendi şimdimizden bir soruya cevap bulmaya çalışalım: Demokrasiden nefret eder miyiz? Bu soru hem Rancière’in demokrasi kavramını yeniden ele almasındaki kilit nokta olması bakımından son derece önemlidir hem de bu soru üzerine düşünürken demokrasinin tarihsel arka planını ve günümüzdeki durumunu gözden geçirmemize yardımcı olur. Esasında demokrasi günümüzde pek parlak bir konumda değildir. ABD’nin Ortadoğu politikasındaki “demokrasi götürme” anlayışı, demokrasiye olan ılımlı bakışları o noktadan hızlıca uzaklaştırmaktadır. Bir “hediye” olarak Ortadoğu’ya götürülen demokrasi, “hediye”nin olumlu getirilerinden ziyade bir minnet borcuna yani tahakküme dönüşmektedir. Tahakküm, ölüm ve yıkımla gelen demokrasiyi bugün nefretin bir nesnesi haline getirmenin haklı sebepleri vardır. Buradan da geriye gittiğimizde demokratik bir seçimle yönetime gelen Hitler’in yaptığı Yahudi soykırım Milner’a göre “demokrasinin ilkesi” olmuştur (Rancière, 2017a: 178). Nitekim Schmitt’e göre demokrasi zaten diktatörlüğe zıt bir konumda olmayıp, diktatörlük demokrasinin içinde yer edinebilmektedir (Schmitt, 2010: 45).

Rancière de demokrasinin kötü namına kulaklarını tıkamaz aksine bu nefretin tarihsel arka planını araştırır. İlk olarak demokrasi nefretinin kökenini Platon’da arar. Rancière’in, Platon’un politika felsefesini *arhci-politique* olarak ele aldığını ve her politika felsefesi gibi onun da polisle politikayı özdeşleştirdiğini söylemiştik. Politikada *arkhe* arayan Platon’un *arkhe*’siz demokrasiyi ele alışı demokrasiden nefret edilmesinin felsefe tarihindeki ilk göstergelerini sunar.

Demokraside en övülen kavram olarak görülen özgürlük Platon’a göre demokrasinin yıkımı da olur (Platon, 2014: 292). Bu özgürlükle başı dönen insanlar tıpkı demokrasideki hayvanlara benzerler, atlar, eşekler serbest yürümeye alıştıkları için herkese çarparak yürürler (2014: 293). Rancière Platon’un bu benzetmesinden “dikbaşı demokratik eşek” olarak bahsetmektedir (Rancière, 2017a: 178). Bu “demokratik eşek” yalnızca aklına eseni yapmakla kalmaz aynı zamanda herkesle eşitlenmektedir de. Yani Rancière’in *polis*

adını verdiği düzeni sarsmaktadır. Yönetici-yönetilen, kadın-erkek, öğrenci-öğretmen, yabancı-yurttaş gibi ikilikler arasındaki hiyerarşi kalkar, birbirlerini andırma bakımından aralarındaki sınırlar belirsizleşir. Rancière’e göre “demokratik eşitliğin zaferi” Platon’dan beri söylenegelmiş kötülüklerin habercisi olmuştur nitekim 2500 yıl önceki “demokratik eşek” günümüzün demokratik insanıyla eksiksiz bir özdeşlik oluşturmuştur (Rancière, 2020a: 45).

Platon bu noktada demokrasiye karşı alaycı bir tavırdayken, demokrasinin tehlike olarak devreye girdiği noktada daha öfkeli bir tavır sergiler. Demokrasinin belası, daha önce de bahsettiğimiz yöneticinin kurayla belirlendiği noktadır. Bu rastgele ve *arkhe*’siz seçim, unvan olmayan unvanın devreye girişi Platon için politik tehlikeyken, Rancière için politikayı başlatan oynak zemindir.

Geriye tek bir unvan kalır: Anarşik unvan. Yönetmek için unvanı olmadığı kadar, yönetilmek için de unvanları olmayanlara özgü unvandır bu. Demokrasi her şeyden önce bu anlama gelir. Ne bir anayasa biçimidir ne de bir toplum biçimi. Halkın iktidarı, bir araya toplanmış insan topluluğunun çoğulluğunun ya da emekçi sınıfının iktidarı demek değildir. Demokrasi, ne yönetmek ne de yönetilmek için unvanları olanlara özgü iktidardır (Rancière, 2020a: 55).

Ancak Rancière’in tarif ettiği bir demokrasi, “içinde” yaşadığımız bir demokrasi değildir zira içinde yaşadığımız tek alan *polis*’tir ve politikanın imkanını ortaya çıkaran türde bir demokrasi *polis*’i sekteye uğratan onu altüst edendir (2020a: 81). Demokrasiye karşı nefretin sebepleri yalnızca Platon’a dayanmaz. Bugün, demokrasi adı altındaki demokrasiler politik olana yaklaşmamaktadır. Bunun sebebi barizdir ki bugünün demokrasilerinin bir “devlet ve yönetim faaliyeti” olmasıdır (2020a: 80). “Unvan olmayan unvan”ın boşluğunda ortaya çıkan politik demokrasi ise bir rejim olarak anılmaktan oldukça uzaktır. Bu sebeple Rancière bugünkü demokrasiyi, “demokrasi” olarak anmayı reddeder. Bugünkü demokrasi yerine, “post-demokrasi” adını kullanmayı önerir. Bu önerinin asıl amacı yaşadığımız çağa, yani postmodern çağa uygun bir isim kullanmak değildir, “demokrasi adı altında demokratik eylem biçimlerinin ortadan kaldırılmasını içeren uzlaşmacı pratiğin çelişmesine” bir isim vermek ve onu tanımlamaktır (Rancière, 2021: 126). *Polis* düzenine karşı Rancière’in sunduğu eleştiriler, “neoliberal uzlaşma pazarlaması”na karşı sunduğu eleştirilerin temelinde yatar (Chambers, 2013 :74).

*Demos*'un özgürleştirici, politik sahneler yaratıcı gücüne karşılık, post-konsensüs olarak da adlandırılan post-demokrasi, bir devlet rejimi olduğu için oligarşik bir yapıdadır.<sup>23</sup> Oysa oligarşik demokrasilerin temeli “temsili sistemin varlığı”dır (Rancière, 2020a: 80). Temsil sistemi ise gerçek manada demokratik (politik olan olarak demokrasi) bir tavır taşımamaktadır. Özneleşme süreci içinde her zaman imkansız bir özdeşleşmeyi taşımaktadır ancak bu temsili özdeşleşme ancak *polis* sürecinde uygulanabilir bir temsil özdeşleşmesidir. Halkı temsil edenleri “büyük çoğunluğuyla bir kamu yönetimi okulundan mezun olanlar” olarak ifade ederken içinde bulunduğu küçümseyici tavır, post-demokrasinin temsilinde asla bulunmayacak özdeşleşmeyi dolayısıyla asla bulunmayacak bir politikayı gösterir (2020a: 81). Post-demokrasilerde temsil mümkündür, halkın hesap edilebilir oluşu da politikanın silinmesine yol açar (Rancière, 2021: 127). “Heterojenliğe mahal vermeyen” post-demokrasilerde politika kendini varedecek anlaşmaya varmayan özneleri bulamaz, halk nüfusla özdeşleştirilerek bir *polis* düzeninin nasıl işlediğini gözler önüne serer (Rancière, 2021: 129).

Post-demokrasinin “*partenaire*”si (paydaşı) anlaşmaya dayalı olan *partage du sensible*'ı gerçekleştirir, “duyulur olanın belirli bir rejimi” haline gelir (2021: 132). Tam hesaplanmanın yapıldığı, temsilin imkanının olduğu yerde politik olanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira hesap, hiçbir zaman tam olmaz. *Fazladan-bir, polis*'in içinde, post-demokrasinin içindedir. Böylesi bir temsilin ve çokluğun bir içerisinde kapsanmasıyla post-demokrasi, Rancière'in politika anlayışına uymaz. Her ne kadar kapsayıcılık iddiasında olsa da, düzendeki boşlukları ortadan kaldırmaya çalışsa da “sürekli kendi aralıklarını” yaratır (Dişçi, 2020: 152).

Demokrasiyi batılı toplumların yaşam şekli ve devlet biçimi olarak gören Badiou'nun, Rancière'in demokrasi anlayışına yönelik uzlaşmaya bağlı kaldığı şüphesine karşılık Rancière hiçbir zaman demokratik süreçten devletin işleyişini anlamamaktadır (Rancière, 2011: 6). Demokrasi iki kimlik arası boşluktan doğar, herhangi bir temsilin ifadesi değildir.

Demokratik insan bir söz varlığıdır; yani aynı zamanda şeyler ile kelimeler arasında bir aldatmaca ya da kandırmaca olarak değil de bir insanlık ürünü olarak giren

<sup>23</sup> Rancière bu fikri, Raymond Aron'un “Bir anlamda oligarşik olmayan bir düzen yaratmak imkansızdır.” Alıntısıyla destekler. (Rancière, 2020a: 80)

mesafeyi, temsiliyetin gerçektışılığını kabullenebilen, poetik bir varlıktır (Rancière, 2016a: 61).

Rancière’in demokrasi anlayışı bir tür rejim, *polis* düzeni olmaktan çıkarılıp temsilin bir tür yanılısama olduğunu bize gösterir. Politika insanların bir “cemaat halinde” toplanmasıyla gerçekleşmez (Rancière, 2016a: 148). Demokrasi de politikadan başka bir şey olamayacağı için, temsille, kimliklerle iş görmez. Aksine temsili, kimlikleri yani *polis*’in dağıtmış olduğu mekanları, konumları, isimleri edebi ve poetik bir varlık olması sebebiyle bozar. Yeni kelimeleri dolaşıma sokarak politik özneliği ortaya koyar, bir özneleşme süreci başlatır. Demokrasi nefretinin kökeninde aslında politikaya değil *polis*’e dair bir öfke ve nefret vardır.

Post-demokrasiye karşı alınacak tavır, *polis* sürecinde edinilmiş kimliklerle veya bir temsilin hayaliyle gerçekleşemez. Peki Rancière’in demokrasi anlayışının herhangi bir vaadi ya da politik mücadele, örgütlenme için bir önerisi var mıdır? Esasen bu noktaya kadar yaptığımız Rancière araştırmasını göz önünde bulundurursak, özgürleşme ve eşitlik anlayışını bir amaç olarak ortaya koymamasından, belirli bir önerisinin olmadığını söylememiz mümkündür. Nitekim militan bir örgütlenme için herhangi şey önermemektedir, politika için önerisi ifade etme biçimlerine, algı biçimlerine odaklanmaktadır (Rancière, 2003: 200). Bu noktada Foucault’nun mücadele için buyruğun yalnızca “taktik anlamda yol gösterici” olması gerektiği söylemine benzer şeyler söylemektedir (Foucault, 2016: 5). Fakat Rancière’in demokrasisini, politikasını, Foucault’nun karşı-özneleşmelerle politikanın sürekli iktidar mekanizmalarına geri dönmesiyle sonuçlanacağı paradoksuna benzetmek yanlış olabilir. Demokrasinin, post-demokrasiye dönüşmesi; politikanın *polis* alanına dahil olması Rancière için olası bir tehlikedir ancak mutlak son değildir.

Bölümü sonlandırırken Butler’ın “Demokrasi tek bir ağızdan konuşmaz; melodileri uyumsuzdur ve böyle olması şarttır.” sözünü hatırlayarak bir sonraki bölüm için tartışma alanlarını şimdiden açalım (Butler, 2020b: 59). Rancière’in düşüncesinde bazı noktalarda belirttiğimiz gibi queer düşünceyle paralellikler bulunmaktadır. Rancière’in politikayı yeniden düşünüşüyle temsil krizine yanıt olabilecek noktaları Butler’ın düşünceleriyle birlikte tekrar ele alacağız ve yeni yanıtlar arayacağız. Tartışmamız her iki filozofun da

politik 6znellik g6r6şleriyle ilerleyecek, ardından anlaşmazlıktaki politik olanakları Butler'ın kapsayıcı/kesişimsel feminist d6ş6nçesiyle harmanlayarak temsil krizinin olası sorunlarına yanıt bulmaya çalışacağız.

### 3. BÖLÜM: BUTLER'DA POLİTİK ÖZNELİK

Bir önceki bölümde Rancière'in politikayı, politikacılar tarafından yapılan bir edim olmaktan çıkarıp eşitliği doğrulayan ve özgürleştiren bir edim olarak yeniden düşünmesini inceledik. Politikanın yeniden anlamlandırılışı, kolektif bir politik özne olan *demos*'a farklı bir politik sahne yaratmaktaydı. Böylece temsil krizine yanıt olabilecek bir demokrasi anlayışı ortaya koyulmaktaydı. Politik özneliği düşünme tartışmamıza bu bölümde feminist düşüncenin “önkabullerini eleştirel bir biçimde yeniden düşünme”yi kendine esin kaynağı olarak almış Butler dahil olacaktır (Butler, 2020a: 38). Feminist hareketin içindeki anlaşmazlıklardan bir yoldaşlık/ittifak ortaya çıkarmaya çalışan Butler'ın amacı feminist hareketi canlı tutmaktır ve bunun için de feminizmin temel noktaları üzerine “herkesin uzlaşabileceği sanısından vazgeçmeye” bir davette bulunur (Butler, 2020b: 207). Bu bakımdan Butler, onun politik öznelik görüşlerini incelediğimiz bu bölümde Sokratik tarzda bir “baş belası”<sup>24</sup> görevi görecektir. Feminizm içerisinden feminist önkabullere yönelttiği sorularla toplumsal cinsiyetin çözülüşü ve yeniden kuruluşu anlatılacaktır.

İki bölümden oluşacak bu bölümde ilk olarak feminizmin tarihsel arka planını, Butler'ın feminizmini ve “kadın” kategorisini sorular eşliğinde neden yeniden düşündüğünü “kesişimsellik” ve “kapsayıcılık” kavramları eşliğinde ortaya koymaya çalışacağız. İkinci olarak ise Butler'ın öznelik görüşlerindeki kilit kavramlardan olan “performatif” kavramını, “yas” ve “melankoli” kavramlarıyla geçmişe, “şiddetsizlik” kavramıyla şimdiye, radikal demokrasi görüşleriyle de geleceğe düğümlemeye çalışacağız. Böylelikle tezi sonlandırırken, tezin başındaki politikanın geçmiş-şimdi-gelecek ile iç içe olarak düşünülmesi gerektiği tavrını da sürdürmüş olacağız.

Butler belli başlı kavramları kullansak dahi bu kavramlar üzerine sorular sormanın gerekliliğine vurgu yapar. Soru sorma tavrı yadsınırsa politikaya dair yenilikler

<sup>24</sup> İngilizcesi “troublemaker” olan baş belası ifadesini, Butler'ın tanınmasında önemli rol oynayan *Cinsiyet Belası (Gender Trouble)* metnine yazdığı 1990 tarihli önsözdeki “Nitekim belanın kaçınılmaz olduğu sonucuna vardım, yapılması gereken iş de en iyi nasıl bela çıkarılacağını, belaya en iyi nasıl çatılacağını bulmaktı.” Cümlesinden dolayı kullanmayı seçtim (Butler, 2020a: 33). Bu ifadeyi kullanmamda, Chambers ve Carver'ın, Butler'ın politik görüşlerini aktarmak amacıyla yazdığı *Troubling Politics*'in önsözü bana esin kaynağı oldu.



düşünülemez ve dolayısıyla politikanın “anti-entelektüalizm”e dönüşme tehlikesi oluşur (Butler, 2020b: 213). Politikayı, özellikle feminist politikayı düşünmeye açan Butler, bu anlamda bizce Rancièreci bir tavırla da hareket etmektedir. Son olarak da Rancière ve Butler’ı birlikte okumanın, temsil krizinin açtığı sorulara vereceği cevapları bulmaya çalışacağız. Rancière’de “politikanın sonu” söylemlerine baktığımız gibi Butler’da “cinsel farkın sonu” söylemlerine bakacağız. Ancak Rancière’de olmadığı gibi Butler’da da herhangi bir son iddiası olmayıp politik öznellik görüşlerinin yeni bir politikayı tahayyül etmeye götürdüğünü söylememiz mümkündür. Bu da bizi “Biz kimiz?” diye sormaya götürür. O halde ilk bölümü bu soruyla açarak tarihsel süreçte bu sorunun nasıl yanıtladığına bakmaya çalışalım.

### 3.1. FEMİNİZM VE “BİZ” SORUNU

“Biz” dediğimizde neyi anlamalıyız? Bir kimliği mi? “Ben” ile “öteki” arasında kurulan bağı mı? Butler’a göre “öteki ile ben arasındaki farkın ortadan kaldırılması mümkün değildir” bu sebeple de her “biz” dediğimizde bu kullanımın “sorunlu” olduğuna işaret ederiz (Butler, 2020b: 38). Bu sebeple de sabitlenmiş bir “biz” yani kimlik, temsili sağlarken aynı zamanda temsili de imkansız kılar. Pitkin’e göre temsil kavramının anlamında bu paradoks yatmaktadır. Temsilin anlamı birinin ya da bir şeyin orada olmamasına rağmen var kılınmasıdır ve bu hem var hem yok hali bir paradoks yaratır (Pitkin, 2014: 12). Nitekim Butler için de feminizmin öznelinin kim olduğu sorusu, temsilin bu paradoksal çıkmazı sebebiyle hala güncelliğini korumaktadır. *Kadınlar* denildiğinde kimin anlaşıldığı, feminizm için politik bir problemdir. Bir kişi, kadın *olsa*<sup>25</sup> da hep ondan daha fazladır (Butler, 2020a: 46). Tam da bu sebeple evrensellik terimleri kullanılsa bile aynı zamanda sorgulanmalıdır (Butler, 2020b: 211).

Butler’ın dediği gibi çağımız feminizm için “yenilginin zamanı” mıdır? Elbette Butler’ın bu tespiti umutsuzca kenara çekilme tavrını sergilemek için değildir, Özkazanç’ın aktarımıyla Butler “kriz saptaması yapmanın ötesine geçerek feminizmi tam da böylesi içkin bir krizle tanımlar” (Özkazanç, 2021: 29). Bu içkin krizi görebilmek için ilkin feminizmin tarihsel olarak nasıl konumlandığının ve feminist mücadelenin izlerini

---

<sup>25</sup> Vurgu Butler’a ait.

sürmek gerekir. Aynı zamanda geçmişin günümüzle iç içe olduğunu da göstermeyi amaçlamaktayız. Nitekim Butler için de feminizm, ilerlemeci bir tarih anlayışıyla ifade edilemez, o halde onun ifade biçimini tekrarlayarak feminist tarihi aktarmaya çalışalım: “Feminizmden kuire, oradan da transa geçişin hikayesini anlatmamız gerekmiyor. Çünkü bu hikayelerin hiçbiri geride kalmış değil (...)” (Butler, 2020b: 20).

