

HAKLARA SAHIP OLMA HAKKI'NIN SİYASAL TEORİSİ: RANCIERE VE BALIBAR ÜZERİNDEN ARENDT'Çİ BİR OKUMA

Efe BAŞTÜRK*

ÖZET

Arendt'in siyasal felsefesinde hak mefhumu politik olanın kurucu ve devindirici ilkesi olarak göze çarpar. Ancak Arendt, hak nosyonunu biçimsel ve normatif bir soyutluk olarak değil, politik olanın ön koşulu olarak görür. Politika, hak nosyonunun biçimsel ve soyut olmanın ötesine geçerek tekil unsurları kapsayacak şekilde genişletilmesi anlamında kurucu bir edimdir. Arendt'in siyasal kuramı "haklara sahip olma hakkı" mefhumunda somutlanır ve bu ilke çağdaş politik felsefede bazı yaklaşımlara rehberlik etmiştir. Bu makale, Arendt'in bu temel ilkesinin güncel çağrışımları olarak Balibar'ın ve Ranciere'in teorilerine odaklanarak Arendt'çi siyasal kuramın günümüzdeki yansımalarını izlemeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Politika (siyasal), Hak, Özgürlük, Eşitlik, Eylem.

ABSTRACT

POLITICAL THEORY OF THE RIGHT TO HAVE RIGHTS: AN ARENDTIAN READING THROUGH RANCIERE AND BALIBAR

The notion of right reflects as a constitutive and moving principle of the politics in Arendt's political theory. However, Arendt does not handle the notion of right as a procedural and normative abstractness, rather she evaluates the notion of right as the pre-condition of politics. Politics is the constitutive action in which the notion of rights expand from a procedural stage to a level including and re-positioning singular elements to the content of rights. Arendt's political theory is actualized in notion of "the right to have rights" which leads to some arguments in contemporary political philosophy. This article aims to focus on Balibar's and Ranciere's theories which are the actual connotes of Arendtian principle to follow the present reflections of Arendtian political theory.

Keywords: Politics (political), Rights, Liberty, Equality, Action.

* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü (efebasturk83@gmail.com)

Giriş

Siyaset felsefesinin kaybolduğu bir zaman diliminde yaşıyoruz. Bir zamanlar siyasal cemaatin kurucu ilkelerinin ne olduğunun belirlenmesi üzerine kurulu siyaset felsefesi bugün teknikleştirilen bir yaşam karşısında geri plana atılmış vaziyettedir. Siyaset felsefesinin amacı ve kapsamı, bir arada yaşamaya ilişkin ortaklıklar ve etik değerlerin tasarlanmasıdır. Günümüzde ise popüler ve hakim olan şey, tekno-iktisadi var-oluş biçimlerini meşrulaştıran bakış açılarıdır. Bu bakış açıları, temelde, bir arada yaşamının üstün değerlerini normatif bir çerçevede kurgulamak yerine, pragmatik bir biçimde, yaşamın yeniden üretiminin doğrudan maddi boyutuna odaklanmaktadır. Kapitalizmin ekonomik bir üretim modelinden çıkarak özneleşme biçimlerini örgütleyen bir bağlama oturması ve kamusal alan mefhumunun bu pragmatik düzlemde devre dışı bırakılması, siyasal olanın imkansızlaşmasının temel nedenleri sayılabilir.

Siyasal olanı düşünebilmenin iki koşulu vardır: birincisi, bir arada yaşamının normatif içeriğini eşitlik ve özgürlük değerleri altında tahayyül edebilmektir. Diğeri ise, siyasal olanı, diğer tüm toplumsal ve ekonomik ilişkilere içkin eşitsizlikler ve çelişkiler kümesinin üzerinde, bir üst-çözümleyici olarak konumlandırmanın ahlaki içeriğini oluşturmaktır. Günümüzde kapitalist üretim ilişkilerinin özneleşme biçimlerine dek sızması ve bireysel kavrayışı ele geçirmesi, bireylerin “siyasal düşünme” yetilerini azalttığı gibi, bir arada yaşamının normatif içeriğini kolektif bir tartışma eksenine taşıma hususunda da sıkıntılar yaratmaktadır. Oysa ki siyasallık, daha doğrusu bir var-oluş biçimi olarak bireylere özgü “siyasal-olma” [siyasal-düşünme], toplumsal ilişkilerin eşitsizlikçi ve baskıcı dinamiklerini kamusal bir akıl yoluyla tartışmaya açabilme ve bu tartışma üzerinden kolektif var-oluşun dizgelerini saptayabilme becerisidir. Bu nedenle siyasal-olma üzerine –belki de hiç olmadığı kadar– ihtiyaç duyduğumuz bir dönemdeyiz.

Bu makalenin amacı, siyasal-olma üzerine derinlemesine eğilmiş bir siyaset kuramcısı olan Hannah Arendt’i, bir nevi miras olarak addederek, güncel siyasal felsefe çabaları içerisinde konumlandırmaktır. Bunun için de, siyasal felsefeyi, bir *ortaklık deneyimi* ve *dışlananların hakkı* biçiminde ele almayı öneren iki kuramcı Balibar ve Ranciere bu teorik girişim açısından faydalı olabilir. Balibar ve Ranciere, kendi düşüncelerinde, siyaset felsefesinin içine düştüğü çıkmazlardan hareketle, siyasete dair yeni bir normatif içerik kazandırma çabasındadırlar. Bu çalışma, Balibar’ın “eşitliközgürlük” adını verdiği önermesi ile Ranciere’in “demokrasi” düşüncesi ve “siyasal-siyaset” ayrımına dayalı tezlerinden hareket ederek, Arendt’çi “haklara sahip olma hakkı”nın güncel siyasal teorisini derinleştirme amacındadır.

“Haklara sahip olma hakkı”, Arendt’in siyaset kuramına içkinleşmiş en temel motiflerden bir tanesidir ve Arendt, bu önermeyi, hem “siyasetin öznesi kimdir” sorusu için, hem de “siyasetin devindirici ilkesinin ne olduğuna dair” arayışların formüle edilebilmesi için tasarlamıştır. İlk bölüm, Arendt’in siyasal kuramında “haklara sahip olma hakkı” mefhumunun tartışılmasına ilişkindir. İkinci bölüm ise, bu mefhumun güncel siyaset felsefesinde Ranciere ve Balibar’ın yaklaşımlarıyla ortaklık içerebileceğini düşündüğüm bazı noktaların incelenmesine ayrılmıştır. Son bölümde ise günümüzde siyaset felsefesi kurgulayabilmenin olanakları açısından Arendt’in taşıdığı önemin vurgulanması planlanmaktadır.

1. Siyaset Felsefesinde Arendt Momenti

Conovan, Arendt’in metnine yazdığı önsözde, Arendt’in *başlangıç kuramcısı* olarak ele alınması gerektiğini söyler (Canovan, 2009: 9). Başlangıçtan kasıt, burada, her tür özcülükten kurtulmuş bir seküler eylem teorisinin ana hatlarının çizilmesi şeklinde düşünülmelidir. Zira Arendt, her şeyden önce, politikaya dair yeni bir araçsal dizge sunmak yerine, politika üzerine düşünmenin, daha doğrusu bu minvalde bir düşüncenin “yeni baştan” kurgulanması gerektiğine inanır. Bu, bilhassa İkinci Dünya Savaşı sonrası akademide ortaya çıkan “politika bilimi” ile “politika teorisi” arasındaki farka tekabül etmesi nedeniyle de önemlidir. Politika bilimi, deneysel politika ile ilgili iken, politika teorisi ise bu deneysel süreçlerin ötesine ve öncesine zemin oluşturan “toplum” mefhumunun nasıl kurulduğu/kurulacağı ile ilgilenir (Mouffe, 2010: 16). Arendt’i siyaset felsefesi içerisinde düşünmemiz gereken düzlem tam da politikanın teorisi ile ilgili olan ve toplumun kurulumuna dair mevcudiyeti aşan bir soru ile karşımıza çıkan saf teorik mülahazadır. Arendt’çi moment, politikanın mevcut düzlemi içerisinde çok çeşitli araçlar ve pratikler ile ilgili kısmına değil, bu araçların ve pratiklerin somutlanmasına ve anlamlandırılmasına zemin hazırlayan toplumsalın tahayyül edilmesine yöneliktir. Kaldı ki Arendt, bu teorik çaba içerisinde tutarlı ve istikrarlı bir düzen yaratmaktan ziyade, verili olanı aşma yönünde düşünceye çağrı yapma amacındadır (Minnich, 2010: 124-5). Düşüncenin verili olan içerisinde pasifize edilmesine karşı, onu kurucu bir eylem ile birleştirme çabası, Arendt’çi siyaset felsefesini dinamik ve güncel kılan temel etmendir. Bu nedenle Arendt’çi siyasal felsefe, politik olanın güncel verileriyle değil, olabilecek halleri ve olmuş fakat miras olarak belleğe kayıtlanmış potansiyel yönleriyle ilgilenir. Bu bağlamda Arendt, politikanın öznesinin kimin olabileceğine (Ranciere) ve politik eylemin hangi ilkelerin yaratılması üzerine referans alması gerektiğine (Balibar) dair düşüncelere kaynaklık etmiştir.

