

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

KATILIMCI SİYASET TARTIŞMALARINA BİR KATKI:
GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK VE MÂDUNİYET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Ayşegül YILDIRIM

Danışman
Prof. Dr. Fatma TÛTÛNCÛ

BOLU 2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ayşegül YILDIRIM'a ait "Katılımcı Siyaset Tartışmalarına Bir Katkı: Gayatri Chakravorty Spivak ve Maduniyet" adlı çalışma, jürimiz tarafından **Kamu Yönetimi** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliğiyle/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

10.09.2019

| Unvan, Adı, Soyadı | İmza |
|---|---|
| Üye (Tez Danışmanı) : Prof. Dr. Fatma TÛTÛNCÛ |  |
| Üye : Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet ARI |  |
| Üye : Dr. Öğrt. Üyesi Ahmet Hüsrev ÇELİK |  |

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Katılımcı Siyaset Tartışmalarına Bir Katkı: Gayatri Chakravorty Spivak ve Mâduniyet**” başlıklı çalışmanın yazılmasında bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başvurulan kaynaklardan yapılan alıntılarının bilimsel kurallara uygun olarak metin içinde, dipnotlarda ve kaynaklarda gösterildiğini, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ayşegül YILDIRIM

10.09.2019

ÖN SÖZ

Antik dönemlerden bu yana süregelen demokrasi tartışmaları, demokrasiyi daha katılımcı hale getirme ideali ile devam etmektedir. Ancak toplumdaki mâduniyet görünümüleri, temsilde adalet sorununun yukarıdan bir girişimle temsil alanları yaratılarak çözülemeyeceğini göstermektedir. Çünkü söz konusu yapılarda imgesel temsillerle var kılınan sosyal grupların varlığı, bu sorunu öncelikli kılmaktadır. Türkiye’de çok fazla tanınmayan Gayatri Chakravorty Spivak ve üzerinde yeterli akademik çalışma yapılmayan Mâduniyet Çalışmaları bu yüzden önem taşımaktadır. Konuyla ilgili yeni akademik çalışmalara vesile olması motivasyonu Spivak’ın “mâdun” a yaklaşımını katılımcı siyaset tartışmalarına eklelemeye çalıştığım tez çalışmamı bitirmiş bulunmaktayım.

Öncelikle tezin yazılmasında bilgi ve birikimleri ile değerli vaktini benimle paylaşan danışman hocam Prof. Dr. Fatma TÛTÛNCÛ’ye teşekkür ve saygılarımı sunarım.

Tez jürimde yer alan Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI’ya ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hüsrev ÇELİK’e değerli görüş ve katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Ayrıca tez yazım sürecinde desteğini esirgemeyen aileme, arkadaşlarım Cansu Açıklalın’a, Nida Demir’e ve bu süreçte beni dinleyen, stres ve kaygılarımı paylaşan diğer bütün arkadaşlarıma kalpten teşekkür ederim.

Ayşegül YILDIRIM

10.09.2019

ÖZET

KATILIMCI SİYASET TARTIŞMALARINA BİR KATKI: GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK VE MÂDUNİYET

Ayşegül YILDIRIM

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fatma TÛTÛNCÛ

Eylül 2019, 83 + ix Sayfa

Demokratik siyasete ilişkin temsil sorunu, gerek liberaller gerek Marksist (veya sol) gelenekten gelenler arasında çeşitli tartışmalara sebep olmaktadır. Tartışmaların odak noktası ise mevcut temsili siyasetin adil bir işleyişe sahip olmamasıdır. Bu bağlamda, katılımcı siyaset anlayışı, sorunu toplumsal öznelerin iktidarı paylaşımı bağlamında ele alır. Bu arada, her kesime siyasal özneleşme yolunun açık olduğunu kabul eder. Böylece, kamuoyunun oluştuğu ve temsil edildiği yerler olarak kamusal alanların çoğaltılması ve bu bağlamda temsilin genişletilmesi ile ilgilenir. Bununla birlikte, parlamenter rejimin tek başına katılımcı siyasetin önünde engel olmakla temsil krizine sebep olduğu düşüncesine dayanır. Ve katılımcı bir siyaseti vurgulayan çoğulcu yaklaşımlar öne çıkarılır. Bu yaklaşımların ortak paydası, daha fazla bireyin politik süreçlere katılımına fırsat veren pratik öneriler ortaya koymalarıdır. Yanı sıra, kimlik politikalarının toplumsal çeşitliliği kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmesini salık vermeleridir. Böylece, yurttaşlık yapıları politik süreçlere katılmak isteyen herkese açık hale gelmelidir.

