

Özgün Makale

Post-Demokrasi, Dissensus ve Estetik Sanat Rejimi*

Post-Democracy, Dissensus and the Aesthetic Regime of Art

Mert ERÇETİN¹

Öz

Jacques Rancière, *Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine* adlı kitabında uzlaşımı (*consensus*) şiar edinen post-demokratik devletin, bireyin toplumun bir parçası olarak tanımladığını belirterek politikanın Platon'un Devlet diyalogunda sunduğu polis'e indirgenliğini öne sürmektedir. Çözüm olarak politikanın, birey (tikel) ile toplum (tümel) arasındaki uyumsuzluğun (*dissensus*) teşhir edilmesi olarak yeniden düşünülmesini öneren Rancière, Platon'un bir tür *an-arşi* olarak gördüğü demokrasinin politikayı olanaklı kılması sayesinde aslında 'daha iyi bir yaşamı' (*eu zen*) vaat ettiğini öne sürer. Böylece, post-demokraside öznelliği uzlaşımaya dayanan bir söylemde karışan bireyin sesi, politika aracılığı ile yeniden duyulabilir ki Rancière buna *duyulurun dağılımı* (*distribution of sensible*) adını verir. Bu makalede, filozofun politika düşüncesinde, polis ile politika kavramları arasındaki ayrım tartışılacak ve bu minvalde, kendisinin uyumsuzluk kavramı çözümlenecektir. Son olarak, Rancière'in siyaset ile estetik arasında *aîsthêsis* (*duyumsama*) kavramı üzerinden kurduğu bağlantı, kendisinin 'estetik sanat rejimi' terimi ile demokrasi yorumu arasında kurulacak benzerlikler üzerinden açıklanacaktır. Sonuçta, post-demokratik bir devlette yalnızca birer tüketici olarak tanımlanan bireye Rancière'in düşüncesinin sağlayabileceği alternatiflerden biri örneklenmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Jacques Rancière, Dissensus, Estetik Sanat Rejimi, Politika, Post-demokrasi.

Abstract

In his book *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Jacques Rancière claims that the post-democratic state, which adopts consensus and common sense (*sensus communis*), defines the individual as a part of society and therefore, politics is reduced to a polis presented by Plato's dialogue, *Politheia*. Rancière, who proposes that politics should be rethought as the exposure of the *dissensus* between the individual (particular) and society (universal), argues that democracy, which Plato sees as a kind of *an-archy*, actually promises a 'better life' (*eu zen*) thanks to the fact that it makes politics possible. Thus, the existence of the individual in post-democracy, whose voice is silenced in consensual discourse, can be heard again through politics which Rancière dubs as 'the distribution of sensible'. In this article, the differences between Rancière's political

* Makalenin başvuru tarihi: 03.10.2024. Makalenin kabul tarihi: 28.10.2024.
¹ Dr., mert.efe.ercetin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9370-9224.

thought and his definitions of *polis* and politics will be discussed, and following that his concept of *dissensus* will be analyzed. Finally, the relation between politics and aesthetics which Rancière establishes through the concept of *aïsthêsis* (*sense*) will be explained through the similarities between ‘aesthetic art regime’ and his view of democracy. As a result, one of the alternatives that Rancière’s thought can provide to individuals who are defined as mere consumers in a post-democratic state will have been exemplified.

Keywords: Jacques Rancière, Dissensus, The Aesthetic Regime of Art, Politics, Post-democracy.

Jacques Rancière Fransız eleştirel felsefenin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli figürlerinden biri olmuştur. Özellikle, Louis Althusser’in *École Normal Supérieure*’de verdiği seminerlerde yöneten ile yönetilen arasındaki iktidar ilişkisini ele alırken savunduğu Marksizmin, insanın salt tarihsel ve toplumsal süreçlerin bir ürünü olduğu önermesine karşı çıkmaktadır.² Böylece, başta Althusser olmak üzere yapısalcı Marksist filozoflar ile görüş ayrılığı yaşar.

Yapısalcı Marksizmin en önemli temsilcisi olan Althusser “tarihi kitleler yapar” tezini benimser ancak *Marksizmi politika üstü (meta-politik)* bir konuma yerleştirdiği için entelektüeller ve Komünist Parti olmaksızın başarılı bir sınıf mücadelesinin olanaksız olduğunu savunur. Zira Althusser, “bir bilince sahip ve ‘bilincinin’ ona verdiği ve kabul ettiği fikirlere inanan her ‘özne’nin maddi pratiğinin eylemlerine kendi fikirlerini, özgür öznenin fikirlerini katması, ‘fikirlere uygun biçimde hareket etmesi’ gerektiğini” söyler (Althusser, 2000, s. 35). Devletin ideolojik aygıtları ise din, okul, aile, hukuk, siyaset, sendika, haberleşme ve kültür gibi farklı alanlarda dayatılan maddi pratikler sayesinde öznenin kendine ve içinde bulunduğu sınıfa yabancılaştığı bir *yanılsama* içinde yaşamasına neden olur. Söz gelimi, Cuma namazını kılmak için camiye gitmek, Ramazan ayında kendi oruç tutmasa bile diğer inananlara duyduğu saygıdan ötürü sokakta su içmekten imtina etmek vb. gibi ritüeller, dine inanan birinin hem kendisinin inanan biri olduğunu bilmek hem de kendi cemaatindeki diğer inananlar tarafından inançlı biri olarak bilinmek için yapması gereken davranışlar olarak bireye dayatılır. Aksi takdirde, dinsel ideolojik aygıtın ürettiği ritüellere uymayan biri hem vicdan azabı duyacak hem de toplumdaki diğer inananlar (eş deyişle, kendi cemaati) tarafından “dinsizlikle” yaftalanacak ve dışlanacaktır. Böylece, kişisel/özel alandaki bir eylem olan dinsel inanç hem özel hem de kamusal alanda verili ritüeller olarak yeniden üretilmiş olur ki Althusser’e göre bu, devletin ideolojik aygıtlarının (DİA) bireyi özneleştirme yöntemidir (Althusser, 2000, s. 81). Ancak Althusser’in bu yorumu, insanın düşünün özne olarak evrensel bir töze sahip olduğu ve bu sayede (ahlâken) özerkleştiğini öne süren hümanizm düşüncesinin bir yanılsamadan ibaret olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden, Althusser’in yapısalcı Marksizmi esasen anti-hümanisttir (Lewis, 2005, s.24).

Rancière’in Althusserci yapısalcı Marksizm hakkında eleştirilerini sunduğu *Althusser Dersleri (La leçon d’Althusser)* kitabının “John Lewis’e Mektup” adlı birinci bölümünde geçen

² Althusser 1960’larda ortaya çıkan Marksist Hümanizm akımını, 1964 yılında yazdığı “Marxism and Humanism” makalesinde Marx’ın insanı gençliğinde ve olgunluk çağında iki farklı şekilde düşündüğünü belirterek eleştirir. Marx’ın insanın özüne dair gençliğindeki tanımı şudur: “Tarih, gerçek insanın yabancılaşan insanda, aklın akılsızlıkta yabancılaşması ve üretilmesidir. İnsan emeğinin yabancılaşmış neticelerinde (ticari ürünler, Devlet ve din gibi) insanlığın özünü farkında olmaksızın gerçekleştirir” (Althusser, 1964). Buna göre, insanın özü ürettiği ama aslında sahibi olmadığı metada yitmektedir ki Marx buna *yabancılaşma (alienation)* adını verir. Althusser’e göre Marx, ilerleyen yaşlarında insanın özüne dair baştan yeni bir tanım yapmaktadır: “Dolayısıyla Marx tarih kuramındaki eski birey/insan özü çiftini yeni kavramlarla (üretim güçleri, üretim ilişkileri, vb.) değiştirdiğinde, aslında aynı zamanda yeni bir ‘felsefe’ kavramı öneriyordu” (Althusser, 1964). Bu tanımla birlikte Marx, insan ve ürettiği meta arasındaki idealist / deneyci ayrımın yerine içinde yaşanan toplumun belirleyici nitelikleri olan üretim yöntemleri, bilimsel gelişmeler, siyasi tarih gibi somut koşulları koyarak insanı bu koşulların ürettiği soyut bir ‘özne’ olarak ters-yüz ederek yeniden tanımlar. Tartışmanın ayrıntıları için bkz. Althusser, “Marxism and Humanism”.

diyalogda, John Lewis'i temsil eden J-L'nin 'tarihi insan yapar' düsturu, ortak duyumu ya da sağ-duyuyu simgelemektedir. Diyalogdaki bir diğer karakter olan M-L'nin 'tarihi kitleler yapar' tezi ise bu düsturla karşılaştırılmaktadır. Althusser'in tarafını tuttuğu M-L karakterine göre, kitlenin değil de öznenin değerli olduğu düşüncesiyle büyülenen işçiler, kendi sınıflarına ait bir örgütlenmeye (işçi sendikaları ya da bir parti üyeliği) katılmak yerine ideolojik aygıtların dayattığı maddi pratikleri önemseyerek kitlelerin tarihsel olayların merkezinde bulunduğunu unutabilir (Şiray, 2016, s. 232). Şiray'ın (2016) da belirttiği üzere Rancière, geçmişte öğretmeni olan Althusser'in anti-hümanist konumunu, "işçi sınıfını maddi ve politik koşulları belirleyen burjuvazi karşısında oldukça savunmasız" bıraktığını söyleyerek eleştirir (Şiray, 2016, s. 232).

Şiray'a göre, Rancière'in bir diğer eleştirisi ise öğretmenin "‘tarihi kitleler yapar’ derken ‘sadece eğitilebilen kitleleri’ ve entelektüelleri kastetmesidir" (Şiray, 2016, s. 233). Buna karşılık, "entelektüel çalışma ile bedensel çalışma arasındaki bölünmeyi reddeden eşitlik düsturunu" savunan Rancière, Althusser'in bilimin/ideolojik-olmayan bilginin özgürleşmenin tek kaynağı olduğu öğretilerine karşı çıkar (Deranty, 2005, s. 485).