Arendt'çi siyasal felsefe, politik ilke ve kurumların reddi ve yeni baştan inşa edilmesi ile ilgili bir felsefe değildir. O, politik kurum ve ilkelerin eski ya da yeni bağlamlarının, insanların değişen ve dönüşen eyleme nedenleri ve kapasiteleri karşısında nereye tekabül ettiğinin ve nereye tekabül etmesi gerektiğinin arayışında olmuştur (Hansen, 1993: 9-10). Bu nedenle Batı demokrasilerindeki hakim sorun olan temsili demokrasinin politikanın asli öznelere olan insanların eylem gücünü silikleştirdiğini öne sürerek modernizm eleştirisini kuramının temeline yerleştirir. Arendt için siyasal olanı yeniden keşfetmek, aynı zamanda insanı yeniden bulmak anlamına gelir, çünkü siyasal olan, insanın salt kendi maddesel benliği ile ilgilenmek zorunda bırakıldığı modern zamanların ötesinde bir anlam ve geleceğe sızamaya müsait potansiyel özneliği bulma imkânıdır. Politika, insanın kendisinin dışına taşma ve kendiliğini bu dışarıdaki özneleşme momentinde keşfetme ve yeniden yaratma olanağıdır. Kendilik, ancak politika sayesinde salt maddesel benliğin zorunluluklar dünyası içerisinde sıkışıp kalmaktan kurtulur ve anlam üretici bir özneliğe dönüşür.

Karşılıklı Eylem Yoluyla Kamusal Alanı Yaratmak

Arendt için siyasal olan, herhangi bir özcü yaklaşıma referans göstermeksizin, insanların eylemlerinde açığa çıkan bir olgudur. Nitekim Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı metninde, siyaset felsefesini Batı düşünce geleneğinde baştan aşağıya kat eden bir tavrı eleştirerek, siyasetin “tek kişinin görüşünde” bulunamayacağını söyler (Arendt, 2009: 32). Bu “tek kişinin görüşü” mefhumuna karşı açıktan alınan tavrın kökeninde, kitle ile filozof [kral] arasında kurulan asimetrik bir eşitsizlik ilişkisinin yadsınması bulunur. Arendt, siyasal felsefenin birincil ilgi alanı olan bir aradalığın normatif içeriğinin kurulumunda, kitlenin söz'ün dışında bırakılmış olmasını siyaset olarak kavramaz. Zira, yine aynı metinde derinlemesine çözümlemeye çalıştığı emek-iş-eylem kategorileri arasındaki ayrımlarda Arendt, her bir kategori için farklı bir kavrayış ve var-oluş dizgesi tasarlamış ve siyasal olanı bunların içerisinde yalnızca eylem kategorisine ait bir mefhum olarak ele almıştır (Arendt, 2009: 35). Eylem dışındaki aktiviteler (emek ve iş) hayatın biyolojik yeniden üretimi noktasında anlamlı kişisel etkinliklerdir. Oysa eylem, *karşılıklılığı* imler:

“Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzündeki İnsan'ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir” (Arendt, 2009: 36).

Arendt'in eylem kategorisinde onun siyasal ile olan kurucu ilişkisini gördüğü temel düzlem, dikkat edilirse, madde dolayımı olmayan bir etkinlik. Bunun anlamı, insanın siyasal olabilmesinde, insanın biyolojik yeniden üretiminde maddeye duyduğu ihtiyaçtan farklı bir ihtiyaç duyumsaması ya da siyasal olabilmesinin koşulunun biyolojik yeniden üretiminden farklı bir nedenselliğe tekabül etmesidir. Arendt'in siyaset kuramına temelden müdahil olmuş ve Antik Yunan felsefesine ait zoe-bios ayrımı burada netleşir: zoe, biyolojik yeniden üretim noktasında kendi metabolizmasının maddesel gereklilikleri tarafından yönetilen var-oluştur; bios ise, insanın kendi maddesel-bedensel doğasının sınırlı itkilerinden bağımsız olarak tarihin öznesi olabilmesinin koşuludur. Arendt, Aristoteles'ten devraldığı bu düşünceyi siyasalın merkezine yerleştirir: ona göre bios-politikos, hayatın insanlara vermiş olduğu maddi sınırlılık dünyasının ötesine geçme ve dünyayı bu sınırlılık evreni üzerinden değil, karşılıklı yaratılan bir ortaklıkta keşfetme imkânı sunar (Arendt, 2009: 38).

Arendt'çi siyasal teorinin kamusal alan mefhumu ile ilişkisinin merkezinde, onun siyasallığa ilişkin açıklayıcı önerme olarak dile getirmiş olduğu *eylem*, *yaratma* ve *ortaklık* temaları vardır. Arendt için siyasal olan, var-oluşa ilişkin maddi bir gereklilikten ya da Marksizmin savunduğu gibi “tarihin değişmez yasası” gibi dışsal belirleyiciden türemez. Tersine, insanlığı totalitarizm gibi bir yapıya götüren şey, insanlığın karşılıklı eyleyişinden koparılmasıdır. Çünkü karşılıklı eylem olmaksızın insansal var-oluş, salt iş ve emek gibi yaşamın maddi yeniden üretimi ekseninde biyolojik sınırlılıklar (emek) ile şeyleşmiş göstergeler (iş) arasına sıkışmıştır. Bu da, kamusal alanın yokluğuna işaret eder; zira kamusal alan, insanların karşılıklı eylem yoluyla maddi var-oluşlarına ait belirlemeleri ve bunlar sonucu açığa çıkan eşitsizlikleri bir arada olmanın koyutladığı bir normatif tahayyül ekseninde aştıkları yerdir. Arendt, kamusal alanın yok edildiği totalitarizmin, politikayı imkânsızlaştırdığını bu nedenle dile getirir (Arendt, 2014: 245). Kamusal alan, Arendt'te, eylem mefhumunun açığa çıkarak insanların var-oluşlarına bir aradalığın imlediği normatif içerik kattığı ve belli bir ortaklık ve sorumluluk ilkelerini var-oluşsal bir yükümlülük şeklinde bireylere koyutladığı bir alan olarak, insanların tek düze kılınmalarına karşılık insanların farklılıkları üzerinden eşitlikçi bir bir-aradalık düşüncesi geliştirdikleri yerdir. Bu nedenle kamusal alan eş zamanlı biçimde *ortaklık*, *yaratım* ve *eylem* kategorilerini muhteva eder; insanları birleştirmek suretiyle onları salt bir edilgen nesneye dönüştüren totaliter düşüncenin kamusal alanı ve politikayı ortadan kaldırma azmi ve nedeni budur. Daha da önemlisi, kamusal alanın belirginleşmesi demek, yönetim ilişkisinde kitlenin pasifizasyonuna dayalı otoriter veya totaliter hükümet kalıplarının kaygı duymasına yol açar (Benhabib, 1996: 71-2). Çünkü kamusal alan, bir *başlangıç* olarak, kurulu

düzene hükmeden güçlerin karşısına bir “politik özne” çıkarır. Bu politik özne, verili düzene içkin yönetim ilişkilerini tartışmaya açarak siyasal olana dair söz ve *eylem* hakkını talep edendir. Arendt’in o ünlü önermesinin anlamı tam da burada açığa çıkar: insan hakları denilen referans-ilke, insan olmaktan çıkarılmış olanların hakkıdır (2014: 3017-15). Arendt’in söylemeye çalıştığı, bir karşı-savunu olarak hakların, ancak yoklukları durumunda dile getirilebilecek bir kurucu nosyon sunmasında anlam kazanabileceğidir. Başka bir deyişle, siyasal olanın kurucu olmasının, yani başlangıç teşkil edebilmesinin imkânı ve koşulu, onun negatif-mevcudiyetidir. Siyasal olan, verili yönetim ilişkisinin sabit bir eşitsizlik üzerinden işlediği ve kitlenin siyasal olma imkânının elinden alındığı bir durumda ortaya çıkarak her şeyi yeniden ele almayı bir zorunluluk olarak dayatacak olan geri-dönüş talebidir.

‘Haklara Sahip Olma Hakkı’ ya da Arkhe-Politika

Siyasal olanın Arendt’te var-oluşsal bir eyleme tekabül etmesinin nedeni, insanın siyasal aracılığı ile insan olmasıdır; diğer bir deyişle biospolitikos’un zoe’ye içkin zorunluluklar evreni ötesinde bir var-oluş imkânı sunmasıdır. Nitekim Arendt için, hak mefhumu da böyle bir düzlemde yorumlanır: haklar, verili düzen içerisinde insanların kamusallaşmaktan mahrum bırakılarak yalnızca biyolojik yeniden üretimleriyle sınırlandıkları ve yalnızca “şeyler”in yeniden üretiminde fail kılındıkları bir düzende sahip oldukları ayrıcalıklar olarak nitelendirilemez. Haklar, onların zaten her tür maddesel dolayımından bağımsız olarak –yani sahip olmaları için herhangi bir dışsal/yapay bir şey ile ilişki kurmalarına gerek kalmaksızın– sahip oldukları varoluşsal bir tamamlayıcıdır. Bu tamamlayıcı etmen, yine şey’den bağımsız olarak, ancak ortak bir var-oluşun deneyimlenebildiği karşılıklı eylem olan politikadan türetilir. Arendt için siyasal olanın her daim bir “başlangıç” momentine işaret etmesi bu yüzdendir: başlangıç, siyasalın zorunluluklar dünyasına ait bir nesneleştirilmiş kategori olmadığını, tersine eylemin kurucu vasıfla donatıldığı bir yaratımdır. Siyasal olan, hiçbir zaman soyut formüle edilmiş kategoriler aracılığı ile düşünülemez; daima kendi dışarısına çağrıda bulunan bir eşiktir.