Deneyimlerin tekilliğine (heterojenliğine) atıfta bulunan mâduniyet kavramı ise toplumsal özneler iktidara taşınırken aralarında kurulan özel ilişkinin dışlayıcı yönüne işaret eder. Toplumsal, ancak siyasal alanda esamesi okunmayan öznelerin mâduniyet

görünümleri, temsilin imkânsızlığını ortaya koyar. Öyle ki, siyasal özne konumuna dönüşerek mâdun konumu ortadan kaldırılmadan, kamusal alanların çoğaltılması temsil sorununa derman olmaz. Bu anlamda, Hint akademisyen ve aktivist Spivak'ın mâdun kavramına yaklaşımı ve çalışmaları, demokrasi tartışmalarına, katkısı olabileceği düşüncesiyle dahil edilebilir. Spivak, içine doğdukları koşullar itibariyle bilişsel gelişimlerine ve entelektüel üretimlerine ket vurulmuş, susturulmuş, ancak bir mâdun bilincine sahip olmakla direnen (konuşan) mâdunların söylediklerinin kurumsal karşılığının olmadığını söyler. Çünkü direnişlerini söylem içinde anlaşılır kılacak bir alt yapıları yoktur.

Bu çalışma, sosyo-ekonomik sorunların varlığına işaret eden mâduniyet görünümleri gündemdeyken, katılım tartışmalarının demokrasiye gerçek anlamda bir katkısı olamayacağını söylemektedir. Bu bağlamda, kamusal alanlardan önce söylem alanlarının çoğaltılması gereğine dikkat çeken Spivak'ın düşünceleri, siyasal katılım tartışmalarına bir eleştiri ve katkı olarak ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Temsil Sorunu, Katılımcı Siyaset, Siyasal Özneleşme, Epistemolojik Şiddet, Mâduniyet

ABSTRACT

A CONTRIBUTION TO PARTICIPATORY POLITICAL DISCUSSIONS: GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK AND SUBALTERNITY

Ayşegül YILDIRIM

Master's Thesis

Department of Public Administration

Thesis Advisor: Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ

September 2019, 83 + ix Pages

The problem of representation in democratic politics has led to various controversies between liberals and those coming from Marxist (or left) tradition. The focus of the discussions is on the lack of a fair functioning of the current representative politics. In this context, participatory politics approaches the problem in the context of the sharing of power of social subjects. By the way, it accepts that the path to political subjectivity is open to every segment. Thus, it deals with the reproduction of public spaces as places where the public is formed and represented, and the expansion of representation in this context. In addition to this, it is based on the notion that the parliamentary regime alone causes to a crisis of representation because it is an obstacle to participatory politics. And pluralist approaches that emphasize a participatory politics are emphasized. The common denominator of these approaches is that they provide practical suggestions that allow more individuals to participate in political processes. It is that they also recommend that identity policies are rearranged to include social diversity. Thus, citizenship structures should be open to all who wish to participate in political processes.

The concept of subalternity, which refers to the singularity (heterogeneity) of experiences, points to the exclusionary aspect of the essential relationship established

between them as social subjects are brought to power. Subalternity aspects of social, but subjects falled off the map in the political sphere reveal the impossibility of representation. So much so that, the reproduction of public spaces cannot cure the problem of representation until it becomes a political subject and the position of the subaltern is eliminated. In this sense, the Indian academician and activist Spivak's approach and studies to the concept of subaltern can be included in the discussion of democracy with the idea that it can contribute. Spivak says that the cognitive development and intellectual production of the conditions in which they are born are hampered, silenced, but that there is no institutional equivalent of what the subalterns say (resisting) with the consciousness of a subaltern. Because they do not have a substructure to make their resistance understandable in discourse.

