Özgün Makale

Jacques Rancière: Eğitim, Siyasal Olan ve Özgürleşimci Eşitlik*

Jacques Rancière: Education, The Political and Emancipatory Equality

Erol SUBAŞİ[1]

Öz

Fransız filozof Jacques Rancière (1940-) son elli yılda eğitim, tarih, siyaset, estetik, sinema, edebiyat gibi farklı alanlarda önemli düşünsel ürünler vermiştir. 1968 Mayıs olayları ve neo-liberal küreselleşmenin yükselişi çalışmalarının sosyo-politik arka planını oluşturmaktadır. Rancière kendi özgün nitelikteki felsefi-politik projesini ise Althussercilik, Ortodoks Marksizm, tarihin sonu, müzakereci demokrasi, konsensüs demokrasisi tartışmaları ve post-yapısalcılık ile girdiği polemiklerle ile şekillendirmiştir. Bu çalışmanın sorunsalı, Rancière'in siyasal düşüncesinde eğitim ve siyasal arasında kurmuş olduğu ilişkinin niteliğidir. Temel argüman, Rancière'in düşünce sisteminin içsel mantığı uyarınca eğitim ve siyasetin paradoksal bir şekilde birbiri içinde mevcut olarak tasarlanmış olduğudur. Rancière'in siyasal eleştirisi özü itibariyle pedagojiktir ve radikal pedagojisi de büyük oranda siyaset ve siyasal olana dair kavrayışı üzerinde temellenmektedir. Pedagojisi, zekâların eşitliği aksiyomuna ve siyasal olana dair yaklaşımı da öznelliklerin eşitliği varsayımına dayalıdır. Buna göre, hoca-öğrenci, entelektüel-halk, Parti-proletarya arasındaki hiyerarşilerin eşitlik varsayımı ile ortadan kaldırılması özgürleşimin yolunu açacaktır. Çalışma bu bağlantıları gösterebilmek için Rancière'in özellikle eğitim ve siyasal olana dair düşüncelerini geliştirmiş olduğu eserlerinin çözümlenmesine odaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Jacques Rancière, eğitim, siyasal olan, siyasal akımlar ve siyasal düşünce tarihi, özgürleşimci eşitlik.

Abstract

French philosopher Jacques Rancière (1940-) has produced crucial intellectual products in different fields such as education, history, politics, aesthetics, cinema and literature in the last fifty years. The events of May 1968 and the rise of neo-liberal globalization form the socio-political background of his work. Rancière, on the other hand, has shaped his own philosophical-political project with his polemics with Althusserianism, Orthodox Marxism, the end of history, deliberative democracy, consensus democracy and post-structuralism. The problematic of this study is the quality of the relationship that Rancière has established between education and politics in

* Makale başvuru tarihi: 14.03.2021. Makale kabul tarihi: 29.03.2021

1 Dr. Öğr. Üyesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, erol.subasi@erdogan.edu.tr, https://orcid.org/0000-0001-5710-9988.

his political thought. The basic argument is that, in accordance with the internal logic of Rancière's system of thought, education and politics are paradoxically designed to be present within each other. Rancière's political critique is pedagogical in essence; and his radical pedagogy is also largely based on politics and his understanding of the political. His pedagogy is based on the axiom of equality of intelligence, and his approach to the political is based on the assumption of equality of subjectivities. The abolition of the hierarchies between the teacher-student, the intellectual-the people, the Party and the proletariat with the assumption of equality will pave the way for emancipation. In order to show these connections, the study focused on analyzing Rancière's works, in which he developed his thoughts especially on education and the political.

Keywords: Jacques Rancière, eğitim, siyasal olan, siyasal akımlar ve siyasal düşünce tarihi, özgürleşimci eşitlik.

Giriş

Fransız filozof Jacques Rancière (1940-), 1960'ların sonu ve 1970'ler boyunca Marksizm ile ilgili olarak yaşanan hayal kırıklığının sonucu ortaya çıkan isimlerden biri olarak görülebilir. Rancière, Jean Paul Sartre, Claude Levi Strauss, Louis Althusser, Gilles Deleuze ve Michel Foucault gibi önemli Fransız filozofları takip eden nesle aittir. O, prestijli Fransız üniversitesi École Normale Supérieure'de okumuş ve Althusser'den dersler almıştır. Önce Maoist goşizme ve Althusserci Marksizme meyletmiş ve dönemin militan öğrenci hareketi içinde yer almış;1968 Mayıs'ından sonra ise Althusserci Marksizm ile ilgili yaşadığı hayal kırıklığı ile yüzünü, tarihe ve özneye dönmüştür (Hewlett, 2010, s. 86). Sonraki süreçte 'özgürleşimin bilimi' olarak Marksizm'den uzaklaşmış; ancak dönemin 'yükselen yıldızı' post-yapısalcılığa, Foucaultculuğa ve Deleuezcülüğe karşı da mesafesini korumuştur. Bilim ve ideoloji arasındaki katı ayrımı eleştirerek başladığı felsefi yolculuğunda eğitim, siyaset, estetik, edebiyat, sinema, sanat gibi farklı alanlarda yaratıcı ve özgün nitelikteki düşünsel ürünler vermiştir. Bilhassa, pedagoji, siyaset, toplumsal düzen, siyasal olan, eğitim, demokrasi, ideoloji, bilme, bilim, estetik ve toplumsal hiyerarşiler arasındaki ilişkileri mercek altına almış, bunların doğasını yeniden tanımlamaya girişmiştir. İlerleyen dönemde Rancière'in siyasal düşüncesi belirli kuramsal ve siyasal konjonktürlere müdahaleler şeklinde evrilmiştir.

Fransa'da II. Dünya Savaşı sonrasında üç H, Hegel, Husserl ve Heidegger'in etkisi söz konusudur. İçine Jean Paul Sartre'ın da dahil edilebileceği bir çevre fenomenoloji ve bilinç felsefeleri bağlamında çalışmaktadır. Bu hakimiyete karşı Strauss, dilbilimden de yararlanarak yapısalcı bir antropoloji geliştirmiş, Althusser de benzer bir şekilde Marksizmi yapısalcılık, Saussurecü dilbilim ve Lacancı psikanaliz ile ilişkiye sokmuştur. Böylece özgün nitelikte bir Althusserci ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekol, Rancière de dahil olmak üzere dönemin Marksist gençliğinin bir bölümünü etkisi altına almayı başarmıştır. Rancière, Althusser'in derlediği ve yayınlandıktan sonra çok ses getirmiş, kolektif bir çalışmanın ürünü olan *Kapital'i Okumak*'a (1965) da *"1844 El Yazmaları'ndan Kapital'e: Eleştiri Kavramı ve Politik İktisadın Eleştirisi"* başlıklı bir yazı ile katkı sunmuştur. Ancak 1968 Olayları, Rancière'in Althusercilik ile bağlarını koparmasında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. İçine Rancière'in de dahil olduğu Mao'nun ve onun Kültür Devrimi'nden (1965-1968) de yoğun bir şekilde etkilenmiş Fransız gençliğinin bir kısmı, Althusserciliğin 1968 Mayısı'nı öngörememesi, eylemliliğe sıcak bakmaması ve bu hareketi yönlendirememesi gibi nedenlerle bir hayal kırıklığı yaşayarak ondan uzaklaşmaya başlamıştır.

En sert ayrılığı yaşayanlardan biri Rancière olmuş, eski hocası ile kopuşunu Althusser'in Dersi (1974) *(La Leçon d'Althusser)* adlı bir kitapla beyan etmiştir. Temel eleştiri aksı, Althusserciliğin bilim ve ideoloji arasında yaptığı katı ayrım, bilimsel bilgiyi ve hakikati kuramcı ve Öncü Parti'ye özgülemesi; öğrenci, halk ve proleteri ise yanılgı ve ideoloji dünyasında yaşar şekilde resmetmesidir. Bu tabloda, öğrenci, halk ve işçi kendi çıkarının nerede olduğunu bil(e)meyen ve aydınlatılması gereken bir güruh olarak görülmektedir. Bu anlayışa karşı çıkmak için Rancière yüzünü arşivlere dönmüş, 19. yüzyılın Fransız zanaatçılarının kendi özgün düşüncelerini ve 'kurtuluş reçeteleri'ni yaratabildiklerini göstermek istemiştir. Sonrasındaki süreçte zanaatçının, yoksulun ve üreticinin nasıl Platon'un *Devlet*'inden başlayarak düşünme işinden soyutlandığı, filozofların ve sosyologların nasıl onlar adına düşündüğünü, konuştuğunu ve böylece onları nesneleştirdiğini göstermek ister. Dahası, Platon'dan başlayarak bilen-bilmeyen ya da kafa-kol arasında yapılan ayrımın nasıl da toplumsal hiyerarşiler yarattığını göstermek için pedagojiyi kullanır. Bunun yanı sıra, arşivlerden ilginç bir figürü, Joseph Jacotot'u çıkararak onun radikal pedagojik projesinden "zekaların eşitliği" ve eğitimin amacının özgürleşim olduğu yönündeki ilkelerini güncelleştirir ve özümser.

Sonraki süreçte, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB)'nin yıkılışı ve neo-liberal küreselleşmenin yükselişini açıklamak için tarihin sonu, siyasetin dönüşü, post-siyaset ve post-demokrasi gibi kavramlardan oluşan siyasal gramere karşı çıkar. Bunun için, siyaseti ve siyasal olanı Platon'a ve Aristo'ya dönerek yeniden formüle etmek ister. John Rawls'un *Adalet Teorisi*, Jürgen Habermas'ın *Müzakereci Demokrasi* kavramlarına karşı siyasal olanın uyuşma, uzlaşma ya da konsensüs ile değil; çatışma, karşı çıkma ve uyuşmazlık ile ilgili olduğunu savlar. Böylece bir anlamda Ernesto Laclau ve özellikle Chantal Mouffe'un "agonistik siyaset" kavrayışına ve yine onların savunuculuğunu yaptığı radikal demokrasi stratejik-politik ufkuna yakınsar.