Ancak bu eşiğin içeriğini doğru tahlil etmek gerekir. Arendt, siyasal olanın karşılıklılık ve ortaklık temalarında vuku bulan bağlamını, eşitlik ve özgürlüğün eş-zamanlı yaratıldığı bir imkân düzeyinde kavrar. Bu nedenle de siyasal olanın gerçekleşmesi, eşitleyici-özgürleştirici bir düzlem dahilinde vuku bulur. Bu bakımdan “hakların öznesinin kim” olduğu sorusu Arendt için kritiktir; çünkü bireysel özgürlüğü dışsal maddi unsurlar aracılığı ile bireyin a-politikliği üzerinden

kavrayan liberal-burjuva ideolojisi, anti-siyasal bir içerik taşır (Arendt, 1951: 298). Bu anti-siyasal bağlamın içeriği, hakların öznesi olan bireyleri politik düzlemde sürekli temsil edilen nesnelere dönüştürürken, faillik alanlarını iş ve emek kategorilerine indirger. İnsanın diğerleri ile eşit ve onlarla ortaklık içinde olmasından ötürü özgür olabilme koşulu olan kamusal alan, bireylerin her birinin tek tek temsil-dışı özneleşme imkânlarının zeminidir. Burjuva ideolojisine içkin “hak sahibi birey” mefhumu, bireyin var-oluşunu dışarıdan edilgenleştiren bir soyut ilkeye referans göstermesi nedeniyle Arendt’çi felsefeden dışlanır; çünkü Arendt için hak sahibi olabilmenin koşulu, buna hakkı olduğuna dair bir ön koşul oluşturan eylem hakkının somutlanmasına dayanır. Lefort’un işaret ettiği üzere, bu başlangıç nosyonu öylesine önemlidir ki, diğer tüm hak kategorileri, daha doğrusu diğer hakların öznesi olabilme koşulu, “haklara sahip olabilme hakkı”nın somutlanmasına bağlıdır (Lefort, 2002: 451-2).

Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” mefhumunda dile getirdiği bir diğer ayrıntı, tam da siyasalın sekülerliği ile ilgilidir. Arendt, fark edileceği üzere, siyasal olanı bütünüyle soyut ve aşkın anlam dizgeleri dışında kavrama uğraşındadır. Bu nedenle de siyasala ilişkin tüm kapsayıcı ve bu anlamda bir-leştirici önermelerin yerine somut ve insanlar arası farklılıkların yansıtıldığı güncel ve gündelik bir siyasallık yaklaşımı keşfetme amacı taşır. Bu düşüncenin temelinde, insanların evrensel İnsan kategorisi altında birleştirilemeyecek denli farklı ve çoğul olmaları yatar. Modernizmin en tehlikeli sonucu, özdeşleştirmeye uygun araçlar ve bakış açıları üretmiş olmasıdır. Yaşamın teknik-teknolojik de-politizasyonu, insanları birbirilerinin ikamelerine dönüştüren mekanik nesnelere dönüştürmüştür. Kavrayışın, dilin, yaşamın tüm çoğulluk ve farklılıktan azade kılındığı ve varlığın tekdüze oluşu karşısında yaşamın mekaniğini yadsıyarak “iyi yaşam” olanaklarını arayan bir siyasal tahayyül imkânsızlaşmıştır. Arendt’in “dünyaya yabancılaşma” (Arendt, 2010: 31-61) olarak okuduğu bu problematik durum, modernliğin insana zorunluluk olarak dayattığı ve insanı salt emeği ile var-olmaya indirgediği bir yeniden üretim mekaniği çerçevesinde anlaşılabilir. İnsanı yalnızca kendi bedeni ve ürettiği şeyler evreni ile ele alma sınırlılığından kurtulmayı vaat eden tek anlamlı etkinlik, bu beden ve şeyler dünyasını aşan ve dünyayı içine düştüğü buhrandan çıkartabilecek bir sorumluluk olarak dünyasal olmaktır. Dünyasal oluş, bir tür *kozmo-politika* oluşturmaktır (Çelebi, 2009: 91). Var-oluşu insanın emek (beden) ve iş (yapay madde) kategorileri ile tanımlanmış bağlamlarının ötesine taşımayı içeren ve insanın kendisinin dışında yer alan var-oluş deneyimleri açısından da sorumlu olduğu prensibini özneleşmenin uğrağı haline getiren bu önerme, her şeyden önce insanı ve insanın içinde yer aldığı dünyasını gerçekçi bir gözle kavramayı içerir. Arendt, insan haklarının evrensel vurgusundaki temel eksiğin “gerçeklik” olduğunu

öne sürerken; insan haklarına dair kapsayıcı üst-ilkelerin dışsal bir zorunluluk dayattığını, bu nedenle hak mefhumunun belirsiz bir temsil eksenine konumlandığını dile getirmeyi amaçlar. Başka bir deyişle, haklara dair soyut ve birleştirilmiş önermeler altında insanların kendilerini somutluk ile ilişkilerinde konumlandırılabilmeleri ve daha önemlisi kendi maddesel var-oluşlarına indirgendiklerinde ortak bir kamusal alan yaratabilmeleri mümkün değildir. Çünkü kamusal alan, verili düzen içerisinde yol-gösterene dönüştürülmüş bir siyasallık tahayyülünden çıkarsanabilir; bu nedenle de buna ilişkin deneyimsel alanı evrenselleşmiş Yasa düzleminde bulmak imkânsızdır.

Ancak Arendt, yasadaki boşluğa atıfta bulunmaz; daha ziyade yasanın yaratımı ile ilgilenir. İnsan haklarının soyut evrenselliği, yalnızca normatif içeriği gösterir; oysa normatif içerikten önce gelen ve bu normatif alanı mevcut gerçekliğin içerisinden kurmaya yeltenen bir eylem alanı bulunur. Hakların gerçek içeriğinin ve anlamının belirlendiği alan bu normatiflik-öncesi momenttir. Burası, normatif içeriğin gerçekleşebilme olanaklarını somutlaması bakımından soyut ilkelerin geçerliliklerinin sağlamasının yapıldığı temel düzlemdir. Şu halde burjuva ideolojisine özgü biçimde hak ve özgürlükleri salt soyut bir yasal çerçevede kavrayan yaklaşımların Arendt’çi eleştirisi burada belirginlik kazanır. Arendt için hakların verilmiş olması, bu hakların özneleri olan yurttaş-insanlarla haklar arasında doğrusal bir bağın olduğunu, bu nedenle de hakların yansıtıldığı egemen-özne karşısında insanların tümüyle bu haklara “somut biçimde” sahip olduğunu göstermez (Arendt, 2010:133). Zira haklar, insanların politik özne olabilmeleri noktasında bir olanak evrenine kapı aralıyorsa – bu anlamda yasanın, yasa-sonrasını içerecek şekilde biçimlenmesi akla gelir, ki bu paradoksal bir ifadedir– ya da bizatihi bu olanaklılığın içerisinden türeyerek ortak bir eşit-özgürlük deneyimine biçim kazandırıyorsa anlamlıdır. Öyleyse, Arendt’te hak, *hakları talep etme hakkı olarak* başlangıç-politikasına (arkhe-politik) imkân sağlıyorsa siyasal olana dair bir düzlem belirir.

Arendt’çi “hakları talep etme hakkı” nosyonu, siyasalın kurum olmaktan ziyade “kurulma” olduğunu öne sürmesi bakımından önemlidir (Balibar, 2016a: 234). Çünkü bu nosyon, öznelerin kurucu nitelikteki eylemlerini, soyut bir prosedürel kataloğun içerisinde sıkıştırarak siyasal-oluşu pasifize eder. Örneğin eşitlik, böylesi bir prosedürel düzlemde içerilemeyecek siyasal bir faaliyet/etkinlik olarak, ancak siyasal bir eylemin sonucu ve neticesi olarak gerçekleşebilir (Arendt, 2009: 312). Hakların “doğallık” içeren vasıflarını seküler bir tersine çevirmeyle yeryüzüne, daha doğrusu dünyasal bir eylemin içeriğine yerleştiren Arendt, böylece siyasal olanın kendisini aşkın bir dışsallık olarak değil, bireylerin “kurdukları” bir alan olarak tanımlar.