### 3.1.1. Feminist Düşüncenin Tarihsel Arka Planı

Sonlandırdığımız yerden başlayarak konuşmamız gerekirse, “bu hikayelerin hiçbiri geride kalmış değil” cümlesi bizi tezin başında ele aldığımız Aristoteles’e götürür. Aristoteles’in politika yapan hayvanı, yani *bios*’a sahip olan insanı hikayesi olan insandır. Ancak ilk bölümde detaylıca göstermiştik ki Aristoteles’e göre kadınlar politikaya dahil değildir, dolayısıyla anlatacak hikayesi yoktur. Elbette ki bu düşünceye yalnızca Aristoteles sahip değildir, nitekim Hobbes ve Hegel’de de benzer düşünceler bulunduğunu göstermiştik. Kadınlar kimi noktalarda biyolojik açıklamalarla desteklenerek kimi noktalarda ise herhangi bir gerekçe dahi gösterilmeksizin, politik alana dahil edilmemiş, hikayelerini anlatabilecekleri mekanlardan dışlanmışlardır. Filozofların bu düşünceleri hem içinde buldukları kültürden beslenmiş hem de filozoflar aynı tarzda kültürleri etkilemişlerdir. Kadınların “hane alanı”yla, erkeklerin ise “kamusal alan”la özdeşleştirilmesi toplumların ortak noktası olduğunun öne sürüldüğü *Woman, Culture and Society* derlemesi ise söylediklerimize bir örnek olabilecek niteliktedir (Fraser ve Nicholson, 2000: 438). Ancak bu gibi büyük genellemelerin yanlışlığını ortaya koyan tekil örnekler sayesinde teorilerin “anlatı” ürettiğinin ortaya çıkması, tarihin baştan yazılabileceğinin imkanını da göstermektedir (2000: 439-440).

Aydınlanmayla birlikte somut olarak da etkisini göstermeye başlayan “eşitlik”, “insan hakları”, “özgürlük” düşünceleriyle birlikte, her ne kadar cinsiyetler arası doğuştan bir fark olduğu savları yaygın olsa da<sup>26</sup>, 1789 tarihli *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*<sup>27</sup> kadınlar için bir çıkış yolu olmuştur. Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft gibi

<sup>26</sup> Örneğin Aydınlanma düşünürü olan Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” adlı metninde özgürleşmenin başkasının aklıyla hareket edilmediğinde gerçekleştiğini söylese de “bedeninin doğum özelliğinden kaynaklanan güçsüzlüğü ve cesaretsizliği sebebiyle kadının, eğitim alsa bile aklını kullanamayacağını düşünüyordu” (Özçeri, 2021: 122).

<sup>27</sup> Türkçeye “insan” olarak çevrilse de metnin özgün dili olan Fransızcada insan, “homme” yani erkektir.

isimler, “insan” tanımının içerisine “kadın”ı da dahil etmek adına mücadele vermişlerdir. Kant, “Aklını kullanma cesareti göster!” diye seslenirken bütün insanlara seslenir gibi gözükse de kadınları dışarıda bıraktığını, Kant’ın kadını pasif yurttaş olarak ele alması göstermektedir. Buna karşılık De Gouges, yalnızca kadınlara seslenir: “Kadın, uyan artık (...) hakların bil” (Rocheft, 2020: 19). Adalet ve eşitliğin, “insan hakları” adı altında yalnızca erkeklere uygulandığı konumda doğrudan kadınlara seslenmek oldukça değerlidir. Wollstonecraft da insanlığın yarısının unutulduğuna vurgu yaparak “insan hakları”nın, kadın haklarının tanınmasıyla tamamlanacağını düşünür.

Saygıdeğer bayım, dileğim Fransa’da bu türden sorgulamaları başlatmak ve yaygınlaştırmaktır; bu sorgulamaların sonucunda ilkelerim onaylanırsa, aklın çağrısının bu yönde olduğu, o güçlü sesiyle insan ırkının kalan yarısı için de adalet istediği kanıtlanırsa, anayasamız elden geçirilebilir ve Kadın Hakları tanınabilir (Wollstonecraft, 2007: 12).

Aydınlanma düşüncesiyle başlayan ve sonrasında birinci dalga<sup>28</sup> olarak adlandırılan feminist hareket, eğitim, oy kullanma gibi temel yurttaşlık haklarına odaklanmıştır. Kadınların temel yurttaşlık haklarını çeşitli mücadelelerle kazanmış olmasına rağmen eşitlik, kamusal alanda ve ev hayatında etkisini hemen göstermemiştir (Rocheft, 2020: 69). Bu kazanımların cinsiyetçiliği çözümede yetersiz kalması da mücadelenin henüz bitmediğinin göstergesi olmuştur. Kadının hala hane alanına ait görülmesi üzerine, yalnızca politik alanda kadın sorunsalını işlemek yerine özel olanın da politik olduğu düşünceleri kendini göstermiştir (2020: 77). Böylece tartışma bitmeyerek feminist ikinci dalga ortaya çıkmıştır. Beauvoir 1949’da yayınladığı *İkinci Cinsiyet* kitabının girişinde “günümüzde bu kavga neredeyse sonu geldi (...) oysa hala sözü ediliyor” diyerek kadının neden her zaman “öteki” cinsiyet olarak aktarıldığına dair etnolojik ve antropolojik bir çalışma yapmıştır (Beauvoir, 2019a: 23).

Oysa tarihsel gerçeklik gibi doğa da değişmez bir veri değildir. Kadının, hiçbir zaman özsel varlığa dönüşmeyen bir özsel olmayan varlık olarak görünmesi, kendisinin bu tersine döndürmeyi gerçekleştirmemesindedir (Beauvoir, 2019a: 28).

<sup>28</sup> Dalga metaforu ilk olarak Martha Weinman Lear’ın 10 Mart 1968 tarihinde New York Times’da yayınlanmış *The Second Feminist Wave* yazısında kullanılmıştır. Dalga metaforu, feminizmi anlatırken indirgemeci olabilmektedir ancak tezin ana problemi feminizm olmadığı için feminist düşüncüyü özetlemek için ideal bir metafordur, bu sebeple tezde kullanılacaktır.

Doğanın değişmez olmadığını göstererek, toplumsal cinsiyetin tarihsel-toplumsal olarak şekillendiğini söyler, Beauvoir’ın düşüncesinin bir sloganı haline gelmiş cümle de bu fikirlere dayanarak kurulur: “Kadın doğulmaz, kadın olunur” (Beauvoir, 2019b: 13). Wittig de Beauvoir’a göre kadının bir “mit” olduğunu söyleyerek bazı noktalarda ona katılır (Wittig, 2009: 193). Ancak ona göre bu mitten kaçınmak gerekir ki öznelliğe ulaşılabilsin (2009: 200). Kadın kategorisinin heteronormatif ilişkiler içinde düşünüldüğünü, lezbiyenin ise her iki cinsiyet kategorisinin de dışında kaldığını söyler (2009: 201). Tam bu noktada tartışmayı Butler’a devretmek yerinde olacaktır zira Wittig’in bu düşünceleri hem queer düşünce için zemin hazırlamıştır hem de Butler’a ilham vermiştir. Nitekim Butler, Wittig’i, “heteroseksüellik teorisi”<sup>29</sup> olarak anladığı cinsel fark düşünürlerinden ayrı bir konumda ele alır (Butler, 2020b: 243). Buna rağmen Wittig’in, kadın kategorisini reddeden “lezbiyen feminizm”ini, heteroseksüel kadınları dışladığı için Butler “ayrılıkçı reçete” olarak değerlendirmektedir (Butler, 2020a: 212). Butler daha kapsayıcı bir feminist anlayışı benimsemektedir.

Butler’ın feminist görüşleri de böylece üçüncü dalga olarak adlandırılan konuma yerleşecektir. Cinsiyetin de toplumsal cinsiyet gibi kültürel bir inşa olarak alınabileceği görüşleriyle feminizmdeki *baş belası* görevi görmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi belaya çatismaya çalışan Butler için neyin “bela” olduğunu anlamak çok zor değildir: bir öz olarak görülen kadın kategorisi (Butler, 2020a: 46). Öncesinde varsayılmış bir özne veya kimliğin politikaya katılım için önkoşul oluşturmaması politikanın zeminini de genişletmektedir. Temsil hep sınırlı-eksik kalabilmektedir ve temsili politika, feminizmi “baltalamaktadır”, Butler’ın bu belirlenmiş evrensel özne anlayışına çatismasının sebebi tam da burada yatmaktadır (2020a: 47). Özne kategorisinin terk edilmesi gerektiğini düşünmesi politik failliği ortadan kaldırdığını göstermez aksine kategorinin sabitlikten kurtulması Butler’a göre failliğin yolunu açmaktadır (Butler, 2017: 62).

Benim savıma göre, dayanışma güvencesinin peşinen gerekli olduğunu varsayarak kadın kategorisine evrensel ya da özgül bir içerik verme çabası bölünmeyle sonuçlanır ve bir çıkış noktası olarak “özdeşlik” feminist politik hareketi bir araya getireci bir temel olamaz. Kimlik kategorisi hiçbir zaman salt betimleyici değildir; aksine her zaman normatif ve bu nedenle de dışlayıcıdır (Butler, 2017: 62).

<sup>29</sup> *Cinsiyet Belası*’nı yazdığımda cinsel fark teorisini böyle anladığımı söyler.

Bu noktada başlarken sorduğumuz soruya geri dönelim: “biz” kimiz? Çeşitli özdeşleşmelerle “biz” kurulabilir. Kadınlar olarak “biz” kimizdir? “Biz” beyazıdır, “biz” anneyizdir. Ancak bu “biz”ler kurulduğu andan itibaren bir ihtilafı beraberinde getirir. Beyaz “biz”ler renkli kadınlar tarafından bölünür, anne “biz”ler anne olmayanlar tarafından bölünür. “Biz” ile “öteki” arasında bulunan birliktelik ve ikisini bir araya getiremeyecek mesafeler mevcuttur. Geleceğe odaklı bir feminist anlayışta olası dışlanmaları önlemek amacıyla, Butler’ın kendi ifadesiyle aktarmamız gerekirse, “feminizm öznesini yapıbozuma uğratmak” gerekir (2017: 62).

Feminizm bir kimlik politikasının mirası olduğu için feminizmi kimliksizleşme pratiğiyle birlikte düşünmek sorunlu görünebilmektedir. Ancak feminist politik hareketin başlangıç noktası yaşamın kendisidir. Aristoteles’te yaptığımız tartışmayı düşünecek olursak, *bios*’tan ayrı tutulan kadınların duyulmamış hikayeleri, felsefenin “iyi yaşam”ın ne olduğu sorusuna verdiği cevapları hep eksik bırakmaktadır. Feminizm bu hikayeleri duyulur kılar. Feminizmi tarihsel süreçte ve olası gelecekte bir ihtiyaç olarak kavarsak, feminist özne kategorisinin eleştirel bir sorgulanmaya tabi tutulması feminizm için bir “tehlike” olarak görünmeyebilir. Nitekim Butler da feminizmin her daim kadına karşı şiddete karşı koyan yapısını diğer hareketlerle “ittifakın zemini” olarak görmektedir (Butler, 2020b: 26). Yaşanabilir bir yaşam uğruna mücadele eden her politikanın yolda karşılaşmaları, birbirleriyle kesişmeleri mümkündür. Böylesi bir politikanın nasıl olacağıyla ilgili Butler her zaman anlaşmazlık olacağını söyler ancak demokratik bir politika için bu anlaşmazlık<sup>30</sup>, “uyumsuz melodiler” şarttır (2020b: 59).

Temel kategorilerin sürekli soru sorma tavrıyla eleştirel bir sorgulanmaya tabi tutulması ve sabit özne anlayışının terkedildiği bir feminizm anlayışı, Butler’ın politikayı kavrayışının tamamı değildir. Özkazanç’ın ifadesiyle aktaracak olursak “feminizmi içine alan ve aşan çok daha derin bir siyasi kavrayıştır” (Özkazanç, 2021: 30). Butler’ın özne kategorisini sorgulayan politikası “nihilizmle”, “edilgenlikle” ve özneyi “öldürmekle” suçlanmıştır hatta “kötülükle iş birliği yaptığını” söyleyenler olmuştur, buna rağmen birçok yorumcu özneyi yapıbozuma uğratmayı değerli bulmuştur (Salih, 2002: 11). Bahsi

<sup>30</sup> Rancièreci “anlaşmazlık” kavramı değildir ancak Butler’ın demokrasiyi içkin bir çekişme ve uyumsuzlukla tanımlaması Rancièreci tarzdadır. Tezin sonuç kısmında bu tespitler daha detaylı ele alınacaktır.

geçen eleştiri Martha Nussbaum'un "The Professor of Parody" makalesinde geçmektedir ve feminizmin Butler'ın sunduğundan daha fazlasına ihtiyaç duyduğunu, kolaycı bir feminist harekete sebep olduğunu söylemektedir. Ancak bu eleştiri Salih'e göre, Butler'ın teorisine karşı şiddet içeren tepkilere yol açabilmektedir (2002: 11).

Önceden belirlenmiş özne görüşünü reddederek öznelliğe odaklanmak politika anlayışını kimi noktalarda kısıtlayıcı bırakabilmektedir. Nitekim Rancière'in de bu tarz eleştiriler aldığını göstermiştik (Örneğin Hewlett'in eleştirisi). Ancak Salih'e katılarak bu "kötülükle iş birliği" ifadesinin bir niyet okumasından ibaret olduğunu söylememiz mümkündür.<sup>31</sup> Butler'ın politik öznellik görüşlerinin günümüze veya geleceğe ne katacağını keşfetmeden önce politika anlayışını sunmak yerinde olacaktır. Bir sonraki bölümde Butler'ın politik öznellik görüşlerini aktarmak amacıyla toplumsal cinsiyet görüşlerine "performatiflik", "queer" kavramlarını da devreye sokarak bakmaya çalışacağız.

### 3.1.2. Performatif Pratikler

Beauvoir "Kadın doğulmaz, kadın olunur." Sözüyle birlikte toplumsal cinsiyet (*gender*) ile cinsiyet (*sex*) arasında bir ayrım ortaya koymaktadır. Bahsettiğimiz gibi birinci dalga feminist görüş cinsiyet ayrımı üzerine odaklanırken, ikinci dalga feministlerden sayacağımız Beauvoir kadın *olunduğunu* varoluşçu düşüncenin etkisiyle söylemektedir. Kadın olmak Beauvoir için Sartreci bir "proje"yse Butler toplumsal cinsiyetin nasıl aynı anda hem seçim hem de kültürel inşa olacağını sorar (Butler, 1996: 128). Beauvoir'ın savına göre doğal cinsiyet bir kurguysa ve kadın bir "mit" ise Beauvoir'ın yapmaya çalıştığı cinsiyetin (*sex*) başından beri toplumsal cinsiyet (*gender*) olup olmadığını örtük olarak sormaktır (Butler, 1996: 134). Nitekim Salih'in aktarımıyla Butler, Beauvoir'ın bu savını genişleterek kadının "olduğumuz" bir şeyden ziyade "yaptığımız" bir şey olduğunu söylemektedir (Salih, 2002: 10).

Artık yatkınlıkların ve kimliğin iç "hakikati" olarak inandırıcılığını yitiren cinsiyetin, performatif olarak yürürlüğe geçirilen bir imlem olduğunu (dolayısıyla "olmak" olmadığını), doğallaştırılmış içselliğinden ve yüzeyinden azat edildiğinde

<sup>31</sup> Nussbaum'un eleştirilerinde elbette haklı yanlar da bulunmaktadır, bu haklı yanlardan ilerleyen kısımlarda bahsedilecektir.

toplumsal cinsiyetli anlamların parodik bir biçimde çoğaltılmasına ve altüst edici oyununa vesile olabileceğini göstereceğim (Butler, 2020a: 89-90).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki temel fark cinsiyetin biyoloji, yani doğa temelli, toplumsal cinsiyetin ise kültür temelli olduğudur (Oralgül, 2014: 54). Ancak özellikle queer düşüncede hakim görüş doğa ile kültür arasındaki sınırın da belirsizleştiğidir.<sup>32</sup> Butler'a göre de cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında bir ayrım bulunmamaktadır, cinsiyetin kendisini de "kültürel bir inşa" olarak anlamaktadır (Butler, 2020a: 52). O halde toplumsal cinsiyeti nasıl anlamak gerekir? Toplumsal cinsiyet, töz olarak algılanan bir cinsiyetin kültürel olarak inşa edilmesi değilse nedir? Butler, toplumsal cinsiyeti şöyle tanımlamaktadır:

Toplumsal cinsiyetin bir tür yapıp etme, bilmeden, istemeden, durmaksızın gerçekleştirilen bir faaliyet olması, otomatik veya mekanik olduğu anlamına gelmez. Aksine, sınırlılıklardan oluşan bir sahnede gerçekleştirilen bir doğaçlama pratiğidir toplumsal cinsiyet. Tek başına "yapılan" bir şey de değildir. Her zaman başkasıyla veya başkası için "yapılır" -o başkası hayali olsa bile (Butler, 2020b: 17).

Butler'ın bu düşüncesi, öncesinde belirlenmiş bir öznenin zaten var olduğunu sunan temelci düşüncelerin kurgusallığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Klasik liberal teorisyenlerin kurucu doğal durum "masalı", "öznenin ontolojik bütünlüğü" varsayımına sebep olmaktadır (Butler, 2020a: 45-46). Buna karşılık Butler, "performatif" kuramını oluşturmasında ilhamı olan Derrida'nın *Kanun Önünde* okumasına bakarak, öznenin yasa önünde bekleyişini ikili bir hat olarak ele alır. Kafka'nın bu öyküsünü genel hatlarıyla hatırlayacak olursak, hikayede üç figür vardır: yasanın asla kapanmayan kapısı, yasanın bekçisi ve yasaya giriş izni isteyen taşralı adam. Ancak kapı zaten açık olduğu için *kapı olmayan kapı* görevi görür. Derrida bu öykünün okumasında özneyi "önceden hüküm giydirilen bir özne olmaktan çok, daima hazırlanmakta olan ve daima ertelenen bir hükmün önündeki bir özne olarak" görmektedir (Derrida, 2010: 221). Butler "performatif" kavramını bu özne anlayışına bakarak okumaktadır. Bu formülasyonu toplumsal cinsiyete uygulayacak olursak toplumsal cinsiyetin önünde bekleyen özne, bir beklentiyle (ona güç atfederek) toplumsal cinsiyeti üretmektedir, bu performatif edim "tekerrür ve ritüel" şeklinde devam eder (Butler, 2020a: 20). Ancak bu atfetme ve

<sup>32</sup> Örneğin doğa-kültür arasındaki sınırları sorun edinen Haraway, doğa ve kültürün yeniden işleneceğini, siborgun kamusal-özel ayrımını yıkan "teknolojik bir polis" kuracağını söyler (Haraway, 2010: 48)

toplumsal cinsiyeti üretme, öznenin fail olduğu bir üretim değildir. Bu tekrar ve ritüeller “özne tarafından icra edilmez” (Butler, 2014: 139).