Bu çalışmanın amacı Rancière düşüncesinde eğitim ve siyaset arasındaki bağlantı noktalarını deşifre etmektir. Temel sorunsal, Rancière düşüncesinde pedagoji ile siyaset ve siyasal arasındaki özgül ilişkidir. Temel argüman, Rancière'in pedagojiyi siyasallaştırmanın ötesine geçerek; eş zamanlı olarak onu siyasetin içine ve siyaseti de pedagojinin içine yerleştirmiş olduğudur. Eğer, Rancièreci bir pedagojik-politik projeden söz edilebilirse bunun özü burada saklıdır. Bu proje, felsefi modellemeler ve analojiler yolu ile bilen/bilmeyen, hoca/öğrenci, parti/proleter, entelektüel/halk, arasında kurulan hiyerarşik ve asimetrik ilişkinin sorunsallaştırılmasını içerir. Proje, kategorilerin varsaydığı hiyerarşilerin ve eşitsizliğin dağıtılması yönünde bir çağrıdır. Nitekim, Rancière'in siyasal düşüncesine göre demokrasinin ve siyasetin (ki Rancièreci terminolojide bunlar aynı anlama gelirler) varlığı eşitlik mücadelesi ile geçerlilik kazanır. Bu minvalde, Rancière'de pedagoji basitçe mesleki-teknik bir sorunsal olarak görülmez; bizatihi toplumsal varoluşa içkin bir pratiktir. Eğitimin amacı da yine yaygın kanının aksine meslek edindirme ya da toplumsal zincir içindeki konuma öğrencileri dağıtmak değildir; eğitimin esas amacı varoluşsal özgürleşimin *(émancipation)* sağlanmasıdır. Buna ek olarak, Rancière eğitimin hâkim formunun toplumsal hiyerarşiler yarattığını, oysa esas işlevinin bunun tam tersi olması gerektiğini ileri sürer. Eğitim, daha akıllının ya da daha bilgilinin daha az akıllı ya da daha az bilgiliye malumat aktarım süreci olarak görülemez. Zira Rancière'in en önemli aksiyomlarından biri "akılların eşitliğidir" *(l'égalités des intelligences)*. Buna göre, herkes aynı zihni kapasitelere sahiptir. Özetle, öğreten ile öğrenen arasında bir toplumsal hiyerarşinin, bir bağımlılık ilişkisinin kurulması anlamsızdır.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Rancière'in Althussercilikten kopuşunu, öznellik fikrine geri dönüşünü ve bunun felsefi-politik dayanaklarını ele almaktadır. İkinci bölüm, Rancière'in eleştirel pedagojisine dair düşüncelerini açımlamaktadır. Üçüncü bölüm,

Rancière'in siyasal olana dair görüşlerini ana hatları ile özetlemektedir. Dördüncü ve son bölüm siyasal ve pedagojik arasındaki bağlantı noktalarını tartışmaktadır.

Althusser Eleştirisi ve Öznelliğe Dönüş

Erken dönem Rancière düşüncesinin iki ilham kaynağı Maoculuk ve Althussercilik'tir. Esasında Maoculuk, o dönemde Althusser de dahil olmak üzere çok sayıda Fransız entelektüel ve öğrenci için bir çekim merkezi haline gelmiş, bu sayede dönemin strateji ve mücadele konjonktürünün biçimlenmesine önemli etkilerde bulunmuştur. Maoculuk, Çin'in özgün koşullarından hareketle Marksizm-Leninizm'den kısmen farklı kuramsal önermeler ortaya koymuştur. Burjuvazisi ve işçi sınıfı yeterince gelişmemiş bir ülke olarak Çin'de Mao, devrimin itici gücü olarak sınıfları değil, 'kitle çizgisi'ni işaret etmiş, aşamacı ekonomizme karşı da siyasal ve kültürel mücadelenin özerkliğini öne çıkaran bir strateji ortaya koymuştur. Klasik Marksist şablona göre devrim için zorunlu maddi koşullara sahip olmayan Maocu hareket böylece iradeciliği en aşırı boyutlarına götürebilmiştir (Meiksins Wood, 2011, s. 46). Yine bu bağlamda, Mao kısmen Sovyet deneyimi ile karşıtlık içinde; bürokrasi, parti ve entelektüellere karşı eleştiriler yöneltmiş, kafa-kol emeği arasındaki ayrımı, iş bölümü mantığını ortadan kaldırmaya dönük bir çağrıda bulunmuştur. Çin Kültür Devrimi (1965-1968) sırasında Kızıl Muhafızlar'ın entelektüellere "akademi rahipleri" diye seslenerek küçümsemeleri bu yaklaşımın ürünüdür (Badiou, 2015, s. 147). Mao'nun *Küçük Kırmızı Kitap*'ı anti-entelektüalist ve halkçı eğilimlerin bu dönemde tüm dünyada taraftar kazanmasını sağlamıştır. İşte bu Maocu bâkiye, Rancière'in sonraki çalışmalarında ve özellikle de pedagoji üzerine düşüncelerini biçimlendirmeye devam etmiştir.

Rancière'in ikinci ilham kaynağı, ünlü Fransız düşünür Louis Althusser'dir (1918-1990). Ancak onunla ilişkisi 1968 Mayıs Olayları ertesinde bir kopuş yaşamıştır. Rancière (2011a, s. 18) retrospektif olarak bakıldığında, "Althusserciliğin 68 Mayısı'nın barikatlarında can verdiğini" ilan eder. Althusserciliğin içerdiği felsefe, epistemolojik ve siyasal mülahazalar 1968 türbülansını öngörmede, açıklamada ve yönlendirmede başarısız olmuştur. Bunun nedeni de Althusser ekolünün esasında bir "düzen felsefesi" sunmasıdır (Rancière, 2011a, s. 17). Bu durum özellikle Fransız Maoist entelektüeller arasında Althusser ve Althusserciliğe yönelik bir büyü bozumuna ve önemli bir hayal kırıklığına neden olmuştur. Ancak düzgün bir 'cenaze töreni' yapılmadığı için, Althusser'in *John Lewis'e Cevap* (1973) kitabı ile Althussercilik yeniden dirilmeye başlamıştır. İşte, Rancière, *Althusser*'in Dersi kitabını tam da bu yeniden canlanmanın önünü alabilmek için yazmıştır. Rancière aslında bir 'redd-i miras' olan söz konusu kitabı bir Althusser monografisi olarak değil, onun Marksizmi üzerine bir "yorumlama" denemesi olarak sunar.

Rancière'in Althusser üzerine kitabı kendisine Maoist kuramsal öncülleri temel almaktadır. Kitapta, Althusser eleştirisinin iki temel aksının bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi Althusser'in bilim/ideoloji arasında yaptığı katı ayrımdır. Althusserci anlatıya göre Marksizm, kapitalist üretim tarzının bilimsel bir açıklamasını ortaya koymuştur. Bu nedenle de 'alelade' bir ideoloji olarak görülemez. Zira Marx'ın kendisi erken dönem çalışmalarındaki Hegelci-Feuerbahçı ideolojik yönelimden bir "epistemolojik kopuş" yaşamış ve yeni sorunsallarla birlikte bilim alanına geçmiştir. Althusserci felsefe de bu bilim alanında Lacan ve Stratuss'un yardımlarıyla "Marksizmi Yeniden Kuran Kuramsal Silah" olarak görülmüştür (Rancière, 2019). Ancak bu yaklaşım Rancière'e göre sorunludur; zira bilime sahip olan ayrıcalıklı entelektüeller ile bilimden yoksun halk kitleleri ya da öğrenciler arasında sözde bir ikilem yaratmaktadır. Burada Rancière'in (2019, s. 176) sözleriyle, "Kendiliğinden ideolojinin zavallı mağdurlarına karşı" "bilime sahip olanların" üstünlüğü arasında bir hiyerarşi kurulmaktadır (Rancière, 2019, s. 176). Oysa bilmek, özgürleşim için asla yeterli değildir. "Boyun eğme ya da reddetme cehalet ya da

bilim meselesi" değildir. Zira "Kapitalist sistemin yasalarını bilmek, kendiliğinden onu yok etmek için herhangi bir enerjiyi tetiklemiyordu." (Rancière, 2019, ss. 176-177). Öyleyse, Rancière'e göre özgürleşimin yolu bilmekten değil eylemekten, bunu mümkün kılabilecek bir öznelleşme sürecinin yaşanmasından geçmektedir. Eylemek ve öznelleşmek de kendine güvenle mümkün olur ki bu da ancak bilen/bilmeyen ayrılığının yarattığı güvensizlik duygusunun aşılmasıyla gerçekleşebilir. Sadece kendi 'bilgisizliğinin' altında ezilmeyen, özneleşebilir ve harekete geçebilir. Bu noktada tâbi olmanın nedeni cehalet değil, "güvensizlik" duygusunun bizatihi kendisidir. Özneler hem kendi hem de başkalarının zekâlarına, yaratıcılıklarına, kapasitelerine inanmadıkları için yeni bir dünyanın inşası için harekete geçmemektedirler. İşte, "Özgürleşme bu güvensizlik mantığının kırılmasıdır." (Rancière, 2019, s. 177). Güvensizliğin ortadan kalkması ise taraflar arasındaki eşitliğin kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Rancière'in önemli hipotezlerinden biri olan "zekâların eşitliği" burada devreye girmektedir. Zekâlar eşittir, bu nedenle söz konusu olan taraflardan birinin ya da diğerinin üstünlüğü değil; aynı düzeydeki bir zekânın kolektif olarak harekete geçirilmesidir: "Düşünce işi, ancak ortak bir entelektüel kapasitenin seferber edilmesi olarak tasavvur edilirse bir anlamı olacaktır."(Rancière, 2019, s. 177).