Bu, Arendt'in politik olana dair geliştirdiği siyasal teorinin ana hattını belirtmesi bakımından önemlidir; çünkü Arendt, politik olanı, doğrudan politika-dışında kavramayı önermiştir (Lefort, 1988: 6). Buna göre, politika, verili soyut ilkelerin normatif bağlamları üzerinden değil, bireylerin somut ve gündelik yaşamları içerisinde onları kurucu eyleme sevk edecek düzlemlerde türetilir. Bu düzlemler, “siyasalın sosyal kuruluşu” olarak tarif edebileceğimiz bir alana tekabül eder. Bu, bireylerin gündelik yaşamlarında, bilhassa onların maddi kendilikleri ile ilgili düzlemlerde (emek-iş), ortaya çıkan zorunluluklar evreninin bizzat politik olanın konusu haline getirilmesidir. Bireyin salt maddi deneyimlerden müteşekkil olarak değil, mevcut dünyayı bir anlam zinciri içerisinde yeniden dizayn edebilecek “kurucu-özne” olarak ortaya çıkması, politik olanın bu “nadir” olumsuzluğunda ortaya çıkar. Arendt'in mevcut politika düzlemi içerisinde normatif eksenlere oturmuş olan hak ve özgürlükler şemalarını göz ardı etmesinin nedeni, bu şemaların bireylerin maddi yaşamlarını aşmaya dönük talep ve eylemlerini anlamlandıracak bir “boşluk” kategorisine işaret etmemeleri, tersine bu olumsuzluğu sekteye uğratacak şekilde yapılandırılmış olmalarıdır. Çünkü politik olan, içinde bulunulan ve aşılması gerekli bir *gerçeklik* düzleminin içerisinde türetilir. Bu, yasadaki boşluğa atıfla, anarşist bir iktidar yokluğuna işaret etmez; tersine yasayı anlamlı bir biçimde koyutlayabilmek amacıyla bizzat yasa adına hareket etmektir. Gerçeklik, yasanın yalnızca soyut bir normatif ekseninde konumlanışından ibarettir ve gündelik yaşamın hakikiliğinden uzaktır. Politika ise, gündelik olanın deneyimine içkin hakikiliği yasanın içeriğine yerleştirme amacıyla edimselleştirilen kurucu/başlatıcı eylemdir; diğer bir deyişle “Arkhe-politika”dır. Arkhe-politika, insanların politik özneler olmaktan mahrum bırakıldığı ve yalnızca maddi benlikleri üzerinden yaşamaya terk edildikleri bir momentte, onların “kurucu” olma hakkıyla yasanın kendisini kurma hakkına sahip özneler olarak eyleme geçmeleridir. Bunun koşulu ise, siyasalın kendisini siyasalın dışında bulmak ve doğrudan bu radikal dışarısını siyasal düşüncenin merkezine yerleştirmektir.

2. Arendt'in Güncel Okumaları: Balibar ve Ranciere

Arendt'in siyaset kuramının merkezinde bulunan sekülerlik (eylem yoluyla kurulma) ve a-politika (siyasalın sosyal kuruluşu), günümüz tekno-bürokrasi çağında pek çok siyasal kuramcıya ilham vermiştir. Bilhassa ekonomik rasyonaliteye dayalı bir toplumsallaşma ve aynı oranda siyasallaşmanın bir kural olarak yaşandığı günümüzde, siyasal olana dair teorik düşünme gerekliliği her zamankinden fazladır. Arendt'çi siyasal kuram, bize, soyut haklara sahip pasif özneler kılınışımızın/oluşumuzun tam anlamıyla kamusal alanı geçersiz kılan bir yönetim paradigmasının doğuşuna kaynaklık ettiğini göstermiştir (Arendt, 2014;

Arendt, 2012). Arendt’çi moment, hak nosyonunu doğrudan maddi yaşamın zorunluluklar dünyası ile sınırlayan bireyci haklar ideolojisine (liberalizm) karşı, bu nosyonun siyasal sorunsallaştırılmasını imler. Bu kavrayış, gündelik yaşamın içerisindeki somut eşitsizliklerin siyasal kurulumunu yadsıyan ve eşitsizliği olağanlaştırmaya çalışan mevcut haklar sistematığına karşı hak mefhumunun “kurucu irade” yoluyla yaratılabileceğini savunur. Kurucu-özneleşme fikri, Arendt’çi momentte, insanların a-politik öznelliklerinin olağanlaştırdığı eşitsizlik ilişkilerini aşmayı vaat eden bir eşitlikçi politik alan tasavvurudur. Bu alan, mevcut kendilik bilinci içerisinde normalleştirilmiş eşitsizlik ilişkilerini yadsıyacak ve bu ilişkileri bir değişken biçiminde tasarlayarak bunları aşma hususunda eylemliliğe kapı aralayacak bir ortaklık düşüncesi içerisinde üretilir.

Politikanın politika-dışı kertelerde türetilen bir olgu olması, diğer bir deyişle a-politiğin kurucu bir vasıfla politik olanı yeniden dizayn etme talebi, politik eylemi “devrimci” bir eylem olarak görmemizi sağlar. Fakat bu devrimci potansiyel, Arendt’in bilhassa Marksizm eleştirisinde olduğu gibi, devrim-sonrası örgütlenen eşitsizlik ilişkilerini göz ardı etmememiz gerektiği fikri karşısında akamete uğrar (Arendt, 2012: 185-241). Politik eylemin devrimci doğası, hak ve özgürlüklerin bilhassa bunlardan dışlanmış olanlarca sahip olunabilecek bir negatif-oluşunda anlam kazanır. Devrimin tarihsel uğrağında kendini tarihe sabitleme amacıyla belli bir düzenlilik öngörüsüne karşı politikanın devrimci mahiyeti sona ermez. Politikanın *kurumdan ziyade sürekli kurulmaya* odaklanması bundandır: kendi eylemliliği ve buna dair içkin gerekliliği pasifize etmeye çalışan her düzenleme girişimi karşısında politika, kamusal alanın yeniden biçimlendirilmesi talebiyle geri gelir.

Bu geri dönüşler iki kuramcının referansları eşliğinde ele alınabilir. Balibar ve Ranciere’in siyaset felsefesi üzerine vurgularında güncel bir Arendt’çilik mevcuttur ve bu mevcudiyet, bilhassa “kendini özgürleştirme” (*emancipation*) ve buna bağlı olarak eşitlik ile özgürlüğün (*egaliberte*) birlikteliğine dayanır. Her iki siyaset kuramcısı da, Arendt’i andırırcasına, siyaset kuramını mevcut normatif ekseninde değil, özgürleşme ve ortaklık düşüncesinin yaratımında yakalarlar. Politika, bu kuramsal yaklaşımlarda, bireylere verili ve dışsal bir biçimde sunulmaz; tersine, mevcut düzene kodlanmış normatif haklar kategorisine oldukça yabancı bir olumsallık düzlemi olarak tasarlanır. Bu minvalde, politika, yaratımla ilgili bir şeydir; fakat yaratılan şey dışsal bir nesne değil, bireysel tahayyül, potansiyel ve eylemsel sınırlarını gösteren yeni varoluş sekanslarıdır. Dünya ile kurulan bağın yeniden ele alınması ve bu bağı kamusal ve toplumsal bir mesele dahilinde ele almak suretiyle yeni bir varoluş düzlemi önermesi, politikanın sadece normatif içerik

dahilinde değil, ancak etik bir kategoriye de içerecek denli geniş bir özneleşme kümesini barındırdığını gösterir. Dolayısıyla politikayı politika-dışından türetme çabaları, Arendt'in misyonu ile benzeşmekte ve hatta bu misyonu ilerletmektedir.

Ranciere ve Siyasalın Yeniden Doğuşu

Ranciere'in siyaset kuramı ikili bir çizgi takip eder: bir tarafta ortodoks Marksizmin siyasal yaklaşımlarına dair "temsil" eleştirisi yer alır, diğer tarafta ise demokrasi mefhumunu bireylerin özneleşme süreçlerine dahil etmeyi amaçlayan bir eylem teorisi vardır. Ancak Ranciere'i kendine özgü bir politik düşünür kılan şey, onun da tıpkı Arendt gibi, politika-dışı üzerinden politikayı anlama ve kavrama çabasıdır. Bilhassa yöntemi ile ilgili olarak Ranciere, "şimdinin ontolojisi" üzerine kafa yoran bir düşünürdür. Bu nedenle daima şimdinin içinde yer alan düzen ve bu düzene kodlanmış ilişkilerin politik potansiyellerini sorunsallaştırarak dinamik bir politika teorisi geliştirme amacındadır.

Ranciere'e göre çağımızın ana problemi, siyasal mefhumunun, sözcüğe içkin olan fakat artık gündemden düşürülmüş olan "ortak yaşama ilişkin tahayyül ve yeniden-kurma" pratiklerinin devre dışı bırakılarak, *polis*'in¹ mantığı altında değerlendirilmesidir (Ranciere, 2007: 9). Bu mantığın temelinde, her şeyi hesaplanabilir ve bu surette indirgenebilir kılma düşüncesi vardır. Böylesi bir siyaset anlayışı, ancak iktidar ile birleşmiş bir yönetim mantığında geçerlidir (Ranciere, 2007: 13). Ranciere, siyasetin polis mantığındaki formülü yerine, topluluğun kendi içerisinde indirgenemez tekilliklerden oluştuğunu varsayar. İktidar düşüncesinden arındırılmış bir siyaset fikri, düzenlenmesi gereken şeyler ile onları yöneten üst blok arasındaki eşitsizlik ilişkisinden ziyade, insanlar arası eşitlik fikrini merkeze alan bir kavrayış geliştirir (Ranciere, 1999: 26-8; Ranciere, 2007: 76). Ranciere için siyaset (polis) ve siyasal (uymazlık) arasındaki ayrım budur: ilki, topluluğun belli bir yönetim mantığı içerisinde sabitlenmesini öngörerek eşitsizlik ilişkilerini kendinden soğuran bir politika anlayışına tekabül ederken; diğeri, topluluğun bu ilişkilerin içerisinde kendini kopartma anlamında bir yeniden-kurma, bir anlamda özneleşmedir. Siyasal lafzından Ranciere'in kastı, bir oluş durumudur; topluluğun içerisinde meydana gelebilecek olan ve mevcut düzende "adı konulmayan" bir

¹ Ranciere, politik kuramı içerisinde sözcüklerin somutlanabilir, yani günümüze uyarlanabilir bağlamları içerisinde kullanır. Polis sözcüğünü, Antik Yunan'a özgü siyasal birim olarak soyut bir çerçevede değil, belli bir topluluğun çıkarlarının ve beklentilerinin akılcı idaresi anlamında kullanır. Bu sözcüğü, topluluğun şimdi'deki bir-aradalığına dair algı ve bu algıdan doğan adlandırma eylemi olan siyasalın karşısında, onu pasifize eden bir düzenek şeklinde kullanmak amacıyla kuramının içerisinde yerleştirir (Ranciere, 2007: 9).

potansiyelliktir.