Butler “performatif” kavramını bir dil felsefecisi olan J. L. Austin’in *How to Do Things With Words* kitabından hareketle ele almaktadır. Dilin dünyayı resmettiği/temsil ettiği mantıkçı pozitivist dil anlayışına karşı ortaya koymuş olduğu kuramın temel kavramlarından olan edimsellik (*performative*) sözcüklerin eylem gücüne odaklanmaktadır (Oralgül, 2014: 55). Konuşmanın etkisöz edimiyle edimsöz edimi arasında ayırım yapan Austin’e göre etkisöz (*perlocutionary*) ediminde, eylemin gerçekleştirilmesinde kelimeler aracıdır, eylemin kendisi değildir, edimsözde (*illocutionary*) ise kelime kendi kendini gerçekleştirir, beyan etme hem konuşma eylemi hem de eylemin konuşmasıdır. Butler, Austin’in etkisöz edimiyle bağlantılı başlığını edimsöz ile okumayı önererek kendi özgün yanını ortaya koymaktadır (Butler, 1997: 44). Böylece konuşmayı bedensel bir eylem olarak ele almaktadır. Ayrıca Butler, performatiflik düşüncesinde, Bourdieu’nün *habitus* kavramına da yer vermektedir. *Habitus* kavramı kültürün kendi “apaçıklığına” olan inancını ürettiği ve sürdürdüğü gündelik ritüelleri ifade etmektedir, böylece beden, gündelik ritüelleriyle “tarihin deposu” haline gelmektedir (Butler, 1997: 152). *Habitus* kavramıyla performatif kavramı ritüel ve tekrarlarla ortaklaşmakta, ayrıca Butler’ın görüşlerindeki toplumsallığın önemini de göstermektedir.

Performatif kavramının yalnızca dilsel anlamından çıkararak politik bir hal almasını sağlayan görüşü konuşmanın hem bedensel hem de tarihsel bir edim olarak ele alınmasında yatar. Konuşma, “heteroseksüel matris”<sup>33</sup> içerisinde gerçekleşiyor da olsa, karşısındakini incitme amaçlı da olsa dönüşebilme potansiyelini asla kaybetmemektedir. “Queer” kelimesinin kendisini bu dönüşümün bir göstergesidir (1997: 14). Heteroseksüel matris içerisinde cinsel pratikleri sebebiyle dışlanmış bedenlere yöneltilecek bir hakaret olan “queer”<sup>34</sup> kelimesi, LGBTİ+ tarafından sahiplenilmiş, yeni bir politika tahayyülü olarak bilinmeye başlanmıştır. Butler’ın “queer”i bir kimlik olmayıp “kimliksizleşme

<sup>33</sup> Foucault’nun bilgi/iktidar ilişkisini göz önünde bulundurarak düşündüğü bir kavramdır. “Bedenlerin, toplumsal cinsiyetlerin ve arzuların doğallaştırmasını sağlayan kültürel idrak çerçevesi” olarak kullanır (Butler, 2020a: 49).

<sup>34</sup> Garip, tuhaf, yamuk anlamlarının yanı sıra argoda “ibne” demektir (Yardımcı, Güçlü, 2016: 17) ki Butler “ibne” anlamının yaratıcı bir tekrara uğrayarak bir politik alan açmasına vurgu yapmaktadır.



önerisi” olarak karşımıza çıkar (Yardımcı ve Güçlü, 2016: 18). Rancière’in kolektif bir özne olarak ele aldığı *demos*’uyla bu anlamda benzerlik göstermektedir. Her ikisi de verili bir kimliğin reddedilişi, politik öznellik arayışlarıdır. Ancak “queer”in belirli bir başlangıcı vardır. Her ne kadar kimliksizleşme politikası olarak düşünülmesi gerekse de yaratıcı tekrara tabi tutulan söylem, “gay” kimliklere yöneltilen bir nefret söylemidir.<sup>35</sup> Elbette ki “gay” kimliğinden çıkarak kapsayıcı, geniş bir politik harekete dönüşmüştür. “Queer” teriminin muğlaklığı, çokaşklılık-çokeşlilik, çeşitli fetişizmler gibi cinsel pratiklerin dahil edilme talepleri, “queer” teriminin nerede duracağını bize vermemektedir (Özkazanç, 2021: 100).<sup>36</sup> Özkazanç bu gibi tartışmaları aktardıktan sonra queer’in, “feminizm, anti-ırkçılık, anti-militarizm, anti-kapitalizm, anarşizm” gibi birçok mücadeleyle kesiştiğini söylemekte ve bu bakımdan queer’i yalnızca belirli cinsel kimliklerin hak mücadelesi olarak görmeyip bir “alternatif muhalif mantığı geliştirme aracı” olarak görmektedir (Özkazanç, 2021: 101).

Queer politikayı muğlaklaştıran, politikaya kimlerin dahil olacağı sorusu değildir. Temsili politikanın krize girdiği bir atmosferde, politikayı kimin yapacağını, nerde ve nasıl yapacağını belirlemek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple soruyu değiştirmek gerekir: Queer politikanın muğlak olarak anlaşılmasına sebep olan nedir? Bu soruyu sormamızın gerekçesi, toplumsal cinsiyetlerin mekanlara sığmıyor oluşunun apaçık gerçekliğidir ki bu gerçeklik queer politikayı günümüzde kaçınılmaz bir sığınak haline getirmektedir.

Bana toplumsal cinsiyet seçeneklerinin artmasının nasıl bir faydası olduğunu soranlar oluyor. Onlara genelde şöyle yanıt veriyorum: Seçenek bir lüks değil, ekme kadar hayati. Sağ kalma sorunun aciliyet taşıdığı insanlar için imkan düşüncesinin hafife alınmaması gerektiğini düşünüyorum (Butler, 2020b: 48).

Butler’in politikayla kurduğu bu yaşamsal bağ, performatifliği yeniden düşünmemiz için neredeyse bir mecburiyet oluşturmaktadır. İnsan, toplumsal cinsiyet yoluyla hem çözülmekte hem de çözmekte olan bir beden olarak karşımıza çıkıyorsa neyin politik olan olduğunu sormak gerekmektedir. Butler, Foucault’nun iktidarın “her yerden geldiği için

<sup>35</sup> Parker, “Queer’iz, buradayız, alışın gitmiyoruz” sloganıyla ilgili olarak eğer kimliksizleşme politikası yapılmak isteniyorsa Rancière’in düşüncelerine bakılması gerektiğini söyler. Bknz: Parker, A. (2007), ‘Impossible Speech Acts’, M. McQuillan (ed.), *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy* içinde, London: Pluto Press. Syf. 75

<sup>36</sup> Özkazanç, burada Rubin ve Jagose’nin tartışmalarını aktarmıştır.

her yerde” olduğu görüşüyle ortaklaşsa da eleştiri olarak Foucault’da “psişe alanının” unutulduğunu, bu sebeple öznenin iktidara nasıl boyun eğdiğinin açıklanamadığını söyler (Foucault, 2007: 72, Butler, 2005b: 10). Ancak unutulmuş politik olana dair bir ayrımın yapılmamış oluşudur. Rancière için, her şeyin politik olduğu yerde hiçbir şeyin politik olmadığını daha önce göstermiştik ve Rancière’in politik olan ile *polis* arasında yaptığı ayrım, kolektif özne olarak *demos*’un muğlaklığını gidermekteydi. Öyleyse Rancière’in görüşleri eşliğinde sorduğumuz soruya geri dönerek sorunun cevabını bulmaya çalışalım. Queer politikanın, dolayısıyla performatifliğin eksikliği nedir? Bu sorunun cevabı farklı şekilde verilebilir ancak bizim değinmek istediğimiz nokta, “politik olan”ın ne olduğunun muğlak oluşudur. Butler, Yancy ile New York Times’a verdiği röportajda “artık neyin performatif sayılıp sayılmadığından emin değilim” demektedir (Butler ve Yancy, 2019). Bu ifade Butler’ın kuramının Butler’la birlikte yeniden düşünölmeye ihtiyacı olduğunun bir göstergesidir. Daha açıklayıcı bir şekilde ifade etmek gerekirse performatifliğin politik ögesinin ne olduğu yeniden düşünölmelidir. Bu soru üzerine düşünürken aynı zamanda Butler ve Rancière’in politik öznellik anlayışlarını birlikte okumanın neden önemli olacağını da göstermiş olacağız.

Butler için öznenin performatif kuruluşunda politik olan şey, bu kuruluşun ta kendisidir. Ancak performatif aynı şekilde heteroseksüel matris için de işlemektedir. Dolayısıyla heteroseksüel matrisi sekteye uğratan performatifler ve heteroseksüel performatifler arasında bir ayrım güdölmez. Nitekim Butler, özneliğin politikliğini şu sözlerle ifade etmektedir:

Öznenin her zaman politik bir alan içinde bulunduğunu söylemek yeterli değildir; bu fenomenolojik ifade şunu gözden geçirir: Özne önceden düzenlenip üretilmiş bir kazanımdır. Ve bu haliyle bütünüyle politiktir; hatta tam da politikadan önce geldiğinin iddia edildiği noktada belki de *en politik* halini almaktadır. Bu Foucaultcu özne eleştirisini uygulamak, öznenin vazgeçmek ya da onun ölümünü ilan etmek değil; sadece, belli özne versiyonlarının politik açıdan sinsi olduğunu iddia etmektir (Butler, 2017: 58).

Ancak iki yönlü işleyen performatifliği bir bütün olarak “politik” görmek, queer politikayı kaçınılmaz olarak muğlak bir sona götürmektedir. Bu muğlaklığın sebebini, Özkazanç, queer teriminin “popüler bir adlandırma” haline gelmesiyle “boş gösteren” olması, bu sebeple Laclaucu tarzda politik öznelliklerin ortaya çıkması olarak değerlendirmektedir (Özkazanç, 2021: 103). Bu tespit queer teriminin ve hatta Butler’ın

kendisinin popüler kültüre dahil olduğu örneklerini göz önünde bulundurursak yerindedir.<sup>37</sup> Nitekim Chambers da “queer” teriminin geçtiği her yerde akademik bir makalenin veya Butler’la, queer politikayla ilgili bir şeyin beklenmemesi gerektiğini söylemektedir (Chambers, 2009: 2). Ancak biz muğlaklığın sebebinin, performatifler arasında politik olana dair bir ayırım yapılmamış olduğunu göstererek, tartışmaya Rancièreci anlaşmazlık (*la méésentente*) mantığını dahil ederek bu muğlaklığa çözüm getirmeyi umuyoruz. Öncelikle Butler’ın, Rancièreci anlaşmazlık (*la méésentente*) mantığına uygun olan ifadelerini, bu tartışmaya Rancière’i dahil edebilmemizin imkanını göstermek amacıyla aktaracak, *drag* örneğini Rancièreci tarzda okuyarak performatif kavramındaki Rancièreci “politik olan”ı göstereceğiz.

Beni siyasal olarak harekete geçiren ve kendisine yer açmak istediğim nokta, bir öznenin -bir şahıs, bir kolektif- bir ön izin mevcut değilken, ortada buna açıkça imkan veren bir uzlaşım yokken; yaşanabilir bir hayata hakkı olduğunu iddia ettiği noktadır. (...) Örneğin apartheid rejimi devrilmeden önce, bazı Güney Afrikalı siyahlar oy vermek üzere oy kabinlerine gelmişlerdi. O dönemde oy vermelerine izin verilmiyordu. Öylece kalkıp gelmişlerdi. Bir ön izin mevcut değilken, ortada buna açıkça imkan veren bir uzlaşım yokken performatif bir şekilde oy verme hakkına başvurmuşlardı (Butler, 2020b: 260).

Butler’ın bu ifadeleri tam olarak Rancière’in *polis* düzenini, mutabakatı sekteye uğratan anlaşmazlık (*la méésentente*) mantığıyla ortaya çıkan uyuşmazlıktır (*dissensus*). Rancièreci ifadelerle aktaracak olursak, oy verme hakkı olmadığı halde oy vermeye gelen siyahlar *polis*’i sekteye uğratmaktadır, dolayısıyla bu hareket politik bir harekettir. Bu ifadeleri temel alarak *drag*’tan, parodiden politikaya hem Butlercı hem de Rancièreci tarzda geçebiliriz. Böylelikle kimliksizleşme pratiği olarak queer, politik anlamda daha sağlam bir zemine oturabilir.

Toplumsal cinsiyetin parodileştirilerek ele alındığı *drag* performansı, Butler’ın aktarımıyla feminist kuramda, kadınları aşağılamak ya da “heteroseksüel pratiği içindeki cinsel rol stereotiplerini eleştirmeksizin sahiplenmek” olarak düşünülmektedir (Butler, 2020a: 225-226). Elbette ki Butler performatif ile performans arasında bir ayırım yapmaktadır çünkü performansın öznesi, performanstan önce var iken, performatiflik düşüncesinde böylesi bir ön-özne bulunmamaktadır (Salih, 2002: 10-11). Her ne kadar

<sup>37</sup> Örneğin Gucci markasının çekimlerinde Butler’ın *Bodies That Matter* kitabı kullanılmıştır. URL: [https://www.instagram.com/p/CTrV6kFtpZn/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CTrV6kFtpZn/?utm_medium=share_sheet)

*drag* bir sahne performansı olsa da performatife uygun bir şekilde eyler. Performansçının anatomisiyle, sergilediği toplumsal cinsiyet ve sahip olduğu toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki “uyumsuzluğu” ortaya çıkaran *drag*, “doğal” olarak kabul edilmiş toplumsal cinsiyetlerin taklide dayalı, mimetik yapısını ortaya çıkarır (Butler, 2020a: 226). Dolayısıyla *drag*, “orijinal” ile “taklit” arasında bir ayrım yapılmasına sebep olan *hakikat* bağını ortadan kaldırır. Böylelikle Butler, “faillik sorununu yeniden formüle etmiş” olur (2020a: 236). Öncesinde yapma failliği değil, yaparken çözen ve çözülen, yani çöz(ül)en<sup>38</sup> bir faillik formüle edilmiştir. Parodiden politikaya, kimliksiz geçiş Butlerci anlamda performatif kavramıyla gerçekleşir. Aynı zamanda Rancièreci anlamıyla da *drag* politik olanı ortaya koymaktadır, polislin doğalmış gibi sunduğu hakikati sekteye uğratar. Performatifliğin “politik olan” yanını Rancièreci anlamda ortaya koyarsak parodiden politikaya geçiş, “muğlaklıklar denizinde”<sup>39</sup> kaybolmayabilir.<sup>40</sup> Politikanın ne olduğuna dair soru işaretlerinin hala geçerli olduğu çağımızda bu ayrımı yapmak hala kıymetlidir ve geleceğe dair düşünülecek mücadelelerde bir yol haritası çıkarabilir.

Kimlikten hareket etmeyen politikaların nerede duracağı ve kiminle “birlikte” hareket edeceği her zaman açık değildir. Politik ögenin eksik olduğu “birliktelik”lerin ise yalnızca etik bir kavrayış olup olmadığı tartışmalıdır. Rancière politikaya ötekiyi dahil ederken “ahlaksal bir dahil ediş olmadığı gibi onun karşısı da değildir” demektedir (Rancière, 2016a: 124). Butler, ötekiyi politikaya etik-politik bir düğümle dahil etmektedir. Bir sonraki bölümde bu düğümü, queer politikayla, feminizmle başka mücadelelerin, ötekinin nasıl kesiştiğini anlatmak için, Butler’ın aktarımıyla “kimlik için kurucu yırtığı diken” kavramı yani “ilişkisellik (*relationality*)” kavramını dahil edeceğiz (Butler, 2020b: 37).

### 3.1.3. Bedenlerin İttifakı

Öznenin performatif kuruluşunda, faillik “toplumsal dünya tarafından inşa edilmiş” olmakla ortaya çıkmaktadır ve sebeple de faillik oluşma koşulları bir paradoks yaratır

<sup>38</sup> Bu ifade *Undoing Gender*’ın Barış Engin Aksoy çevirisinde “undoing” kavramına karşılık kullanılmıştır.

<sup>39</sup> 2.1. Rancière’de “Politik Olan”ı Anlamak bölümünün başında geçen ifadeye bakılabilir.

<sup>40</sup> Butler, elbette ki *drag*’ın ancak “heteroseksüelliğin doğallık ve asliliğini tartıştığı ölçüde yıkıcı” olacağını söylemektedir (Butler, 1998: 128). (toplumsal cinsiyet yanıyor defter) Ki böylesi bir ayrım yapması tartışmaya Rancière’i çağırabiliyor oluşumuzun temelini sağlamlığının bir göstergesidir.

(Butler, 2020b: 19). Bu paradoks “ben”in yani bir beden olarak insanın aynı anda hem özerk hem de başkasına bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da kendimiz için bir hak mücadelesi verirken daima bir başkasıyla-ötekiyle- yürümemiz gerektiğinin bir göstergesidir. Zira Butler’a göre bedenin kamusalılığından dolayı “bedenim hem bana ait hem değil”dir (2020b: 39). Bedenin hem özerk hem de bağılı yapısı, bedeni incinebilir kılmaktadır. Dolayısıyla Butler “Kimin yaşamı yaşam sayılır?” sorusunu politik bir bağlamda sorar (Butler, 2016a: 35). Özellikle toplumsal cinsiyet azınlıklarını sorusuna dahil ederek onların hayatlarının “yaşanamaz” hale geldiği koşullarda, yaşamının “mümkün hale getirilmesinin” en kesin politik başarı olduğunu söylemektedir (Butler’dan Aktaran Chambers ve Carver, 2008: 70). Daha önce de gösterdiğimiz gibi Butler, varolan bir kimliğin sahiplenilmesi yerine performatif bir öznellik önerisi getirmektedir. Dolayısıyla birlikteliği, kimin yaşamının yaşamdan sayılacağını düşünmek için önceden kurulmuş bir özne ya da kimliğe ihtiyaç yoktur. Bunun yerine “ilişkisellik” kavramını devreye sokar. Peki birlikte olmamızın ifadesi, yırtığı diken “ilişkisellik” kavramını nasıl düşünmemiz gerekir? “İlişkisellik” kavramı ötekiyle olan bağın getirdiği çatışma, öfke ve saldırganlıktan azade değildir bu sebeple kendinde “iyi” bir şeyi, yıkıma karşı sunulacak etik normu ifade etmez; bundan ziyade “ilişkisellik”, “kalıcı ve yapıcı bir yıkıcı potansiyelin ışığında iş görmesi gereken etik yükümlülük sorununun içindeki tartışmalı ve ikircikli bir alandır”<sup>41</sup> (Butler, 2020c: 10).