Althusser, dönemin yükselen işçi mücadeleleri, sömürgecilik karşıtı mücadeleleri, anti-emperyalist mücadeleleri ve öğrenci isyanları karşısında, bunlarla etkileşime girmekten kaçınarak yüzünü Marx'a, Lenin'e ve özellikle Parti'ye dönmüştür (Rancière, 2011b). Fransız Komünist Partisi'ndeki (FKP) hümanist eğilimlere karşı kuramı özerkleştirerek Parti'yi içeriden değil dışarıdan etkilemek istemiştir. Ancak kuramın hem Parti'den hem de eylemden özerkleşmesi kuramcıyı ayrıcalıklı hale getirmekle sonuçlanmıştır. Böylece de Althusser'in felsefi-politik projesi, öğrenci ayaklanmalarının entelektüel çevrelerde "küçük-burjuva" eylemliliği olarak küçümsenmesine hizmet etmiştir. Buna göre, eylemci öğrenciler, farkında olmadan burjuva ideolojisi içinde davranmaktadırlar. Bu durumun farkına ise ancak Parti'nin ve parti entelektüellerinin bilimsel-kuramsal eğitiminden geçtikten sonra varabilirler. Böylece Althusserci ortodoksi, bilim/ideoloji karşıtlığı üzerinden bilen/bilmeyen arasındaki eşitsizliği yeniden üretmektedir. Rancière burada totolojik nitelikteki bir yanılgı tespit eder: Bilmeyenler bilmedikleri için tahakküm altındadır; tahakküm altında oldukları için bilmemektedirler. Bu labirentten tek çıkış yolunu, bilen, hoca ya da entelektüel gösterebilir (Rancière, 2012, ss. viii-ix).

Böylece, Althusser ile kopuşunu gerçekleştiren Rancière bir anlamda Althusser'in en önemli muarızlarından biri olan EP. Thompson'ın safına geçmiş olur. Artık birincil derdi, sınıfın öznel deneyimleri, onların günlük hayatları, düşün ve hayal dünyalarıdır. Mademki sınıfın 'sıradan' bir üyesi ile bir parti entelektüeli arasında siyasal olarak herhangi bir fark yoktur; o halde birincinin gündelik pratikleri ve zihinsel üretimleri de aynı ciddiyetle ele alınmalıdır. İşte Rancière bu amaçla, tıpkı EP Thompson ve Michel Foucault gibi yüzünü tarihe ve arşivlere döner. Rancière, *Proleterlerin Gecesi*'nde *(La Nuit des Proletaires)* 19. yüzyılın Fransız ayakkabıcıları, terzileri, demircilerinin hikayelerini anlatır. Kitap, zanaatkârların yeni bir dünyaya dair umutlarını, hayallerini, ütopyalarını konu edinir. EP Thompson'ın İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu'nda yaptığına benzer şekilde gündelik olanın, sıradanın, deneyiminin hikayesini 'aşağıdan tarih' yaklaşımı ile sunar. Kitabın temel dertlerinden biri Platon'un Devlet'inden beri ileri sürülegelen, zanaatkârların düşünmek, entelektüel üretim yapabilmek için yeterli zamanları olmadığı yolundaki argümanı çürütmektir. Zira Marksist ortodoksi tarafından da paylaşılan bu görüşe göre çalışan sınıflar, ideoloji üretmek ve yayabilmek için boş zamanları olan din adamlarının, filozofların, peygamberlerin, bürokratların, aristokratların hakimiyeti altında kalmışlardır. Tam da bu nedenle, onları içine düşürüldükleri hâkim ideoloji cenderesinden kurtaracak olan bilim insanlarıdır, kuramcılardır, profesyonel devrimcilerdir. Oysa kitap söz konusu iddiadan bambaşka

bir durumu betimlemek ister. Rancière'in zanaatkârları gündüz çalışırlar; ancak geceleri ütopik nitelikteki düşünceler üretirler, başkaları olmayı hayal ederler.

Rancière, (2018) *Filozof'un Yoksulları*'nda *(Le Philosophe et ses pauvres)* plebin, üreticinin, zanaatçının, proleterin, lümpenin, sıradan insanın ve özellikle yoksulun Platon'dan başlayarak Marx, Sartre ve Bourdieu tarafından bilgi nesnesi haline getirilmesini sorunsallaştırır. Bu isimlerin ortak noktası üretici, proleter ya da yoksulun tek bir iş yapmakla yükümlü olduğu varsayımından hareket etmeleri ve onları bilginin ve eylemin öznesi olma olanaklarından yoksun bırakmalarıdır. Platon'un düşüncesinde toplumsal iş bölümü, toplumsal roller yaratarak kişileri bu rollere dağıtmıştır. Buna göre, makbul olan "herkesin kendi yaradılışına uygun bir tek işi görmesi"dir (Platon, 2020, s. 154). *Devlet*'te üretici sadece üreticidir ve başka bir rol oynayamaz. Örneğin, zihinsel değil, sadece fiziksel üretimde bulunabilir. Buna göre, üretici ya da yoksul, sosyal uzamın bir tarafında; filozof ise başka bir tarafındadır. Marx'a göre de yoksulun (bu noktada proleterin) yapması gereken tek bir iş vardır: "devrim" (Rancière, 2018, s. 105). Rancière'e göre Marx'ta da yoksul, Platon'dakine benzer bir şekilde tek bir eylemliliğe bağlanmıştır; devrimin söz konusu olmadığı durumda o bir hiçtir. Sartre ise işçinin etkili bir militan olmasının önündeki en büyük engelin "yorgunluk" olduğunu söyler. Buna ek olarak, modern Taylorist ya da Fordist dünyada işçinin militanlık yapacak "zamanı yoktur." Bu nedenle, enerjik ve boş zaman sahibi Parti'ye kendini bağlamalıdır (Rancière, 2018, s. 169). Bourdieu ise Rancière'e göre bir "sosyolog-kral" olarak tıpkı Platon gibi eşitsizliği temel bir aksiyomatik ilke olarak alır. Böylece olunca da her yerde eşitsizliğin izlerini sürer, onları bulur ve "demistifiye" eder. Böylesi bir eşitsizlik söylemi Rancière'e göre son tahlilde eşitsizliklerin sürmesine hizmet etmektedir (Rancière, 2018).

"Cahil Hoca"'nın Radikal Pedagojisi

Rancière Althusser eleştirisi ile başladığı, *Proleterlerin Gecesi* ve *Filozofun Yoksulları* ile sürdürdüğü radikal pedagoji projesi için yine arşivlerden ilginç bir örnek çıkarır. Joseph Jacotot, (1770-1840) panekastik (panécastique) ya da "evrensel öğrenim" (Enseignement universel) adını verdiği özgün bir pedagojik yöntem geliştiren bir Fransız pedagogtur. Bu yöntemin iki temel varsayımı şunlardır: 1) "Tüm zekalar eşittir." 2) "Her şey her şeydedir". Birincisi, tüm zekâların eşitliği bir bitişten ziyade başlangıç durumunu ifade eder. Yoksa, varılan noktada zekâlar arasında farklar olması normaldir. Jacotot'a göre bunun nedeni öğrenme iradesindeki farklılıklardır. Bu nedenle, öğrenenlerin iradelerini baskılamayacak, bilakis onların baskılanmış kapasitelerinin önündeki engelleri temizleyerek onları devingenliğe sevk edecek şekilde güven duygusunun aşılanması gerekir. İkincisi, Jacotot, öğrenmenin fikirleri ve bilgileri birbirine bağlayarak genişletmek ve yaymak olduğunu ileri sürer. Örneğin, sonradan geliştireceğiniz fikirler ya da edineceğiniz bilgiler her daim ilk okuduğunuz kitaba referansla olacaktır. Biraz garip görünen bu önerme esasında fikirler ve bilgilerin yoktan var olmadığını bir yumak gibi birbirleriyle eklemlenerek büyüdüğünü ileri sürmesi ve bunlar arasında bir ilişkisellik ve etkileşimsellik varsaymasından ötürü dikkate değerdir (Buisson, t.y.). Jacotot'un pedagojik projesinin en önemli yönlerinden biri ise şudur: Geleneksel pedagojik anlayış eğitimin kişinin toplumsal iş bölümü içindeki yerine uygun meziyet ve becerileri ona kazandırmakla ilgili iken, Jacotot eğitimi bir "özgürleşim" *(emancipation)* yolu olarak görmüştür (Rancière, 2012, s. x).

Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Ders*'te[2] *(Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle)* de işte bu ilginç pedagogun felsefi bir biyografisini sunmuştur. Kitap, 1818 yılında, bugünkü Belçika sınırları içinde kalan Leuven kentinde bulunan

2 Kitabın Fransızca orijinal ismi *Le Maître ignorant* bir sözcük oyununu da bünyesinde taşır. *Maître* kelimesi efendi, hoca, üstat gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla, kelimenin kendisi hoca-efendi paralelliğini daha baştan kurarak eşitsizliğe gönderme yapar.

üniversitede edebiyat okutmanlığı yapan Joseph Jacotot'un 'tuhaf hikayesi'ni anlatır (Rancière, 2020, s. 9). Buna göre Fransızca konuşan Jacotot'un, Hollandaca konuşan öğrencilere ders anlatması gerekmektedir. Jacotot bu sorunu ilginç bir yöntemle aşar. O sıralarda Brüksel'de François Fénelon'un (1651-1715) *Telema*k'ının Fransızca ve Hollandaca olarak iki dilli bir baskısı yapılmıştır. İşte Jacotot, bu kitabı alır, tercümanı aracılığıyla öğrencilerden kitap yardımıyla Fransızca öğrenmeye çalışmalarını ister. Belirli bir süre sonra da okudukları kitap hakkındaki düşüncelerini Fransızca kaleme almalarını bekler. Sonuç oldukça şaşırtıcıdır: Öğrenciler beklenmedik düzeyde bir performans göstermişlerdir. O halde, "her insan başkalarının yaptığı ve anladığı her şeyi anlamaya potansiyel olarak kadirdi." (aktaran Rancière, 2020, s. 10). Bu felsefi-pedagojik deney Jacotot açısından bir zihinsel devrime neden olmuştur. Daha öncesinde, o da herkes gibi hocanın asli görevinin öğrencilere bildiklerini aktarmak ve onları kendi düzeyine çekmek olduğunu düşünmektedir. Oysa söz konusu deneyde öğrencilerine Fransızca dili ile ilgili ne dilbilgisi ne de imla anlatmıştır; yine de öğrenciler kendi kendilerine belirli bir ifade düzeyine erişmeyi başarmışlardır.