This study states that while subalternity views indicating the presence of social economic problems are on the agenda, participation debates cannot really contribute to democracy. In this context, Spivak's ideas, which draw attention to the need to increase the discourse areas before the public spheres, were considered as a criticism and contribution to the discussions of political participation.

Key words: The Problem of Representation, Participatory Politics, Political Subjectivity, Epistemological Violence, Subalternity

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----------|
| ONAY SAYFASI..... | ii |
| ETİK UYGUNLUK BEYANI..... | iii |
| ÖN SÖZ | iv |
| ÖZET | v |
| ABSTRACT..... | vii |
| İÇİNDEKİLER | ix |
| | |
| GİRİŞ | 1 |
| | |
| I. BÖLÜM | |
| 1. KATILIMCI SİYASET TARTIŞMALARI | 7 |
| 1.1. Tarihsel Bir Giriş | 7 |
| 1.1.1. Parlamentoların Tarihsel Gelişimi | 9 |
| 1.2. Katılımcı Siyaset Arayışı..... | 14 |
| 1.2.1. Merkezi Parlamenter Siyasetin Eleştirisi..... | 14 |
| 1.2.2. Kuramsal Tartışmalar | 18 |
| | |
| II. BÖLÜM | |
| 2. MÂDUNİYET GÖRÜNÜMLERİ: GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK | 42 |
| 2.1. Mâdun Konuşabilir mi? | 44 |
| 2.2. Mâdun Kimdir? | 50 |
| 2.3. Katılımcı Siyaset Tartışmalarına Bir Katkı | 53 |
| | |
| III. BÖLÜM | |
| 3. SONUÇ | 71 |
| | |
| KAYNAKLAR | 77 |

GİRİŞ

Siyasi temsil, “temsil” kavramı siyasi bir forma büründüğünden bu yana, yöneten ile yönetilen arasındaki ayrım temelinde kurulu ve kitlelerin kişi veya gruplar aracılığıyla siyasal alanda var kılınmasını olanaklı kılan bir ilişki biçimi ve demokratik uygulamaların olası tek yolu olarak görülmüştür. Bununla beraber, geleneksel temsili rejimlerde halkın politik karar alma süreçlerine katılımını seçimler olanaklı kılmıştır. Ancak bugün seçimlere katılım oranlarının düşmesi, düşük oy oranlarıyla iktidarın elde ediliyor olması gibi gelişmeler geleneksel uygulamaların meşruiyetini sorgulanır hale getirmiştir. Son yıllarda geleneksel kategorilere sığmayan toplumsal öznelerin temsil talebi ile ortaya çıkması ise daha katılımcı bir siyasetin gerektiği konusunda uyarıcı niteliğinde olmuştur. Nitekim bireylerin kendilerini iktidarla sorunsuzca özdeşleştirebilmesi ancak toplumsal öznelerin siyasal öznelere dönüşmesi ile mümkündür. Ancak temsil rejimi, yöneten-yönetilen ayrımındaki keskinliği ile bu fırsatı iskalamaktadır. Öyle ki, yöneten-yönetilen ilişkisinin alternatif yolları aranmaktadır.