Feminizmin, queer politikanın, ayrıcalığa uğrayan, yaşamı “yaşam” kabul edilmeyen her topluluğun kesişebileceğinin ilanı bu kavramda yatmaktadır. Dolayısıyla Butler’ın politik görüşlerini yalnızca cinsel kimlik azınlıklarının hak mücadelesi olarak ele almak yanlış olacaktır. Elbette ki Butler’ın yola çıktığı sorular cinsel kimlikler ve toplumsal cinsiyetin performatif olarak kuruluşudur nitekim *Gender Trouble*’ın önsözünde şöyle yazar: “Metin özneyi yerinden ediyor olsa da burada bir şahıs var” (Butler, 2020a: 22). Dolayısıyla kimliksizleşme politikası da güdülse azınlık bir kimliğe sahip olmanın getirdiği “enkazı” beraberinde taşır fakat Benjaminci ifadeyle söyleyecek olursak Butler, enkazdaki parıltıları aramaktadır. Bu sebeple neoliberal etik tarafından da sahiplenilen “sorumluluk (*responsibility*)” kavramını “herkesin kendinden sorumlu” olduğu anlamından çıkararak “kolektif toplanma biçimleri” üzerine düşünmek için kullanır

---

<sup>41</sup> Çeviri bana ait.

(Butler, 2015: 14) Arendt'e göre politik sorumluluğu yerine getirmek için dışsal koşullar her zaman uygun değildir, çünkü "politik sorumluluk, politik güce" dayanmaktadır (Arendt, 2019: 45). Buna rağmen olağanüstü durumlar söz konusu olduğunda, diktatörlük koşullarında "yeterli sayıda insanın" sivil itaatsizliğiyle neler olabileceğini düşünür (2019: 47).

"Yeterli sayıda insan" ifadesi Butler için önemli olacaktır zira Arendt'in politik eylemi görünüm alanında ortaya çıkar, "ben", "öteki" için görünür olmalıyım ve "öteki", "ben"im için görünür olmalıdır (Butler, 2015: 76). Dolayısıyla bedenim politik olarak eylediğinde asla tek başına olmaz (2015: 77). Nitekim Butler'ın politik düşüncesinde, feminizmle LGBTİ+'ların, engelli bedenlerin, ırksal azınlıkların hak mücadelelerini kesiştirebilmenin anahtarı burada yatmaktadır. Bu düşünce hem dayanışmaları birleştirmekte hem de geleceği kurmanın şiddetsiz bir biçimini sunmaktadır.

Hayatlarımızın başkalarına bağımlı olduğu gerçeğinin militarist olmayan siyasal çözüm iddialarına zemin oluşturması, bedensel incinebilirlik düşüncesinden uzaklaşmanın nasıl bir siyaset anlamına geldiğini düşünmeye koyulurken gözetmemiz, hatta bağlı kalmamız gereken, ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir zemin oluşturması da mümkün (Butler, 2020b: 41).

Kapsayıcı, şiddetsiz ve her zaman geleceğe dair konuşan bir politik birliktelik nasıl düşünülebilir? Bedenlerin ittifakı nasıl gerçekleşir? Politikanın kapsayıcı olması farklılıkları silme tehlikesi getirir mi? Hegel'in devlet *moment*'inde gerçekleştiği gibi bireyler genelde silikleşebilir mi? Butler'ın kapsayıcılık düşüncesinde bu gibi soruları sormamız mümkündür. Ancak Butler'ın kapsayıcılığı Hegelci bir "kapsayarak aşma" (*Aufhebung*) değildir. Daha önce de gösterdiğimiz gibi "biz" demenin her zaman sorunlu olacağını söyler. Nitekim adil ve tam olarak temsil etme vaadiyle çağırılan "biz" vaadini yerine getiremez (Butler, 2015: 168). Dolayısıyla "biz" seçim yoluyla temsil edilerek "halk" olduğu anda "halk"ın iradesi denilen şey kaybolmaktadır (2015: 168). Tek tek ele aldığımızda özne nasıl performatif olarak kuruluyorsa, "biz" de kendini kurmaktadır.

Butler, 2013 Gezi Olayları sırasında Taksim Meydanında gerçekleşen "Duran Adam" eyleminden bahseder. Toplanma yasağına karşılık tek bir kişinin yalnızca durmaya başlaması ve ardından birçok kişinin bireysel ama aynı zamanda toplu bir şekilde durmasıyla gerçekleşen bu eylemdeki insanlar Butler'a göre "tek başına" duran birçok

kişidir ancak “kalabalık” değildir (2015: 169). Bu örnekte olduğu gibi “biz” dediğimizde her zaman kimden bahsettiğimiz belli değildir nitekim gelecek için de “biz” kavramı hep açık olmalıdır. Evrensellik taşıyan kavramları, dışlayıcı tarzda kullanmaktansa performatifliğine vurgu yaparak kullanmak gerekmektedir.

(...) evrenselin henüz geliştirilmemiş olduğunu öne sürmek, ‘henüz gerçekleşmemiş’in, bir evrensel anlayışına uygun olduğunda ısrar etmektir: Evrensel tarafından ‘gerçekleştirilmemiş’ kalan şey, esasında evrenseli oluşturur (Butler, 2009: 50).

Peki Butler “kapsayıcı” bir birliktelik konusunda neden ısrarcıdır? Bu noktada başlarken sorulan soruya geri dönmemiz gerekir: Kimin yaşamı yaşam sayılır? Birbirimize bu denli bağlı olduğumuz, özerk olmadığımız için “özgürlük” dediğimizde yalnızca bir kesimin özgürlüğünden, yaşamından bahsedemeyiz. Herkesin sahip olması gereken özgürlük anlayışı için de yaşamların eşit olduğunu hem kabul etmeli hem de bu eşitliği mümkün kılmak için çaba göstermeliyiz. Nitekim özgürlük, eşitlik olmaksızın gerçekleşemez. Bu bağlamda “eşitlik” kavramına varırız. Eşitlik Butler’a göre “politik eylemin koşulu ve karakteridir” ki burada Rancière’le birleşmektedir, ancak aynı zamanda “politik eylemin amacıdır” (Butler, 2015: 52). Amacı da olmalıdır zira “eşitlik”, kimin yaşamının değerli olduğuna karar verir. Eğer birilerinin yaşamı değersizleştiriliyorsa, yaşanmaz hale getiriliyorsa, politikanın amacı yaşamdan dışlananlar için eşitliği tesis etmektir. Kimin yaşamının “yaşam” olduğu, kimin yası tutulabilir olduğu soruları yalnızca insanlar için geçerli değildir, “insanın ötesine de uzanan canlı varlıklara ilişkindir” (Butler, 2020b: 30). Peki Butler, “yaşam” dediğinde ne anlamaktadır?

Adorno’nun, “Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz.” cümlesinde iki kere “yaşam” kelimesinin tekrarlandığını ve bunun “tesadüfi” olmadığını söyleyen Butler’a göre “yanlış” yaşam, yaşanabilirlik koşulları eşit olarak dağıtılmadığında ortaya çıkmaktadır (Butler, 2015: 213). Yani yaşam, ekonomik ve sosyal olarak örgütlenmiş bir yapıdır aynı zamanda. Nitekim Adorno’nun ifadesinin geçtiği bölümün adı *Evsizlere Sığınmak*’tır ve evin geçmişte kaldığını, toplama kamplarının “eve çoktan biçilmiş olan hükmün sonunda infaz edildiğinin” bir ilanı olduğunu söylemektedir (Adorno, 2009: 42). Toplama kamplarının olduğu bir dünyada “ ‘evimizde’ hissetmemek ahlakın bir parçasıdır” diye ekler (2009: 43). Butler için de yaşam yalnızca benim yaşamım değildir, başka hayatlarla bağlıdır. Bu düşünce göstermektedir ki Butler için ekonomik, sosyal ve kültürel koşullar

politik öznellik düşüncesinde etkilidir, özne yalnız bir yaşam sürmez, hep biriyle birlikte ve biriyle birlikte “incinebilir”dir. Önceden kurulmuş bir öznenen bahsetmiyor oluşu kurucu koşulları göz ardı ettiğini göstermez, aksine kurucu koşullar politikanın, politik öznelğin geçmiş, şimdi ve gelecekle arasında sıkı bir bağ kurulmasını sağlamaktadır. Bu bağ da bir sonraki bölümde yapacağımız tartışmaya alan açmaktadır.

Toplumsal cinsiyetin çeşitlenebilir oluşu, feminizmin diğer mücadelelerle ittifakı, önceden kurulmayan öznenin ya da kolektif öznelğin performatif kuruluşu, faillikle ilgili tartışmaları beraberinde getirir. Benhabib’e göre Butler’ı da bu alana dahil gördüğü post-modern feminist anlayış “kadınların failliğini” ve “kendi tarihlerini sahiplenmelerini” baltalamaktadır (Benhabib, 2017: 41-42). “Biz”den bahsetmenin “sorunlu” görüldüğü bir düşüncede “geçmiş”i düşünmenin yolları mümkündür ancak Butler bunu ileride göstereceğimiz gibi daha “psikolojik” bir boyutta yapmaktadır. Fakat yine de politik öznellik belirli koşullar içinde gerçekleşmektedir. Bir sonraki bölümde bu koşulları inceleyerek özneleşme meselesine değineceğiz, politik öznellik içerisinde tarihsel bir sahiplenme olup olmadığını sorularını soracağız.

### **3.2. ÖZNEİN PERFORMATİF KURULUŞU: GEÇMİŞ-ŞİMDİ-GELECEK ARASINDAKİ DÜĞÜM**

Öznenin performatif olarak kurulmasının temelinde öznenin failliğinin olmadığını ilk bölümde ortaya koymuştuk. Bedenin toplumsallığı ve birbirine bağımlı oluşu şiddetsiz, her daim kapsayıcı olması gereken bir politika tahayyül edilmesinin gerekliliğini de ortaya koymaktaydı. Kimliksiz bir politika anlayışında birlikteliğin “ilişkisel” kavramıyla oluşabildiğini de göstermiştik. İlk bölümden ikinci bölüme taşımamız gereken temel kavramları kısaca özetledikten sonra “Butler’ın politika anlayışından neler alabiliriz?” sorusunun cevabını vererek ve aynı anda bu politika anlayışına bazı şerhler düşerek ilerlememiz yerinde olacaktır. Elbette ki bu sorunun cevabı sonda anlaşılacaktır.

Butler’ın “kültürel idrak çerçevesi” olarak ifade ettiği “heteroseksüel matris” asla sabit kalmamaktadır (Butler, 2020a: 49). Butler bu matrisi altüst etmek istemektedir, elbette ki altüst etmek istediği kimlikler değil, kimlikleri düzenleyen uygulamalardır (Chambers ve Carver, 2008: 148). Dolayısıyla Butler’ın esas olarak altüst etmek istediği bu düzenleyici



pratiklerin nasıl içselleştirildiğine bakmak da yerindedir. Kimlik politikaları, temsil kavramıyla işlemekte ve hukuki haklara odaklanmaktadır. Temsil, kavramın tanımı gereği de temsil ettiği kişilerin yalnızca yansımasıdır. Bu sebeple kapsayıcı olmamaktadır. Butler'ın ortaya koymuş olduğu performatiflik düşüncesiyle “özne” kategorisi temsili bir iş görme yerine çözülme pratiği olarak kendini göstermektedir. Failliğin önkoşulu olarak görülen özne yerine bir “tabiyetin sonucu” olarak özne fikri gündeme gelir (Butler, 2005b: 19).

Bazen ‘özne’nin ‘kişi’ veya ‘birey’ kavramları ile yer değiştirebilir olduğu ifade edilir. Oysa eleştirel bir kategori olarak öznenin soykütüğü, öznenin tam olarak birey ile özdeşleştirmek yerine dilsel bir kategori, bir yer tutucu, oluşum içindeki bir yapı olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Bireyler öznenin yerini doldurmak üzere gelirler (özne aynı zamanda bir ‘yer’ olarak belirir) ve anlaşılabilir olmaları ancak öncelikle dilde kurulmalarına bağlıdır (Butler, 2005b: 18).

Bir bebek doğduğunda doktorun “bebeğiniz kız” demesiyle bebek, uzun çağrılmalar (*interpellation*)<sup>42</sup> dizisi sonucu kız bebeğe geçiş yapmaktadır (Butler, 1997: 49). Nitekim Butler'ın, Derrida'nın *Yasa Önünde* okuması eşliğinde performatif kavramını anladığını hatırlarsak, öznenin oluşumu yasa, hukuktan ziyade çağrılmalar, atfetmeler ve tabi olmalar sonucu olmaktadır. Butler öznenin oluşumundaki tanınmayı, anlaşılabilir olmayı dilsel kurulmaya bağlayarak, “hukukun içerisinden fazlaca dolanmış yaklaşımlardan daha farklı bir şekilde temas etmenin arayışı”ndadır (Özkazanç ve Agtaş, 2018: 2). Dolayısıyla politik görüşünde hukuki hakların elde edilmesi, nefret söylemleriyle hukuki mücadele edilmesinden önce performatif bir dilsel yaratıcı tekrarlara odaklanmaktadır. Ancak Benhabib, toplumsal cinsiyetin kurulumunda yalnızca “bebeğiniz kız” cümlesiyle olduğu gibi dilsel bir kurulumun olmadığını söyler. Dilin öncelikli alan olup olmadığını, eğitime, kültüre, aile yapılarına ne olacak diye sormaktadır (Benhabib, 2017: 122).

Bu bölümde politikanın geçmiş-şimdi-gelecek bağıny Butler'ın ifadeleriyle düğümlenmeye çalışacağız. İlk geçmişi “yas” ve “melankoli” kavramları eşliğinde, öznenin tabiyetinin psişik yapısını inceleyeceğiz. Ardından şimdiiyi, “şiddetsizlik” kavramıyla nasıl kurabileceğimizi sorarak günümüzü düşünmeye çalışacağız. Son olarak da geleceğe açıklığı ve kapsayıcı anlayışıyla Butler'ın radikal demokrasi görüşlerine ve hegemonya

<sup>42</sup> Althusser'in Lacan'dan aldığı bir kavramdır. “Althusser'in çağırma doktrini, dilin bir sonucu olup her zaman dil içindeki kavramlarla var olan özneye ilişkin bir açıklama yolu sunarak, özne oluşumuna ilişkin tartışmaları yapılandırmayı sürdürmektedir.” (Butler, 2005b: 102)

kavramına bakacağız. Başlarken sorduğumuz sorunun cevabını geçmiş-şimdi-geleceği birbirini düğümledikten sonra vereceğiz.

### 3.2.1. Geçmiş: Özne Oluşun Psişik Yapısı

Daha öncesinde Butler'ın iktidar anlayışının Foucault'ya benzediğini belirtmiştik. Benzerliklerin yanı sıra iktidar anlayışı Foucault'nun iktidar görüşünden de ayrılmaktadır. Ayrıldığı bu nokta ise iktidarı içselleştirmenin psişik boyutundan bahsedilmiyor oluşudur (Butler, 2005b: 10). Aynı tarzda Althusser'in çağırma teorisi de tanınmanın dilsel kuruluşunu gösterirken, öznenin tabi oluşu nasıl kabullendiğini, içselleştirdiğiyle ilgilenmemektedir (2005b: 13). Foucault'nun "iktidar ağları" da Althusser'in "ideolojik aygıtları" da bu içselleştirmenin nasıl gerçekleştiği sorusuna yanıt vermezler. Dolayısıyla Butler'ın amacı bu içselleştirmenin, yani öznenin itaatının psişesini anlatmaya çalışmaktır. Özellikle de Foucault'nun sisteminde direnişin eksik olduğunu belirtmek amacıyla yapmaktadır. Nitekim Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda Platoncu sözü tersine çevirerek ruhun, bedeni üreten bir iktidar aracı olduğunu dolayısıyla ruhun, bedeninin hapishanesi olduğunu göstermektedir (Butler, 2005b: 89). Bu tersine çevirme ruhu dışsal bir konuma yerleştirerek "bedenin içselliğini boşaltmakta" ve "iktidarın tek taraflı etkileri için kolay işlenebilir hale getirmekte"dir (2005b: 85). Elbette ki Foucault'da da direnme olasılıkları mevcuttur, "karşıt-söylem (*reverse-discourse*)"de bu imkanı bulabiliriz nitekim Butler da bu şekilde düşünmektedir (2005b: 91). Ancak bu direnme iktidar içerisinde gidip gelmektedir. Foucault için iktidar söyleminin karşısında karşıt söylem bulunmaz, söylemlerin "güç ilişkilerinin alanında birer taktik öge ya da blok" olduğunu söylemektedir (Foucault, 2007: 78). Baudrillard'ın benzetmesini de hesaba katacak olursak karşıt-söylem, kıyamet gününden bir gün sonra gelen mesih gibidir, dolayısıyla bu direnişin aslında bir anlamı yoktur (Baudrillard, 2017: 61-62). O yüzden Butler, içi boşaltılan içselliği yeniden ele almak ister ve bunu yapabilmenin imkanını "melankoli" kavramında bulur.

Sahiplenilmemiş ve tamamlanmamış melankoli, öznenin kendi *pouvoir* (iktidar) anlayışının, öznenin neyi başarabileceğinin, yani öznenin gücünün sınıridir. Melankoli özneyi yarar, ona neyin üstesinden gelebileceğinin sınırlarını gösterir. Özne kaybettiği şey üzerine *düşünmediği*, *düşünemediği* için, kayıp, öznenin döngüselliğini aşan (ve sınırlayan) dönüşlülüğünün [reflexivity] sınırlarını çizer. Bir dışta bırakma olarak anlaşılan kayıp, özneyi hem hayata başlatır, hem de onu yok

etmekle tehdit eder. Nietzsche ve Hegel çizgisinde düşünülduğünde, özne kendinin engellenişine katılan, kendi tabiyetini kuran, kendi kösteklenişini kendisi arzular ve böylece kendisinin olduğunu bildiği -ya da bilmiş olduğu- bir arzuyu kendisine karşı çeviren şeydir (Butler, 2005b: 30).

Bu noktada Butler'ın Hegel yorumuna dönmek yerinde olacaktır. Tarihsel arka planımızı sunarken düşüncelerine yer verdiğimiz Hegel'de tanınma mücadelesinin özbilinçlerin iki yönlü hareketi sonucu oluştuğunu anlatmıştık. Özbilincin kendini kaybederek kendini bulması Butler'ın düşüncelerini etkilemiştir. Her ne kadar Hegel'in tanınma mücadelesi hukuku önceleyen de bir tanınma olsa da, Butler tanınma mücadelesindeki “arzu” kavramına odaklanarak tanınmanın hukuki yanından uzaklaşmaktadır. Butler'a göre Hegel'in öznesi, arzunun nesnesinin yaşam olduğunu anlar; özne, yaşamı, yaşamayan bir özne olarak arzular, bu bakımdan arzu ile acı birbirine girer ve kaçınılmaz bir melankoli devreye girer (Butler, 1987: 36). Ancak asıl Nietzsche'nin “kara vicdan”ına ve Freud'un “melankoli”sine bağlanabilecek içsellik “mutsuz bilinç” kavramında bulunmaktadır.