Rancière hoca ve talebe arasındaki en önemli bağlardan birinin "açıklama zorunluluğu" olduğunu söyler. Öğrencinin bir şeyi bilebilmesi için ona bir şeylerin açıklanması gerekir. Oysa deneyin gösterdiği şey tam da "açıklama mantığının" sanıldığı şekilde iş başında olmadığıdır. Söz konusu olan bir "anlama kapasitesizliği"dir ve bu durum bir açıklayanı var eder. Rancière'e göre, genel kabul görmüş ilişkiyi tersine çevirerek açıklayanın anlamayana ihtiyacı olduğunu kabul etmek gerekir. Anlama konusundaki "kapasitesizlik" açıklayanın var oluş koşuludur. Yine açıklama mantığının kendisi bir akıllar hiyerarşisi yaratır: "Birine bir şeyi açıklamak, her şeyden önce, ona kendi başına anlayamadığını göstermek demektir." (Rancière, 2020, s. 14). O halde, açıklama edimi toplumsal varoluşu ikiliklere ayırır: bilen/bilmeyen, bilgin/cahil, akıllı/aptal vb. Zekânın ikiye bölünmesiyle, bir tarafta ampirik ve somut düzeyde kalmış, şeyleri pratik yolu ile bilebilen çocuğun ve halkın zekâsı vardır. Diğer tarafta ise şeyleri neden sonuç ilişkileri içinde, belirli bir soyutlama düzeyinde ve karmaşıklıkta kavrayabilen hocanın/entelektüelin zekâsı bulunur. Oysa, Rancière'e göre zekâları bu şekilde bölen "pedagojik mit" anlamayanı "aptallaştırır." (Rancière, 2020, s. 14).

Öğrencinin/anlamayanın eğitimi kendi başına, bir açıklayıcı-aracı olmadan gerçekleşebilir. Ancak burada öğrenmeyi istemeye dair bir 'bilme istenci' gerekir. Bu arzu, eyleme yoluyla deneyim haline gelecek ve bir dönüşümün sağlanmasını tetikleyecektir. Anlaşılıyor ki, Rancière'e göre öğrenme yolunda bir irade beyanı aynı zamanda dar anlamda 'zekâların', geniş anlamda varoluşsal eşitliğin talebi anlamına gelmektedir. Öğrenme arzusu bilen/bilmeyen hiyerarşisini yıkacak eşitlikçi bir başkaldırıdır: "Bu eşitlik yöntemi her şeyden önce bir irade yöntemiydi." (Rancière, 2020, s. 19).

"Cahil Hoca" bir oksimoronu ifade eder (Badiou, 2015, s. 153). Jacotot örneğinde hoca, öğrencilerin öğrenmesini sağlayarak hocalığını yapmıştır; ancak kendi bilgi birikiminden herhangi bir aktarım yapmadığından onlara kendi zekâsını da dayatmamıştır. Daha ziyade, öğrencilerin kendi kendilerine öğrenmelerini sağlamıştır. Hocanın zekâsının devreden çıkması hiyerarşik ilişkiyi dağıtmış, öğrencinin zekâsı ile kitabın zekâsının karşı karşıya kalmasını sağlamıştır. Rancière'e göre, bu durumda kitabın zekâsı, hoca ile öğrenci arasında "eşitlikçi bir zihinsel bağ" işlevi görmüştür. Zira "Bir zekânın başka bir zekâya tabi olduğu yerde aptallaşma vardır." (Rancière, 2020, s. 20). O halde, eğitim sürecinde zekâ ve irade kategorilerinin ayrı kalması gerekir. Rancière'e göre Jacotot'un deneyinde öğrenciler Jacotot'un iradesine; ancak kitabın zekasına bağlanmışlardır. Özgürleşimi, ancak, eğitim sürecinde bu ikisinin ayrı kalması getirebilir. "İki ilişki arasındaki

farkın bilinip özenle korunmasına, irade başka bir iradeye itaat ederken kendisinden başka bir şeye itaat etmeyen bir zêkanın gerçekleştiği edime özgürleşme denir" (Rancière, 2020, s. 20).

Bu bakımdan, yapılması gereken öğrenciyi aracısız bir şekilde kendi zekâsına yönlendirmektir: "Öğrenciyi özgürleştirirsek, yani onu kendi zekâsını kullanmaya zorlarsak, hoca bilmediğini öğretebilir." (Rancière, 2020, s. 22). Ancak başkasını kendi zekâsı ile baş başa bırakarak özgürleştirmek, her bir bireyin zihinsel kapasitesinin buna uygun olduğunu düşünmek demektir. Bu ise zaten hocanın kendi özgürleşimini tamamladığı anlamına gelebilir. Ancak kendi zekâsına güvenen, kendi özgürleşimini başarmış olan başkasının zekâsının da aynı şeyi başarabileceğini bilir. Nitekim Rancière'e (2020, s. 22) göre "Cahili özgürleştirmek için insanın kendisinin özgürleşmiş olması, yani insan zihninin gerçek gücünün bilincinde olması gerekli ve yeterlidir." Esasında hoca, cahilin kendi kapasitesine inanmasını sağlayarak ona kendisinin bilmediği şeyi öğretebilir. Aksi takdirde, onu kendi zekâsına ve bilgi birikimine bağımlı hale getirmiş olur. Hocanın fonksiyonu, öğrenenin kendi başına bunu yapabileceğine onu inandırmaktır. Öğrenenin zihinsel gücünü keşfetmesini sağlamaktır. Kısacası, öğreticinin asıl hedefi öğretmek değil, özgürleştirmektir. Ancak özgürleştiren bir pedagoji eğitmeyi de başarabilir. Yoksa mantık tam tersi olmamalıdır. Zira: "Özgürleştirmeksizin eğiten aptallaştırır. Özgürleştirenin de "Özgürleştirilenin neyi öğrenmesi lazım acaba?" gibi bir derdi olamaz, Canı ne isterse onu öğrenecektir, belki de hiçbir şey" (Rancière, 2020, s. 24). Jacotot'a göre aslolan öğrenenin öğrenebileceğinin farkında olmasıdır. Zira her eylemde, her üründe esasında aynı zekâ iş başındadır: "Evrensel zekâ". Bunun aldığı biçimler de ancak "evrensel eğitim" ile ortaya konabilir. Jacotot'a göre "evrensel eğitim"in ana ilkesi şudur: "Bir şey öğren ve geriye kalan her şeyi şu ilke uyarınca onunla ilişkilendir: Bütün insanların zekâsı eşittir." (Rancière, 2020, s. 25).

Rancière bir taraftan da belki de en eski eğitim yöntemi olan Sokratesçi yöntemi eleştirir. Bilindiği gibi Sokrates'in yöntemi cevaplar vermeye değil, sorular sormaya dayalıdır. Sokrates sorduğu sorular ile muhatabının bildiğini sandığı şeylerin aslında zayıf gerekçelendirildiğini ona göstermek ister. Başka bir anlamda, onu kendi bilgi ve zekâsı ile yüzleşmeye çağırır. Amaç, bildiğini sandığı şeyi aslında bilmediğini ona göstermektir. Nihayetinde, Sokrates "öğretmek için" soru sorar (Rancière, 2020, ss. 35-36). Rancière'e göre bu özgürleşime götüren bir yöntem değildir. Çünkü, sonuçta Sokrates aslında bildiği bir sonuca doğru muhatabını ustalıkla yönlendirir. Yani varılacak durak daha en başından bellidir. Sokrates sadece muhatabını farklı patikalardan oraya götürür. Bu yolculuğun nihayetinde de Sokrates işin aslını bilen olarak ortaya çıkar. "Bu nedenle Sokratesçilik aptallaştırmanın kusursuzlaştırılmış biçimidir." (Rancière, 2020, s. 36). Oysa, hocanın bilmediğini öğretebilmesi için sadece sorular sorması gerekir. Böylesi bir durumda ise varılacak durak belli değildir. Hoca soruları ile belirli bir cevabı 'doğurtmaz': "Bilmediğimizi öğretmek, bilmediğimiz her şey hakkında sorular sormak demektir, o kadar." (Rancière, 2020, s. 36).

Evrensel zekâ, bir bütünlüğü ifade eder. Her zekâ esasında bu evrensel zekânın görünümleridir. Jacotot bu anlayışı Antik Yunanca'dan devşirdiği "bütün" ve "her bir" kelimelerinin birleşiminden oluşturduğu *panekastik* bir eğitim felsefesi olarak isimlendirir (Rancière, 2020, s. 44). "Özgürleşmiş birinin asıl kâdir olduğu şey özgürleştirici olmaktır: Bilginin anahtarını vermek değil, bir zekânın kendini başka her zekâya ve her zekâyı da kendine eşit gördüğü zaman ne yapabileceğinin bilincini kazandırmaktır." (Rancière, 2020, s. 45). "Halkı aptallaştıran öğrenimsizlik değil, zekasının aşağı olduğuna duyduğu inançtır." (Rancière, 2020, s. 45). Yine Rancière'e göre gerçek bir iletişimin ön koşulu da muhatabın söylediklerinizi anladığını varsaymanızdır. Aksi takdirde konuşmanın hiçbir anlamı olmaz. Demek ki, basit bir sohbet bile aslında "zekâların eşitliği"ni koyutlar. Bu eşitlik "anlaşılabilir" olmanın "ortaklaşmanın" koşuludur (Rancière, 2016, s. 61).