Ranciere'in politikaya bakışı kendini bir tür yapıbozuma gösterir: Ranciere için politika, mevcut siyaset rejimi içerisinde dışlanmışların ve eşitsizliğe mahkûm edilenlerin kendilerini özneleştirebilecekleri bir edimdir. Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" nosyonunun öznesiledimleşmesini ileri süren Ranciere, politikanın salt kamusal alanı kurucu bir mefhumla sahip olmadığını, bunun ötesinde bir tür kendini yaratma anlamında özneleşmeye işaret ettiğini söyler. Politikanın anlamı ve misyonu, mevcut düzene içkin hiyerarşi yoluyla politik-düşünme imkanından mahrum bırakan veya bireyleri ancak temsil-gösterenler ağı içerisinde politik alana dahil eden siyaset rejiminin yapıbozumudur. Diğer bir ifadeyle politika, siyaset adıyla anılan ve eşitsiz ve temsil-odaklı ilişkilerin homojenleştirildiği bir düzlemde hayata geçirilecek bir tersine-çevirme hareketi olarak anlamlıdır (Ranciere, 2010: 47). İlişkilerin homojenleştirilmesi, bireylerin davranış ve tahayyül dünyalarında tek düze bir mantığın yaygınlaşması ve bunun politik olanı kuşatarak siyasal salt mevcudiyetin yeniden üretimine endekslenen bir teknik mesele olarak ele almak demektir. Ranciere için ise politika, mutlak düzeni değil, fakat politik akla sahip ve hakkı olan bireylerin dünya ile ilişkiye girmelerinde olumsal bir momenttir. Bu olumsallık, politikanın sonuç-odaklı olmasından ziyade başlangıç-odaklı olması anlamında kendini gösterir: politika, belli bir son düşüncesi ile değil, eşitliğin başlangıç noktasında kurucu değer olarak iş gördüğü bir oluş olarak tanımlanır. Bu nedenle eşitlik, ulaşılması istenen nihai hedef değil, "kurucu ilke" olarak düşünölmelidir.

Ranciere'in eşitlik teması üzerine vurguları en çok iki metinde açığa çıkar. Bunlardan ilki Filozof ve Yoksulları (2010b) adlı metindir. Diğer ise, politika-dışı olanın içerisinde üretilen bir politika konsepti ile uygunluktaşıyan ve eşitliğin hipotetik doğasını incelediği Cahil Hoca (1991) adlı metindir. Her iki metnin de ortak özelliği, eşitlik mefhumunu başlangıç ilkesi olarak ele almanın politik tahayyüldeki etkilerinin tartışılmasına yöneliktir. Ranciere'e göre eşitliğin ön varsayımsal kavranışı, eşitsizlik ilişkilerini yapıbozuma uğratar; çünkü bu ilişkiler kendisini olağanlaştıran bir iktidar mantığına dayanır. Eşitliğin ön varsayımsal talebi ise, bu iktidar-siyaset birleşimine karşı kurucu bir politikanın dile getirilmesi anlamında işlevseldir. Eşitliğin ön varsayımsal bir talep olarak eşitsizlik ilişkilerine karşı harekete geçirilmesi, iktidara karşı politikanın dile getirilmesidir: çünkü politika, Polis'in Bir'e dayalı iktidar-siyasetinin kaçınılmaz bir egemenlik olmadığını, eşitsizliğin eşitler tarafından kabulüne dayalı şekilde oluştuğunun göstergesidir (Aytaç, 2011:300).

Ranciere’de politikanın eşitlik talebi ile vurgusu demokrasi düşüncesinde somutlanır. Demokrasi, verili bir eşitsizlik ilişkisinin kitlesel olumlanması değil, eşitsizliğin içerisinden türeyen bir öznelliğin politik tamamlanmasıdır. Ranciere, demokrasiyi, tam da Arendt’in haklar nosyonuna dair söylediği gibi, bu mefhumdan yoksun olanların sahibi olabileceği bir şey olarak tasarlar. Demokrasiyi anlamlı kılan, onun bir talep olarak eşitsizlik ile malul düzene *dışarıdan* getirilmesidir (Ranciere, 2014: 26-8). Buradaki dışarı, siyasetin (Polis) üzerine kurulu olduğu ve eşitsizliği normalleştiren tahayyül evreni ile bu tahayyülü somutlayan yapısal ve kurumsal düzeneklerdir. Demokrasinin bir eşitlik talebi olarak sunulması, öncelikle verili düzenin normallik sınırlarını aşan bir kavrayışın “dile getirilmesi” ile mümkündür. Bu nedenle demokrasi, dilin dışına bırakılmış ve bu sayede *adı-konulmayan* haline getirilmiş *politika-dışı* öğelerin politik bir bağlam kazanarak *geri dönmesidir*.

Ranciere, “dil dışına bırakılma” meselesini politikanın temeli olarak görür; çünkü olgunun kökeni tam da Aristoteles’in “ses-söz” ikiliği çerçevesinde politikayı oluşturduğu kavrayışa dayanır. Aristoteles, *bios-politikos*’u, insanın “ses çıkaran varlık” olmaktan “söz üreten varlık” biçimine geçtiği bir düzlem olarak kavrar. Ranciere, ses-söz ikiliğini burada, “dışlanmış” bir birey grubu olarak ele alır ve tüm insanların aslında eşitlik ön varsayımı temel alındığında söz üreten canlılar olduğunu iddia eder. Dolayısıyla Ranciere, ses ile söz arasında Aristoteles’çi bir dışlama veya hiyerarşik ilişkiden ziyade, bu ikisi arasındaki ilişkiyi potansiyellik olarak ele alma eğilimindedir. Diğer bir deyişle, Ranciere için *ses çıkaran canlı olarak insandan söz üreten canlı* olmaya geçiş, doğal sayıldığı ölçüde olağanlaştırılan bir eşitsizlik şeklinde değil, eşitliğin müdahalesi olduğu takdirde ses’tensöz’e geçişi olanaklı kılan bir kurucu ilke şeklinde değerlendirilmelidir. Ranciere’in Polis’e karşı politikayı dile getirdiği moment tam da burasıdır: politika, eşitsizliği müzakere-dışı bağlama sokarak belli bir dışlama ilişkisinin süreklileştirildiği düzlemde, dışlama mantığının ve ilişkisinin kökenine inerek, dışlananlara “payını vermek”, yani onların kurucu-eşitler olarak öznelliklerini iade etmek amacıyla edimselleştirilir. Bu, tam da Arendt’e ithaf edilebilecek olan *arkhe-politikanın* yansımasıdır. Zira Ranciere, Arendt’i çağrıştırmıcasına, politikayı özneler dışsal değil, tersine öznelerce edimselleştirilecek ve özneler öznelleşme imkânı bahşeden bir şekilde kavrar. Politika, bu anlamda, eşitliğin tasdikidir; eşitsizleştirici koşullara karşı *arkhe-öznellik* düzlemini geri çağırarak suretiyle şimdi’yi kökenden inşa etmektir. Bu, gelenekçi bir politika değil, tersine, tarihi sonlandırmayı amaçlamaksızın her daim şimdi’yi yeni baştan düzenlemeye olanak sağlayan bir öznelleşme potansiyelinin açığa çıkarılmasıdır.

Balibar'da "Haklara Sahip Olma Hakkı"nın Ontolojisi: EgaLiberte

Balibar, tıpkı Arendt gibi, siyasal kuramını, siyaset felsefesinin tahayyül edilebilmesindeki engellerin eleştirisi ile oluşturur. Arendt'intekno-politik eleştirisi, Balibar'da ekonomi politik düzeyde karşımıza çıkar. Balibar, siyaset felsefesinin kurucu kavramlarının (eşitlik ve özgürlük) günümüzde salt ekonomik anlama sahip sosyal kavramlar olmasından şikâyet eder (Balibar, 2016a: 65). Eşitliğin siyasal anlamı ile sosyo-ekonomik anlamı arasındaki farkı kuramının içine yerleştiren Balibar, eşitliği yeniden siyasal düşünceye sokmak suretiyle siyaset felsefesini canlandırmayı amaçlamaktadır. Bu minvalde, ekonomik ve toplumsal yaşamın belirleyiciliği altında siyasal kavramların anlamlarının içlerinin boşaltılmasına karşı, siyasallığın yeniden kurgulanmasına odaklanır.