Hegel, mutsuz bilinci, “bir özbilincin bir başkasına bakışı” olarak tanımlamaktadır (Hegel, 2019: 90). Hem iki olan hem de henüz ikinin birliği olmayan bu bilinç, “değişmez”-“temel” ve “değişebilir”-“temel olmayan” olan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Butler'ın bu kavramı ele alışının sebebi, “temel” ve “değişmez” olanın “temel olmayan” ve “değişebilir olmayan”a yönelttiği *küçümseyen* bakışın yapısıdır (Butler, 2005b: 50). Nitekim efendi “dışsal” gibi görünürken bilince kendi vicdanı olarak geri dönmektedir (2005b: 10). “Değişebilir” olana yöneltilen küçümseyici bakış, “değişebilir” olanın yani bedeninin aynı zamanda kabulüdür. Ancak Butler, bu noktada Hegel'in içsel olarak ele aldığı “rahip” figürünü tersine çevirerek dışsallığa yerleştirir bu da “öznelğin tabi olma sürecini değiştirmesine alan açmasını” gösterir (Uçak, 2017: 10).

Butler, Nietzsche'nin “kara vicdan” kavramını da iktidarın içselleştirme pratiklerini göstermek amacıyla kullanmaktadır. “Kara vicdan” Nietzsche için bir hastalık olarak ele alınır ancak “gebelik gibi”dir (Nietzsche, 2013: 104). Bedeni hasta kılarken aynı zamanda yeni bir beden ortaya çıkarır. Butler'ın da ifadesiyle aktarmamız gerekirse, “kara vicdan sözün tutulmasına ve istemin süresizliğine katkıda bulunan içsellik imalatı olabilir, ancak sözü tutacak olan ‘ben’, tam da içsellik sürecinin imalatının üretilen sonucudur” (Butler, 2005b: 74). Beden, yasaklanmaya olan direnişi yeni bir beden üreterek ortaya

koyar ancak o yasaklayan temele de aynı zamanda bağlıdır. Freud'da da benzer bir iz sürüm gerçekleştiren Butler, “melankoli” kavramına ve kayba odaklanmaktadır. Kaybın inkar edilmesinin, bastırılmasının melankoliyi ortadan kaldırmasına sebep olmasa da kaybın içselleştirilmesi “inkar mekanizmasının bir parçasıdır” (2005b: 128). Freud için yasta önemli olan kaybı “bünyeye katmak” ve değişime “rıza göstermektir” (Kalaycı, 2014: 201). Freud'un bu düşüncelerinden etkilenen Butler iktidarın içselleştirilmesini politik bir öge olarak görmektedir. Nitekim kayıp, yas her zaman dönüştürücüdür.

(...) yasin başarısının bir kişiyi unutmak ya da o kişinin yerini bir başka şeyin almasına bağlı olduğunu düşünmüyorum. Belki de insan daha ziyade yaşadığı kayıp nedeniyle -muhtemelen sonsuza dek- değişeceğini kabul ettiğinde yas tutar (Butler, 2016a: 37).

İktidarın içselleştirildiği koşulları, yani öznenin psikik yaşamını neden “geçmiş” adı altında incelemeyi uygun gördük? Bunun başlıca sebebi geçmişin hem kişisel hem de tarihsel bir yapısı olmasıdır. Geçmiş hem bireyin hem öznenin hem de kolektifin geçmişidir. Butlercı özne yapısının, failliği ve tarihin sahiplenişini baltaladığına dair eleştirilerini incelemiştik. Nitekim Nussbaum da daha önce bahsettiğimiz eleştirel yazısında, kadınlara kolay yoldan feminizm sağladığını, Butler'ın içselliğin sembolik tarafına odaklanarak, tabiri caizse hayatın gerçeklerini unutmasının “ölümcül bir körlüğe” sebep olduğunu söylemektedir (Nussbaum, 1999). Nussbaum'a göre Butler'ın sunduğu “parodik” politika, açlığı, okuma-yazma bilmemeyi, tecavüze uğramayı çözmektedir (Nussbaum, 1999). Amacımız bu eleştiriler karşısında Butler'ın politik görüşlerini savunmak veyahut bu eleştirileri temel alarak onu eleştirmek değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi queer terimi popüler kültürde de yerini bulmuştur ve kimlik politikasını çıkışsız bulanlar için de bir sığınak olmuştur. İfadelerin popülerleştikçe içinin boşaldığını söylemek mümkündür, bu sebeple queer politikaya değinmeden geçmek bir tercih olabilir. Ancak tam da bu sebeple Butler'ın görüşlerindeki politik öğelere odaklanarak, politika anlayışında eksik bulunan yerler tamamlanmalıdır.

Butler iktidarın içselleştirilmesine odaklanarak melankoliden, yastan bir direniş biçimi çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken tarihsel geçmişten çok kişisel geçmişe, psikik yapıya odaklandığını söylemek yanlış olmaz. Ancak Butler'ın “yas” kavramı yalnızca tek bir öznenin bahsetmez. Kolektiflik ve tarihsellik elbette vardır. Yas ve melankoli kavramları “tanıklık” kavramına oldukça bağlıdır. Zira tarih, Benjamin'in de dediği gibi

enkazla doludur. Şimdide duran ancak yüzünü geçmişe dönen tarih meleği geleceğe doğru sürüklenirken, “geçmişteki yıkıntıları tekrar birleştirmeye” çalışmaktadır (Yurttakalan, 2022: 71). Geçmişten kurtulmak mümkün olmasa da şimdiki zamanı yaratabiliriz. Geçmiş bir yük gibi görünse dahi bu yüklerin Butler için dönüştürücü etkisi vardır.

Butler için geçmiş, yas ve melankoli örtbas edilmesi gereken bir şey değil incelenmesi gereken bir şeydir. Aynı gerekçeyle Adorno da geçmişe yönelmektedir. “Geçmişten kurtulunmak isteniyor” demektedir, çünkü geçmişin enkazıyla yaşamak güçtür (Adorno, 2020: 60). Ancak yine de hafızasızlaşan bir toplumun “ürkünç” olacağını söylemektedir (2020: 65). Adorno’ya göre faşizmin hala yaşıyor olmasının sebebi geçmişin işlenmemesidir (2020: 77). Geçmiş ancak öğretilerek, pedagojik bir aydınlanmayla gerçekleşir. Bu aydınlatıcı yol için de “insanların içinde var olduğunu varsaymak zorunda kaldığımız ruhsal yatkınlık” belirleyici olacaktır (2020: 82). Adorno geçmişin işlenerek günümüze ve tabii geleceğe işlenmesini amaçlamaktadır. Elbette ki Butler, yasin dönüştürücülüğünü pedagojik olarak ele almaz. Ancak yaralanabilirliğin tanınmasında Adornocu anlamda geçmişin işlenmesinin etkisi olabilir. Nitekim Butler’ın da geçmişe yönelmesi, öznenin itaat etmesinin ne tür toplumsal koşullarla gerçekleştiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Geçmişe dönerek insanın yaralanabilirliğinin herkeste ortak olduğu tespit edilebilir.

“Yaralanabilirlik” kavramı Butler’da insanı önceleyen bir koşul olduğu ve tüm insanlarda ortak bir bedensel gerçeklik olduğu için önemlidir. Kayıp ve kaybın sonucu yaşanan yas, sanılanın aksine bedeni pasif hale getirmez. Butler’a göre kayba ve yasin dönüştürücü gücüne odaklanmak öznenin failliğini baltalamaz. Nitekim yas “ben” ile “öteki” arasında gerçekleşir. Kimin yasinin tutulabilir olduğu sorusu ise failliği kurmaktadır.

Yas tutmak ve yasin kendisini siyaset için bir kaynak haline getirmek eylemsizliğe çekilmek değildir; daha ziyade acı çekmenin kendisiyle özdeşleşmeye başlayacağımız ağır işleyen bir süreç olarak görülebilir. Yas insana ne olduğunu şaşırtarak –‘Ben kim oldum?’, hatta ‘Benden geriye ne kaldı?’, ‘Ötekinde kaybettiğim şey nedir?’- ‘ben’i bilinmezlik içinde konumlandırır (Butler, 2016a: 45).

“Ben”in oluşumunu önceleyen, tüm insanlarda ortak olan bu “yaralanabilirlik” kavramıdır (2016: 46). Bu kavram bizi geçmişten şimdiye getirmektedir. Ötekinin

yaşamını ve kendi yaşamını birbirine bağlayan şey, bizi birlikteliğe götürebilir ve ortak bir politik alan kurabilmemizin imkanını açar. Birbirimize “yas” kavramıyla bağlanabilirsek “yası tutulabilir” olmayı herkes için<sup>43</sup> kazanabilmek mümkündür nitekim politik alanların dışına atılanların, politikaya dahil edilmesi böyle gerçekleşir. Özneleşme sürecinde gösterdiğimiz gibi çeşitli yollarla içselleştirilen iktidara karşı direnebilmenin formülü burada yatmaktadır. Bedenin, tüm insanlarla ortaklaşabileceği “yaralanabilirlik” şiddete karşı ve birlikte mücadele etmemizi sağlar.

Bir sürü epistemolojik meselede anlaşmak zorunda kalmaksızın siyasetle iç içe olan pek çok entelektüel tartışmayı aynı anda sürdürebiliriz ve buna rağmen şiddet karşıtı mücadelede bir araya gelmiş olduğumuzu fark edebiliriz. Modernliğin durumu ve karakteri konusunda anlaşamayabiliriz, ama yerli kadınların sağlık hizmeti alma, üreme teknolojilerinden yararlanma, doğru dürüst maaş alma ve fiziksel korunma haklarını, kültürel haklarıyla örgütlenme özgürlüklerini savunurken bir araya gelmiş olduğumuzu fark edebiliriz. Beni böyle bir protestonun saflarında görerseniz bir postmodernistin bugün buraya gelmek için gereken “failliği” nereden bulduğunu merak eder misiniz? Sanmıyorum (Butler, 2016a: 61).

Politikaya bizi dahil eden, geçmişteki yasin dönüştürücü etkisinin günümüzde şiddete karşı gelmeye açtığı alandır. Bu alanda mücadele etmek için belirlenmiş bir ortaklığa, kimliğe, ihtiyacımız yoktur. Bedenlerimizin “ilişkisel” olarak birbirine olan bağı, şiddete açık, kırılabilir ve yaralanabilir oluşumuz, Butler’ın sunmuş olduğu yaratıcı tekrarlarla, performatif bir şekilde kurulan yeni politik öznellik görüşü bize, belirli bir “biz” olmamızı mecbur kılmayan politik bir alan açmaktadır. Böylece geçmişin kalıntılarından ve enkazından şimdide şiddetsizliği savunmanın alanı da açılmaktadır.

### 3.2.2. Şimdiyi Şiddetsizlikle Düşünmek

Geldiğimiz bu noktaya kadar gösterdiğimiz gibi Butler’de beden, özerk bir durumda değil aksine başka bedenlere ilişkiselleşmeyle, bağımlı bir durumda tahayyül edilmektedir. Dolayısıyla şiddetin ve şiddetsizliğin ne olduğunu tasvir etmek istiyorsak bedenin bağımlı olduğu ve bu bağımlı yapıyla çözülüp kurulduğu çerçevesine göre tasvir etmemiz gerekir. “İlişkisel” kavramını anlatırken gösterdiğimiz gibi “ilişkisel”, “kendinde iyi” bir durumu tasvir etmeyen, içinde aynı zamanda öfkeyi, şiddeti barındıran bir tahayyüldür.

<sup>43</sup> Bu tartışma içerisinde kiminin daha çok yaralanabilir olduğunu ancak aslında herkesi kapsadığını bu sebeple de “yası tutulabilir” olmakta eşitlenebileceğimizin imkanının olduğunu göstermeye çalıştık.

Butler’ın savunduğu şiddetsizlik (*nonviolence*) de, şiddeti veya şiddet sürecini ortadan kaldırmaya yönelik olmayıp, tam da şiddet halinde ortaya çıkan ve bazen “saldırganca” sürdürülmesi gereken bir pratiktir (Butler, 2020c: 27).

Elbette ki şiddetin ve şiddetsizliğin ne anlama geldiği konjonktüre göre değişebilir, Butler bunu kabul etmektedir fakat bu kabulü, “iktidar ne diyorsa o anlama gelir” şeklindeki bir nihilizme mahal vermeyerek yapmaya çalışır (2020c: 6). Şiddetsizliğin önkabullerine de meydan okumaya çalışan Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* kitabında şiddetsizliğin bireylerce benimsenen ahlaki bir konum olarak görülmesinden ziyade birlikte hareket edilmesi gereken sosyo-politik bir pratik olarak benimsenmesi gerektiğini söyler (2020c: 20-21). Şiddetsizliğin illaki ruhun barışçıl yanından gelmediğini aksine daha önce de belirttiğimiz gibi şiddetsizliğin “saldırganca” bir konumdan gelebileceğini söyler (2020c: 21). Saldırganlık eğer yaşamın içinde bulunuyorsa, yaşamın bir parçasıysa bu demektir ki politikanın da bir parçasıdır (Butler, 2020e: 52). Butler’ın örnek gösterdiği direniş biçimi Gandhi’nin *satyagraha* dediği şiddet içermeyen bir direniş biçimidir ancak bu direniş biçimini pasif olarak düşünmez aksine bu direniş biçiminin bedensel bir form aldığını söyler. İktidar güçleri karşısında bedeni “gevşetmek”<sup>44</sup> bedeni bilinçli olarak polise karşı bir güç haline getiren direniş biçimidir (2020c: 21-22).

Butler’ın örnek gösterdiği bu direniş biçimi pasif bir direniş midir? Elbette bu soruya “hayır” şeklinde cevap vermemiz mümkündür. Esasında bu yöntem oldukça “baş belası” bir yöntemdir. Ancak bu noktada Butler’ın önerdiği bu direniş biçiminin ortaya çıktığı aşama direnişin bir bakıma sonlandığı andır. Direniş pasif değildir ancak bu direniş biçimi sürdürülebilir değildir, her ne kadar “baş belası” bir yöntem de olsa baş edilebilir durumdadır. Butler bu noktada “çocuksu” bir yöntem önermektedir. “Çocuksu”yla ne demek istediğimizi birazdan açacağız ancak bu ifadeyi açabilmek için öncelikle Butler’ın tartışmasını biraz daha irdelemek gerekmektedir.

---

<sup>44</sup> Metinde “going limp” olarak geçmektedir. Butler’ın anlattığı pratik gözaltı sırasında polise direnme biçimi olarak bütün kasların salınarak gözaltı sırasında polise direniş gösterilmesidir. “Going floppy” ifadesi bu durumu anlatmak için daha sıklıkla kullanılmaktadır.

Hobbes'un sunmuş olduğu “doğal durum” anlatısına geri dönerek, Butler'ın bu hikayeden hareketle nasıl bir hikaye oluşturduğuna bakalım. Daha önce de gösterdiğimiz gibi Hobbes, Aristoteles'in anlaşarak ve fikir birliğine vararak kurulan topluluk anlayışına karşılık doğal durumda insanın hayvani yanına odaklanmaktadır. İnsanlar, doğaları gereği değil tesadüfi bir şekilde bir araya gelmektedir ve herkesin eşit olduğu doğal durumda insan, insanın kurdudur. Butler, insanın içinde yalnızca iyiliğin değil aynı zamanda şiddetin de bulunduğuyla ilgili olarak Hobbes'u tümüyle hatalı bulmaz aksine çatışmayı “her toplumsal bağın potansiyel bir parçası” olarak görmektedir (2020c: 39). Ancak Hobbes'un doğal durum anlatısında veya Marx'ın Robinson Crusoe örneğinde bireyin ortaya çıkışını soru edinir.

Sıklıkla “temel” olarak başvuru olan doğa durumu kurgusunun garip yanı şudur ki, başlangıçta, görünüşe göre, bir adam vardır ve o adam bir yetişkindir, kendi başıdır, kendine yeterdir. Öyleyse bu hikayenin, bize anlatıldığı gibi başlangıçtan değil de tarihin ortasından başladığını dikkate alalım: hikayenin başlangıç anıyla, yani, başlangıcı belirleyen anla birlikte, örneğin cinsiyete (*gender*), zaten çoktan karar verilmiştir. (...) İnsanın birincil ve kurucu figürü erildir. Sürpriz değildir ki, erillik bağımlılığı olmayan bir şekilde tanımlanmıştır (ve bu yeni bir şey değildir, ancak yine de oldukça şaşırtıcıdır). Ancak ilginç görünen şey, insanın hem Hobbes hem de Marx için başlangıçtan bir yetişkin olmasıdır (Butler, 2020c: 36-37).<sup>45</sup>

Butler, yetişkin olarak bize aktarılan bireyi çocukluğuna geri döndürür. Kimsenin birey olarak doğmadığı, bireyleşme süreci sonucu birey olduğu bir hikaye anlatmaya çalışır (2020c: 40-41). Nitekim Butler'da şimdiye kadar da aktardığımız gibi birbirine bağımlılık temel bir meseledir. Bu sebeple bireyi çocuklaştırır, büyüse bile bağımlılıktan kurtulamayacağı bir çocukluğa götürür. Bireyin bu “çocuksu” hali, yani bir başkasına bağımlı olma hali, eşitliği ortaya çıkarır (2020c: 45). Ve “eşitliğin taahhüdü” olmaksızın, şiddetsizliğin politik savunusu herhangi bir anlam ifade etmemektedir (2020c: 105). Ancak Butler'ın önerileri beraberinde birçok soruyu getirir. Birbirimize, iktidara bağlı oluşumuz, şiddete karşı nasıl mücadele vereceğimizin cevabını biraz muğlak kılar. Ayrıca bağımlı birey anlayışı, iktidar karşısında bitmeyen bir çocukluğu olası hale getirebilir. Metafor olarak “çocuk” beraberinde umudu ve birlikteliği taşır. Nietzsche'nin üç dönüşümünün son aşamasında olduğu gibi “masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çarktır” (Nietzsche, 2016: 21). Birey yetişkin olarak, kendine yeter olarak sunulmaktan vazgeçildiğinde Nietzscheci tarzda kendini

<sup>45</sup> Çeviri bana ait.



tamamlayabilir mi? Veya bu tamamlanış, insanın birine bağımlı olduğunu unutmayışı şiddet anlarında bir çıkış noktası sunabilir mi? Bağımlı haldeyken şiddete uğrayan birey veya bir halk ne yapabilir? Bunun sonucunda Butler için bir yasaya, hukuka başvurulabilir mi?