Bu makalede, ilk olarak, Rancière'in eşitlik düsturundan hareketle *Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine* adlı kitabında yeniden tanımladığı politika, *polis*, *dissensus* ve duyulurun dağılımı kavramları uzlaşma dayanan bir yönetim biçimi olan post-demokrasi çerçevesinde aktarılacaktır. Burada, Toros Güneş Esgün'ün Rancière'in demokrasi ve politika kavramlaştırmalarının, Aristotelesçi bir *para-politik* siyaset biçimi olarak sınıflandırılabilmesi görüşü yinlenecektir. İkinci bölümde ise, demokrasiye bakış açısı bakımından Rancière'in Hannah Arendt'in Aristoteles yorumuna getirdiği eleştiri vurgulanarak uyumsuzluk ve uzlaşma ikilisi ile *phônè* (ses çıkarma) ve *logos* (akıl, söz söyleme) sözcükleri arasında bir koşutluk kurulacaktır. Daha sonra, Rancière'in uzlaşımı nasıl bir *archi-politik* siyaset biçimi ve Platoncu bir *polis* olarak gördüğünü aktarmak için *Devlet (Politheia)* diyalogundaki "Üç Maden Efsanesi"nin (Platon, [D 414c- 415c]) yorumuna yer verilecektir. Son olarak, Fransız filozofun Platon'un *Yasalar (Nomoi)* ve *Devlet* diyaloglarında verdiği demokrasi tanımlarında değindiği noktalardan yola çıkarak hem "estetik sanat rejimi" kavramı ile demokrasi arasında bağlantılar kurulacak hem de *uyumsuzluk* kavramına karşılık gelen siyaset biçimi açıklanacaktır. Sonuçta, post-demokratik bir devlette yalnızca birer tüketici olarak tanımlanan bireylere Rancière'in düşüncesinin sunduğu alternatif gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Politika, Polis, Dissensus ve Duyulurun Dağılımı

Dissensus: Politika ve Estetik Üzerinde (Dissensus: On Politics and Aesthetics, 2010) adlı kitabında, 1990 ve sonrasındaki yıllarda politikanın 'saf bir formu' olarak toplumsal *uzlaşım* kavramının devlet tekelinde ele alındığı düşüncelerin yaygınlaşmaya başladığı Rancière tarafından belirtilir (Rancière, 2020, s. 10).³ Bu yüzden, Rancière'in demokrasi anlayışını ve bu anlayışta önemli pay sahibi olan 'politika', *polis*, *dissensus* (*uyumsuzluk*) ve 'duyulurun dağılımı' kavramlarını açıklamadan önce bir karşı başlangıç noktası olarak *post-demokrasi* tanımı vermek faydalı olacaktır. Colin Crouch'un bu kavramı, ilk kez 2000 yılında *Coping with Post-Democracy* adlı kitabı ile akademik literatüre girmiştir. Sanayi sonrası ekonomi ile benzerlikler gösteren post-demokratik toplum, Crouch'a göre, "demokrasinin tüm kurumlarına sahip olmaya ve onları kullanmaya devam eden bir toplumdur, ancak gitgide bu kurumların içleri daha fazla boşaltılmaktadır"

3 1990 yılının seçilmesinin ardındaki neden, büyük olasılıkla, Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla birlikte iki kutuplu dünya düzeninin sona erişidir. (Ed. N.)

(Crouch, 2013). Dolayısıyla egemenliğin tamamen ya da (Büyük Britanya gibi meşruti monarşilerde olduğu üzere) kısmen halkın olduğu ve halkın iradesinin, çıkarlarının ve kaygılarının referandum, plebisit gibi aygıtlar aracılığıyla doğrudan ya da seçimler aracılığıyla dolaylı olarak karar verme süreçlerine yansıdığı demokratik yönetimler yerine; post-demokrasi, meşruiyet için seçimlere başvuran ancak hükümeti kuran küçük bir politik-ekonomik azınlığın bir tür oligarşi kurarak karar alma süreçlerinde asıl belirleyici olduğu yönetim biçimidir. Örneğin, post-demokrasilerde halkın seçimlerde oy verdiği siyasi partiler, “tamamıyla bir şirket yönetir gibi yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiyi pazar alanı olarak ele almaktadır. Mevzuyla kâr-zarar eksenli yaklaşmaktadır. Kâr, yapılan kampanyalar neticesinde seçimlerde toplumun önemli bir kesiminin oyunu almaktır. Zarar ise, [siyasi partinin] seçimlerde toplum tarafından yeterli oranda tercih edilmemesidir” (Koç, 2019, ss. 47-48). Politikayı kâr-zarar üzerinden ele alan post-demokrasilerde siyasi partileri birbirinden keskin biçimde ayıran bir ideolojik tutum ya da söylem bulunmaz. İdeolojik olarak birbirinin taban tabana karşıtı gibi duran iki siyasi parti, oy kaygısı ile aynı söylemi kullanabildiğinden seçmenler sanki bir futbol takımını tutar gibi oy vermektedir. Dahası, siyasi partilerin yöneticileri birer manken, aktör/aktris ya da şarkıcı gibi düzgün görünüşlü kişiler olmalıdır çünkü yönetimde doğrudan belirleyici olamayan halkın dikkatini sık sık TV’deki tartışma programlarında karşı karşıya gelen iki politikacının görünüşleri ve özel yaşamları çekmektedir. Söz konusu tartışmalarda ara bulucu rolündeki TV sunucusunun belirli politikalar hakkındaki sorularına basmakalıp yanıtlar verilir ve halkı bilgilendirecek ayrıntılı açıklamalara girmek yerine ortak değer ve kavramları içeren reklamvari söylemler kullanılır. Böylelikle, sosyal ve ekonomik sermayeyi elinde bulunduran politik iktidar, arzuladığı ve kendisi için uygun olduğunu düşündüğü her ne varsa toplum tarafından kabulünü sağlamak için belirleyici bir güce sahip olur (Crouch, 2004, s. 22, akt. Koç, 2019, s. 55). Post-demokratik toplumların bir diğer özelliği de kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi ve bununla ilgili yasama süreçlerinde lobi faaliyeti gösteren şirketlerin ve uluslararası firmaların çıkarlarının, yönetilen halkın çıkarlarına baskın gelmesidir. Yusuf Koç, devlet ve özel sektör arasındaki yakın ilişkiden doğan bu durumu şöyle özetler;

Post-demokrasi sürecinde hükümetler, şirketlerin ana taleplerini rasyonalize etmeye çalışırlar ve bunlara uygun prensipler geliştirebilirler. Siyasi adımların da bunu göze alarak atıldığı söylenebilir. Keza post-demokrasideki seçim oyununun neticesi olarak seçilmiş temsilcilerle şekillenen siyaset, büyük ölçüde şirketlerin menfaatlerini gözeterek seçilmişler ile olan etkileşimlerle gerçekleşmektedir. Bu sosyal sermaye açısından ortaya çıkabilecek bir kapitalist krizle başa çıkabilmek için bir zorunluluk olarak görülür. (Koç, 2019, s. 54)

Diğer bir deyişle, post-demokratik hükümetler şirketlerin ana taleplerini gerçekleştirecek söylemler ile bir kamuoyu, eş deyişle *ortak duyum (sensus communis)*, oluşturarak halkın değişik görüşleri arasında bir *uzlaşım* kurmalıdır çünkü aksi takdirde, “halkı temsil eden hükümetler ile sermayedarlar arasındaki ilişkide baskın olan hükümet olursa bir kapitalist kriz yaşanması” olasıdır (Koç, 2019, s. 54).

Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine adlı kitabında Jacques Rancière, şirketler güdümündeki hükümetlerin halkın payını yok sayan bir kamuoyunu *uzlaşım (konsensus)* olarak tayin ettiği post-demokrasinin bir polis rejimi olduğunu öne sürer:

Toplumu simgeselleştirmenin iki ana yolu vardır; onlardan biri toplumu parçaların toplamı olarak sunarken diğeri onu, kendi bütününe bölünüşü şeklinde tanımlar. Biri, topluluğu müşterek bir var olma yolunun gerçekleştirilmesi olarak, diğeri müşterek hakkında bir ihti-

laf olarak anlar. İlkine polis, ikincisine politika diyorum. Konsensüs, politikanın polise dönüşmesini sağlayan formdur. Bu formda topluluk sırf, kendisini oluşturan birey ve grupların çıkarlarının bileşimi olarak simgeselleştirilebilir. (Ranci re, 2020, s. 94)