"Cahil Hoca"'nın Radikal Pedagojisi

SSCB'nin ve Berlin Duvarı'nın yıkılışı, kapitalizmin ve liberalizmin nihai zaferi olarak selamlanmıştır. Özellikle Keynesçi Ulusal Refah Devleti (KURD) eleştirisinden güç alarak yükselişe geçen yeni sağ anlayış doğrultusunda siyasetin doğası yeniden tanımlanmış; siyaset teknikleştirilmiş ve işlevselleştirilmiştir. Birleşik Krallık'ta Margaret Thatcher, sonrasında da Tony Blaire'in "üçüncü yolcu" 'yeni' İşçi Partisi, Batı Almanya'da Helmut Kohl bunu yönelimin bariz örnekleridir. ABD'de Ronald Reagan ve Bill Clinton yönetimleri de bu yeni neo-liberal akıma dahil edilebilir. Bunlara ek olarak, Fransa'da sosyalist Başkan François Mitterand'ın 1981 yılında "neo-keynesçi" vaatlerle iktidara gelip, 1982 sonrasında neo-liberalizme direksiyon kırması zikredilebilir (Hewlett, 2010, s. 102). Rancière'in felsefi-politik projesi, işte bu siyasal konjonktürde, yeni sağın bir varyantı olarak neo-liberalizmin siyaseti iğdiş edici, teknokratik, işlevselci ve pragmatik tavrına bir cevaptır. Zira neo-liberal dönemde iyi fikirler daima "işe yarayan fikirlerdir." (Zizek, 2012, s. 241). Buna göre, siyaset ne vaatlerle ne ütopyalarla ne de özgürleşim ile ilgilidir; o toplumsal düzenin barışçıl bir şekilde korunmasını sağlayan pragmatik ve realist önlemler paketidir. Oysa, vaatler ve ütopyalar kafa karıştırıcıdır; siyasal toplumsallaşma yolu ile irrasyonel taleplerin gündeme getirilmesine davetiye çıkarır ve bu nedenle de bunların toplumsal düzen üzerinde bozucu etkisi vardır. Bunun yerine, siyaseti, uzlaşmayı ve uyumu esas alan, toplumsal grupların barışçıl bir şekilde yönetilmesini sağlayacak bir eylem dizisi olarak görmek gerekir. Bu şekliyle siyaset, mevcut düzenin somut işleyişinin güvencesine dönüşmüştür. Bu görüşlere karşıtlık içinde, Rancière'in çağrısını yaptığı siyaset bir anlamda Ernesto Che Guevara'nın o meşhur "Gerçekçi ol imkânsızı iste" şeklindeki sloganında yankılanır. Zizek'e (2012, s. 241) göre bu sonuncu anlamda siyaset, "mümkün olanın sanatı" değil; "imkânsız olanın sanatıdır." Siyaset, imkân matrisinin sınırlarını yeniden belirlemeye dönük bir eylemliliktir; bu anlamda da her daim şimdinin reddiyesi anlamında 'ütopiktir'. Aksi durumda, yani siyasetin mümkün olana indirgendiği durum eşitsizlikleri ve haksızlıkları meşrulaştırmakta, onları yeniden üretmektedir (Zizek, 2012, s. 242).

Rancière bu bağlamda Habermasçı "müzakereci demokrasi" kavrayışına, "konsensüs demokrasisi"[3] anlayışına ve her tür 'büyük anlatı' ya da evrensellik iddiasını reddeden, siyaset-sonrasını ilan eden Lyotardçı türden bir post-yapısalcılığa karşı da felsefi-politik bir mücadele yürütür. Rancière, bir anlamda bunların siyasete yüklediği işlevin "konsensüs" fikri etrafında ortak bir zeminde buluştuğunu ileri sürmektedir. Konsensüs bir anlamda Thatcher'ın There is No Alternatif (TİNA) söyleminde karşılığını bulan türde bir uzlaşma-dayatmaya tekabül eder. Ancak Rancière'e göre siyasetin bu tanımı hatalıdır; zira ona göre siyaset harmoni ya da mutabakata dayalı bir şekilde toplumsallığın yönetimi olarak anlaşılamaz; daha ziyade siyaset, "insani eylemin uyuşmazlığa (dissensus) dayalı bir biçimidir, insan toplumlarının toplanmasını ve yönetilmesini belirleyen kaidelerin istisnasıdır." (Rancière, 2016, s. 13). "Siyaset'in özü "uyuşmazlıktır (dissensus). Uyuşmazlık, çıkarların ya da kanıların karşı karşıya gelmesi değildir. O, duyulur olanın içindeki yarığın bir tezahürüdür" (Rancière, 2010, s. 38). Siyaset, uzlaşmaların değil, "uyuşmazlıkların", karşı karşıya gelmelerin, geçimsizliğin, ahenksizliğin, geri çevirmenin, meydan okumaların, paradoksların, taleplerin ve irade beyanlarının çarpışmasıdır. Siyaset, "şeylerin normal düzeni"nden bir "sapma" bir "anomali"dir (Rancière, 2016, s. 148). Tam da bu nedenle, Rancière, Habermas'a karşı siyasetin, akli bir uyuşmanın, anlaşmanın değil, yok sayılanların "tanınma mücadelesi"nden doğduğunu söyler (Zizek, 2012, s. 227). Buna göre siyaset, yuvarlak masa

3 Habermasçı "müzakereci demokrasi" anlayışı aktörlerin rasyonelliklerine ve iletişim kapasitelerine vurgu yapar. Buna göre, aktörler kuralları belirli bir tartışma süreci içinde herkes için iyi olanın ne olduğu konusunda uzlaşabilirler (Schmidt, 2002, s. 171). "Konsensüs demokrasisi" ya da "Oydaşmacı Demokrasi" modeli ise çoğunlukçu demokrasi kavrayışı ile karşıtlık içinde toplumun azınlıkta kalan kesimlerinin de karar-alma süreçlerine dahil edildiği bir süreci ifade eder (Lijphart, 2016, s. 53).

etrafından toplanarak ortak çıkarların müzakere yoluyla belirlenmesine indirgenemez; daha ziyade siyaset, içerilmeye değil, eşit muhatap olarak alınmaya dair bir mücadeledir.

Rancière'in bakış açısından bu mücadelenin ana eksenini siyasetin, siyasal olanın ve demokrasinin doğasına dair yerleşik fikirlerin radikal bir yeniden yorumlanması oluşturur. Yer yer Platon ve Aristoteles'e dönüşlerle, *polis* düzeni, siyaset, siyasal, eşitlik ve demokrasi kategorilerinin yeniden içeriklendirilmesi yoluyla Rancière, özellikle Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi post-Marksistlerin açtığı radikal demokrasi yolunda özgün denebilecek görüşler geliştirmiştir. Özellikle tarihin sonu, siyasetin sonu, siyaset-ötesi siyaset gibi kavramsal araçlarla yürütülen tartışmalara "siyasal olan"ın sınırlarını yeniden tarif etmeye yönelik bir felsefi-politik proje ile dahil olur. Bu anlamda, Rancière, basitçe siyasete dönüşten değil ama "siyaseti yeniden icat etmek"ten bahseder (Rancière, 2016, s. 78).

Bu projenin temel bir ayağını mevcut kavramların yeniden ele alınması oluşturur. Nitekim, Rancière, *polis (la police, police)*, s*iyaset (la politique, politics)* ve siyasal olan *(le politique, the political)* arasında kategorik bir ayrıma gider. Polis, Antik Yunan'da ortaya çıkmış, ancak bugün de varlığı devam eden bir 'düzen-durumu' ifade eder. Polis, "duyulur olanın" *(sensible)* konumlanmalara, matrislere, işlevlere pay edilmesi ve bunun meşrulaştırılma prosedürlerini içerir (Rancière, 1995, s. 51). Polis, içinde herhangi bir boşluk, aralık ve fazlalık olmayan bir tamlıktır. Rancière'in *polis*'i Parmenidesçi anlamda, boşluğun, hareketin, değişimin ve nihayetinde 'yokluğun yokluğu' bir düzlem olarak tasarladığı söylenebilir[4] *Polis* düzeni, bir bölme düzenidir; kapsadıklarının bazılarını tanımlamış, onları adlandırmış, sınıflandırmış, derecelendirmiş ve kendi yerlerine koymuştur.[5] Diğerlerini ise görmemiş, onları yok saymış, onlara bir ad vermemiş, onları kendi kör noktasında toplamıştır. *Polis*, böylece hem kendi içine hem de kendi dışına doğru "eşitliğe zarar" vermiştir (Rancière, 2016, s. 72). Siyasal olan işte bu kör noktada kalanların ışığa çıkma çabası, kendi kendini adlandırma 'küstahlığı' ve eşitliğe verilen zararın hesabının sorulmasıdır. Siyasal olan, *polis*in yaydığı eşitsizliğe karşı eşitlik iradesinin dile getirilmesidir. Dahası, bu eşitlik iradesinin en baştan varsayılması ve bu öncel mantığa göre davranılması özgürleşimdir (Rancière, 2016, s. 71). Bu özgürleşim sürecinin kendisi de siyaset olarak anlaşılabilir. Siyaset, *polis* düzenini, onun ayarlamalarını bozan ve belirli bir özne ile ilişkilendirilen, kendine has mantığı olan özgül bir eyleme kipidir (Rancière, 2016, s. 139). Siyasal olan ise "siyaset ile polisin bir haksızlığın, bir zararın ele alınışında karşılaşmalarıdır." (Rancière, 2016, ss. 71-72).