Butler, iktidarı, Foucaultcu bir biçimde, yalnızca “ulus-devlet merkezli değil” devletin dışında da gelişen söylemlerle işleyen bir mekanizma olarak anlamaktadır, bu sebeple hukuku “devlet egemenliği iddialarını sınırlandırarak hak ve yükümlülüklerin uluslararası bir kavrayışındaki” yeriyle ilgilenmektedir (Butler, 2016a: 106). Nitekim özne, birbirine bağımlıysa bu ulusları da birbirine bağlamaktadır. Dolayısıyla tek bir ulusun hukuku yerine ulusların birbirine bağlı olduğu bir hukukun üstünlüğünü *dilemektedir* (Butler, 2016a: 106). Hukukun yokluğunda oluşabilecek tehlikeden de şu ifadelerle bahseder:

Eğer hukuksuz ve gayri meşru iktidar bu şekilde yayılırsa şiddetli ve kendini güçlendiren bir devlet egemenliğinin dirilişine tanık olacağız. Bu diriliş küresel işbirliğine sadakat pahasına olacak; yani insanlara gösterilen muameleyi düzenleyen standartlara kimin layık olacağını belirleyen tanınma haklarının destek görüp radikal olarak yeniden paylaşılması olanağını kaybedeceğiz. Görünen o ki insan olmamıza daha var ve bu ihtimal şimdi hiç olmadığı kadar tehlikede, belki de süresizce önlenmekte (Butler, 2016a: 107).

Bu noktada Agamben’in “istisna hali” kavramını da düşünürsek, olağanüstü bir durumda egemen hukuku askıya alabilmektedir, hukuk askıya alındığı için de istisna hali, hukukta bir araf bölge oluşturmaktadır, hukuki düzenin hem içinde hem de dışında yer almaktadır (Agamben, 2005: 33). Butler’a göre devlet böyle bir durumda “hukuk olmayan bir hukuk” *üretmektedir*<sup>46</sup> (Butler, 2016a: 74). Devletin şiddeti, kimin bedeninin ve yaşamının değerli olacağını belirler, nefret söylemini üretir. Devletin ürettiği şiddeti hukuki bir düzende çözüme kavuşturulacağını beklemek boşunadır (Butler, 2020c: 122). Nitekim hukuk devletle işlemektedir. O halde şiddete karşı Benjaminci tarzda eleştirel bakmak gerekir, şiddeti yalnızca bir kelimeymiş gibi düşünmemek gerekir, şiddetin sınırlarının nasıl çizildiğini soruşturmadan, “şiddetin gerekçelendirilmesine” dair bir tartışma yürütemeyiz (2020c: 136). “Eşitsizlik yapıları” ise şiddetin ne olduğuna ve şiddetin

---

<sup>46</sup> Vurgu, Butler’a ait.

savunulamaz olduğunu gösteren yapılardır, Butler çözümü bu yapılarda aramaktadır (2020c: 140-141).

Şiddet sosyal eşitsizlikle birlikte iş görmektedir bu sebeple “radikal eşitlik” anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır (2020c: 142). Herkesin yasının tutulabilir olduğunu, politikaya bir koşul olarak koyarsak şiddetle mücadele edebiliriz. Dolayısıyla bu tavrıyla, yani bütün yaşamların yasının eşit olarak yası tutulabilir olduğuna dair bir “varsayım”la hareket etmemiz gerektiği tavrında Rancière’le ortaklaşmaktadır (2020c: 146). Ancak aynı zamanda geleceğe dair bir amaç olarak da koyması farklılaştığı yerdir. Kimin yasının tutulabilir olduğuna dair eleştirel soruşturmayı hep güncel tutmak istemesinin sebebi herkesin yası tutulabilir olması dolayısıyla geleceği hak ettiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu dünyayı yaşanabilir kılmamızı sağlayan şey, dünyayı yaşanmaz kılan normları, önkabulleri sorgulamaktadır. Butler bu sorgulayıcı tavrını burada bize bir direniş biçimi olarak sunar. Bu sorgulayıcı tavırla birlikte, kadınların, transların, göçmenlerin, vatansız bırakılanların bedenleri eşitlik politikasının bir unsuru haline gelmelidir (2020c: 202).

Bu kolektif birlikteliğe elbette ki “sevgi” dahil olmak zorunda değildir, ister sevgi olsun isterse de öfke, Butler’a göre her zaman ayrı düşmemiz mümkündür, tam da bu sebeple birlikte durmak için savaş vermemiz gerekir. Bir başkasının yaşamının da yası tutulabilir bir yaşam olduğu kabul edildiğinde bu mümkün olabilmektedir. “Ben”, tam olarak “sen” değildir, fakat bir başkasının yaşayabilirliğini, geleceğe açık bir yaşam sürmesini arzulamak şunu göstermektedir: “Ben”, “sen”siz düşünülemez bir “ben”dir (2020c: 203). Böylece Butler’ın politikasının “gelecek” aşamasıyla karşılaşmış oluruz. Geleceği, “radikal eşitlik” kavramını devralarak “radikal demokrasi” kavramı eşliğinde düşünmeye çalışacağız.

### **3.2.3. Geleceğe Bir Öneri: Olabilirlik İdeali Olarak Radikal Demokrasi**

Bu bölümde Butler’ın radikal demokrasi görüşlerini aktarırken aynı zamanda feminizmi, queer’i birbirine bağlayacağız ve geleceğe açıklık (*futurity*) anlayışının kapsayıcı ve keşisimsel yanları göstermeye çalışacağız. Rancière’in demokrasiyi yeniden düşünüşünü aktardığımız bölümü sonlandırırken Butler için demokrasinin uyumsuz melodileri

olduğunu, bu bakımdan uyuşmazlık (*dissensus*) demokrasisiyle benzerlik gösterdiğini söyleyerek tartışma alanını açmıştık. Butler'ın radikal demokrasi görüşleri bağlamında Rancière'le ortaklaştığı bir yer de “dışarının kuruculuğu”dur. Bir olabilirlik ideali olarak radikal demokrasiyi bu noktadan ele alarak Butler'ın düşüncelerine odaklanmak gerekir.

Butler radikal demokrasinin “açık bir savunucusu”dur (Özkazanç, 2021: 31). Bunun başlıca sebebi Laclau ve Mouffe'un Gramsci'den alarak oluşturdukları hegemonya kuramının Butler'ın performatif kuramıyla benzerlik göstermesidir (2021: 31). Butler hegemonya kuramından anladıklarını şu sözlerle ifade etmektedir:

Demokratik siyaset, kendi yoklukları üzerine temellenmiş siyasal topluluklara musallat olmak üzere geri dönen dışlamalarla oluşur. Dışlananın geri dönüşü, bizzat demokrasinin temel öncüllerinin genişlemesini ve yeniden ifadelendirmesini dayattığı ölçüde, bu tasallut siyasal olarak etkili olur (Butler, 2009: 19).

“Dışlananın geri dönüşü” ifadesi Rancière'in kolektif politik öznesi *demos*'u anımsatmaktadır: “parça olmayan parça” olarak *demos*, *polis* düzeni içerisinde dışarıda kalanları göstermektedir. Elbette ki Rancière demokrasiyi, *polis*'i bozguna uğratan anlar olarak görürken Butler aynı zamanda bir yönetim biçimi olarak da görmektedir nitekim hegemonya kuramı da performatif kuramı da “iktidarla işbirlikçi bir ilişkiyi” ve “yeni toplumsal olanakların ortaya çıkmasını” vurgulamaktadır (Butler, 2009: 22). Butler, “daha az şiddet içeren bir gelecek ve daha kapsayıcı bir halk” için kimlik kategorilerini sürekli soruşturma içindedir, aynı şekilde Laclau ve Mouffe da “tabiyet ilişkisi içindeki özneyi kuran toplumsal ilişkinin dönüştürülmesini hedefleyen bir hareket tarzı” düşünmektedirler (Butler, 2020b: 260, Laclau ve Mouffe, 2017 :236-237).

Belirli, sabit bir özne kategorisini daima sorgulayan Butler, evrenseli de yeniden sahnelemeye çalışmaktadır. Evrensellik düşüncesi kapsayıcı olma vaadinin yanı sıra farkları ortadan kaldırma riskini de beraberinde taşımaktadır. Hegelci bir ussal olan anlayışını düşündüğümüzde, “herkesin yürüdüğü ama hiç kimsenin kendini gösteremediği” tarzda bir evrensellik de ortaya çıkabilmektedir (Hegel, 2013: 53). Butler'ın ifadesiyle bu evrensellik, “imha edici bir evrensellik figürü” sunmaktadır (Butler, 2009: 32). Butler'ın evrensellikten ne anladığı ise bize queer politikanın, herkesi kapsayacağı ve politik olarak anlamsız kalacağı endişelerini de gidermektedir. Nitekim Butler'ın evrensel anlayışı, herkesin kapsandığı bir evrensellik değildir.

(...) evrensellik, sömürgeci ve ırkçı uygar ‘insan’ anlayışlarını yaymak, belli insan topluluklarını insan alanından dışlamak ve kendisini sahte ve kuşkulu bir kategori olarak üretmek için kullanıldı. Bu tür evrensellik fikirlerini eleştirmeye başladığımızda, bazılarında -özellikle Habermasçılara- aklımızda başka bir evrensellik kavramıyla, sahiden de her şeyi kapsayacak bir kavramla çalışıyormuşuz gibi görünebilir. Laclau’nun ikna edici bir biçimde öne sürdüğü gibi, evrensellik kavramı hiçbir zaman her şeyi kapsayamaz ve tüm olası içerikleri kuşatabilseydi, yalnızca zaman kavramını kapatmakla kalmaz, bizzat evrenselliğin siyasal etkisini de mahvederdi. Evrensellik, açık uçlu bir hegemonya mücadelesiyle bağlantılıdır (Butler, 2009: 49).

Oysa evrenselin ucu açık bırakılmalıdır, “henüz gerçekleşmemiş” olan evrensel, Laclau’nun “boş gösteren”ine benzer şekilde, Butler’da da “yok-yer” olduğunu ilan eder (Butler, 2009: 50). Laclau’nun “boş gösteren”den kastı “kurucu bir noksanlıktır”, “imkansız bir nesneyle, Kant’taki gibi kendini uygun bir temsilinin imkansızlığıyla gösteren bir nesneyle” iş görmektedir (Laclau, 2012: 100). Kimliğin, temsil edemediği, temsilin krize girdiği noktalarda evrensel, Laclau’ya göre kimliğin de bir parçası haline gelmektedir (2012: 83). Laclau bu düşüncesini Lacan’dan almıştır ve Lacan’a göre toplumu ve onun temsili arasında sürekli bir açıklık bulunmaktadır bu açıklık da “toplumun kimliğinin kusurlu göstereninde” ortaya çıkmaktadır (Newman, 2014: 251). Lacan’da olumsuzluğa ve mücadeleye götüren bu boşlukta Laclau ve Mouffe ortaklaşmaktadır ancak Butler bu noktaya itiraz edecektir (2014: 244). “Toplumsallığın” içinin boşalmasından endişe ettiği için -ki bu endişesini performatif düşüncesine Bourdieu’nün “habitus” kavramını eklemesi de göstermektedir- Hegel’in düşüncelerine dönerek “olumsuzluğu tarihselliğin bir parçası olarak” ele alır (Butler, 2009: 300).

Daha önce de göstermiş olduğumuz gibi evrensel kategorileri hem kullanmanın hem de kullanırken bu kategorileri soruşturmanın bir sakıncası yoktur (2009: 292). Aksine temsiller bize temsilin sınırlılığını gösterebilir, Antigone Hegel’de aile bağlarını temsil eden bir figür olarak ele alınırken Butler, Antigone’nin bu temsilinin ne derece sınırlı olduğunu göstererek Antigone’yi farklı temsil etmenin olanaklarını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla evrensel kategorileri kullanarak sorgulamak performatif olarak bu kategorileri yeniden üretir. Butler’ın kapsayıcılığı süregiden bir performatif hareketle gerçekleşir, özdeşleşme ve temsil etme bağlarıyla değil. Temsili bir politikaya bel bağlamadan herkesin geleceğe açık bir şekilde kapsanması da radikal bir soruşturma yoluyla gerçekleşebilir. Bu sebeple de Butler’ın radikal demokrasiyle ilgili görüşleri,

temsil krizine Butler'ın politik öznellik anlayışının ne tür bir cevap vereceğinin göstergesi olur.

Kurulu bir söyleme “başvurmaya çalışmak”, aynı zamanda “yeni bir iddiada bulunma” edimi olabilir ve bu zorunlu olarak eski bir mantığı genişletmek ya da iddia sahibinin var olan bir rejimle kaynaşmasını sağlayan bir mekanizmanın içine girmek değildir. (...) Bu yüzden, tekrarlayıcı konuşma edimi, kurulu söylemin geçmişini, onun evrenselin parametrelerinin siyasetteki tanımlanışı üzerindeki özel denetimden yoksun bırakma olasılığını -zorunluluğunu olmasa da- sunar. Bu siyasal performatiflik biçimi, kendi iddiasını geriye dönük mutlaklaştırmaz; meşruiyet varsayılan bir otoriteden yenilenme mekanizmasına kaydıran bir kültürel normlar kümesini naklederek yeniden düzenler (Butler, 2009: 52).

Butler'ın bu düşünceleri göstermektedir ki, radikal bir demokratikleşme için gerekli politika queer politikadır. Herhangi bir kimlik kategorisi eşliğinde bir politik mücadele gerçekleştirilecekse bile bunun her zaman “riskli” olduğu bilinmelidir (Butler, 2014: 320). Bu sebeple bir kimliksizleşme pratiği olarak queer, radikal bir demokrasinin yolunu açabilecektir. “Dışarıda olan” her daim geri dönerek, kategorilerin temsilinin sorunlu olduğunu göstererek bir politika demokratikleştirilebilir. Elbette ki bu demokrasi, temsili bir demokrasi değil radikal bir demokrasi olmalıdır. Böylece performatif olarak kurulan özne, performatif olarak kurulan halk, geleceğe açık (*futurity*) bir şekilde ifadesini bulabilecektir.

Birlikteliğimizin, birbirimize bağımlı oluşumuzun politikası nasıl olmaktadır? Eğer bir temsili ilişki yoksa, imha edici bir kapsayıcılıktan bahsetmiyorsak nasıl bir kapsama mümkündür? Butler'ın kapsayıcılığı herkesin “temsile edilebilirliğini” savunmaz, nitekim Laclau da bunu dile getirmektedir (Laclau, 2009: 80). Onun kapsayıcılığı ise tam olarak gelecekte ne ile karşılaşacağımızın, hangi sorunlarla yüzleşeceğimizin, kimin yaşamının yaşanmaz kılınmayacağını bilmediğimiz için evrensel kategoriler hep geleceğe açık bırakılmasını ifade etmektedir. Bir politikanın demokratik olması için de hem geleceği “bilmeyişin”, ve geleceğe “açıklığın” olması Butler için şarttır (Butler, 2020b: 262). “Öteki”yi radikal olarak, herhangi bir temsil veya kimlik bulunmadan, kapsayabilmek için de belirli özne yerine performatif bir politik öznellik fikri sunmaktadır.

Bu bölümü sonlandırırken Butler'ın politik öznellik arayışından neler alabileceğimizi konuşmak yerinde olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, temsili politikaların artık günümüzdeki sorunlara bir cevap olmaması yeni arayışları da beraberinde getirmiştir.

Buna rağmen Butler, “biz” kullanımının sorunlu olduğunu belirtirken, bireyin bir yetişkin olarak anlatıldığı bireyci liberal hikayelerin yönünü değiştirerek, bireyin bir süreçle oluştuğunu ve çocukluğun, birine bağımlı olma halinin, büyüsek de geçmeyen bir durum olduğunu anlatmaktadır. Herhangi bir kimlik olmaksızın mücadele etmemizin imkanını ve umudunu bize vermektedir. Bu umudun, “boş bir umut” olup olmadığı, Butler’ın politik öznellik anlayışının öznenin failliğini zedeleyip zedelediği ise hala tartışmaya açık olmalıdır. Nitekim Butler’ın benimsemiş olduğu radikal eleştiri tarzını, tartışmamızda devam ettirsek, politika üzerine konuşmanın herhangi bir “son”u olmadığını da görürüz. Bu eleştirel tavır politikayı geleceğe açık bırakırken, “politikanın sonu” söylemlerini de iptal eder. Böylece politikayı, geçmiş, şimdi ve gelecekle düğümlemenin bir imkanını bulmuş oluruz.

## SONUÇ

Şu noktaya kadar ortaya koyduğumuz görüşlerin ışığında demokrasiyi günümüzde nasıl düşünebiliriz? Demokrasinin öznesi *demos*, nasıl değerlendirilebilir? Demokrasi Platon’un ifade ettiği gibi özgürlük içip sarhoş olan, ne yöne gittiği belli olmayan halk tarafından mı gerçekleştirilir? Günümüzde *demos*’un hakim olduğu bir demokrasi yerine, çoğunluğun galeyana gelen konuşmalarına ve duygularına göre hareket eden popülizmin yerleştiğini söylememiz yanlış olmaz. Dolayısıyla bugünün demokrasisinde, Platon’un dediği gibi özgürlükten sarhoş olmuş bir halk tahayyül etmek zordur. Butler’ın da ifadesiyle aktaracak olursak, galeyana gelen konuşma (*excitable speech*) bir şekilde her zaman kendi kontrolümüz dışında gerçekleşmektedir (Butler, 1997: 15). Bu sebeple popülist söylemlerin halkı temsil eder gibi bir tablo çizerken, esasında halkı bu tablonun içine kendisinin yerleştirdiğini söylememiz mümkündür. Elbette ki Butler’da ortaya koyduğumuz gibi bu durum kısıtlayıcı olmasının aksine halka, özneye değişip dönüşme imkanını vermektedir. Nitekim “queer” kelimesinin politik dönüşümünde de tam olarak bunu anlatmıştık.

Rancière’e göre popülizm politik bir biçim elbette olamaz, ancak bir “yorumun adı” olabilir (Rancière, 2019). Popülizm kişileri farklılıkları göz önünde bulundurmaksızın aynı yerlere, “kamplara” tayin etmektedir (Rancière, 2017b). Laclau ve Mouffe gibi radikal demokrasi düşünürleri “popülizm”e pozitif bir değer kazandırma amacıyla olsa da Rancière’e göre bu mantık pratikte temsili yeniden devreye sokmaya “halkın sevdiği idareciyle” parlamenter sistemi birleştirmeye yaramaktadır (Rancière, 2017b). Laclau sağ ve sol kanat popülizmiyle ilgili belirli bir ayrıma gitmekte ve Butler’ın yorumuyla sol popülist vaadin temsili demokrasiye dönüşme olasılığını görmektedir (Butler, 2016b). Popüler politik hareketlerin her zaman “popülizm” olarak adlandırılmaması gerektiğini söyleyen Butler feminist hareketlere katılım artışının “anti-entelektüel” popülist bir hareketten çok radikal eşitliği tesis etmeye çalışan bir hareket olarak görülmesi gerektiğini söyler (Butler, 2019). Popülizme dair iki farklı bakış açısı sunan Rancière ve Butler’ın politik öznellik görüşleri hem tartışmamıza hem de günümüz problemlerine bir yanıt niteliği taşımaktadır. Popülizmin hem sağ hem sol kanattan sahiplenilmesi ve muğlak oluşu, bizim tezin başından beri çözmeye çalıştığımız bir sorun olmuştur.