Balibar'a göre siyasal olanın merkezinde yurttaşlık ve demokrasi arasındaki bitmez çatışma vardır ve bu çatışmanın sürekliliği siyaset felsefesinin hem olanaklı koşulu hem de zorunlu uğrağıdır (Balibar, 2016b: 13). Yurttaşlık, devlete aidiyeti ve bu nispette devletin erkini gösterirken, demokrasi, yurttaşlığın tesisine dahil olmayan [dışarıda bırakılan ya da dışarıda olan] unsurlara ilişkindir. Balibar için kurucu dinamik bu çatışkıdır ve siyaset felsefesinin merkezinde bu problem bulunur. Balibar, siyasal felsefenin kayb olduğu günümüzde, bilhassa bu çatışkının artık gündemden düşürülmüş olmasını temel problem addeder; çünkü küreselleşme gibi kapsayıcı ve ekonomik bir ideolojinin kuşatıcılığı altında siyasal olan üzerine düşünmek kolay değildir. Bu nedenle siyasal felsefenin kurucu dinamiği olmaksızın kapsayıcı ekonomik ideoloji ve onun siyasal lağvedici boyutuna karşı direnç gösterilemez. Çünkü küreselleşme, siyasal olanı aşan bir sınır-ötesi bağlama tekabül etmekle kalmaz, o aynı zamanda siyasalın geçersiz kıldığı bir toplumsallaşmaya işaret etmektedir (Hardt ve Negri, 2012: 43-61). Bu toplumsallaşma biçimi, bir tür anti-siyasal şeklinde hareket etmektedir; toplumsallaşmayı depolitizasyona tabi kılarak bütünüyle ekonomik bir rasyonaliteyi ve özneleşmeyi siyasalın önüne koyma uğraşındadır.

Balibar günümüz toplumsallaşma biçimini eleştirirken hareket noktası tam da bu depolitizasyon süreçleri karşısında öznellik imkânlarının destabilize edilmesidir. Bunun da temelinde siyasalın iki kurucu ilkesi olan eşitlik ile özgürlüğün iki ayrı kertede konumlandırılması vardır:

"Bu çok derin çelişki hiç kuşkusuz nadiren sorgulanan apaçıklıklardan beslenir: Özellikle eşitlik (gerçek eşitlik diye açıklık getirilir) esas itibarıyla ekonomik ve sosyal düzene bağlıyken – ki sosyal günümüzde 'kültürel'i de kapsamaya başlayan,

tanımı gereği elastik bir kavramdır –, özgürlük öncelikle siyasal-hukuki ve kurumsal düzene bağlıdır... Eşitliğin gerçekleşmesi devlet müdahalesine bağlıdır, zira eşitlik esas itibarıyla bir bölüşüm ya da yeniden bölüşüm düzeniyle ilgiliyken özgürlüğün korunması bu müdahalenin sınırlanmasına, hatta ‘sapkın’ etkilerine karşı özgürlüğün mütemadiyen savunulmasına bağlıdır”. (Balibar, 2016a: 66).

Burada Balibar’ın vurgulamak istediği nokta, günümüz kavrayışı içerisinde eşitleyici veya özgürleştirici politik müdahalelerin diğerini eksilttiğine yönelik tavrın belirleyiciliğidir. Diğer bir deyişle, eşitlik üzerine müdahaleler özgürlüğün, özgürlüğe alan açan uygulamalar ise eşitliğin karşısında olmaktadır. Balibar ise, bu kavramların birlikte değerlendirilmediği müddetçe ne siyasal olan üzerine bir kavrayış geliştirebileceğimizi ne de bu iki kurucu kavramın bir arada bulunabileceği bir düzlem tahayyül edebileceğimizi söyler. Bunun koşulu ise siyasal olanı mevcut biçimsel düzlemi dışında düşündürmektir. Çünkü siyasal olanın biçimsel bağlamı, içeriğindeki hak ve özgürlükler mefhumlarını norma “henüz dahil edilemeyen” tekil olaylar karşısında geçersiz bırakır (Balibar, 2016a: 68-73). Böylece haklar, yalnızca biçimsel ve soyut olanın içerisinde karşılığını bulan yok-gösterenlere dönüşür. Balibar, burada Arendt’i hatırlatırcasına, politikanın politika-dışı üretimine odaklanmak suretiyle bizi, siyasal olanın öznelerin eylemlerinde türetilen ve biçimsel olanı aşan ve fakat bu biçimselliği kendinde içererek onu bir sonraki aşamada yeniden kuran bağlamına ulaştırır. Buna göre siyasal olan biçimsel olanda belirtilen soyut dizgelerin öngördüğü bir eylemsizliği değil, bu biçimselliğe dayanarak yine bu biçimsel olanı –çelişmeyecek biçimde– yeniden üretmeyi öngörür.

Siyasal olanı öznelleşmeye veya eylemde temsil edilen bir “aşma” motifine bağlayan şey nedir? Bu, politikanın, biçimsel sınırların özneye dışsal soyut içeriğini değil de öznenin eylemi ile bütünleşmiş seküler bir temsil içermesi ile anlam kazanmasıdır. Balibar’ın sıklıkla sözceler ile eylemler arasındaki radikal boşluk olarak tarif ettiği (Balibar, 2016a: 68) aporia aslında politikanın kendisidir. Balibar’ın söylemek istediği de tam da budur: politika, soyut ve normatif biçimselliğe sıkışmış ve yok-gösteren mahiyetindeki sözceler ile kendisini bu sözcelerin içerisinde kuran fakat bu sözcelerin işaret ettiği sınırların ötesine taşarak onları performe eden eylemler arasındaki çelişkinin tam ortasından doğar. Hakların biçimsel kalışının politikayı imkânsızlaştıran sinik bağlamına odaklanmaktansa, Balibar, burada politikanın olanaklı koşulunu görür.

Öyleyse, politika için, “imkânsızın deneyimi”dir diyebilir miyiz? Ya da bu soruyu, bize Arendt’i hatırlatabilecek kimi nüanslar eşliğinde değiştirip şu şekilde

formüle edebilir miyiz: Politika, kendiliği bağlayan tüm “zorunluluklar” halesinden kurtarmayı içeren ütöpik bir özneleşmeyi içerebilir mi? Her iki bağlamda da politika, kendiliğin mevcut biçimi ile verili durum (ki, bu verili durum, normatif-biçimsel kodlamaların denetimi altında olmasından dolayı “verili”dir) arasındaki çelişkinin aşılmasına dönük bir kurucu-eylem olarak belirir. Kurucu eylemin koşulu, biçimsel haklardan müteşekkil olan ve tüm içeriği mevcudiyetin yönetimi olan siyasetin aksine, bir tür negatiflik taşımasıdır. Bu negatiflik, biçimsel olanın içerisinde ifade edilmeyen, tam da bu nedenle şeylerin ve adların yönetimi olan siyasetin kodlama dizgesinin dışında kalan “boşluk”tur: adlandırılmayan olanın eylem yoluyla kurulumu olarak politika, bu nedenle verili olanın aşılması ve eylemin kurucu iradiliği bakımından öznenliğin öznesel yaratımıdır. Verili olanın aşılmasıdır; çünkü verili olanın içerisinde onu tanımlayacak biçimsel bir normatiflik ekseni yoktur. Öznenliğin öznesel yaratımıdır; çünkü kendiliğin tümüyle bağlı kılınmış olduğu zorunluluklarevresinden kopuş yoluyla kendiliğin belirlenimine tekabül eder.

Balibar’ın politikaya atfettiği bu kurucu anlamın temelinde, yine politika ile ilişkili olarak ele aldığı iki kurucu kavram bulunmaktadır: eşitlik ve özgürlük. Balibar, eşitlik ile özgürlüğü birbirilerinin içine geçmek suretiyle anlamlarını kendilerinden üst bir dolayımında kazanan kavramlar olarak görür. *EşitlikÖzgürlük* (EgaLiberte) adını verdiği bu hipotetik adlandırmanın merkezinde, *insan* ile *yurttaş* bir-arada içeren ve dolayısıyla siyasal ile bireysel olanı Aristoteles’çi bir bağlamda yeniden kavuşturmayı amaçlayan bir felsefe vardır. Balibar’ın amacı, insan (özgürlük) ile yurttaş (eşitlik) arasına çizilen dikotomik sınırlardan türeyen ve siyasal tahayyülü bireysel özgürlükler merkezli bir ekonomik ideolojiye (liberalizm) indirgeyerek geçersiz kılan bir yaklaşımı tersine çevirmektir. Egaliberte, özgürlük ile eşitliğin bir-aradalığına dair kurucu varsayımdır: yurttaş ile insan arasına sınır çizmek değil, her ikisinin birleşme sekanslarını görünür kılmaktır. Eşitliği özgürlüğe karşı bir paratoner ya da özgürlüğü eşitliğe karşı bir hak olarak formüle eden tasavvurlara karşı Balibar, bu ikisinin birbiriyle “özdeşliği” fikrine yaslanır:

“Sonuç itibariyle *eğer özgürlük eşitlik değilse* o halde ya üstünlüktür, “hâkimiyet/efendilik”tir ya da bazı güçlere tabi olma, bağımlı olma demektir, ama bu da saçma olur. Öyleyse eşitlik bununla bağlantı içinde her türlü tabiiyeti, efendiliği radikal biçimde reddeden genel biçim olarak düşünülmelidir. Diğer bir deyişle, onu ele geçiren ve zıddına dönüştüren bir iç ya da dış güç karşısında *bizzat özgürlüğün özgülleşmesi olarak* düşünülmelidir” (Balibar, 2016a: 82).