Roma’da senato ve konsüllerin farklı yetkilerini adlandıran *auctoritas* (iktidarın ilkesi, yasalar) ile *potestas* (iktidarın kullanılışı, yürütme) kavramları -*auctoritas*ın hiyerarşik konumu daha yüksekti- siyasal iktidarın çift boyutlu yapısına işaret eder (Ağaoğulları 1986: 133). Ağaoğulları’na göre, Atina demokrasisinde *potestas* halkın elinde, *auctoritas* ise Polis’e dolayısıyla aristokrasiye aitti (Ağaoğulları 1986: 136). Ancak yalnızca *potestas* modern devletlere içkindir (Ağaoğulları 1986: 134). Egemenliğin yolu, iki kurumu da içerecek şekilde bir iktidar kurmak olduğu için de *auctoritas*ı yani iktidarın ilkesini (kaynağını) dışarıda aradılar. İşte Fransız Devrimi’nin “egemenliğin kaynağı halktır” ilkesi, bu arayışın bir sonucudur ve devletlerin varlığı ancak böyle korunabilmiştir.

Modern devletler iktidarın kaynağını halka (veya ulusa) dayandırarak hem iktidarı temellendirdiler hem de halka bütünlük ve aşkınlık atfederek ilkeyi devlete mal

ettiler. Böylece devlet-toplum özdeşliği sağlanmış ve merkezi egemenliğe ve egemen iktidara ulaşılmış oldu. Dahası, yönetme-yönetilme ayrımı gündeme geldi ve temsili sistemler ortaya çıktı. Yani yöneten-yönetilen ayrımının keskinleştiği temsili rejimler, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan ulus-devletlerle birlikte siyasal tartışmaların gündemi oldu. Çağdaş tartışmalar ise, yöneten-yönetilen ilişkisinin iktidarın kullanımı aşamasında tartışılması gerektiği noktasında birleşmektedir. Bu, politik süreçlere bir şekilde katılmış olmayı ifade eder.

Doğrudan demokrasi uygulamasının hayata geçirilebildiği tarihin ilk ve tek dönemi, yani halkın bir araya gelerek kararlar verdiği, hem yöneten hem de yönetilen olduğu mikro demokratik ve antik toplumlar, başka bir ifadeyle, yöneten ve yönetilen tarafların çakıştığı antik örnekler düşünüldüğünde, çağdaş yaklaşımların da bu arayış içinde oldukları söylenebilir. Yani taraflar arasındaki özdeşimin rahatlıkla kurulduğu demokratik bir siyasetin imkânı üzerinde durulmaktadır. Ancak antik demokrasilerde vatandaşlık haklarının sınırlı bir kesime verildiği düşünüldüğünde, bugün tahayyül edilen demokratik rejim çok daha geniş ve kapsayıcıdır. Nitekim Antik Yunan (Atina) örneği iyi bir “halk iktidarı” örneği değil. Meclislere katılanların özgür erkekler olduğu göz önünde bulundurulduğunda, meclis demek *demos* demek değildi. Bugün *demosun* kitleleri kapsayacak şekilde yeniden tanımlanması beklenmektedir.

Katılımcılar açısından demokratik bir yönetime sorulabilecek olan, (en fazla) sistemin vatandaşlara tanıdığı süreci kontrol hakkının sınırının neresi olduğudur. Öyle ki, geniş ve aktif katılımlara rağmen yine de temsili kurumlara ihtiyaç duyulacaktır. Önemli olan, bu kurumlara erişimin herkese açık olmasıdır. Politika üretim süreçlerine her vatandaşın bir şekilde katılmış olması gerekir. Nihayetinde, herkes kendi hakkında söz söyleyebilmelidir. Herkes kendi sözünü bir şekilde kendi söylemelidir. Bu yüzden, geleneksel demokrasilerin yerini daha katılımcı demokrasiler almalıdır.

Liberal kuramlar, farklı iyi hayat anlayışlarının olduğunu kabul ederek, bu farklılıkları bir arada tutacak formüller arar. Bu yüzden de geleneksel anlayış ve kabullerin dışında yaşam tarzlarını, kimlik veya inançları ifade eden gruplara odaklanır. Aslında bütün çağdaş görüşler, her birey veya grubun ancak kendi kendisini temsil

edebileceğini söyler. Ancak bu, parlamentoların ortadan kaldırılması gerektiği anlamına gelmez. İşlevlerinin paylaştırılması gerektiği anlamına gelir. Parlamentolar hâlâ siyasal iktidarların temel meşruiyet aracıdır. Ancak yegâne temsil kurumu olmaları, demokrasinin aleniyet ilkesini sekteye uğratar.