Rancière'e (2018, s. 265) göre siyasetin özü uyuşmazlık, ya da yanlış uyum, uyuşamama anlamlarına gelebilecek *mésentente (disagreement)* durumudur. Bu kelime basitçe taraflar arasındaki söz değişiminin hem anlamlı hem de anlamsız oluşunu ifade eder. Konuşma iki farklı kelime ya da kavram etrafında ya da iki farklı dil tarafından gerçekleşmez. Esasında, muhataplar aynı kelime ve kavramlarla konuşup bunlardan farklı şeyler anlarlar. Rancière bu noktada uyuşmazlık kavramını tarafların ikisinin de "ak" dediği; ama bu "aktan" farklı şeyler anladıkları bir durumu betimlemek için kullanır. Dahası uyuşmazlık, bilmeme, anlamama, yanlış anlama *(méconnaissance)* da değildir; zira böyle bir durum taraflar için belirli bir "cehalet" düzeyini ima eder. Benzer şekilde uyuşmazlık kelimelerin anlamlarının muğlaklığından kaynaklanan bir anlaşamamazlık *(malentendu)* da değildir (Rancière, 1995, s. 12). Uyuşmazlık, "belirli duyulur bir dünyada, o dünyayla türdeş olmayan bir verinin üretilmesidir." (Rancière, 2018, s. 265). Siyaset, duyulur dünyadan daha önce dışlanmış olanın yeniden duyulur hale gelmesini sağlayan bir frekans ayarlaması ya da bir estetizasyon hamlesidir. Bu hamle ile daha önce görünmeyen,

4 Parmenides'in yokluk kavramı için bkz. (Bhaskar, 2010, s. 135).

5 Bu noktada Platon'un Devleti'nin bir polis düzeni betimlemesi olduğu söylenebilir. Platon'un ideal devletindeki temel örgütlenme mantığının da iş bölümü ve hiyerarşik sıralama olduğu hatırlanabilir. Bkz. (Şenel, 1999, s. 146). Dahası, polis düzenine benzer şekilde kadınlar bir yana alınırsa Devlet'te de kölelere ve metoikoslardan neredeyse hiç söz edilmez (Şenel, 1999, s. 150).

görünür; duyulmayan, duyulur hale gelir (Rancière, 2018, s. 265). Siyaset, bütünün parçası olmayanların *(sans-part)* bu yöndeki iddia ve taleplerinin olduğu yerde vardır. Siyaset, parça dahi olmayanların topluluğun bütüncül kimliğini yeniden tarif etmeye dönük öznelliklerinde ortaya çıkar (Rancière, 1995, s. 169).

Bu meyanda, Rancière, siyasetin cemaatle *(communauté)*, onun düzeni ile ilişkilendirilerek ele alınmasına karşı çıkar. Ne siyasetin ne de demokrasinin *arkhe*si (başlama/hükmetme mantığı) yoktur; daha ziyade her ikisi de belirli bir zamansal yarılmaya, düzensizliğe, dengesizliğe, olumsallığa ve "anarşiye" gönderir. Zira halk, düzenli bir form oluşturmaz; o, bölünmüşlüklerin aldığı farklı konfigürasyonlardan oluşur. Bu yönüyle de o, *polis*'in kozmosunun kıyısında bir kaosu gündeme getirir. Buna ek olarak, halk hem kendinden azı hem de fazlasıdır; demek ki, halk Rancière'e göre bir kapasite, bir potansiyeldir. Bu nedenle siyasetin yönetim (hükümet) ve cemaat arasındaki bir "özdeşleşme" olarak görülmesi bir yanılgıdır. Aynı şekilde, siyasetin belirli bir grupla, cemaatle ve kimlikle ilişkilendirilmesi de yanlıştır. Rancière'e göre bu anlamda azınlıkların kimlik taleplerinden ibaret olan bir siyaset tanımı sorunludur. Özgürleşme, eşitlik varsayımının tasdik edilmesi ise, eşit olmadıklarının altı çizilen grupların (kadın, siyahi, eşcinsel vb.) mücadelesi tikelin mücadelesi olmamalıdır. Zira Rancière burada eşitliği tek "tümel/evrensel" olarak kurar.[6] Demek ki, eşitlik talebi evrensele yönelmelidir; çünkü eşitlik evrensel bir aksiyomdur. Ancak, eşitlik kendi başına a *priori* bir tümel olarak var olamaz; içinin eylemlilikle doldurulması gerekir. Evrenselliğin varlığı onun "ispat sürecindedir." Pratik ve söylemsel uygulamasındadır. Kimlik politikaları ise evrenselin değil, tikelin doğrulanmasının talebidir. Eşitlik mücadelesi aynı zamanda bir "özneleşme sürecidir." Özneleşme süreci ise adsız olanın, "hesapdışı" olanın rahatsızlığıdır. Özne, 'arada kalmış' olandır; öznelleşme bu durumun dile getirilmesidir. Siyasal özneleşme bu arada kalmışların uğradıkları haksızlığı telaffuz etmeleridir; varlığı muallak olanın potansiyel geleceğine dönük devinimdir (Rancière, 2016, ss. 75-76).

Rancière'e göre halk, çoğunluk, yoksul sınıflar vb. değildir; demokrasi ve siyasetin öznesi olarak halk, *polis*te "sayılmayan", "hesaba katılmayanlar"dır, "fazlalıktır" (Rancière, 2016, s. 145). Rancière burada açıkça *polis*te demokratik yönetime katılmayanları (köleler, kadınlar, *metoikoslar*) demokrasinin gerçek öznesi haline getirir. Bunlar *polis* tarafından kapsanırlar; ama içerilmezler. Bu anlamda da hem *polis*in parçasıdırlar hem de değildirler. Siyaset, işte "parça olmayan parçaların" *(sans-part)*, sayılmayanların, adsızların, ötekilerin ya da diğerlerinin eylemliliğidir. Yok sayılanlar, kendilerini bütün toplumun ve evrenselliğin temsilcisi olarak sunduklarında siyasallaşırlar. Siyaset, "parça dahi olmayanın" bütün olduğunu iddia etmeye cüret etmesidir (Zizek, 2012, s. 226). Zizek, *Tiers État*'nın kendini ulus olarak ortaya koymasının bu tür bir siyasal eylemliliğe örnek gösterilebileceğini söyler. Her demokratikleşme talebi bir (yeniden) siyasallaşmadır; her siyasallaşma demokrasi talebidir. Bu bakımdan, siyaset, 'tikel ve evrensel olamamış' olanın evrensel olma yönünde ortaya koyduğu irade beyanıdır. Oysa, "kimlik siyaseti" bir evrensellik değil; tikellik peşinde koşmaktadır. Bu durum evrensel kategorisinin "tarihin sonu", neo-liberalizm ya da TİNA ile doldurulmasına neden olur. Evrensellik iddiası burada *polis*e terkedilmiştir. Demek ki, Rancière'e göre 'isimsizler' evrensel bir isim talep etmelidirler; yoksa kimlik mücadelelerinin öngördüğü gibi tikel bir tanesini değil.

Rancière'in (2018, s. 263) siyasal düşüncesinde demokrasi ne toplumun farklı çıkarlar etrafındaki diyaloğu ne de herkesin uymak zorunda olduğu bir kolektif yasadır. Demokrasi bir rejim biçimi, kurumlar bütünü, parlamenter sistem ya da hukuk devleti de değildir. Demokrasi bir siyaset tarzı, bir "siyasal öznelleşme biçimi"dir. Demokrasi, *polis* düzenindeki şeylerin

6 Rancière'in bu noktada evrensel anlatıları ve tümelleri reddeden post-yapısalcılıktan ayrıldığı söylenebilir. Zira onun gözünde eşitlik pekâlâ tümel/evrensel bir aksiyom olarak koyutlanabilir.

sürekliliğinin "kesintiye uğratılışı"dır (Rancière, 1995, s. 139). Demokrasi, "siyaset kurumu"nun kendisidir. Bedenleri işlevlerine dağıtan sistemi sabote eden olumsallıktır. Eşitlik mantığını, *polis* düzeninin karşısına koyan her siyasal eylemlilik bu anlamda demokratiktir (Rancière, 1995, s. 142). Demokrasi, iktidarı kullanma hakkı olmayanlar tarafından "siyasal olanın sembolik kuruluşudur." O, sayılmayanların, hesaba katılmayanların "paradoksal iktidarıdır" (Rancière ve Panagia, 2000, s. 124).

Eğitim Siyasetin ve Siyaset de Eğitimin İçinde

Böylece, Rancière'in felsefi-siyasal projesinin radikal-pedagojik bir özü olduğu söylenebilir. Hatta, Rancière'in Maoizmden ilham alarak yaptığı Althusser eleştirisi'nin daha sonra geliştirdiği kavramsal açılımlara mührünü vurduğu da söylenebilir. Pedagojinin kendisi aslında ab *initio* siyaset felsefesi kanonunun kalbinde yer alır. Örneğin, Badiou'ya (2015, s. 154) göre bilme ve iktidar arasındaki ilişki esas itibariyle Platoncu bir sorunsala tekabül eder. Bilindiği gibi, Platon (2020) ideal *Devlet*'inde üçlü bir sınıfsal yapı kurmuştur: Üreticiler, koruyucular ve yöneticiler. Temel argümanlardan biri koruyucuların ve yöneticilerin farklı zihinsel ve fiziksel pratikler içine girmesini sağlayan şeyin üreticilerin üretim işi ile ilgilenerek diğerlerine boş zaman kazandırabilmesidir. Üreticiler, ürettikleri ve sadece tek bir işle ilgilendikleri içindir ki, koruyucular ve elbette filozof-krallar eğitim alabilirler ve birden çok işi gerçekleştirebilirler. Bu noktada, *Skholè (σχολή)* boş zaman düşüncesi ile eğitim ve zihinsel gelişim arasında doğrudan bir ilişki kurulur. *Devlet*'te, formlar düşüncesi bağlamında iyi ideasına ulaşmak için çetin bir felsefe eğitiminden geçmesi gereken bir yönetici zümresi söz konusu olmuştur (Şenel, 2006, s. 722). Nitekim, Platon'un demokrasi eleştirisinin temel unsurlarından biri budur. Tüm zamanını üretim için harcayan kişi, yönetmek için gerekli erdemleri ve uzmanlığı geliştiremez. Demokrasi tam da bu nedenle niteliksiz yığınların yönetimine dönüşür. Bu temeldeki bir demokrasi eleştirisi daha sonra genel geçer bir kabul haline gelir. "Demokrasiyi eleştirenlerin ortaya attığı soru şudur: Yaşamak için çalışmak zorunda olanların derin siyasi düşüncelere dalmaya zamanı var mıdır?" (Meiksins Wood, 2020, s. 52) Rancière'in temel eleştirilerini yönelttiği kabullerden biri de budur. Zira Platon'un filozof-kralları "aristokratik, eşitsizlikçi bir felsefe sistemi" geliştirmiştir (Şenel, 1999, s. 134). Dahası, Platon neden birilerinin tek bir işte çalışmak zorunda olduğunu, diğerlerinin hangi kriterlere göre düşünebilme ve 'çok iş' yapabilme ayrıcalığına sahip olduğunu bir "metaller mitosu" ya da "yalan"ı ile açıklar. Platon'un (2020, s. 111) Devlet'inde, 3. kitapta Sokrates Tanrının "önder" olarak yarattıklarının mayasına altın, yardımcı olanlara gümüş, çiftçi ve işçilerinkine ise demir ve tunç katmıştır" demektedir. Böylece, *polis* içindeki pay edilmiş konumlar 'ilahi' bir şekilde doğallaştırılmaktadır.