Yani, şirketlerin talepleri ile hükümet ekonomik uzlaşma girerken, halk yalnızca seçimden seçime görünür hâle gelerek bu toplumaşmaya katılır ve post-demokratik rejimi siyaseten meşrulaştırır. Buna karşılık, Ranci re'e göre, söylemin seçimi belirlemeyip halkın kaygıları, ilgi ve çıkarları ile iradelerinin anlaşmazlık çıkardığı demokrasilerde hükümet güdümündeki toplumsal uzlaşma karşı halkı korumak olası olur. Çıkan bu anlaşmazlıklar hükümetin ajandasından bağımsız olduğu için aslında birer *politika* örneğidir. "Politika iktidarın icrası değildir. Politika kendi terimleriyle; yani, kendine uygun bir öznenin eylediği ve kendine uygun rasyonelliği olan, özgül bir eyleme kipi olarak tanımlanmalıdır". (Ranci re, 2020, s. 9). Bu noktada, Ranci re'in "politika yapmak" derken neyi kastettiğini bir örnekle somutlaştırmak yerinde olacaktır. Örneğin, internet bağlantısı üzerinden TV izlemek için bir yıllık abonelik satın alan bir tüketici düşünelim. Ancak kısa bir müddet sonra satın aldığı cihazın uzaktan kumandasının tuşları bozulduğu için bu tüketici kanal değiştirmek isterken ya bir kanaldan diğerine geçmek için aynı tuşa birkaç kez basmak zorunda kalıyor ya da yanlışlıkla aynı tuşa gereğinden fazla bastığı için kanal atlayıp bir başkasını açıyor. Tüketici abonelik ücretini peşin ödediği firmayı telefonla arayıp uzaktan kumandanın yenilenmesini talep ettiğinde ise müşteri temsilcisi, "Bu maalesef mümkün değil" diyerek talebini geri çeviriyor. Sunabileceği tek çözüm, firmanın çevrimiçi mağazasından tüketicinin yeni bir kumanda sipariş etmesi. Tabii ki bu kişi, bir vatandaş olarak yasal haklarını hâlihazırda biliyor ve örneğin, geçmiş hükümetlerden biri, benzer durumlar için tüketici haklarının korunmasına dair bir kanunu meclisten geçirmişti. Elindeki bu seçeneği kullanan bu tüketici abonelik sözleşmesini, faturaları ve müşteri temsilcisi ile yaptığı e-posta yazışmalarının birer tıpkıçekimini toplayıp yaşadığı ilçedeki hükümet konağında bulunan tüketici mahkemesine başvuruyor. Hakem heyetinin, mümkünse lehine, vereceği kararı beklemeye başlıyor. Eğer karardan memnun kalmazsa şikâyetini bir üst mahkemeye (il tüketici mahkemesi) taşıyabilir ya da kendine bir avukat tutup sulh hukuk mahkemesinde şirkete doğrudan dava açabilir. Ancak bu son adımda, hukuk nezdinde tüzel bir kişi olan şirket ile gerçek bir kişi olan abone arasında bir ayrım yok. Ayrıca, attığı her adımda dava süreci uzadıkça uzayacak.

Hâlbuki bu kişi, somut bir adım atmak adına doğrudan şirketin bir bayiine gidip şikâyetle bulunabilir. Ancak işi rezillik çıkarmaya vardırırsa dahi bayide çalışan personelin elinden gelenlerin sınırlı olduğunun kendisi de ayırında. İlçe tüketici hakem heyetine davanın görülmesini hızlandırmak için başvurduğunda ise görevli memurların, söz gelimi, bütçe kesintisi yüzünden ortaya çıkan personel eksikliği ile baş edebilmek adına başka birimlerde görevlendirildiğini öğreniyor. Zaten hakem heyeti ayda bir kez toplanmaktadır. Konuştuğu memure de dosya dolabının içini göstererek karar çıkmasını bekleyen onlarca başvuruyu gösteriyor. Böylece, devlet ve özel sektörün post-demokratik iş birliğinin ürünü olan bu yasal prosedürü takip ettiğinde başvurusunun sonuçlanmasının aboneliğinden uzun süreceğini anlayan tüketici, evine dönüp bozuk kumandaya katlanmaya zorlanıyor.

Son çare olarak bu kişi, tüketici haklarını öğretme amacını güden bir TV programına yaşadığı sorunu aktarmaya ya da daha güncel bir çözüm olarak, söz konusu firmanın sosyal medya hesaplarını da 'etiketleyerek' şikâyetini anlattığı bir video çekmeye karar veriyor. Bu kararıyla kendine verili olan yasal hak ve süreçlerin dışına çıkarak uzaktan kumandanın fabrika çıkışı bozuk olduğu ve kendisine ayıplı mal satıldığı hakkında video çeken bu tüketici, Ranci re'e göre *uyuşmazlık (dissensus)* üzerinden bir politika üretir: "Politikanın özü *dissensus*'tur. Dissensus çı-

karlar veya kanaatler arasındaki karşılıklı meydan okuma değildir. O, duyuyla algılanabilirdeki bir boşluğun tezahürüdür. Politik tezahür, önceden görülmesi için bir neden olmayı görülebilir kılar; bir dünyanın içine diğerini koyar” (Rancière, 2020, s. 22). Yani, marka değerini artırmak için çektiği reklamlarda müşteri memnuniyetini ilk önceliği olarak sunan şirketin kendisiyle özdeşleştirmek istediği “ülkenin dört bir yanındaki memnun müşterilerinden” biri olmadığını çektiği videoya gösteren bu tüketici, reklamdaki söylemin simgeleştirdiği müşteriler topluluğu ile *uyuşmadığını* belli eder. Böylece, kendisine tanımlanan bir *ortak duyum* (müşteri temsilcisinden tüketici hakem heyetine dek süren yasal süreç) yerine görünürleştiği başka bir mecra (videosunu yayınladığı sosyal medya sitesi) sayesinde firma ile kendisi arasında bir eşitlik ilişkisi kurar. Çektiği videonun yayınlandığı platform, özel sektörle *uzlaşan* hükümetin hâlihazırda oluşturduğu yasal mecraların parçalarından biri olmayan, onun kapsamadığı bir ‘boşluk’tur. Ancak, ayıplı ürünü teşhir etmesi ile politikleşen bu tüketici, sorunu kalıcı şekilde çözemez: “Politik özne, bir çıkarlar ve fikirler bölüğü olmayıp politikayı varlığa getiren dava gütmene ve özneleştirme özel bir *dispozitifini* işletendir. O hâlde politik bir teşhir daima bir ânın teşhididir ve dolayısıyla onun özneleri daima kırılındır” (Rancière, 2020, s. 23). Çözüm geçicidir çünkü, örneğin, sosyal medya platformundaki yayınlanan videonun altındaki beğeni ve yorumları gören firma yetkilisi, marka değerinin azaldığını düşünüp uzaktan kumandanın yenisini, tabii ki yanına eklediği bir özür mektubuyla birlikte, gönderebilir. Ama bu mektupta firmanın “imajının daha fazla zedelememesi adına” videonun silinmesi de rica edilecektir. Rancière’e göre firmanın bu ricası, firmanın “müşteri memnuniyetini birinci öncelik yaptığına” dair kamuoyundaki uzlaşımı yeniden kurmaya, eş deyişle, *politikayı polise* indirgemeye yönelik bir adımdır:

Tersine, konsensüsün özüyse çatışmaya ve şiddete zıt olarak makul anlaşmadan ve barışçıl müzakereden oluşmaz. Onun özü, duyuyla algılanabilir olanın kendisinden ayrışması olarak dissensusun feshindedir; fazlalık öznelerin hükümsüz kılınmasındadır, halkın, toplumsal bünyenin parçaları toplamına indirgenmesinde ve politik topluluğun bu farklı parçaların çıkar ve emelleri arasındaki ilişkilere indirgenmesindedir. O hâlde konsensüs, politikanın polise indirgenmesinden ibarettir. (Rancière, 2020, s. 27)

Yukarıdaki örnekte, Rancière’in politika ve estetik düşüncesinde önemli bir kavram olan *duyulurun dağılımına* denk gelen ögeyi belirtmek yerinde olacaktır. Tüketicinin uzaktan kumanda hakkındaki şikâyetlerini içeren videonun yer aldığı ve şirketin müşterisi olsun ya da olmasın toplumdaki diğer bireylerin beğeni ve ilgilerini gösterebildikleri sosyal medya platformu, memnuniyetsiz müşterilerin kendilerini ifade edebildiği bir varoluş alanıdır. Bu yüzden, sosyal medya platformu müşterilerin, şirketlerin ve hükümetin kendisine biçtiği “tüketici” rolünün sınırlarını aşarak birer *üretici-tüketici* (*prosumer*) olarak kamusal alanda yeniden tanımlamalarına, Fransız filozofun deyişiyle, politika yapmalarına olanak sağlar:

Yerlerin ve kimliklerin bu dağılımı ve yeniden dağılımı; mekânların ve zamanların, görünür ile görünmez, gürültü ile sözün şekillenmesi ve yeniden şekillendirilmesi, *duyulur-paylaşımı* [*partage du sensible*] dediğim şeyi oluşturur. Siyaset, bir cemaatin ortak’ını tanımlayan bu duyulur-paylaşımını yeniden şekillendirmek, ona yeni özne ve nesnelere dahil etme, görünür olmayı görünür kılmak ve sesleri gürültü çıkaran birer hayvan gibi işitilenlerin söylediklerinin söz olarak dinlenebilir kılınmasıdır. (Rancière, 2012, ss. 28-29)⁴

⁴ Duyulurun dağılımı kavramı, Rancière’in yapıtlarının daha eski tarihli Türkçe çevirilerinde duyulur-paylaşımı ve duyulurun paylaşımı olmak üzere iki farklı şekilde çevrilmiştir. Bunda, kavramın Fransızca özgün hâlinin *partage du sensible* olmasından ötürü çevirilerde, özgün dildeki “parça, pay” anlamını vurgulama isteği rol oynar. (Ed. N.)