Nitekim Butlercı performatif öznenin muğlaklığına karşın Rancièreci anlaşmazlık mantığını devreye soktuğumuz gibi, popülizmin muğlaklığına karşı da bu tezi devreye sokabiliriz. Butler'ın dediği gibi popülerleşmiş her politik hareketi “popülizm” altında değerlendirmeden ve Rancière'in dediği gibi popülizmi yalnızca bir “yorumun adı” olarak görerek olayları felsefi bir bakışla değerlendirmeye alabiliriz. Bu tartışma “özdeşlik” kavramıyla daha da açık bir hale gelecektir.

Rancière ve Butler'ın politik öznellik görüşlerini birlikte düşündüğümüzde vurgulanan bir “dışarıda kalanlar” sorunu olduğunu ve bu noktada birleştiklerini görürüz. Butler demokrasi anlayışını geleceğe açık bırakırken, Rancière demokrasi görüşlerinde, fail *demos*'un politik anlarına yani şimdiye odaklanmaktadır. Ancak her ikisi de kimlik politikalarına karşı, dolayısıyla temsilin açmış olduğu bir krize işaret ederek, düşüncelerini ortaya koymaktadır. Nitekim “biz” ile özdeşleşmeler her zaman eksik kalmakta, “biz” kullanımı sorunlu olabilmektedir. Kimlikle kurulan özdeşleşmeler sorunlu olduğunda nasıl bir demokrasi düşünülmesi gerektiği, demokrasinin öznesinin kimler olacağı sorusu ise hala günceldir. Rancière ve Butler da bu sorulara politik öznellik görüşleri eşliğinde yanıtlar aramaktadır. Bu görüşleri temsil krizi çerçevesinde irdelediğimiz Rancière ve Butler'ı birlikte düşünmenin imkanlarını ve her iki düşünürün politik öznelliklerinden yeni bir politik öznellik arayışının çıkıp çıkmayacağını tartışacağız.

Tezimizi, politikanın hem geçmişi hem şimdiyi hem de geleceği ilgilendirdiği düşüncesiyle oluşturduk. Bu sebeple günümüz düşünürlerini ele almadan önce tarihsel süreçte filozofların politika felsefesi görüşlerine yer vermeye çalıştık. Politikanın her dönem yaşamla olan bağı yadsınamayacak bir gerçektir. Nitekim Aristoteles'ten günümüze kadar yaşam politikaya bir şekilde batıp bulanmış durumdadır. Elbette ki yaşamın ne anlama geldiği de, çağın ruhuna, politik iktidarı elinde tutanlara göre değişmektedir. Aristoteles'in düşüncelerini de Antik Yunan'daki “yaşam” tahayyülünden ayırmak mümkün görünmemektedir. *Bios* ve *zoe* olarak iki farklı biçimde tahayyül edilen yaşamda *zoe*, tüm canlılarda ortak olan, biyolojik bir yaşamdan bahsederken; *bios*, içinde amacı taşıyan, insana özgü bir yaşam olarak görülmektedir. Aristoteles de politikasını bu yaşam tahayyülü üzerinden kurmaktadır. Politikanın “iyi yaşam”ı kurması gerektiği, bir amacı olduğu için de politikayı yapacak olan insan *bios* olan yaşama sahip olan insan



olarak karşımıza çıkmaktadır. Adalet üzerine fikir birliğine varacak insanlar *bios*'a sahip olduğu için *logos*'u dile getirebilmektedir dolayısıyla sesleri *zoe*'nin sesi olan *phone* olarak duyulmayacaktır. Sesini *logos* olarak duyurabilenler *polis* ait görülecek bu sebeple de Aristoteles'te politikanın mekanı *polis* olacaktır. Kimin yaşamının belirli bir türde yaşam olarak görüldüğü sorusu ise Butler'da da gördüğümüz üzere hala sorulan, politikaya konu edilen bir meseledir. Rancière de bu meseleyi politika'yı yeniden düşünerek vermeye çalışmaktadır.

Aristoteles'te katılımlı bir politikanın imkanlarını, dışladıklarını ve dahil ettiklerini gösterdikten sonra Hobbes tartışmamıza “temsil” kavramıyla dahil oldu. Kaotik bir biçimde ortaya koymuş olduğu doğal durumdaki “çokluğu” Leviathan altında “bir” ederek barışı tesis etmeye çalışan Hobbes'un bu dahil edişinin anahtarı “temsil” kavramı olmaktadır. Temsil kavramı elbette ki bir paradoksu içinde taşıdığı için Hobbes'ta politikanın öznesinin kim olduğu da ikircikli bir anlam kazanmaktadır. Sözleşmeyle egemene hakların devredilmesine rağmen failliğin hala halka ait kılınması, insanların politikaya katıldığının bir göstergesi olsa da esasında asıl faile sorumluluk yüklemeyen politik eylemde bulunmanın yolunu açmaktaydı. Hem halka politik failliği verip hem de egemene isyan etme hakkının dahi halkın elinden alınması da elbette ki temsil krizine gidecek yolu açmaktaydı. Böylece tartışmanın hattı bizi temsil yerine farklı bir kavramı sorgulamaya yönlendirdi. Bu sebeple tartışmamızın arka planını sonlandıracağımız bölümde Hegel'in “tanınma” kavramını devreye sokarak tartışmamızı devam ettirdik.

Hegel'de “tanınma” kavramının neden politikayı başlatan ilk adım olduğunu anlattık. Tarihin bir başkasıyla birlikte gerçekleşiyor olması, köle olmadan efendinin, efendi olmayan kölenin kendini gerçekleştirememesi ve kendi bilincini kazanamaması hem politika felsefesi açısından hem de Butler açısından oldukça önemlidir. Buna karşılık tanınma mücadelesinin ve genel olarak da Hegel'in felsefesinin temel kavramı “kapsayarak aşma” (*Aufhebung*), devlet *moment*'inde gerçekleşen kapsamanın tikelleri tümelin içinde eriterek gerçekleştiğini bize gösteriyordu. Hegel'in bu kapsayıcı devletinin yönetim biçimi şekli ise monarşiye uymakta, özgürlükle monarşiyi özdeşirmenin yolunu nesnel özgürlük anlayışında bulmaktaydı. Demokrasi ise öznel özgürlüğün, Platon'un demokrasi eleştirisindeki “demokratik eşek”lerin alanı olarak yorumlanmaktaydı. Özgürlüğün monarşiyle birlikteliği devletin mutlaklığını ortaya koymaktaydı. Tarihin

“belirli anlamda” sonunu getiren Hegel ile çalışmamız günümüzün anlatı krizlerine, temsil krizlerine çıkmaktaydı. Böylece politik bir özne olarak halkın veya bireyin politika felsefesi tarihinde nasıl bir yol izlediğini görmek günümüzdeki demokrasi ve temsil krizi tartışmalarına da arka plan oluşturmuş oldu.

Günümüzde temsili demokrasinin çözümlenip çözülmediği hala tartışmalıdır. Rancière’e göre temsili sistem hala yerli yerinde durmaktadır, bu tartışma ise “radikal solun umutlarını ayakta tutan bir teranedir” (Rancière ve Hazan, 2019: 11). Nitekim “temsil” kavramının Hobbes ile tartışmamıza girdiğine bakılırsa, “temsil” pek de demokratik bir izlenim uyandırmamaktadır. Rancière de Butler da bu gerçekliğin farkındadırlar. Ancak bu sorunu çözmek için her ikisinin de farklı bir yol izlediğini söylemek yanlış olmaz. Dahası bu farklı yolun sonunun kesişmeyeceğini söylemek dahi mümkün olabilir. Bunlara rağmen Rancière ve Butler’ı birlikte okumanın hem günümüze hem de geleceğe dair sunacağı olanaklar azımsanacak gibi de değildir. Bu olanakları tartışmaya geçmeden önce günümüzde politikanın “ne alemde” olduğuna da bakmak gerekmektedir.

Temsili demokrasi Rancière’in de dediği gibi hala işlemektedir, hatta temsilci seçimine katılımın dünya genelinde teşvik edildiğini gözlemlemek mümkündür. Buradan hareketle yükselen radikal sağ ile mücadelenin temsili politikaya katılımı ile çözülebileceği fikrinin ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak bunun kesin bir çözüm olmayacağını bize Schmitt göstermişti. Diktatörlüğün demokrasiyle hüküm sürebildiğini söylemesi de bu çözümün gerçekten bir çözüm olup olmadığı hakkında şüphelerimizi gerçekçi kılmaktadır (Schmitt, 2010: 45). Temsili demokrasinin sınırlılığını dile getiren Shiva da Hindistan’daki 2004 seçimini örnek göstererek, halkın “hem pazar köktencilliğini hem de dini köktencilüğün iktidarına” seçimde karşı çıktığını ve kazandığını ancak yeni iktidarın halka yalnızca “insani çehre taşıyan bir maske” verdiğini söylemektedir (Shiva, 2018: 110). Görüyoruz ki temsil, Rancière’in dediği gibi bir siyasetçiler tarafından üretilmiş bir “meslek” haline gelmiştir (Rancière ve Hazan, 2019: 16).

Elbette ki günümüzdeki dayanışma ve mücadele biçimleri yalnızca oy vermekle, temsili sisteme katılmakla sınırlı değildir. Ancak mücadele biçimleri çağımızda dijital bir görünüm almaktadır. Özellikle Covid-19 salgını kaynaklı tam kapanmalar kamusal alan ve özel alanın sınırlarını belirsizleştirmiştir. Eskiden kamusal alan ve haneyi ayıran eşik

evin kapısıyken, özellikle bu süreçte bu eşik bilgisayar kamerası haline gelmiştir ki bilgisayar kamerasına özel kilitli sürgüler icat edilmesi de bunun bir göstergesidir. Dijital alandaki, sosyal medyadaki politik eylemler salgınla başlamasa da, yaygınlaşmasına etkisi olduğunu söylememiz mümkündür. Dijitalleşmeyle birlikte feminizm için de yeni bir alan açılmış, dijital feminizm “dördüncü dalgayla ilişkilendirilmiştir” (Knappe ve Lang’tan Aktaran Gedik, 2020: 130). Genel olarak temsili demokrasiye katılımın yetersiz ve etkisiz olması, dijital aktivizmin şiddetten daha uzak oluşu ve söz söylemenin belki daha “özgürce” gerçekleştiği internet yeni bir politik alan oluşturmaktadır. Bununla birlikte interneti lanetlenmiş Babil Kulesi gibi görmek de mümkündür. Dolayısıyla neyin politika olduğuna dair muğlaklık hala devam etmektedir. Bununla birlikte herhangi bir politik kimlikle özdeşleşmelerin sorunlu olduğu da açıktır.

Rancière düşüncesiyle bize politikayı “yeniden düşünme” imkanı sağlamıştır. Politika nedir? Bu soru geçmişten günümüze filozofların hep sorduğu bir sorudur ancak Rancière’in özgün yanı politika olarak düşünülen düzenekleri *polis* düzeni altına alması ve böylece politikaya yepyeni bir anlam kazandırmasıdır. Böylece politikanın anlamı değiştiği gibi politik öznenin anlamı da değişmektedir. Politika Rancière için herhangi bir düzenleyici, dağıtıcı kurum değildir aksine, polis düzenini bölendir. Nitekim tezimizde Rancière’in düşüncesi için artık alışır politik sahne yerine yeni bir öneride bulunmuştuk. Klasik, izleyici ve seyircinin olduğu tiyatro sahnesine yerine politik sahneyi, herkesin eşit bir düzlemde bulunduğu, *polis* düzenini (metaforda odaları) bölen bir “hol” olarak ortaya koymuştuk. Bunu yapmamızın sebebi Rancière’in düşüncesini daha iyi anlamaktı. “Hol”de her zaman birinin bulunmaması, anlık olarak geçilmesi de politikanın yapısını anlatmaktaydı. Anlık ve önceden kestirilemez politika için de önceden belirlenmiş, politik öznenen bahsetmemiz mümkün değildir, eğer bir isim vermek gerekirse ancak “*polis* özne” diyebiliriz. Rancière bu anlayış yerine politik öznellik düşüncesiyle karşımıza çıkar ve yeni politik öznellikler, *polis* düzeninde “parça olmayan parça” olarak adlandırılır.

Politikanın *polis*’i anlık olarak bölen bir şey olarak düşünülmesi ve kalıcı olmaması Rancière’e karşı en sık yapılan eleştirilerden olduğunu göstermiştik. Ancak Rancière’e göre kendisine yöneltilen eleştiriler yalnızca “söz ettiklerinden söz ettiğini, söz etmediklerinden söz etmediğini” söylemektedir (Rancière ve Hazan, 2019: 55). Buradan çıkarabiliriz ki Rancière politika anlayışının anlık ve sınırlı olduğunu bilir. Sınırlı bir

anlayış sunmasının yanı sıra bu anlayış politikayı spesifikleştirir böylece politikanın ne olduğuna dair muğlaklığı giderir. Bu düşünceden ne gibi imkanlar çıkarabiliriz diye sormak gerekir ki biz tezimizde Rancière'in "politik olan"ını Butler'ın performatif düşüncesinde tespit ettiğimiz eksiğe bir "çare" olarak yorumlamıştık.

Butler da Rancière gibi evrensel kategorileri sorgulamaktadır ancak aynı zamanda bu kategorileri kullanmayı önerir. Dolayısıyla politika hem iktidara karşıt hem de iktidarla işbirliği içinde ilerleyebilmektedir. Nitekim öznenin iktidara tabiyeti hususunda Butler, Foucault ve Althusser gibi öznenin iktidara bağlılığının, iktidarın işleyiş tarzı sonucu çıktığını savunmaktadır (Butler, 2005b: 14). Dolayısıyla Butler'da Rancièreci anlamda bir "politika" kavrayışının olmadığını görürüz. Nitekim Rancière'i hocası Althusser'den ayıran nokta öznenin failliğini iktidar mekanizmaları söylemleriyle baltalamasıdır. Rancière bu sebeple özneyi kendi eylemlerinde incelemektedir. Elbette ki Butler'ın böyle bir politika anlayışına sahip olmaması kendi çalışması içerisinde tutarlıdır. Ancak tezimizde, Butler'ın performatif anlayışının "muğlaklığının" nasıl giderileceği sorusuna cevap olarak Rancière'in politika tahayyülünü seçtik.

Butler'ın performatif bir şekilde kurulan queer öznelliklerinin, her ne kadar bir kimliksizleşme pratiği de olsa, "gay" kimliklere karşı söylenen bir nefret söyleminin "yaratıcı tekrarı" olduğunu söylemiştik. Bu sebeple queer politika ne kadar kapsayıcılık iddiası taşısa da bir kimlikten yola çıkıyor olması queer politikayı muğlak kılmaktadır. Rancière'in de dediğini tekrarlayacak olursak, her şeye "politik" dediğimiz bir yerde hiçbir şeyin politik olamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. Butler'ın performatif kuramına Rancièreci anlaşmazlık mantığını dahil etmek hem politikayı geleceğe açık bırakabilir hem de queer politikaya dahil oluşların muğlaklığını çözebilir. Nitekim Rancière'in anlaşmazlık mantığı eşitliği doğrulayan, hiyerarşik olarak düzenlenmiş konumları yerle bir eden bir mantıktır. Rancière'in politika tahayyülüne yöneltilebilecek en belirgin eleştiri gelecek yerine şimdiye, anlara odaklanmasıdır, nitekim geleceğe dair yapılan her plan *polis* düzenini kuran bir plan olmaktan öteye gidemez. Ancak bu *polis*'in, yaşadığımız yer olduğu gerçeğini de değiştirmemektedir. Rancière bu gerçekliği yadsımaz ancak *polis* düzenlemeleri, politikaya dair olmadığı için onların hakkında çözüm sunma işine girişmez. Politikayı *polis*'le özdeşleştiren politika felsefelerine olan mesafesini korur, böylesi bir hataya düşmemeye çalışır. Peki geleceği düşünmek,

geleceğe dair bir politika anlayışı ortaya koymak bu çerçevede nasıl mümkün olabilir? Bu noktada Rancière gibi kimliksizleşme pratiklerine odaklanan Butler ve onun geleceğe açık bırakılan demokrasi görüşleri bu soruya cevap verebilir.

Her iki düşünürün demokrasi görüşleri de tezimizde daha önce gösterdiğimiz gibi temsili sistemle düşünülmemektedir. Nitekim Rancière'e göre demokrasinin temsili sistemle düşünülmesi çağdaş bir düşüncedir, kökenine bakıldığında demokrasi ve temsili sistem taban tabana zıt bir konumdadır (Rancière, 2020a: 61). Rancière, demokrasiyi daha önce söylediğimiz gibi “parça olmayan parçalar” üzerinden yani *polis* düzeni içerisinde dışlananlar üzerinden düşünmektedir. Kimin yaşamının yaşanılabilir bir yaşam olduğu sorusunu soran Butler herkesin yaralanabilirlikte ortaklaştığını bu sebeple de eşit olduğunu söyler. Ancak eşitlik tüm yaşamlar için tesis edilebilmiş değildir. Eşitliğin tesis edilebilmesi için politikanın geleceğe açık olması gerekir. Bedenin özerk olmadığı, başkasına her daim bağımlı bir hayat sürdürdüğü düşüncesiyle Butler bir çeşit “biz” oluşturmakta ancak bu “biz”in geleceğe açık bırakılması gerektiğini söylemektedir. Nitekim politikanın esas meselesi dışarıda bırakılan, “biz” olarak “cemaat” olarak kabul edilmeyen öznelerdir (Butler, 2020e: 36). Ortaya koymuş olduğumuz bu iki farklı demokrasi anlayışı iki farklı demokratik özne anlayışını da beraberinde getirmektedir.

Kişinin politik kimliğini oluşturan öge özdeşleşmelerdir. Oysa Rancière de, Butler da önceden belirlenmiş bir kimliği reddetmekte dolayısıyla “özdeşleşmeleri” sorgulamaktadırlar. Tayin edilmiş bir “biz”, “halk” anlayışına sahip değildirler ki tezimizde Rancière ve Butler'a yer verme sebeplerimizin de en önemlisi bir kimliksizleşme önerisi sunmaları olmuştur. Rancière'e göre *polis*'in tayin etmiş olduğu özdeşleşmeleri her zaman sorgulamak gerekmektedir. Buna örnek olarak, Rancière'in de vermiş olduğu örneğe uygun olan, “Hepimiz Hrant'ız, hepimiz Ermeniyiz.” sloganını vermiştik. Bu slogan bize gösteriyordu ki kişi *polis* düzeninin tesis ettiği özdeşleşmeleri yerinden edebilir, imkansız görülen özdeşleşmeler kurabilirdi. Butler'da da özdeşliğin politikada kurucu bir rol oynamadığını, birliktelik için temel olmadığını anlatmıştık. Ancak Butler'ın evrensel kategorileri soruşturmakla birlikte bu kategorileri aynı zamanda kullandığını da söylemiştik. Rancière'in kolektif öznesi *demos*'un imkansız özdeşleşmelerle kurulduğunu söylemek mümkünse, Butler'ın queer politika önerisinin de “muğlak özdeşleşmelerle” kurulduğunu söylememiz mümkündür. Türkiye'de

gerçekleşen Onur Yürüyüşlerinin bilindik sloganı “Velez ki ibneyiz!” sloganı da bu muğlak özdeşleşmelere bir örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla özdeşliğin belirsiz olduğu noktalarda da dayanışma ve mücadeleyi mümkün kılan bir öneri olarak karşımıza çıkabilir.