Kamusal alanların çoğaltılmasına yönelik katılımcı siyaset önerileri, parlementer demokrasinin bir anlamda çözülmesini önerir. Çünkü merkezi karar alma merci bir kurum olarak parlamentolar, bugün demokrasinin meşruiyetinin sorgulandığı temel odak noktasıdır. Ve çağdaş tartışmalar bu bağlamda yürütülür. Nitekim parlamentolar daha katılımcı bir siyaset için işlevsel değildir. Yerel kamusal alanlara ihtiyaç vardır ve bu alanlar “farklı olağanüstü gerçekliklerin içinde somutlaşır” (Dacheux 2012: 14). Televizyon programları (seyircilerin tartışmalara katıldığı Siyaset Meydanı gibi programlar), toplumsal hareketler (halk meydanları), sosyal medya platformları (change.org gibi), internet forumları vs. gerçekleşmiş ya da gerçekleşebilecek kamusal alanlar olarak sayılabilir. Örneğin, Mısır’da Tahrir Meydanı, belirli bir kamuoyunun ifadesi olarak (simgesel) kamusal bir mekân haline geldi. Keza Türkiye’de Gezi Parkı’nda gerçekleşen direniş, belli bir kamuoyunu ifade ediyordu ve Park kamusal bir alan olarak ortaya çıktı. Bu bağlamda, kamusal alanlar, bireylerin potansiyellerini ortaya çıkararak “görünürlük kazanan” dinamik mekânlar olarak ifade edilebilir (Dacheux 2012: 21). Dahası, kişilerin “belli bir öz-düşünümsel eleştiri yetisine sahip olmalarını varsayar” (Dacheux 2012: 22). Yani eleştiri yetisine sahip bireylerle kamusal alanların yerleşmesi (çoğalması) işlevsel hale gelebilir. Bu ise mevcut eğitim sistemi ile geliştirilebilecek bir yeti değildir.

Bu noktada, bireylere “öz-düşünümsel eleştiri yetisi” kazandırmayı amaçlayan Spivak’ın mâdun çalışmaları, katılımcı siyaset tartışmalarına bir katkı niteliğindedir. Hatta bu tartışmaları önceler. Nitekim kamusal alanların çoğaltılması veya yurttaşlık yapılarının halka açılması demokratik bir devleti garantilemez. Ekonomik-politik-kültürel üretim süreçlerinde bağımlı olan konumu işgal eden ve yurttaşlık yapılarının kapalı olduğu mâdun bireyleri politik süreçlere katmak olanaksızdır. Potansiyelleri kamusal alanlarda ortaya çıkarılamaz, çünkü doğumlarından itibaren köreltilmişlerdir. Liberal eğitim de bunun bir aracı olduğu için, mâdun çalışmaları altında pedagojik

eğitimlere ve bunu yapacak retmenlere ihtiyaç vardır. Tabi Spivak'ın sözünü ettiği üretmenler devlet tarafından atanan eğitimciler değildir. Bu eğitimcileri de öğrenim sürecine dahil edecek, mdunlarla yatay bir ilişki kuracak entelektellerdir.