Toros Güneş Esgün'ün 2012 tarihli "Jacques Rancière'de Siyasetin Olanığı ve Demokrasi" makalesi, Rancière'in 'politika yapmak' derken tam olarak neyi kastettiğini kavramakta yardımcı olacaktır. Esgün, Rancière'in siyaset felsefesinin siyaset olanağını yadsıdığını belirterek düşüncesinin bu şekilde adlandırılmasına karşı olduğunu söyler (Esgün, 2012, s. 19). Rancière'in düşüncelerini politika ve felsefe arasındaki çatışmayla ilişkilendirerek sınıflandıran Esgün, Fransız düşünürün Platon'un temsilcisi olduğu ve *demos*'u dışlayarak topluma bir "bir araya gelme ilkesi" (*arkhê*) dayatan *archi-politik* sınıfına dahil edilemeyeceğini belirtir (Esgün, 2012, s. 19). Benzer şekilde, siyasal kuruluş temelinde bir yanılısamanın yer aldığı ve *yanlış bilinç* olarak görülen ideoloji karşısında bilimin ve epistemolojinin üstünlüğünü savunan Althusserci Marksizm ile arasına eşitlik ilkesi nedeniyle mesafe koyduğu için Rancière'in düşüncesi, *meta-politik* sınıfına da girmez. Özellikle, post-demokratik toplumlarda bireyin (tikel), hükümetler ve şirketler arasındaki *uzlaşmada* (tümel) kendi varoluşuna yer bulmak için politik bir yaşam tarzı seçtiğinde görülür hâle geldiğini belirten Fransız düşünürün *uyuşmazlık* kavramı (Rancière, 2020, s.11), *para-politik* sınıfına daha yakındır. Rancière'in Aristoteles'in temsilcisi olduğunu düşündüğü *para-politik* siyaset biçimi, "toplumdaki farklı kesimlerin varlığı ve çatışmasını kabul eder. *Demos*, potansiyel çatışmanın kaynağı olarak görülür ve bu yüzden yönetimde ona da pay verilir" (Esgün, 2012, s. 25).

2. *Arkhê*'nin kaynağı: *logos* mu, yoksa *phônè* mi?

Bir önceki bölümde Rancière'in politik düşüncesindeki anahtar kavramlar olan *polis*, *politika*, *uyuşmazlık* ve *duyulurun dağılımı* açıklanarak Fransız düşünürün politika derken aslında neyi kastettiği post-demokratik toplumda geçebilecek hayali bir senaryo üzerinden somutlaştırılmaya çalışıldı. Bölüm kapatılırken de Esgün'ün (2012) Rancière'in düşüncesinin, eşitlik ilkesi ve post-demokratik toplumlarda *uyuşmazlığın* halkın bir yaşam tarzı olarak başvurduğu politika biçimi olduğunu öne sürmesiyle Aristotelesçi *para-politik* siyaset biçimine denk geldiği tespiti aktarıldı.

İmge Oranlı "Rancière'de Siyasi Olanın 'Estetik' Boyutu: 'Siyaset Üzerine On Tez' ve 'Duyumsanır Olanın Paylaşımı'" (2016) adlı makalesinde Rancière'in amacının, "Arendt'in *arkhêin* (başlamak, yönetmek), özgürlük ve *polis*'te yaşamak arasında kurduğu doğrudan ilişkiyi sorgulamak" olduğunu belirtir (Oranlı, 2016, s.110). Eğer Oranlı'nın açıklamasının aktarımı sürdürülürse;

Arendt, Antik Yunan kent-devletinde (*polis*) vatandaşların siyasete eşit katılımını bir özgürlük alanı olarak tarif etmektedir. Arendt için *praxis*'in düzeni *arkhêin*'in gücüne sahip olanların, eşitlerin düzenidir. Arendt bu argümanını Aristoteles üzerinden kurar; Aristoteles üç farklı yönetim biçiminden söz eder, aristokrasi erdemlere sahip olanların yönetimi, oligarşi zenginliğe sahip olanların yönetimi, demokrasi ise özgürlüğe sahip olanların yönetimidir. Rancière'e göre bu üçüncü yönetim biçiminde halkın özgürlüğüne içkin bir paradoks vardır, bu özgürlük 'sessiz kalmak ve boyun eğmek' anlamına gelmektedir. Rancière'in bu noktada itirazı şudur: Aristoteles'te halk ve özgürlük arasında Arendt'in varsaydığı gibi olumlu bir ilişki tesis edilmemektedir. (Oranlı, 2016, s. 110)

Antik Grekçedeki '*arkhêin*' sözcüğü, aslında 'başlamak, buyruk' gibi anlamlar taşımaktadır. Rancière, Arendt'in *arkhêin* teriminin taşıdığı iki anlamı birleştirerek "başlanma hâline içkin olan buyurma hakkına ve buyruğun uygulanmasındaki başlatma gücünün denetlenmesi" sonucuna vardığını söyler (Rancière, 2015, s. 47). Ancak Rancière'e göre bu çıkarım, kent-devletin

vatandaşları olan halka verilen özgürlük yerine yönetenin kendi belirlediği bir ortak duyum ile diğer vatandaşlar üzerinde tahakküm kurduğu bir rejimin ifade edilmesine dönüşür. Böyle bir tahakküm, *halkın (demos)* ortak duyumun paylaşımında *sessiz kalarak ve boyun eğerek* kendilerine verilen paylara razı olmaları demek olan uzlaşımaya dayanmaktadır.

Dolayısıyla Rancière belli ölçüde Arendt'in Aristoteles'teki *arkhé* kavramına getirdiği yorumu eleştirir. Fransız filozofa göre *arkhè* bir eşitlik ilkesi olamaz. Dahası, demokrasiler *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) olan yönetenin farklı bir *arkhè*'ye sahip olduğu ve böylelikle, yönetme hakkını meşrulaştırdığı (*princep* olduğu) bir ortak duyum yaratırken, halk ancak bu ortak duyuma katıldığında kent-devletin 'vatandaş' olabilir. Bu uzlaşımada yönetenler duyulabiliyor-ken, halkın duyulması da zorlaşır. Rancière'e göre *politika*, "başlangıç niteliğindeki bu ilk ayrılma [ile], toplumun tüm parçalarının hesaba katılmaları/hesaplanmaları bağlamında ihtiyaç fazlası olarak tescillenmiş fazlalık öznelerin eylemi" olur (Rancière, 2020, s. 16). Bu yüzden, yönetenin tahakküm kurduğu ortak duyumdaki 'boşluklarda' yapılan politika bir *an-arşi* (*an-arkhè*, başlangıç ilkesinin yokluğu) demektir; bu da "iktidar meşruiyetinin yokluğudur" (Rancière, 2020, s. 17).

Öyleyse, politika bir an-arşi durumundan sağlanan geçici eşitliktir ama Arendt'in Aristoteles yorumunun vaat ettiği özgürlük değildir çünkü en temelde sorun, uzlaşımın bir düzenlilik ve politikanın, bu verili düzenliliğe başkaldırmanın anlamlandırılması olarak benimsenince ortaya çıkar. Zaten bu sorun, Aristoteles'te dilin iki ayrı sözcükle karşılanması ile kendini gösterir. *Politika* (*Politikà*) adlı metninde Aristoteles, "her devletin iyi bir amaçla kurulan insan topluluğu" olduğunu gözlemlediğini belirtir (Aristoteles, [P 1252a], 2017, s. 23). Başlangıçta sadece günlük gereksinimleri karşılayarak yaşamayı amaçlayan ve kadınlar, erkekler ve kölelerin birleşmelerinden ortaya çıkan ailenin zamanla diğer gereksinimleri karşılamak amacıyla, aralarında çocukların ve torunların evlerinin de bulunduğu başka evlere eklenmesiyle bir köy oluşmaktadır (Aristoteles, [P 1252b], 2017, s. 25). Dağınık yerleşim şeklindeki köylerin bir araya gelmesiyle de artık yaşamayı değil, "iyi yaşamayı amaçlayan" kent-devletler ortaya çıkar (Aristoteles, [P 1252b], 2017, s. 26). Aristoteles *insanın politik kapasitesinin sergilenmesi olarak konuşmayı*, akılcı konuşma anlamındaki *logos* sözcüğü ile karşılar; haz ve acıya dair hayvanî duyguları ifade eden sesi, insana özgü olmayıp diğer hayvanların da kullanma yetisine sahip olduğu *phônè* sözcüğü ile karşılar. Her ne kadar kent-devletler doğal bir gelişim sürecinin sonucunda ortaya çıksa bile bunun etkili nedeni, insanın *dili kullanarak akılcı konuşan* bir politik hayvan olmasıdır: "Bir kenti, aileyi ya da topluluğu oluşturan şey bu tür konularda ortak bir görüşe sahip olmamızdır" (Aristoteles, [P 1253a], 2017, s. 27). Aristoteles'e göre kent-devlet, insanların birbirleri için iyi bir yaşamı sağlamak amacıyla bir araya gelmesiyle oluştuğu için hem böyle bir yaşamı sağlamak adına başkaları uzlaşmayan varlıklar (tanrılar, hayvanlar ya da yasalara uymayarak şiddet uygulayan insanlar) devletin bir parçası olamazlar hem de devletin kendisi köy, aile ve bireyden önce gelir [Aristoteles, P 1252a].