Eşitlik ile özgürlük arasındaki özdeşleşim, siyasalın sosyal kurulumunu hem

içeren hem de ona dayanarak sosyal alandaki eşitsizliklerin normalleştirilmesini önleyen bir momente tekabül etmesi açısından önemlidir. Siyasalın sosyal kurulumu, biçimsel ve normatif bir haklar şematığı oluşturmaktan ziyade, öznelleşmenin politik sekansını yaratma imkânıdır. Bu, açıkça, sosyal alandaki eşitsizliklerin olağanlaştırıldığı ekonomik ideolojinin siyasal bir düzleme aktarılması suretiyle sorgulanabilir ve düzenlenebilir bir yapıya indirgenmesi anlamını taşır. Balibar'ın sıklıkla vurguladığı üzere, insan ile yurttaş arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, sosyal olanın siyasal olan tarafından içerilmesi ile mümkündür (2016a: 84; 2016b: 67). Ancak bu, siyasal olanın yetkesel düzlemde toplumsal olanın üzerine çökmesi ve bu anlamda toplumsalın siyasal olanın içerisinde soğrulması şeklinde bir totalitarizm olarak anlaşılmamalıdır. Buradaki içerilme fikri, bireylerin insan-yurttaş ikiliğini varoluşsal anlamda aşmalarına tekabül etmektedir. Buna göre bireyler, sosyal olanın eşitsizliğini ancak politik olanın eşitleyici-özgürleştirici düzlemi içerisinde aşabilirler. Bunun da koşulu, yapısal-normatif bir haklar şematığını toplumsalın belirleyici ilkesi haline getirmek değil, toplumsal olanı politize etme imkânı ve gücünü oluşturabilmektir. Sosyal olanı politikanın konusu haline getirerek tekil ve gündelik olanın soyut ve normatif haklar dizgesine yerleştirilmesi “paysızlara payını vermek” düşüncesi (Ranciere) ile örtüşen bir bağlama tekabül etmesi açısından da önemlidir.

3. Kurucu Eylem, Politika ve Arendt Momenti

Bu son bölümün amacı, önceki iki bölümdeki argümanları bir arada toplamak suretiyle hem bir özet sunmak hem de çağdaş siyasal felsefenin güncel kuramsal tartışması içerisinde Arendt'i nasıl düşünebileceğimize ilişkin öneriler sunmaktır. Arendt'in “haklara sahip olma hakkı” teorisinin Balibar ve Ranciere'deki kimi varsayımlarla (*siyasal* ve *egaliberte*) yakınlığı, günümüz sosyal-siyasal ayrımı içerisinde politik olanı yeniden düşünebilmemiz açısından oldukça güncel ve faydalı kuramsal araçlar sağlar. Çünkü hem Arendt'in hem de bir ortaklık içerisinde bir arada alabileceğimiz Balibar ve Ranciere'in ortak kaygıları, ekonomik olanın kendini aşırı dayatması karşısında politik olanın gerilemesidir. Arendt bilhassa teknolojik gelişmeler neticesinde yaşamın bürokratize edildiğini iddia etmiştir; Balibar ve Ranciere ise politikanın ilksel bağlamına geri dönmeyi tartışmaktadırlar. Aslında bu üç filozofun kaygı ve amaçları temelde ortaktır: yaşamın bütünüyle zorunluluklar evreni tarafından normatif biçimlendirilmesine karşın politik olanın yaşamı anlamlandırıcı boyutunu hatırlama ve kolektif olanı bu yaratıcı edimin üzerinden inşa edebilme imkânını ortaya çıkarabilmenin arayışındadırlar. Ve bu üç filozofun, yaşamın ekonomik, politik, toplumsal ve hukuki boyutlarıyla giderek teknik-bürokratik bağlamlarda tek düzeliğe indirgenmesi ve buna bağlı olarak bir

tür otomatlığa dönüştürülmesi karşısında, politik olanı bir tür “öznellik yaratımı” olarak görmelerinin sebebi de budur. Politika, yaşamın normatif-biçimselciliğin hâkimiyeti altında soyutluk tarafından soğrularak nesneleştirilmesine karşın öznelğin yaratıcı edimiyle “anamlı” bir kolektif varoluşa zemin sunabileceğinin hatırlanması ve vurgulanmasıdır.

Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” mefhumuna yüklediği anlam ile Balibar’ın *Egaliberte*’de ve Ranciere’in de *siyasal olanın* kendisinde gördüğü anlam temelde aynıdır: *paysızlara payını vermek* ya da soyut biçimcilik tarafından görünmez kılınan öznelliği bir hak kategorisi ile ilişkilendirmek suretiyle eylemde var kılabilmek, politika yoluyla özneleşmenin yansımaları oluşturur. Arendt, *haklara sahip olma hakkının ancak bu haklardan dışlananlar tarafından sahiplenilebileceğini* söylerken amacı, hak kategorisinin ancak öznelliği politik kılma yoluyla oluşacağını vurgulamaktır. Diğer bir deyişle, *hakkı talep etme hakkı*, bu hakların öznesi olan Ben’in (self/subject) mevcut benlik statüsünü (zorunluluklar evreni) aşarak diğer Ben’lerle eşit bir-arada olduğu bir kamusal alanda özneleşmeyi içeren kurucu eylem yoluyla açığa çıkabilir. Arendt’in politikaya kurucu eylem atfetmesinin özünde anarşist bir bağlamı dışlaması da bu yüzdendir: *kurucu eylem, başkaldırma hakkı olmasından ötürü politiktir ve bu hakka dayandığı ölçüde kurucu ilkenin (arkhe) öznesidir* (Balibar, 2016a: 85; Ranciere, 1999: 36).

Ranciere her ne kadar “arkhe’siz demokrasi” arayışında olsa da, Arendt’in cumhuriyetçi siyaset felsefesi ve Balibar’ın yurttaşlık teoremleri ile örtüşen bir bağlam içerir. Bu bağlam, *paysızların pay alma imkanı olarak politikanın*, bu payı talep etme hakkında kendisini somutlayan simgesel bir arkhe’nin vurgulanmasında fark edilir. Ranciere, esasında, politikanın arkhe ile olan ilişkisine temelden karşı değildir; o daha ziyade arkhe’nin “paysız bırakan” bağlamına karşıdır (Ranciere, 2010c: 82-4). Politikayı anlamlı ve verili olana yönelerek yeniden kurma noktasında yetkili kılan şey, paysızlara hakları olan payı sunacak “temel ilke”yi içermesidir. Ranciere, Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” mefhumunu farklı bir düzlemde yeniden üretir: hakları somutlayacak olan şey, verili normatif-biçimsel dizgeyi aşarak onu önceleyen bir temel ilkenin (arkhe) kurucu nosyonunun mevcut olan karşısında üstünlüğünü göstermesidir. *Hakkı talep etme hakkı*, normatif olanı geçerli kılan o ilksel ilkenin kurucu yetkesine dayanır; politika ise, bu kurucu ilkenin aşkın normatifliğine dayalı bir şekilde mevcut biçimsel dizgeyi aşma edimidir.

Politika, bu bağlamda seküler ile aşkın olanı aynı anda içeren fakat birbirilerinden uzaklaştırmayan bir normatif çerçevenin görüntüsüdür. Kurucu edimin yetkesinin ancak temel ilkeye (arkhe) referansla anlam kazanması bu

yüzdendir: hakları talep etme hakkı olarak başkaldırı/kurucu (Balibar, 2016a: 85-6) politika, seküler eylemde temel ilkeyi yeniden koyutlar. Diğer bir deyişle normatif olanın dışsallaşmış soyutluğuna karşılık politika, bu normatif dizgede temsil edilebilecek bir özelliğin yaratımına yönelir; hakların biçimsel olmanın ötesine geçerek somutluk ihtiva etmesinin olanağı bu iki dizgenin (ilke-eylem) örtüşmesi ile oluşur. Arendt'in antik Yunan dünyasında keşfettiği politik imkan olan *Isonomia*'nın anlamı budur: isonomia, biçimsel eşitliği imleyen bir rejim değil, yurttaşlığı her an yeniden kuran kurucu ilkedir (Balibar, 2016a: 225). İnsanı soyut-kategorik bir yurttaş tanımı içinde soğuran temsil-siyasete karşı isonomia, hakkın imlediği normatifliğin içeriğinin bizatihi eylem yoluyla doldurulmasıdır. Bu nedenle Arendt, insanın yurttaş dönüşümünde büyük önem atfettiği eylem mefhumunu politikanın birincil vasfı olarak ilan eder (Arendt, 2009: 302-9).