Platon'un sunduğu tabloya karşıt olmak üzere, Rancière örneğin *Proleterlerin Gecesi*'nde sıradan zanaatçının entelektüel üretimde bulunabileceğinin, çok yönlü bir şekilde kendini geliştirebileceğinin örneklerini sunmak istemiştir. Kitabın gerisindeki temel soru şudur: "İşi düşünmek olmayanlar nasıl kendilerini düşünmeye yetkili kılabilir ve düşünce özneleri olarak kurabilirler?"(Rancière, 2018, s. 14). Kitap, mikrofonu zanaatkârlara bırakır ve onların kendi ütopik-sosyalist dünyalarında nasıl da kendilerine biçilen değerleri reddederek eşitlik mücadelesinde bulunduklarını göstermeye çalışır (Rancière, 2018, s. 257). Kitap, Saint-simoncular'ın, İkarusçuların 1830 ve 1840lı yıllardaki gelecek tahayyüllerini gün ışığına çıkararak onların entelektüel rüştünü ispata çalışır. Marksist tarih yazımının hâkim söylemine karşılık bu zanaatçılar 'emeğin en yüce değer' olduğu iddiasını yanlışlayarak kol emeğinin bir "eziyet" olduğunu düşünmüşlerdir (Tanke, 2011, s. 24). Rancière, (2018) Filozof ve Yoksulları'nda zanaatkârların ama özellikle yoksulların filozoflar ve sosyologlar tarafından nasıl nesneleştirildiğini göstermek

ister. İster Platon, Marx, Sartre isterse de Bourdieu yoksullar adına konuşarak onları sessizliğe mahkûm etmede ortaklaşırlar. Rancière böylece, yoksulların 'yanlış temsili'ni ve hatta temsil nosyonunun kendisini sorunsallaştırmış olur.

Rancière'in pedagojik-politik projesinin hoca-öğrenci, entelektüel-halk, parti-sınıf gibi ikilikler arasında kurulan çapraz felsefi analojiler olarak görmek mümkündür. Rancière, bu ikilikler arasında kurulan hiyerarşik ilişkiyi, ilerleyen dönemde *polis*-siyaset arasında farklı bir biçimde kurmuş, bu ikiliği de siyasal olan kavramı ile aşmaya çalışmıştır. Althusser eleştirisiyle başlayan bu serüven, siyasalı, bilen-bilmeyen arasında kurulan hiyerarşiyi dağıtma uğraşı, eşitliği kurma çabası olarak yeniden icat eder. Kısacası, eğitimin kendisi bir siyasal modelleme olarak düşünülür. Eğitim, muhataplar arasında dikey değil yatay bir ilişki olarak düşünülür. Topografik bir anlayışla, eğitmen daha derinlerdeki gerçekleri öğrenciye açıklıyor değildir; daha ziyade eğitmen onu kendi bulunduğu düzlemde, bazen kendisinin hiç gitmediği coğrafyalara sürüklemektedir. Eğitmen, paradoksal bir şekilde ancak kendisinin cahil olduğunu kabul ederse öğrencisini eğitebilir. Burada Sokratesçi anlamda "bildiğim bir şey var; o da hiçbir şey bilmediğim" şeklindeki bir 'sahte tevazu' söz konusu değildir. Buradaki cehalet, hocanın üstün bilgi ve zêkası ile öğrenciyi kendine bağlamaması anlamındadır. Aksi durumda, hoca öğrencinin vasisi haline gelecek ve öğrenci özerklik imkânını yitirerek hocaya bağlanacaktır. Böylesi bir durum da hiyerarşi ve eşitsizlik yaratacaktır. Oysa, Jacotot'un pedagojisi başka bir yerden başlamayı önerir: Eşitliğin kendisinden. Burada eşitlik, "pasif" bir şekilde verili kabul edilmez; o her tür eyleme rehber eden temel ilkedir. Bu haliyle de "aktif" bir şekilde talep edilmesi gerekir (May, 2008). Aslında bu akıl yürütme aynı şekilde parti/proleter, entelektüel/halk arasındaki ilişkileri açıklamak için de çalıştırılabilir. Rancière'in eleştirdiği yaygın kanıya göre ancak üstün bir zekâ ve bilgi birikimiyle aydınlanmış olan parti ve parti entelektüelleri, profesyonel devrimciler işçi sınıfını ve halkı eğitebilir, *doxa* perdesinin arkasındaki gerçekleri onlara gösterebilir. İşçi sınıfı ve/veya halk emek süreci içinde yeterli boş zamana sahip olamadıkları için kendilerini uyandıracak kitapları okuyamayacak, bunlar üzerine düşünemeyecektir. Parti ve entelektüeller bunu onlar adına yapacaktır.

Rancière'in sunduğu alternatif pedagojik-siyasal felsefeye göre ise zekâlar ve öznellikler eşittir. Öğrenci, halk, zanaatçı ya da proleter hiçbir vasiye ihtiyaç duymadan kendi adına düşünebilir; *polis*in toplumsal iş bölümü aracılığı ile yarattığı statüko rejimini sarsabilir. Eşit bir taraf olarak hareket ederek eşitliği tasdik edebilir. İşte bu anlarda, *demos*, siyasal özne haline gelir ve özgürleşimi duyumsayabilir. Siyasetin ve siyasal olanın ontolojisi devingendir: Hayır demek, kafa tutmak, meydan okumak, reddetmek. Yok sayılan, eşitsizliği yok saydıkça görünür ve duyulur hale gelerek varlık kazanır. Demokrasi işte bu varlık sekanslarının eklemlenme zincirini ifade eder. O, söyleme ve eyleme iradesinin gerçekleşmesidir. Ezcümle, eşitliksizlik düzeni ile zıtlaşma siyasal ve demokratik bir eylemlilik olarak özgürleşimci eşitliğe geçerlilik kazandırır.

Sonuç

Jacques Rancière'in siyasal düşüncesini şekillendiren iki ana entelektüel ve siyasal bağlamdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, 1960'ların ama özellikle 1968 Mayıs'ının şekillendirdiği siyasal-kuramsal konjonktürdür. İkincisi ise 1980'lerin sonu itibariyle reel sosyalizmin çöküşü, Keynesçiliğin geri çekilmesi ve neo-liberal küreselleşmenin yükselişidir. Rancière, birinci döneme Althussercilik ve Marksist ortodoksi eleştirisiyle, ikincisine ise neo-liberalizm, post-yapısalcılık, tarihin sonu, post-siyaset, post-demokrasi, liberal demokrasi tartışmalarına müdahale ederek dahil olmuştur. Rancière düşüncesinin başlangıçtaki iki ana ilham kaynağı Maoculuk ve Althusserciliktir. Maoculuk, Kültür Devrimi, kitle çizgisi savunuculuğu (yani halkçılığı ya da *de-*

*mos*çuluğu) ve anti-entelektüalizmi ile Fransız sol akımlarını etkilemiştir. Althusser de kısmen Maoculuk ile uyumlu kısmen de onunla karşıtlık içinde Marksizmi diğer ideolojiler karşısında bir bilim olarak nitelemiş, kendi felsefesini de Marksizm'e bağlı bilimsel kuramlar olarak sunmuştur. Böylece, bilim/ideoloji, hoca/öğrenci entelektüel/halk ve kuramcı/pratisyen arasında ikilikler kurmuştur. Bu ikilikler 1968 Mayıs'ı sonrası şiddetli bir şekilde eleştirilecektir.

İşte Rancière, Althusser'in bir tilmizi olarak 1968 Mayıs'ında Althusserciliğin kuramsal, siyasal ve pratik olarak iflas ettiğine ikna olmuştur. Rancière'e göre Althussercilik her şeyden önce bilime hâkim ayrıcalıklı bir grup olarak kuramcıyı ve Parti'yi işaret etmiştir. Böyle olunca da halk, işçi sınıfı ve öğrenciler, hakikatin tekelinden dışlanmıştır. Bu sonuncular, tüm kapitalist toplumsal formasyonu yatay kesen devletin ideolojik aygıtlarının etkisi altındadırlar. Onları bu yanılgılar dünyasından çekip çıkarabilecek olan ise hoca-kuramcı-Parti'den başkası değildir. Rancière'e göre böylesi bir anlayış, toplumsal hiyerarşiler ve eşitsizlikler yaratarak *demos*-proleter-öğrencinin özneleşme ve özerkleşme olasılığını elinden almıştır. Althusser'in felsefesi bu anlamda 1968 Mayıs'ında isyan edenleri küçük burjuva ideolojisi içinde ne yaptığını bilmeyen 'cahiller' olarak kodlanmasına hizmet etmiş ve bu sayede de düzene yönelecek olası bir tehdidi etkisizleştirmiştir. Ranciere'e göre işte bu anlamda Althussercilik bir "düzen felsefesi"dir.