Oranlı, Rancière'in "Politika Üzerine On Tez" adlı metninde bulunan "ilk tezlerden itibaren Aristoteles'in insanı siyasi bir canlı (*zoon politikon*) olarak tanımlama girişimini ve bu girişimin 'ses çıkarıcı' ve 'söz söyleyen' ayrımının üzerine temellendirmesi"ne odaklandığını belirtir (Oranlı, 2016, s. 110). Fransız filozofun, bir siyasal ilke olarak *arkhè*'nin *söz söyleme* (*logos*) ile meşrulaştırıldığı ve uzlaşımın tahakkümün kaynağı olduğu yönündeki iddiaları, Aristoteles'in köleleri kent-devletinde konumlandırma şeklini yorumlayışında da görülebilir:

Köleler de dili anlar; ancak onları politik hayvanlar olarak görmek imkânsızdır; bu nedenle insan 'duyumsama'sı bölünmek zorundadır: Aristoteles, dili anlamının dile sahip olmak

anlamına gelmediğini söyler. Ne ki, tablonun tamamı bu değildir: Aristoteles, insanın politik kapasitesinin sergilenmesi olarak konuşma ile haz ve acıya dair hayvanî duyguları ifade eden sesi karşıt konumlara yerleştirir. Mesele şudur: Bir acıyı haykırmakla bir savı seslendirmek nasıl birbirinden ayrılacaktır? (Rancière, 2016, s. 58)

Buna göre, uzlaşım ‘söz söylenerek’ iş görülen bir alandır. Ortak duyumun dışında kalanların (köleler ve halk) ‘çıkardığı sesler’ uzlaşma ile susturulur. Handiyse, bu ‘çatlak sesler’ yönetenin kendi söyleminin frekansını bozan anlamsız cızırtılardır. Bu ayrım üzerinden gidildiğinde Rancière’in siyaseti tanımlarken *politika* ile *polis*’i birbirinden ayırması, bir bakıma *phônè* ile *logos* arasındaki ayrımı kaldırarak cızırtıların berraklaştığı bir başka radyo kanalına geçme çabasıdır. Ancak bu çabada örtük olan, insanın politik bir hayvan oluşunun dili kullanma yetisi üzerinden tanımlanmasında, uzlaşmanın (tümel) ifadesi olan *söylemlere* değil de uyumsuzluğun (tikel) ifadesi olan *çatlak seslere* ağırlık verilmesidir. Zaten Aristoteles’in dili kullanımını iki ayrı sözcükle ifade etmesinin altında, dil ile politik olma arasındaki zorunluluktan çok tercihe dayanan bir ilişki bulunmaktadır:

“İnsan, Aristoteles’e göre, diğer politik hayvanlardan *daha* politiktir çünkü dil yetisine sahiptir” derken kastedilen, insanın dil yetisi *sebebiyle* daha politik olduğudur. Buna göre, insan *daha* politik olabilecek bir hayvandır; bunu da konuşarak yapabilir ve nihayet yapar. Sonuç olarak bu yaklaşıma göre aslında insan daha politik olmayı bir anlamda *seçer*: Daha politik olabilecek şekilde konuşabilir fakat diğer hayvanlar böyle bir şey yapamaz. (Gürmen, 2016, s. 18)

Tekrar etmek gerekirse, Rancière’in Arendt’in Aristoteles okumasına yönelttiği eleştiri, Aristoteles’in insanın dili kullanabilmesi nedeniyle politik bir hayvan olduğu savındaki *konuşma* (*logos*) ve *ses çıkarma* (*phônè*) arasındaki ayrıma dayanır. Dili kullanabilme yetisi bir zorunluluk olarak politik olmayı, bir yaşam tarzı olarak *politika* (*le politique*) yapmayı getirmez. Bireyin (tikel) çatlak sesinin, Arendt tarafından bir “iyi” maksadıyla yaşamak anlamındaki” uzlaşımın (tümel) söyleminin ikna ediciliğine yeğlendiği bir politik düzen (Rancière, 2020, s. 10), Rancière tarafından siyasal (*la politique*) olarak tanımlanır. Ona göre bu tercih, demokratik bir yönetimin değil de post-demokratik bir *polis* inşasının temelini atar. Arendt’in Aristoteles okumasının geliştirilmesine katkı sağladığı bu post-demokratik yönetim, “seçkinlerin yönetimi ve halkın yönetimi (demokrasi) arasında bir temel ayrım yaparak siyasi alanda iyi olanın ne olduğu bilgisini belli bir zümreye, seçkinlere atfetmiş olur” (Oranlı, 2016, s. 114). Bu yüzden, eşitlik ilkesi ile tanımlanan Rancière’in *uyuşmazlık* ve *duyulurun dağılımı* kavramları, Aristotelesçi *para-politika düşüncesine* yakın olmakla birlikte bu sınıfa girmez.

3. Üç Maden Efsanesi

Önceki bölümlerde Esgün’ün sınıflandırmasından yararlanarak Rancière’in politik düşüncesinin, Althusser’in temsil ettiği *meta-politik* siyaset biçimi ile mesafeli durduğu, Aristotelesçi *para-politik* siyaset biçimine ise yakın olmakla birlikte Arendtçi yaklaşımın örneklediği bir uzlaşımçı demokrasi sınıfına girmeyeceği belirtilmiştir. Rancière *Demokrasi Nefreti* (*La haine démocratie*) adlı kitapta günümüzün demokratik devletlerinin, “oligarşinin gücünün, halk egemenliği ve bireysel özgürlüklerin ikili tanınmasıyla sınırlandırıldı” oligarşik hukuk devletlerine dönüştüğünü belirtir (Rancière, 2015, s. 81). Colin Crouch’un özel sektör ve devletin iş birliğinde kurulan uzlaşımçı *post-demokratik* devleti ile Rancière’in *oligarşik hukuk* devleti dediği bu yönetim biçimde, “devlet oligarşisiyle ekonomi oligarşisi sıkı bir ittifaka girerek kamusal meseleleri kendi

tekellerine [alır]" (Rancière, 2015, s. 81). Bu bölümde, Rancière'in politika düşüncesi ile kalan son sınıflandırma olan *archi-politik* siyaset biçimi arasındaki ayrım bu bağlamda ele alınacaktır. "İnsan Doğası, Toplum ve Adalet Bağlamında Platon'un Demokrasi Eleştirisine Rancièreci Bir İtiraz" (2021) adlı makalesinde Ferda Yıldırım, Devlet diyalogunda yasaları ortaya konan *archi-politik* siyaset biçimi için "birey ve toplum mutluluğunu esas alarak ikisinin uzlaştırılmasına dayalı bir politik sistem gerçekleştirmeye yöneliktir" der (Yıldırım, 2021, s. 309). Bunun gerçekleştirilmesi ise, Platon'un kent-devletinde her bireyin kendi doğasına uygun bir iş yapmaya ikna edilmesi ile olanaklıdır ki buna dair bir söylem, *Devlet* diyalogunda Sokrates'in ağzından bir Fenike masalı olarak aktarılır:

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle karışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur." (Platon, [D 414c – 415c], 2017, ss. 110-111)

Jacques Rancière'i *archi-politik* siyaset biçiminde huzursuz eden, özellikle Platon'un "Üç Maden Efsanesi" ile örneklendiği üzere toplumu oluşturan bireylerin kendi doğalarına uygun düşecek belli zümrelere ayrılmasının, *arkhè* mantığı çerçevesinde kurulan bir söylemle telkin edilmesidir:

Başka deyişle, doğayı doğa yapan ayıklamadır. Doğa farklılığı ne düşüncenin önünü kesen akıldışlıktır ne de toplumsal zulmün tarihini gizleyen "ideoloji". Tersine gizlenmiş hiçbir şey yoktur. Platon bunu açık bir biçimde söyler: Doğa eğitim nesnesine dönüşebilmek için karar nesnesi olmalıdır. Doğa, ruh-ayıklayıcı-yetiştiricisinin doğalarını şekillendirmeye başlamadan önce benimsediği ön kabuldür. (Rancière, 2008, s. 38).

Platon'a göre, kent-devletteki değişik hâllerin her birini insanda gözlemlemek olanaklıdır (Platon, [D 435e], 2017, s. 135). Bu söylemde geçen üç maden, aslında Platon'un *ruhun (psykhe)* üç parçadan oluştuğunu düşüncesi ile koşuttur. Buna göre, demir ve tunç madenleri, ruhun arzulan ve acıkan parçası olan *ıştaha (appetite, psykhe epithumetikon)* denk düşer; "Açlık, susuzluk, cinsel sevgi ve bunlara benzer istekler ruhumuzun bu yanına giriyordu. Parayı da ruhumuzun bu yanıyla seviyorduk çünkü bu çeşit isteklerimizi daha çok parayla doyurabiliyorduk." (Platon, [D 580e], 2017, s. 316). Gümüş madeni ise ruhun kızan, coşan, öfkelenen parçası olan *şan, şerefsever ruha (spirit, psykhe thymoides)* karşılık gelir ve Platon'a göre, ruhun bu parçasının insan doğasına kattığı "başta geçmek, zafer kazanmak, ün salmak" özlemidir (Platon, [D 581b], 2017, s. 317). Altın madenine koşut olansa, ruhun bilim ve düşünce-sever parçası olan aklıdır (*reason, psykhe logistikon*). Platon, aklın insan doğasına etkisini ruhun diğer parçalarının etkileri ile kıyaslayarak şöyle der; "Bilgi edinen yanımıza gelince, herkes de bilir ki bu yanımız hiç durmadan gerçeği olduğu gibi yakalamak peşindedir, yalnız buna verir kendini; üç yanımızdan paraya ve şerefe en az değer veren odur" (Platon, [D 581b], 2017, s. 317).

“Üç Maden Efsanesi” yalnızca ruhun hangi parçasının ağır bastığına göre insanları düşünce-sever, şerefsever ya da kazanç-sever şeklinde üç gruba ayırmaya yaramaz. Ayrıca, yöneticilerin doğasına göre kent-devletteki yönetim türleri arasında ruhun üç parçalı yapısına koşut bir hiyerarşi kurulmasını sağlar. Platon’a göre “devlet nasıl doğru olursa insan da öyle doğru olur” ve bu da Platon’a göre, “her sınıfın kendi işlerini görmeleri” ile olanaklıdır (Platon, [D 441d], 2017, s.143). Bir kent-devletin iyi kurulmasını sağlayan koşul ise onun *bilge* (*phrónesis*), *yiğit* (*andreia*), *ölçülü* (*sôphrosunê*) ve *doğru / adaletli* (*diakosunê*) olmasıdır (Platon, [D 427e], 2017, s. 125). Mayasına altın katılan aristokratlar, tıpkı aklın ruhun küçük bir parçasını oluşturması gibi toplumda küçük bir kesimi oluştururlar ancak bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk gibi dört kardinal erdemle kendi doğaları üzerinde özdenetim kurdukları için devleti oluşturan farklı doğılardan insanları denetlemekte de başarılı olurlar. Bu nedenle, yönetim biçimleri içerisinde en üstünü, sözlük anlamı ‘erdemlilerin yönetimi’ olan *aristokrasi* (*aristokratia*)’dir çünkü “yöneten ve yönetilen, kumanda yetkisinin akılda olduğunda anlaşılabilir mi, insan artık ona karşı gelemez” (Platon, [D 442d], 2017, s. 144).