İmkansız özdeşleşmelerin, muğlak özdeşleşmelerin politikayı kurucu bir konumda olduğunu görmek, politikada kurucu bir rol oynamak için temsili sistemin, kimlik politikalarının “zorunlu” olmadığını ortaya koymaktadır. Böylece Rancière ve Butler’ın politik öznellik arayışları, temsili politikanın veya kimlik politikalarının krize girdiği anlarda etkili olabilmektedir. Kimliği temel olarak koymayan politika düşüncesinde ortaklaşan Rancière ve Butler’ı birlikte ele almak politikayı Rancière’de olduğu gibi yalnızca şimdide değil, Butler’ın demokrasi anlayışında olduğu gibi gelecekte de kurabileceğimiz bir yapı olarak ele alabileceğimizi gösterirken, Butler’ın performatif kuramının politik muğlaklığına karşı, Rancièreci anlaşmazlık mantığını bir anahtar olarak sunabilmektedir.

## Kaynakça

- Adorno, T. W. (2009). *Minima Moralia*. (Orhan Koçak, Ahmet Doğukan çev.) İstanbul: Metis
- Adorno, T. W. (2020). *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri ve Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?*. (Şeyda Öztürk, Tarhan Onur çev.) İstanbul: Metis
- Agamben, G. (2005). *İstisna Hali*. (Kemal Atakay çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*, (İsmail Türkmen. Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Ağaoğulları, M. A., Köker, L., Akal, C. B. (1994). *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Althusser, L. (1995). *Kapital'i Okumak*. (Celal A. Kanat çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Arendt, H. (2016). *İnsanlık Durumu*. (B. Sina Şener çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Sorumluluk ve Yargı*. (Müge Serin çev.) İstanbul: Sel Yayınları
- Aristoteles (2001). *Ruh Üzerine*, (Çev: Doç. Dr. Z. Özcan). İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Aristoteles (2012). *Nikomakhos'a Etik*. (Saffet Babür çev.) Ankara: BilgeSu Yayınevi.
- Aristoteles (2019). *Politika*. (Mete Tunçay çev.) İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Aristotle (1959). *Politics*. (H. Rackham çev.) Cambridge: Harvard University Press
- Arnhart, L. (2013). *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. (A. Kemal Bayram çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Avineri, S. (1974). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press

Badiou, A. (2006). *Metapolitics*. (Jason Barker çev.) London: Verso

Baudrillard, J. (2017). *Foucault'yu Unutmak*. (Oğuz Adanır çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları

Beauvoir, S. (2019a). *İkinci Cinsiyet: Olgular ve Efsaneler*. (Gülner Savran çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları

Beauvoir, S. (2019b). *İkinci Cinsiyet: Yaşanmış Deneyim*. (Gülner Savran çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları

Benhabib, S. (2017). “*Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak*” Çatışan Feminizmler içinde (ss. 25-44). (Feride Evren Sezer çev.) İstanbul: Metis

Benhabib, S. (2017). “*Öznellik, Tarih Yazıcılığı ve Politika: ‘Feminizm-Postmodernizm Alışverişi’ Üzerine Görüşler*” Çatışan Feminizmler içinde (ss. 119-138). (Feride Evren Sezer çev.) İstanbul: Metis

Bozkurt, N. (2005). *Hegel*. İstanbul: Say Yayınları.

Bumin, T. (2020). *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Butler, J. (1987). *Subjects of Desire*. New York: Columbia University Press.

Butler, J. (1996). “*Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*” Feminism as Critique içinde (ss. 128-143). Seyla Benhabib, Drucilla Cornell (Der.). Minneapolis: University of Minnesota Press

Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York, London: Routledge

Butler, J. (2005a). *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*. (Ahmet Ergenç. Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.



Butler, J. (2005b). *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*. (Fatma Tütüncü çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Butler, J. (2009). “Çekişen Evrensellikler” Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar içinde (ss. 154-204). (Ahmet Fethi çev.) İstanbul: Hil Yayınları

Butler, J. (2009). “Dinamik Sonuçlar” Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar içinde (ss. 291-311). (Ahmet Fethi çev.) İstanbul: Hil Yayınları

Butler, J. (2009). “Evrenseli Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları” (ss. 19-56). Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar içinde (ss. 19-56). (Ahmet Fethi çev.) İstanbul: Hil Yayınları

Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. (Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. London: Harvard University Press

Butler, J. (2016a). *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. (Başak Ertür çev.) İstanbul: Metis

Butler, J. (2016b). “Trump is Emancipating Unbridled Hatred” Sayfa: 2 (16 Ekim).  
URL: [https://www.zeit.de/kultur/2016-10/judith-butler-donald-trump-populism-interview/seite-2?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F](https://www.zeit.de/kultur/2016-10/judith-butler-donald-trump-populism-interview/seite-2?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F)

Butler, J. (2017). “Dikkatli Bir Okuma İçin”. Çatışan Feminizmler içinde (ss. 138-157). (Feride Evren Sezer çev.) İstanbul: Metis

Butler, J. (2017). “Olumsal Temeller: Feminizm ve ‘Postmodernizm’ Sorunu” Çatışan Feminizmler içinde (ss. 44-68). (Feride Evren Sezer çev.) İstanbul: Metis

- Butler, J. (2019). *Judith Butler: Feminizmin İkincil Olmadığı Yeni Bir Sosyalist İtiraz Zamani*. (5 Şubat). URL: <https://www.birgun.net/amp/haber/judith-butler-feminizmin-ikincil-olmadigi-yeni-bir-sosyalist-itiraz-zamani-245952>
- Butler, J. (2020a). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Başak Ertür çev.) İstanbul: Metis
- Butler, J. (2020b). *Çöz(ül)en Cinsiyet*. (Barış Engin Aksoy çev.) İstanbul: MONOKL
- Butler, J. (2020c). *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. London-New York: Verso
- Butler, J. (2020d). *Çağımıza Hegelci Bir Bakış*. (Müleyke Vural Çev.) (12 Ocak) URL: <https://www.sosyalbilimler.org/judith-butler-hegel/>
- Butler, J. (2020e). *Savaş Tertipleri*. (Şeyda Öztürk çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Butler, J., Yancy G. (2019). *Judith Butler: When Killing Women Isn't a Crime* (7 Temmuz) URL: <https://www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html>
- Cassirer, E. (2005). *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi* (Necla Arat çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Chambers, S. A. (2009). *A Queer Politics of the Democratic Miscount*. Borderlands e-journal. Cilt: 8 Sayı: 2
- Chambers, S. A. (2013). *The Lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press
- Chambers, S. A., Carver, T. (2008). *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*. New York: Routledge
- Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri*. (Mukadder Erkan, Ali Utku çev.) İstanbul: Otonom Yayınevi

Descartes (2007). *Meditasyonlar*. (İsmet Birkan çev.) Ankara: BilgeSu Yayınevi.

Deslauriers, M. (2009). “*Sexual Difference in Aristotles’s Politics and His Biology*”. The Classical World içinde (ss. 215-231) Sayı: 102: 3

Dişçi, Z. (2020). *Uyuşmazlığa Sadakat Jacques Rancière’in Politik Düşüncesi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi

Dumouchel, P. (1996). “ ‘Persona’: Reason and Representation in Hobbes’s Political Philosophy”. SubStance içinde (ss. 68-80) vol 25. No: 2 issue 80: Special Issue

Ekinci, Ö. (2019). *Jacques Rancière’de Hiyerarşilerin Yıkımı ve Yeni Bir Eşitlik Okuması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı. Bursa.

Ergül, S. (2005). *Hobbes ve Spinoza’da Siyasal Alanın Temellendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Ankara.

Esgün, T. G. (2012). *Jacques Rancière’de Siyasetin Olanığı ve Demokrasi*. Felsefe Arkivi (ss. 17-28). Sayı: 36

Esgün, T. G. (2016). “*Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu*”. Biyopolitika – Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri içinde (ss. 105-127). Onur Kartal (Der.). İstanbul: Notabene.

Esgün, T. G. (2016). *Otoriteden Otonomiye: Yasa ve Özgürlük*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Ankara.

Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (H. Uğur Tanrıöver çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2016). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. (Ferhat Taylan çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Fraser N., Nicholson, L. (2000). “*Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaştırma*” *Modernite Versus Postmodernite* içinde (ss. 425-451). Mehmet Küçük (Der.) Ankara: Vadi Yayınları

Gedik, E. (2020). *Dünyada ve Türkiye’de Dijital Feminizm İncelemesi: Gençlerin Dijital Aktivizm Deneyimleri*. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*. (ss. 123-136). Sayı: 5

Haraway, D. (2010). *Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonların Bilim, Teknoloji ve Feminizm*. Başka Yer içinde (ss. 45-91) (Güçsal Pular çev. der.) İstanbul: Metis Yayınları

Hardt, M., Negri, A. (2004). *Çokluk: İmparatorluk Çağına Savaş ve Demokrasi*. (Barış Yıldırım çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Hegel, G.F.W. (1995). *Tarihte Akıl*. (Önay Sözer çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hegel, G.W.F. (2006). *Tarih Felsefesi*. (Aziz Yardımlı çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G.W.F. (2013). *Tüze Felsefesi*. (Aziz Yardımlı çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G.W.F. (2019). *Tinin Görüngübilimi*. (Aziz Yardımlı çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Hewlett, N. (2018). *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*. (H. İlkse Mavituna Çev.) İstanbul: Metropolis Yayıncılık

Hobbes, T. (2013). *Leviathan*. (Semih Lim çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobbes, T. (2018). *De Cive Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*. (C. Deniz Zarakolu çev.) İstanbul: Belge Yayınları

Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele*. (Özgür Aktok çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

- Kalaycı, N. (2014). *Klasik Tragedyalarda “Yakışsız Ölüm”, “Yas” ve “Tanıklık” Sorunu*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi. (ss. 193-210). Sayı: 54, 2
- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. (Mary Gregor. Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kartal, O. (2016). “Giriş: Biyopolitikanın İzini Felsefe Tarihinde Sürmek”. *Biyopolitika – Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri içinde* (ss. 7-27). Onur Kartal (Der.). İstanbul: Notabene.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (Selahattin Hilav çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Laclau, E. (2007). *Popülist Akıl Üzerine*. (Nur Betül Çelik çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Laclau, E. (2009). “Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü” *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar içinde* (ss. 56-104). (Ahmet Fethi çev.) İstanbul: Hil Yayınları
- Laclau, E. (2012). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. (Ertuğrul Başer çev.) İstanbul: Birikim Yayınları
- Laclau, E., Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. (Ahmet Kardam çev.). İstanbul: İletişim Yayınları
- Leartios, D. (2019). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Candan Şentuna çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MacGillivray, R. (1970). “Thomas Hobbes’s History of the English Civil War A Study of Behemoth”. *Journal of the History of Ideas içinde* (ss. 179-198). vol 31 no 2
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press

May, T. (2016). *Şiddetsiz Direniş*. (Can Kayaş çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Mesquita, A. P. (2020). “*Aristotle’s Lost Dialogue On Good Birth and Kingship as the Best Regime*” Revisiting Aristotle’s Fragments içinde (ss. 201-221). A. P. Mesquita, S. Noriega-Olmos, C. Shields (Der.). Berlin: De Gruyter.

Mouffe, C. (2019). “*Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu*” Carl Schmitt’in Meydan Okuması içinde (ss. 59-81). Chantal Mouffe (Der.) (Hivren Demir Atay, Hakan Atay çev.). İstanbul: İletişim Yayınları

Mulgan, R. (1974). “*Aristotle’s Doctrine That Man Is a Political Animal*”. Hermes içinde (ss. 438-445). Sayı: 102:3

Mulgan, R. (1994). “*Aristotle and The Political Role of Woman*”. History of Thoughts içinde (ss. 179-202). Sayı: 15

Newman, S. (2014). *Bakunin’den Lacan’a: Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*. (Kürşad Kızıltuğ çev.) İstanbul: Ayrıntı yayınları.

Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. (Ahmet İnam çev.) İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, F. (2016). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (Mustafa Tüzel çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları

Nussbaum, M. C. (1999). *The Professor of Parody*. (February 22) New Republic URL: <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>

Oralgül, E. (2014). *Günümüz Siyaset Felsefesinde Kimlik Sorununa Alternatif Bakışlar: E. Levinas, J. Butler ve C. Taylor’da Kimlik ve Siyaset*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Ankara.

Özçeri, B. (2021). *Kant'ın Pratik Felsefesinde Beden Problemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Ankara.

Özkazanç, A. (2021). *Feminizm ve Queer Kuram*. Ankara: Dipnot Yayınları

Özkazanç, A., Agtaş, Ö. (2018). *Judith Butler'ın Nefret Söylemi Eleştirisi: Egemenlik ve Hukukun Ötesinde Alternatif Bir Faillik*. Fe Dergi 10, Sayı: 2 (ss. 1-12).

Panagia, A. (2018). *Rancière's Sentiments*. Durham and London: Duke University Press

Pitkin, H. F. (2014). *Temsil Kavramı*. (Seda Erkoç çev.) Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

Platon (2014). *Devlet*. (Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları

Preuss, U. (2019). “*Siyasi Düzen ve Demokrasi: Carl Schmitt ve Etkisi*” Carl Schmitt'in Meydan Okuması içinde (ss. 221-253). Chantal Mouffe (Der.) (Hivren Demir Atay, Hakan Atay çev.) İstanbul: İletişim Yayınları

Rancière, J. (1995). *La Méésentente: Politique et Philosophie*. Paris: Galilée

Rancière, J. (2003): *Politics and Aesthetics an Interview*. (Forbes Marlock çev.)

Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, (ss. 191-211) Sayı: 2

Rancière, J. (2004). *The Distribution of the Sensible*. (Gabriel Rockhill çev.). London: Continuum

Rancière, J. (2010). *Özgürleşen Seyirci*. (E. Burak Şaman çev.). İstanbul: Metis

Rancière, J. (2011). “*The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics*” Reading Rancière içinde (ss. 1-17). Paul Bowman, Richard Stamps (Der.). New York: Continuum

Rancière, J. (2013). *Filozof ve Yoksulları*. (Aziz Ufuk Kılıç çev.) İstanbul: Metis

Rancière, J. (2014). *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*. (Savaş Kılıç çev.) İstanbul: Metis

Rancière, J. (2014). *Jacques Rancière'nin Yöntemi Üzerine Birkaç Not* (Utku Özmakas çev.) Duvar Dergisi. (ss. 38-42). Sayı: 17

Rancière, J. (2016a). *Siyasalın Kıyısında*. (A. Ufuk Kılıç çev.) İstanbul: Metis Yayınları

Rancière, J. (2016b). *Sinematografik Masal*. (Tacettin Ertuğrul çev.) İstanbul: Küre Yayınları

Rancière, J. (2017a). *Uzlaşma Çağına Notlar*. (Didem Tuna çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık

Rancière, J. (2017b). *Jacques Rancière: Halk bir inşadır (II)*. (15 Temmuz). URL: <https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-forum/2017/07/15/Ranciere2>

Rancière, J. (2018). *Kurmacanın Kıyıları*. (Yunus Çetin çev.) İstanbul: Metis

Rancière, J. (2019). *Jacques Rancière: “Hâkim Düzene Hizmet Eden Kafa Karışıklıklarımızı Çözmeliyiz”*. (6 Aralık) (Haldun Bayrı çev.) URL: <https://medyascope.tv/2019/12/06/jacques-Ranciere-hakim-duzene-hizmet-eden-kafa-karisikliklarimizi-cozmeliyiz/>

Rancière, J. (2020a). *Demokrasi Nefreti*. (Utku Özmakas çev.) İstanbul: İletişim Yayınları

Rancière, J. (2020b). *Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine*. (Mustafa Yalçınkaya çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları



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

Rancière, J., Hazan, E. (2019). *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz*. (Murat Erşen çev.) İstanbul: Metis

Rochefort, F. (2020). *Feminizmler Tarihi*. (Özlem Altun çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık

Ross, A. (2012). “*Equality in the Romantic Art Form: The Hegelian Background to Jacques Rancière’s ‘Aesthetic Revolution’*” Jacques Rancière and the Contemporary Scene The Philosophy of Radical Equality içinde (ss. 87-99). Jean-Philippe Deranty, Alison Ross (Der.). London: Continuum

Ross, D. (2011). *Aristoteles*. (Ahmet Arslan çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rousseau, J.J. (2013). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. (Sabahattin Eyüboğlu çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Salih, S. (2002). *Judith Butler*. New York: Routledge

Schmitt, C. (2010). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. (A. Emre Zeybekoğlu çev.) Ankara: Dost Yayınevi

Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı*. (Ece Göztepe çev.). İstanbul: Metis

Shiva, V. (2018). *Yeryüzü Demokrasisi: Adalet, Barış ve Sürdürülebilirlik*. (Ali K. Saysel, Elçin Gen, Onur Günay çev.) İstanbul: bgst Yayınları

Stirner, M. (2013). *Biricik ve Mülkiyet*. (S. Türkis Noyan çev.) İstanbul: Kaos Yayınları.

Strauss, L. (1996). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. (Elsa M. Sinclair çev.). Chicago: The University of Chicago Press

Strauss, L. (2000). *Politika Felsefesi Nedir?* (S. Zelyüt Hünler çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Tanke, J. J. (2011). *Jacques Rancière: An Introduction*. London: Continuum

Türkyılmaz, Ç. (2015). *Filozoflarla Düşünmek*. Ankara: Biblotech Yayınları.

Uçak, D. (2017). *Judith Butler ve Öznellik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. İstanbul.

Ünlü, S. (2021). *Arendt ve Rancière'in Politik Düşünceleri Arasındaki Gerilim*. Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi (ss. 199-218). Sayı: 1

Wittig, M. (2009). “*Kadın Doğulmaz*”. Feminizm içinde (ss. 193-202) Cogito Sayı: 58. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Wollstonecraft, Mary (2007). *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*. (Deniz Hakyemez çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Yalçiner, R. (2016). “*Bios Politikos*”. Biyopolitika – Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri içinde (ss. 49-83). Onur Kartal (Der.). İstanbul: Notabene.

Yardımcı, S., Güçlü, Ö. (2016). *Giriş: Queer Tahayyül*. Queer Tahayyül İçinde (ss. 17-27). Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü (Der.)

Yurttakalan, R. (2022). *Benjamin ve Badiou'da Sanat ve Politika İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Ankara.

Žukauskaitė, A. (2010). “*Biopolitics: Antigone's Claim*” Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism içinde (ss. 67-82). S.E. Wilmer, A. Žukauskaitė (Der.). New York: Oxford University Press