Alhusser sonrası dönemde Rancière, bilimsel sosyalizmin hakimiyetinden önceki devrede proleter öznelliğinin nasıl sunulduğuna bakmak için tarihe ve arşivlere döner. Başlangıçtaki arzusu, arşivlerde, bilimden, tahakkümden, partiden ve entelektüellerden uzak bir şekilde işçi sınıfının, ya da zanaatkârların özerk ve özgür bir şekilde kendi otantik kimliklerini nasıl inşa ettiklerini gözler önüne sermektir. Ancak çok geçmeden, 19. yüzyıl zanaatkârlarının kendilerini herhangi bir işçi sınıfı kimliği içinde tanımlamadıklarını, böyle bir kimliği reddetmeye çalıştıklarını görür. Başka bir deyişle, zanaatkârlar, toplumsal iş bölümü çerçevesinde kendilerine çizilen rolü reddetmiş, farklı toplumsal sınıflara, özellikle burjuvaziye özenmiş, oldukları şeyi reddedip başka bir şey olmak istemişlerdir. Bu arzularını da Marx ve Engels'in "ütopik sosyalizm" adını vererek eleştirdikleri bir çerçeve içinden yapmışlardır. Üstelik, bu istekler işçi sınıfı ya da zanaat zümresi gibi kolektif kimlikler içinden dile getirilmez; bariz bir şekilde bireyseldirler. Demek ki, öznellik kişiye atfedilen kimlik ya da rolün onaylanmasından ziyade bunun reddedilmesiyle, başka bir şey olma iradesi ile ilgilidir. Rancière bu durumu varlığın açıklığı olarak selamlar. Ancak, felsefe tarihine ya da sosyolojiye baktığında bambaşka bir manzara ile karşılaşır. Platon'un *Devlet*'inden itibaren Marx, Sartre ve Bourdieu gibi isimler üreticiyi, zanaatçıyı, sıradan insanı hep 'kendi yerinde' tutmuşlar, onu hep tek bir işe bağlamışlar, zamanı ve dolayısıyla da entelektüel gelişimi olmayan, bağımlı bir kişi olarak resmetmişlerdir.

Rancière felsefi-politik cendereden çıkış imkânını yine arşivlerden bulmuş, eksantrik figür Joseph Jacotot'un radikal pedagojisini bir çıkar yol olarak örnek göstermiştir. Buna göre, eğitimin amacı meslek edindirme değil; özgürleşimin sağlanmasıdır. Bu da ancak öğrencinin kendi zekâsına bağlı olarak özerkleşmesi ve özneleşmesi ile sağlanabilir. Böyle bir yaklaşımın en temel aksiyomatik ilkesi zekâların eşitliğidir. Eğer hoca ve öğrencinin zekâsı eşitse, hocanın öğrencisine eşit bir muhatap olarak davranması gerekir. Ancak bu başlangıç ilkesine göre davrandığında hoca kendi zekâ ve iradesini öğrenciye açıklayıcı bir tahakküm içinde dayatmamış olur. Böylece, Rancière'e göre bilen/bilmeyen arasındaki o kadim hiyerarşinin ortaya çıkması engellenir. Öğrenci, hoca ile eşit olan kapasitesini kullanarak aslında kendini eğitmelidir. Böyle yapınca da paradoksal olarak hoca bilmediğini öğretebilir. Zira hocanın rolü kendinden aşağı olana anlayamadığını açıklamak ya da bilmediğini aktarmak değil, aynı seviyede bulunduğunu kendi zekâsına yönlendirmek, bunun için gerekli özgüveni ona bir dengi olarak davranarak vermektir. Ancak kendi zekâsına güvenen özerkleşebilir, özneleşebilir ve özgürleşebilir.

İşte Rancière'in bu pedagojik eleştirisi onun siyasal eleştirisinde yankılanır. Zira ortaya koyduğu radikal pedagojik görüşlerin epistemolojik-politik sonuçları vardır. Nasıl ki Jacotot, herşeyin her şeyde olduğunu söylüyordu; Rancière için de eğitim siyasetin siyaset de eğitimin içindedir. Rancière'in siyasal düşüncesinin evriminde eğitim kategorisi bir leitmotif görevi görmüştür. Aynı şekilde, nasıl ki Jacotot için zekâların eşitliği bir ön varsayım ilkesidir; Rancière için de öznelliklerin eşitliği ona göre hareket edilmesi gereken en temel ilkedir. Toplum sözleşmecilerine anıştırmayla, Rancière'e göre 'doğa durumu'nun bir 'eşitlik durumu' olduğu söylenebilir: Önce eşitlik vardı. *Polis* düzeni bir nizam-ı âlem olarak var oluşuyla daha en başta eşitliği kadük hale getirir. *Polis*, daha en başından kadınları, köleleri ve *metoikos*ları kapsayarak dışlamıştır. Onları muhatap almamış, yok saymıştır. Oysa, Rancière'e göre tıpkı Jacotot'un yönteminde öğrenenlere eşit zekâları olduğu ön varsayılarak muamele ediliyorsa, farklı toplumsal kesimlerin de eşit oldukları varsayılarak onlara o şekilde muamele edilmelidir. Ne ki, *polis*, eşitsizlik düzeninin arketipik formu olarak günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Konsensüsçü ve neo-liberal yaklaşımlar bir anlamda siyasetten polis düzeninin normalleştirilmesini ve içselleştirmesini anlarken Rancière, siyasetin tam da bu duruma bilinçli bir karşı çıkış olduğunu ileri sürer. *Polis* düzeni içinde yok sayılanlar, kendisinden sarf-ı nazar edilenler, 'geriye kalanlar', sözü dinlenmeyenler bu duruma itiraz ettiklerinde, diğerleri ile 'eşitmiş gibi' davrandıklarında siyasetin zemini oluşur. Bu bağlamda, Rancière siyasal olan kategorisini yeniden tanımlayarak onu *polis* düzeni ve siyasetin bir haksızlığın dile getirilmesinde karşı karşıya gelişleri, bir çatışma hali olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan hayır demek, aracısız ve temsilcisiz bir şekilde kendi sözünü söylemek ve eşitliği yeniden talep etmek siyasal özneleşmeyi sağlar.

Böylece, Rancière'in çıkış noktası olarak zekâların eşitliği ilkesi öznelliğin eşitliğine dönüşür. Yine, onun radikal pedagojisi, bu noktada onun radikal siyaset kuramı ile bağlanır. Rancière'in bir anlamda 1968 Mayısı'nın felsefi modellemesine dayalı olarak geliştirdiği siyasal düşünce sistemi içindeki bilgi-hakikati ipotek altına alan hoca imgesi, siyasal rezonansını siyasetçide, profesyonel devrimcide, avangart Parti'de bulmaktadır. Öğrencinin zekâsının eşitliği ve özerkliği, uzman ya da profesyonel olmayan *demos*'un siyasal otonomisine ve kendiliğinden eylemciliğine gönderir. Bu anlamda, Rancière'in siyasal aktivizmi, yer yer popülist tonlarda sıradan insanın siyasal becerilerine duyulan güveni temel alır. Rancière düşüncesinin içsel mantığı uyarınca radikal eşitlikçi pedagojik projesi hem onun felsefi-politik projesinin nüvesini bünyesinde taşır; hem de pedagoji onun siyasal olanı kavrayışına içkindir. Bu bakımdan, Rancière'in 'dersi' bizi pedagoji ve siyaset arasındaki ilişkiyi eşitlik ve özgürleşim sorunsalları bağlamında yeniden düşünmeye çağırmaktadır.

Kaynaklar

Badiou, A. (2015). Jacques Rancière: Fırtınadan sonra bilme ve iktidar. (P. B. Yalım, Çev.), F*ransız felsefesinin macerası: 1960'lardan günümüze* içinde (ss. 145-170). İstanbul: Metis.

Bhaskar, R. (2010). *Plato ETC: The problems of philosophy and their resolution*. London: Routledge.

Buisson, F. (t.y.). Jacotot. *İnrp.fr.* 17 Ocak 2021 tarihinde http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2949 adresinden erişildi.

Hewlett, N. (2010). *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking emancipation*. New York: Continiumm.

Lijphart, A. (2016). *Demokrasi modelleri: Otuz altı ülkede yönetim biçimleri ve performansları*. (G. Ayas ve U. U. Bulsun, Çev.) (2. bs.). İstanbul: İthaki.

May, T. (2008). *The political thought of Jacques Rancière: Creating equality.* Edinburgh: Edinburg University Press.

Meiksins Wood, E. (2011). *Sınıftan kaçış: Yeni hakiki sosyalizm* (Ş. Alpagut, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Yordam.

Meiksins Wood, E. (2020). *Yurttaşlardan lordlara: Eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi* (O. Köymen, Çev.) (4. bs.). İstanbul: Yordam.

Platon. (2020). *Devlet.* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.) (42. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rancière, J. (1995). *La mésentente.* Paris: Galilée.

Rancière, J. (2010). *Dissensus: On politics and aesthetics* (S. Corcoran, Çev.). New York: continuum.

Rancière, J. (2011a). *La leçon d'Althusser.* Paris: La fabrique éditions.

Rancière, J. (2011b). Foreword to the English edition (E. Battista, Çev.), *Althusser's lesson* içinde (ss. xiii-xviii). London: Continuum.

Rancière, J. (2012). Preface to the New English Edition (J. Drury, Çev.), *Proletarian nights: The worker's dream in nineteenth-century France* içinde (ss. vii-xii). London: Verso.

Rancière, J. (2016). *Siyasal'ın kıyısında* (A. U. Kılıç, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Metis.

Rancière, J. (2018). *Filozof ve yoksulları* (A. U. Kılıç, Çev.) (3. bs.). İstanbul: Metis.

Rancière, J. (2019). Marksizmi yeniden kuran kuramsal silah (A. Meral, Çev.), A. W. Lasowski (Ed.), *Althusser ve biz* içinde (ss. 172-177). İstanbul: İletişim.

Rancière, J. (2020). *Cahil hoca: Zihinsel özgürleşme üstüne beş ders* (S. Kılıç, Çev.) (6. bs.). İstanbul: Metis.

Rancière, J. ve Panagia, D. (2000). Dissenting words: A conversation with Jacques Rancière. *Diacritics, 30*(2), 113-126.

Schmidt, M. G. (2002). *Demokrasi kuramlarına giriş* (M. E. Köktaş, Çev.) (2. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.

Şenel, A. (1999). *Siyasal düşünceler tarihi* (8. bs.). Ankara: Bilim ve Sanat.

Şenel, A. (2006). *Kemirgenlerden sömürgenlere: İnsanlık tarihi.* Ankara: İmge Kitabevi.

Tanke, J. J. (2011). *Jacques Rancière: An introduction.* London: continuum.

Zizek, S. (2012). *Gıdıklanan özne: Politik ontolojinin yok merkezi* (Ş. Can, Çev.) (3. bs.). Ankara: Epos.