Aristokrasi yozlaştığında mayasına gümüş katılan bekçilerin/muhafızların yönettiği bir devlet olan *timokrasi* ya da *timarşi* (*timarkhia*) ortaya çıkar. Timokrasi yozlaştığında ise, onun yerini mayasına demir katılan çiftçiler ve tacirler ile tunç katılan işçilerin yönetimde söz sahibi olduğu *oligarşi* (*oligarkhia*) alır. Platon, aristokratik düzenin bozulmasının kaçınılmaz olduğunu söyler; “[...] doğan her şeyin çürümek zorundadır sonunda; sonsuz olamaz sizin düzen de, o da bozulur dağılır bir gün” (Platon, [D 546a], 2017, s. 270). Bozulmaya ise bir doğa yasası yol açar; Platon’a göre, iyi ve kötü doğumların sırrı olan sayıların geometrik bir hesabı vardır – ki kendisi bu hesabı *Devlet*’te ayrıntılı olarak açıklar. Bu sayıları ve hesabı bilmeyen koruyucular ise, “kızlarla oğlanları olmayacak zamanlarda birleştirirler” (Platon, [D 546d], 2017, s. 271). Böylece, Sokrates’in kent-devlette insanların doğalarına göre ayrıştırılmasında başvurduğu “Üç Maden Efsanesi” bir politik söylem olma niteliğini yitirir ve timarşi bozularak oligarşiye dönüşür; “Demir gümüşe karışacak, tunç altına ve bundan böyle bir haksızlık, öyle bir densizlik, düzensizlik doğacak ki karışma olan her yerde insanlar birbirine girecek ve dış bileyecek” (Platon, [D 547a], 2017, s. 271). Rancière’e göre, Platon insanları doğalarına göre ayrıştıran bu söylemi seçerken gizli bir amaç güder. Bu amaç, “bilhassa altını, mübadelelerin madenini iktidardan ayırmaktır” (Rancière, 2008, s. 39) çünkü Platon’un da belirttiği üzere doğaları gereği kazanç seven çiftçiler, tüccarlar ve işçiler aristokratların tahakkümünden kurtulduklarında ev, toprak, altın ve gümüş biriktirmeye başlarlar (Platon, [D 547b], 2017, s. 272). Doğaları gereği şeref seven koruyucular ise kent-devletteki vatandaşları korumakla yetinmez ve zafer kazanmak, ün salmak uğruna devlet işlerinde ya da savaşlarda servetlerini ve şereflerini tüketir ve “yoksulluktan küçük düşe düşe para kazanma yoluna gider” (Platon, [D 553c], 2017, s. 280).

Dolayısıyla kent-devlet yozlaşmaya başladığında koruyucuların doğasının da bozulup kazançsever olacaklarını öngören Platon bir yaradılış miti çerçevesinde değerli madenler olan altını yöneticilerin, gümüşü ise koruyucuların hamuruna daha en baştan kalıcı olarak katar. Yani, “Üç Maden Efsanesi” yalnızca insanlara, herkesin doğasına göre ayrı zümrelere ait olduklarını ve yalnızca kendilerine ayrılmış işlerle meşgul olmaları gerektiğini salık veren bir söylem değildir. Aynı zamanda, yöneticilere ve koruyuculara kazançtan daha üstün şeyler olduğunu anımsatarak onların yozlaşmalarını engellemeyi amaçlayan düzenleyici bir *archi-politik* söylemdir de.

4. Demokrasi, Politikanın Estetiği ve Estetiğin Politikası

Bir önceki bölümde, Platon'un bir *archi-politik* söylem olarak ruhun üç parçalı yapısına koşut olan bir insan doğası efsanesi olarak "Üç Maden Efsanesi"ne başvurduğu ve bu sayede, ideal kent-devlette yöneticilerin ve koruyucuların önemini ve toplum içindeki konumu değiştiremez biçimde en başından belirlemek istediği aktarılmıştır. Böylece Rancière'e göre, Platon kazanç seven tüccarlar, çiftçiler ve işçiler ile düşünce seven seçkinler ve şeref seven koruyucular arasındaki geçişsizliği, insan doğasından kaynaklandığına dair bir uzlaşım sayesinde güvenceye almayı amaçlamaktadır. Platon'a göre, aksi durumda ortaya çıkacak yönetim biçimi ise, "alabildiğince zengin olma isteğinin, doymak bilmez mal açlığının sonucu" olan *demokrasi* (*demokratia*) olacaktır (Platon, [D 55b], 2017, s. 282).

Rancière, Platon'un bir *an-arşi* (başlangıç ve yönetme ilkesinin yokluğu) olarak gördüğü demokrasinin, aynı zamanda "yönetme salahiyetine sahip olmamada ortak olan kimseler" olan halkın yönetim biçimi olduğunu belirtir (Rancière, 2020, s. 15). Fransız filozofun, Platon'un demokrasi tanımında üzerinde durduğu iki nokta vardır. Bunlardan ilki, demokrasilerde yönetime geçen *halkın* (*demos*), "bir topluluk adı olmazdan evvel topluluğun bir kesiminin, yani fakirlerin adı" olduğu tespitidir (Rancière, 2020, s. 15). Bu tespit, *Devlet*'te hâlihazırda yozlaşmış bir yönetim olan oligarşide zenginler ve yoksullar arasında çıkması olası bir kavga sonucunda fakirler düşmanlarını yendiğinde demokrasinin kurulacağı ifadesine dayanır: "Zenginlerin kimi öldürülür, kimi yurt dışına sürülür. Geri kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar. Çok defa işbaşına gelecekler de kurayla seçilir" (Platon, [D 557a], 2017, s.285).

Rancière'in Platon'un demokrasi tanımı hakkındaki ikinci tespiti ise, üstteki alıntıda geçen yöneticilerin 'kurayla seçilmesi' ibaresidir ancak kendisi bu konuyu daha çok *Yasalar* (*Nomoi*) diyalogunun IV. kitabındaki tartışma bağlamında ele alır: "Gelgelelim Platon *arkhêyi* tatbik edebilecek olanı belirlemek için mümkün bir yedinci vasfı kaydeder. O, bu niteliğe 'Tanrı'nın seçimi' der veya başka türlü söylenirse 'kura çekimi'" (Rancière, 2020, s. 14). Fransız filozofun gönderme yaptığı diyalog, Magnesia adıyla kurulacak yeni bir koloninin yasalarını yapmakla görevlendirilen on Giritli kişiden birisi olan Kleinias, yardımını istediği Atinalı bir yabancı ve Spartalı Megilius arasında geçen *Yasalar* diyalogudur. Diyalogun IV. kitabında Atinalı yabancı konuşmacı rolündedir ve yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ayrımı belirleyen ilkeleri sıralar [Platon Y 690]. Atinalının izlediği sıra aktarılacak olursa, yönetim biçimlerinin ilki, annelerin ve babaların çocuklarını yönetmesidir – ki bunlar, sanayileşmemiş toplumlarda görülen *anaerkil* (*matriarkês*) ve *ataerkil* (*patriarkhês*) yönetim biçimleridir. İkinci yönetim biçimi, soyluların soylu olmayanları yönettiği *aristokrasidir*. Üçüncüsü, *yaşlıların* (*gerôn*) gençleri yönettiği *gerontokrasidir* iken, dördüncü sırada *efendilerin* (*despotês*) köleleri yönetmesi gelir. Beşinci yönetim biçimi, Atinalı konuşmacının doğaya en uygun olduğunu belirttiği *kratokrasidir* (*kratokratia*) ve bunda, *güçlülüler* (*kratos*) zayıfları yönetir. Altıncı ve Atinalı yabancıya göre en önemli yönetim biçimi, bir öncekine nazaran zor kullanmayı meşrulaştırmayan, bilgisizlerin boyun eğip bilgililerin yönettiği *sofokrasidir* (*sophokratia*) (Platon, [Y 690], s. 110). Rancière'in demokrasi hakkındaki ikinci tespiti olan kura çekimi, yönetim biçimleri arasında son sırada gelen demokrasideki yöneticileri belirler ve Atinalı konuşmacıya göre yalnızca Tanrının istediği değil, aynı zamanda 'kadere bağlı olan bir yöntemdir': "Kura çekeriz ve kazanan yönetir, kaybeden yönetilir" (Platon, [Y 690] 2017, s. 110).

Platon kura çekimini demokraside yönetme vasfının tek kaynağı olarak tanımlayıp bunu ne Üç Maden Efsanesi gibi ruhun üç parçalı yapısına koşut bir hiyerarşiye ne de efendi-köle, genç-

yaşlı gibi bir ikiliğe dayandırmaz çünkü Rancière'e göre, hükmedilen ile hükmeden arasında bir 'karşılıklılık' ilişkisi bulunmaz (Rancière, 2020, s. 14). Yani ne hükmedene kıyasla hükmedilen tanımlanabilir ne de tam tersi olanaklıdır çünkü, örneğin, despotların tahakkümündeki *köleler (demosioi)* de bir nevi halktır ancak demokrasideki 'seçimler' *halkı (demos)* kendi kendisinin efendisi yapar.