Politikanın eylemde/eylem yoluyla türetilişi, normatif-biçimsel ilkeye dahil olmayan tekil deneyimlerin ve hatta olumsuzluk ile malûl durumların belirsiz kılınarak içeriksizleştirilmesine karşı, onları adlandırmanın ya da normatif olanla ilişkilendirerek onlara belli bir içerik kazandırmanın olanağıdır. Bu içerik, tam da Arendt'in antik Yunan'da olumladığı bios-politikos içerisinde bireyin kendi tekil benliğini (zorunluluklar evreni içinde yapılandırılmış sınırlı benlik, *zoe*) aşarak varlığına etik-politik bir üst anlam eklemesi yoluyla oluşur. Politika, bu anlamda varoluşun potansiyel içeriğini koyutlama ve bios-politikos içine dahil edilme hakkına sahip olduğunu ilan etme edimidir. Diğer bir deyişle, kişi, politika/politik edim yoluyla kendi varlığının salt zorunluluklar evreni içerisinde değerlendirilen unsurlar ile sınırlanamayacağını ve değer atfedilemeyeceğini ilan eder. İşte bu nedenle politika, bireysel yaşamın ve bireyin içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerin bütünüyle ekonomik bakışın (bireyselliği değişmez forma sahip bir zorunluluk yasası içinde kavrayan yaklaşımlar) hakim olduğu bir yaşam biçimi içerisine indirgenemeyeceğinin iddiası ve talebi olarak sosyal olanın sınırlayıcı bağlamının aşılmasına dönük bir edimdir. Arendt'in politikaya her zaman atfettiği çifte anlamlılığın esası da budur: politika, bir taraftan bireysel varoluşun üst anlama sahip olan bios düzlemine ait olduğunun talebi olarak kendini eylemde gösterir; fakat diğer yandan bu edimin kaynağı yine ilksel bir normatif düzlemde kayıtlıdır. Öyleyse politika, eylem ile normatifliğin arasındaki somut-soyut ikiliğinin aşılmasına dönük bir çaba olarak da düşünülmelidir. Zira Arendt için politikanın içeriği, bireyselliğin yurttaşsal bağlamının koyutlanmasıdır; çünkü yurttaşlık kategorisi, edilgen bir biçimde belli bir yurttaş topluluğunun "içinde bulunma"yı değil, "ona atıfla eylemde bulunma"yı içerir (Balibar, 2016a: 228). Bu bağlamda politika, yurttaşlığın gösterimidir; yani hak mefhumunun soyut öznesi olarak biçimci bir normatifliğin alanında yer almak değil, bu normatifliğin eylem yoluyla

yeniden kurmak demektir. Keza Ranciere açısından da politika, bu normatif alanın içerisinde yer bulamamış ve dışlanmışlar tarafından dile getirilebilecek bir taleptir; çünkü talep, [zaten] hakkı olan üzerinde hak iddiasında bulunmak anlamında hem yasaya dayanmak hem de yasayı yeniden kurmak anlamı taşır.

Sonuç

Politika üzerine düşünmenin günümüzdeki zorlukları her şeyden önce politikaya atfedilen anlamın teknik işlevlerle veya soyut-normatif-biçimsel şemalarla yüklü olmasıdır. Oysa ki politika, bireysel olanın dönüşümü ile kolektif olanın bir arada örgütlenmesi anlamında kurucu-ilkesel bir temele dayanan bir edim olması hasebiyle yaşamı dönüştüren bir anlam üretimidir. Bu anlam üretimi, gerek bireylerin kendileriyle kurdukları ilişki bağlamında, gerek kolektif olanın kendini adlandırması noktasında kendini gösterir. Politika, özneliğin adının konulmadığı veya bu öznelik alanının içeriksiz kılındığı durumlarda “paysız bırakılmış” olmaya rağmen ‘hakkı talep etme hakkı’nı ileri sürmektir. Bu bakımdan politika, daima, normatif olanda temsil edilen kurucu ilkeye (arkhe) dayanarak hem bu ilkeyi normatif olan karşısında yeniden üstün konuma (supreme) yerleştirmek hem de bu kurucu ilkeyi somut ve tekil deneyime ekleyerek normatif olanı yeniden üretmenin koşulunu yaratmaktır. Bu bakımdan mevcut normatif dizgeye karşı çizilen politik eleştiri, sanılanın aksine normatif olanı yerinden etmek suretiyle ilkesiz bir düzen kurma isteği değil, tam tersine kurucu ilkeyi soyutluğundan çıkararak gündelik olanın tekil deneyimi içerisinde güncelleştirme yoluyla yeniden üretmektir. Bu nedenle politikanın anlamı, mevcut biçimsel düzen içerisinde görünmez ve belirsiz kılınmış kurucu ilkeyi soyutluğundan kurtarmak ve onu öznelerin edimlerinde hayata döndürmektir.

Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” olarak tarif ettiği ve politikaya kurucu bir rol olarak atfettiği temel nosyon, günümüzde salt prosedürel ve soyutlanmış bir normatif çizgiye indirgenmiş demokrasiler için önemini ve güncelliğini korumaktadır. Bu temel ilke, hakların öznelere ait olan bir yetkeyi işaretlemesi anlamında değil, onları etkin bir faile dönüştürmesi anlamında önemlidir. Hakla sahip olmanın normatif biçimi, soyutlanmış bir hak ilişkisi işaretlerken, “haklara sahip olma hakkı” çok daha somut ve devingen bir anlam ihtiva etmektedir. Çünkü ilkinde haklar ile kurulan ilişki biçimsel bir temsilaracılığı ile sağlarken, ikincisinde bu ilişki somut edimde kurulur.

Arendt’in bu ilkeye atfettiği önem özellikle Balibar’ın Egaliberte adını verdiği önermede somutlanır. Balibar, eşitliközgürlük önermesinde, insan ile yurttaş

(sosyal ve siyasal) arasındaki ayrımı aşacak bir varoluşa göndermede bulunur. Bu önerme, bilhassa siyasal olanın sosyal olan tarafından dışlandığı günümüzde eşitsizlikleri bizatihi eşitlikçi bağlamda göstererek olağanlaştıran ekonomi temelli yaklaşımlara karşı politikanın normatif bağlamını oluşturma amacıyla türetilmiştir. Buna göre politika, bir tarafta normatif olan ile diğer tarafta bu normatif olana yerleştirilecek nesneler arasındaki idare sistemi olarak düşünülmemelidir. Tam tersine politika, normatif olan ile tekil deneyimler arasındaki boşluğu (çelişki) gidermek için “normatif adına” konuşma yetkisini eline alarak bu normatifliği kuran kurucu ilkeyi (arkhe) harekete geçirmek ve bu noktadan hareketle “hakkı olan adına talepte bulunmak”tır. Bu bakımdan politika ne devrimci bir ütopyaya indirgenebilir, ne de mevcut siyaset düzenini topyekun ilga edecek bir şey olarak düşünülebilir. Politikanın tüm anlamı ve kıymeti, meşru ve geçerli bir normatif ilkeyi bu normatiflik dizgesi içerisinde yer almayan tekil durumlarla ilişkilendirerek adlandırmak, yani siyasalın konusu ve kaygısı haline getirebilmektir. Arendt’in tüm niyeti, politik olanı hem normatif hem de tekil deneyimleri dışlamayacak denli yeniden örgütlenmeye müsait bir form olarak tasarlayabilmektir. Diğer bir deyişle, politika, eşzamanlı biçimdehem kurucu ilkeyle özdeş bir normatif dizgeye dayanan tutarlılık düzlemi olmalı, hem de tekil olanı normatif olana dahil edebilecek bir kurucu vasfa sahip olmalıdır. Siyasal felsefenin insan ile yurttaş, toplum ile devlet, özgürlük ile eşitlik, vb. ayrımlara dayanan bağlamı göz önünde bulundurulduğunda Arendt’in amacı ve kaygısının sonunun gelmediğini ve bu kaygının daha da derinleştirilmesi gerektiğini fark edebiliriz.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*, New York: HarcourtBrace

Arendt, H. (2009). *İnsanlık Durumu Seçme Eserler 1*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim

Arendt, H. (2010). *Geçmişle Gelecek Arasında Seçme Eserler 2*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim

Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları 3 Totalitarizm Seçme Eserler 8*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim

Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine Seçme Eserler 7*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim

Aytaç, A. M. (2011). *Kitlelerin Ruhu Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayyülleri*, Ankara: Dipnot

Balibar, E. (2016). *Eşitlik Özgürlük Siyasal Denemeler 1989-2009*, çev. Oylum Bülbül, İstanbul: Metis

Balibar, E. (2016b). *Yurttaşlık*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL

Benhabib, S. (1996). "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", Seyla Benhabib (der), *Democracy and Difference Contesting the Boundaries of the Political* (içinde), New Jersey: Princeton University Press, s. 67-95

Canovan, M. (2009). "Önsöz", Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu Seçme Eserler 1*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim

Çelebi, A. (2009). "Haklara Sahip Olma Hakkı" ya da Siyasal Haklar: İnsan Hakları Üzerine Bir Deneme", *Tesmeralsekdiz*, yıl: 3, no:4, s. 84-116

Hansen, P. (1993). "Introduction", Hannah Arendt, *Politics, History and Citizenship*, Stanford: Stanford University Press

Hardt, M. ve Negri, A. (2012). *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı

Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*, çev. David Macey, Oxford: PolityPress

Lefort, C. (2002). "Thinking with and Against Hannah Arendt", *Social Research*, vol 69 (2), s. 447-459

Minnich, K. E. (2010). "Thinking with Hannah Arendt, An Introduction", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10 (2), s. 123-130

Mouffe, C. (2010). *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim

Ranciere, J. (1991). *The Ignorant Schoolmaster Five Lessons in Intellectual Emancipation*, çev. KristinRoss, California: Stanford University Press

Ranciere, J. (1999). *Disagreement*, çev. Julian Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press

Ranciere, J. (2007). *Siyasalın Kıtısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis

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

Ranciere, J. (2010b). *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis

Ranciere, J. (2010c). "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", Eric Hazan (der), *Demokrasi Ne Alemde* (içinde), çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis, s. 81-87

Ranciere, J. (2014). *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmkas, İstanbul: İletişim