Tam da demokraside hükmedenle hükmedilen arasında karşılıklı belirlenim olmayışından açılan bu boşluk, Rancière için hem bir eşitlik ilişkisinin hem de politika ile estetik arasında bağlantının kurulmasını sağlar. Fransız filozofa göre, sanat "her şeyden önce, bir müşterek dünyada ikamet tarzıdır" (Rancière, 2020, s. 116). Demokrasinin belirleyici vasfı olan uyumsuzluk ise politika ve sanat yapıtları dolayımında uzlaşım söyleminin yarattığı bu müşterek dünyanın gerçekliğini "oyarak ve onu ihtilafli bir yolda çoklulaştırarak" iş görür (Rancière, 2020, s. 148). Böylece, uzlaşım çerçevesinde inşa edilen bir toplum (tümel) yaşadığı gerçekliğin 'iyi yaşam' (zen) olduğu önermesine karşı çıkan ve bireye (tikel) 'daha iyi bir yaşam' olasılığını vaat eden sanat yapıtları duyulur hâle gelir. *Duyulurun dağılımı* adını verdiği bu olasılık, Oranlı'nın belirttiği ve önceki bölümlerde tartışıldığı üzere, Rancière'in 'estetik' derken sözcüğün Antik Grekçe'deki kökeni olan *aísthēsis (duyumsama)* sözcüğünü kastetmesi ile hayvanın hazzını ve acısını ortaya koymak için ses çıkaran bir canlı olması, insanın ise faydalı ile faydasız, adil ile adaletsiz, iyi ile kötü arasındaki ayrımı *dile getirebilen* bir canlı olması ile belirlenen Aristotelesçi temel ayrıma odaklanır (Oranlı, 2016, s. 113). Bu nedenle, 'daha iyi bir yaşam' için haz ve acı arasındaki ayrımın da dile getirilebildiği müşterek bir dünyaya dair bu uzlaşım *duyumsamanın*, eş deyişle *ortak duyumun* yeniden değerlendirme talebi olarak politikanın 'estetik bir boyutu' vardır:

"Politikanın estetiği" her şeyden önce bir bizim şekillendirilmesinden, bir öznenin, bir kolektif tezahürün şekillendirilmesinden meydana gelir; bu kolektif tezahürün ortaya çıkışı, toplumsal payların dağıtımını bozan öğedir – benim "payı olmayanların"ın, sefil olanların değil adsız olanların, "payı" dediğim öge. "Estetiğin politikası"na gelince, o yeni bireysellik formları ve yeni "neyse o'luklar" (*haecceities*) yaratır. O, adsız olana kolektif bir ses vermez. Bunun yerine, müşterek deneyim dünyasını kişisel olmayan ortak deneyim dünyası olarak yeniden şekillendirir. Bu yolla, bir müşterek deneyim dokusu yaratmaya yardım eder; bu dokuda, müşterek nesnelere inşa etmenin yeni kipleri ve öznel sözlü ilanın yeni imkânları geliştirilebilir – söz konusu kip ve imkânlar da "politikanın estetiği"nin kendine özgü nitelikleridir. (Rancière, 2020, s. 140)⁵

'Politikanın estetiği' ve 'estetiğin politikası' derken neyin kastedildiğini somutlaştırmak için uzaktan kumandası bozulan tüketici örneğine geri dönelim. Yasal yollardan hak arayışı sonuçsuz kaldığı için bir sosyal medya platformunda çektiği videoyu yayınlayan tüketici, Rancière'in düşüncesine göre, yalnızca kendi yaşadığı bir sorunu anlatmaz. Benzer sorunları yaşayanların kendinden bir parça bulabileceği, eş deyişle *duygudaşlık (sympathy)* kurabileceği, bir çatlak ses çıkarır. Bu yüzden, satıcı firma ve müşteri temsilcisi tarafından kaale alınmayan tüketici, örnek teşkil etmesi için yaşadığı sorunu videoya çekince; tikel tümel olarak ya da Kant'ın terimleriyle

5 Rancière'in *Uyumsuzluk: Estetik ve Politika Üzerine (Dissensus: On Politics and Aesthetics)* adlı kitabının, okuduğunuz bu makalede de faydalanılan, 2020 tarihli Türkçe çevirisinin ilk baskısında gözden kaçan bir çeviri hatası bu paragrafın okumasını zorlaştırıyor. Rancière, bu pasajda politikanın / siyasetin estetiği ve estetiğin siyaseti arasında karşılaştırma yapıyor. Bunun için ilkin politikanın estetiğinin topluma (tümel) ve uzlaşım ilişkisine ilişkin özelliklerini belirtirken, estetiğin politik boyutunun bireye (tikel) ve uyumsuzluğa dair özelliklerini aktarıyor. Ancak çevirmen, her iki tümcede de "politikanın estetiği" dediği için kavram, okuyucu tarafından kendiyile çelişikmiş gibi algılanıyor; "The 'aesthetics of politics' consists above all in the framing of a we, collective demonstration whose emergence is the element that disrupts the distribution of social parts, an element that I call the part of those who have no part – not the wretched, but anonymous. The 'politics of aesthetics', as for it, frames new forms of individuality and new haecceities. It does not give a collective voice to the anonymous. [...]" (Rancière, 2010, ss. 141-142). Bu yüzden, çevirideki hata düzeltilerek alıntılanmıştır. (Ed. N.)

söylenecek olursa, ‘özel’i ‘genel’ olarak dile getirip “Herkes benim yargım ile anlayacaktır demez; onunla anlaşması gerekir, der” (Kant, [YYE §22], 2016, s. 66). Tüketicinin firma tarafından duyulmayan sesinin başkalarınca duyulmasını sağlayan video, Rancière’in Kant’tan ödünç aldığı hâliyle, politikanın estetik boyutudur. Hâlbuki, firmanın müşteri memnuniyetini vurgulayan reklam filmlerinde sürekli cihazdan memnuniyetini dile getiren ya da müşteri temsilcisine 7/24 ulaşıp şikâyetlerini çözebilen başka tüketiciler rol almaktaydı. Söz konusu reklam filmleri ‘memnuniyetsiz müşteri’ olmadığında ısrar etse bile, reklamın söylemi aslında ‘kolektif tezahürdeki bu fazlalığın’ var olduğunu ama müşteri memnuniyeti politikasının bu fazlalığı olasılık dışına ittiğini öne sürer. Öyleyse, estetiğin politikası, uzlaşımın dışarıda bırakmaya çalıştığı fazlalığın ister istemez sanat yapıtının içine katılarak yeniden duyulur hâle gelmesini sağlamasıdır. Rancière estetiğin politikasındaki bu içerisi-dışarısı ikiliğini, sanat ve temsil ettiği gerçeklik arasındaki ikili ‘karşılıklılık’ ilişkisine benzetir:

Sanatın dışı olarak iş gören bir “gerçek dünya” yoktur. Bunun yerine, müşteregin duyuyula algılanabilir dokusunda katmanlar çokluğu söz konusudur. Bu katmanlarda, dışarı ve içeri bir değişken formlar çokluğunu kuşanır; “içeride” ve “dışarıda” olanın topografisi durmadan çaprazlama çizilir ve politikanın estetiğiyle estetiğin politikası tarafından yerinden edilir. (Rancière, 2020, s. 113)

Sonuçta, Rancière estetik ile politika arasındaki bu ilişkiyi Platon’un “kura çekimi” ile tanımladığı demokrasideki yönetenle yönetilen arasındaki karşılıklı meşruiyet ilişkisine benzer. Şiray’ın “Jacques Rancière’de Sanat-Siyaset İlişkisi” (2016) adlı makalesinde belirttiği üzere, uyumsuzluğa dayanan ‘estetik sanat rejimi’ ise bu karşılıklı meşruiyetin bir yan sonucu olarak sanat ile gerçek dünyanın arasındaki karşıtlığın çözünmesine yol açar:

Bu rejimin işaret ettiği durum, sanatın formları ile hayatın formları arasındaki özdeşliktir; sanatın kendi içindeki ayrımlara, hiyerarşiye de saldıran estetik rejim ilk önce bir ‘uyumsuzluk’ yaratır, daha sonra ‘duyulurun paylaşımı’ yoluyla belirli bir topluluk için neyin görülür, görülebilir olduğunu (topluluğun yaşam deneyiminin *a priori* formlarını) belirlemektedir. (Şiray, 2016, s. 286)

Hâlihazırda Rancière’in sanat rejimleri kavramı bile zaten, “sanatın kurucu öğelerinden tarihsel bir kopuşu dillendiren fikrin altını oyar” (Rancière, 2020, s. 217). Yani sanat rejimleri ifadesi, sanat yapıtlarının gerçek dünyadaki yaşamdan farklı, kendi duyum alanlarını kuran ‘kendinde-şey’ oldukları düşüncesine bir karşı çıkıştır. Bu yüzden Rancière, sanat yapıtlarının üretildikleri tarihsel koşullardan ve yaşam biçiminden koparılıp sergilendikleri müzeler içinde ya da okundukları kitapların sayfalarındaki ölü ve donuk hâlleri ile anlayamayacaklarını öne sürer çünkü estetik sanat rejimi, “[modernist ve post-modernist sanatsal] yaklaşımların tarihsel ve ilişkisel bağlarını göstererek estetiğin siyasetini kurar” (Şiray, 2016, s. 288). Ancak bu rejimde sanat yapıtı, Althusser’in ideolojiye karşı sağaltıcı bir bilim olarak gördüğü için Marksizme yüklediği pedagojik (eğitici) görevi andırır biçimde; ders vermek ya da ahlaklı ve doğru biçimde davranan bir birey ortaya çıkarmak gibi siyasal amaçlar taşımaz. Tam tersine estetik sanat rejimi, sanat yapıtlarında yaratılan yeni duyum olanakları ile kendini toplumun bir parçası sanan bireyin uzlaşılabilir ‘iyi yaşamda’ bulamadığı estetik deneyimleri yaşamasını amaçlar. Böylece, kendini toplumu oluşturan özdeş bireylerden biri olarak görmeyip toplumun, kendisi gibi birbirine özdeş olmayan bireylerin toplamı olduğunu kavrayan insan ‘daha iyi bir yaşama’ doğru özerkleşmenin ‘gereğini’ de duyumsayacaktır.

5. Sonuç

Colin Crouch, günümüzde demokrasilerin “kitle katılımının temel türü olarak seçim katılımını vurgulayan, esas olarak iş dünyası lobileri anlamına gelen lobi faaliyetleri için geniş bir özgürlük tanıyan ve kapitalist ekonomiye müdahale etmekten kaçınan” *post-demokrasilere* evrildiğini öne sürmektedir (Crouch, 2004, s. 3). Bu makalede, Jacques Rancière’in *uyuşmazlık* ve *duyulurun dağılımı* kavramları üzerinden politik düşüncesine odaklanılarak düşünürün post-demokrasilerdeki uzlaşım söyleminin eşitlik ilkesini dışlayarak bir tür oligarşiyi yeniden tesis ettiğine yönelik tespitinden yola çıkıldı. Buna göre, Rancière uzlaşmacı demokrasileri Platoncu kent-devletin (*polis*) bir uzantısı olarak görmektedir. Post-demokratik söylemlerle *uyuşmazlık* politikaları yaratan ‘çatlak sesler’ ise, gerçek demokrasiyi mümkün kılan bir ‘yaşam tarzı olarak’ politika yapmanın güvencesidir.

Bu nedenle, Rancière’in demokrasi anlayışı ve politika düşüncesi, *meta-politik*, *archi-politik* ve *para-politik* siyaset biçimleri ile karşılaştırılarak yeniden ele alındı. Böylece, Rancière’in her bir siyaset biçimine karşı öne sürdüğü itirazlar ve eleştiriler gösterildi. Düşünürün itiraz ettiği siyaset biçimlerinden, *meta-politiğin* örneği olan Althusser’in Yapısalcı Marksist yaklaşımı eşitlik ilkesine karşı çıkıp entelektüeller ve eğitilmiş kitlelerin politikada başat rol üstlenmesini öne sürerken; *para-politiğin* örneği olarak verilen Arendt’in yaklaşımı, yönetimdeki seçkinlerin uzlaşmacı bir söylemle tahakküm kurduğu bir siyasal düzene yol açmaktadır. Platon’un “Üç Maden Efsanesi” ile örneklenen *archi-politik* yaklaşım ise, insanların toplumda kendi doğalarına ayrıldığı geçişsiz zümreler, sınıflar, aileler vs. bulunduğunu, herkesin içine doğduğu zümreye, sınıfa, aileye bağlı kalarak birbirinin işine karışmaması gerektiğini savunmaktadır. Ancak Rancière, demokrasilerde politikanın mantığının üç tür siyaset biçiminden de farklı olduğunu öne sürer çünkü demokraside, neden bazı insanların diğerlerine hükmettiğine dair iyi bir gerekçe yoktur. Demokrasilerde vasıflanmamış olan *halk* (*demos*), kendini vasıflanmışların iktidarına ekleyerek onu tamamladığı için “eş-zamanlı olarak onu hem meşrulaştırır hem de gayrimeşrulaştırır” (Rancière, 2020, s. 39). Dolayısıyla, post-demokrasideki bireyi (tikel) tahakküm altına almaya yarayan uzlaşım (tümel) dayanan her tür söylemde bir ‘boşluk’ vardır ve bu boşluktan yola çıkarak politika yapmanın olanağı daima bulunacaktır.

Rancière tıpkı politika gibi sanatın da yekpare bir bütün olarak anlaşılamayacağını, sanat yapıtlarında da içinde buldukları zaman ve mekâna göre farklı rejimler bulunduğunu öne sürer. Bu rejimlerin sonuncusu olan ‘sanatın estetik rejimi’ ise demokrasiye benzer ve sanatın yaşamı taklit etmediğini, yaşamdan fazlası olduğu düşüncesini önerir. Sanatın modern estetik rejimi, “duyarlılık yasalarıyla sanatın kuralları arasındaki mutabakatın, klasik temsil düzenini diğerlerinden ayıran bu mutabakatın bozulması” ile ortaya çıkar (Rancière, 2020, s. 179). Böylece, ‘daha iyi bir yaşam’ öneren sanat yapıtları politik bir boyut kazanır. Yani, estetik sanat rejimi gerçeğe ‘sadaktle’ bağlı bir sanat anlayışı yerine gerçeğin bir uzlaşım olduğunu öne sürerek toplumda fazlalık olarak görülenlerin bu *uyuşmaz* boşluğu gerçekliğin dokusuna katmasını, sanat dolayımında *duyulurun dağıtılmasını* ve *yeniden dağıtılmasını* sağlar.

Özellikle, özel sektör ile devlet arasındaki bir iş birliği sonucunda insanların politik yaşama katılımının “temelde aynı egemen kadronun yeniden üretilmesini garanti altına alan” seçimlerle kısıtlandığı (Rancière, 2015, s. 82) ve “daha iyi bir yaşama” dair bireysel tasavvurların uzlaşıcı post-demokratik kitle toplumlarında “bireylerin sınır tanımayan arzularının egemenliğine” dönüştüğü eleştirilerinin yaygınlığı düşünülürse (Rancière, 2015, s. 8), Rancière’in *duyulurun paylaşımı* kavramı, Aristoteles’in *Politika*’da devlete öncelik verdiği söylemin ters yüz edilmesine

ve bireyin devletten önce gelmesine yardımcı olur. Post-demokratik toplumlarda salt bir tüketiciye indirgenen birey, kendi haz ve acılarını toplum için faydalı ya da zararlı, iyi ya da kötü olanla birlikte *dile getirebildiği* için yalnızca devletin tanımladığı hukuki yollar içerisinde hakkını aramak zorunda kalmaz. Meşruiyetini kullanıcıların kendisinin sağladığı alternatif duyulurluk alanları olan sosyal medya platformları gibi ortamları kullanarak kendisi bir üretici-tüketiciye dönüşen birey, özel sektör ve devlet iş birliğinde kurulan hukuki-politik tekele bir alternatif oluşturur. Böylece, bu türden bireysel uyumsuzluk politikaları yalnızca bireyin özerkliğinin toplumsal uzlaşım içinde korunmasını sağlayan *politik yaşam tarzlarına* örnek oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda tikel ve evrensel oluşu sayesinde bireyin yaşamını estetik bir deneyim olarak yeniden üreterek post-demokrasilerde bireye biçilen salt tüketicilik rolünün de aşılmasını sağlar.

Kaynaklar

- Althusser, L. (1964). "Marxism and Humanism". *Marxists Internet Archive*. <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>
- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (Y. Alp & M. Çev.), İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2017). *Politika*, (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. Polity-Press.
- Crouch, C. (2013, 5 Şubat). "Five Minutes with Colin Crouch". *London School of Economics*. <https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/five-minutes-with-colin-crouch/>
- Deranty, J. P. (2005). "Rancière, Jacques". John Protevi (Ed.), *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy* içinde (s. 485-486). Edinburgh University Press.
- Esgün, T. G. (2012). "Jacques Rancière'de Siyasetin Olanığı ve Demokrasi", *Felsefe Arkivi*, (36), 17-28.
- Güremen, R. (2016). "Aristoteles'te Dilin Politik Rolü" *Felsefe Tartışmaları*, (53), 16-38.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (Aziz Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Koç, Y.(2019). "Post Demokrasi ve Siyasi Parti Kavramlaştırmasını Pierre Bourdieu Üzerinden Okumak". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (44), 42-61.
- Lewis, W. (2005). "Althusser, Louis". John Protevi (Ed.), *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy* içinde (s. 23-24), Edinburgh University Press,
- Oranlı, İ. (2016). "Rancière'de Siyasi Olanın 'Estetik' Boyutu: 'Siyaset Üzerine On Tez' ve Duyumsanır Olanın Paylaşımı". *MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (14), 108-116.
- Platon (2017). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon (2021). *Yasalar* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Rancière, J. (2007). *Siyasatın Kıyısında* (A. U. Kılıç, Çev.). Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2008). *Filozof ve Yoksulları* (A. U. Kılıç, Çev.). Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (S. Corcoran, Çev.). Continuum International Publishing Group.
- Rancière, J. (2012). *Estetiğin Huzursuzluğu* (A. U. Kılıç, Çev.). İletişim Yayınları.
- Rancière, J. (2015). *Demokrasi Nefreti* (U. Özmakas, Çev.). İletişim Yayınları.
- Rancière, J. (2016). "Jacques Rancière'in Yöntemi Üzerine Birkaç Not" (U. Özmakas, Çev.). Güçlü Ateşoğlu (Ed.), *Çağdaş Felsefenin Macerası – 1: Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji* içinde (ss. 277-296). Belge Yayınları.
- Rancière, J. (2020). *Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine* (M. Yalçınkaya, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Şiray, M. (2016). "Jacques Rancière'de Sanat-Siyaset İlişkisi Üzerine". Güçlü Ateşoğlu (Ed.), *Çağdaş Felsefenin Macerası- I: Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji*. Belge Yayınları.

Şiray, M. (2018). “Jacques Rancière’in Althusser Dersleri Üzerine Notlar: John Lewis’e Mektup ya da Revizyonizmin Reddi”. *Teorik Bakış*, (12), 227-244.

Yıldırım, F. (2021). “İnsan Doğası, Toplum ve Adalet Bağlamında Platon’un Demokrasi Eleştirisine Rancièreci Bir İtiraz”, *Mediterranean Journal of Humanities*, (21), 305-319. <https://doi.org/10.13114/MJH.2021.567>