Kamusal alanların oğaltılmasındaki amaç, sorunsuz bir temsil sistemi kurmak ve bunu kurumsallaŐtırmaksa, içinde sadece güçlü kesimlerin ifade alanı bulduğu gerçeği göz önüne alındığında, güçsüz kesimleri de görünür kılmanın bir yolunun bulunması gerekir. O halde, güçsüz olanı görünür kılmanın yolu nedir? Dahası, bu sırf siyasi temsilin genişletilmesi ile mümkün müdür? Spivak'a göre değil. Nitekim yöneten-yönetilen ilişkisi her zaman bir statüko olarak kurulur. Ve bu statüko içinde adı geçenler, temsil edilenler, eyleyenler -bu uzatılabilir- söz konusu mevcut durumdan her zaman krlı çıkanlardır. Zararlı ıkanlar ise en çok inançlarına sığınırlar. Dinin "devletin temel ideolojik aygıtı" olmasının sebebi de budur. Kitleler başta din olmak üzere iktidarlarca suistimal edilen unsurlarca oyalanırlar. Gramsci'nin sarmaldan kurtulmanın ancak "mevcut hegemonyaya karşı bir hegemonyanın kurulması" ile mümkün olduğunu savunmasının sebebi de budur. EŞitlik vakalarının inŐsasının, dile, sanata, popüler kültüre yerleştirilmesi ile olacağı vurgusu bu yüzdendir. Mdunu dile getirmek ve onu "fark alanı"ndan çıkararak hegemonyanın çevrimine dahil etmek de onun ancak kendi aydınlanmasını yaŐaması ve mevcut hegemonyanın hakimiyetini sarsmasıyla mümkündür.

Bu, kendi dinamiklerinden ortaya çıkan bir eylemsellik ve eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğunu taŐıma -faillik- anlamına gelir. Aynı zamanda belirlenmiş ve edilgenleŐtirilmiŐ bir konumdan yani nesne konumunda sorumlu bir özneye dönüşümü demektir. Dolayısıyla, adil bir siyasi alan, toplumun her kesiminden bireylerin öz yeteneklerinin farkına vardığı, onu geliŐtirebildiđi ve siyasi sürece kanalize edebildiği bir ortamda mümkündür. Tabi böyle bir ortam yaratma sorumluluğu da Spivak'a göre toplumun eğitimi kesimlerine aittir. Yani mdun ile entelektüeller arasında kurulacak diyalojik bir iliŐkiyle mdun konumları (en azından) krize sokulabilir. Ve bu ideal gerçekleŐtiđinde, bir betimleme alanı olarak değil, gerçek bir ifade alanı olarak yeni bir temsil mekanizmasına ihtiyaç duyulacaktır. Bu, belki

bireylerin kendini sorunsuz bir şekilde özdeşleştirdiği kamusal kurumların yerleştirilmesi ile olabilir.

Sonuçta, yöneten-yönetilen ayrımı temelinde kurulu geleneksel temsili sistemlerin problemleri, katılımın nasıl genişletileceği ya da ortaya çıkabilecek teknolojik koşullarla doğrudan katılım mümkün olsa bile katılım sonuçlarının nasıl değerlendirileceği gibi daha birçok spekülâtif soru ayrı başlıklar olarak ya da iç içe tartışılabilir. Ancak bunlar bu tezin problemi değildir. Bu tezin problemi, siyasi temsilin tartışılmaz bir noktaya nasıl getirilebileceği tartışmasında katılımcıların önerilerinin yetersiz olduğu kabulü ile temsilde adaletin nasıl sağlanacağı ve temsili demokratik yapı içerisinde mâdunların nerede konumlandığı ve mâdun konumlarından nasıl kurtulabilecekleridir.

Bu bağlamda, tezin amacı, mevcut temsili siyaset pratiğine ilişkin eleştirilerin daha katılımcı bir siyaset önerisinde bir araya geldiği düşüncesine dayanarak, çoğulcu demokrasi modellerinin bireylerin potansiyellerinin politika üretim süreçlerine dahil edilebileceği kamusal alanların çoğaltılması önerilerine karşılık; toplum içinde potansiyelleri körelmiş mâdun bireylerin olduğu düşüncesine dayanarak, Spivak'ın mâdun kavramına yaklaşımının ve mâdun çalışmalarının çağdaş demokrasi tartışmalarına bir katkısı olabileceğini ortaya koymaktır.

Bununla beraber, tezin inceleme kapsamına, modern temsili demokrasilerin ortaya çıkışı temasıyla siyasi temsili kurumların tarihsel kökeni ve siyasi temsil kavramının etimolojisinin kısa bir özeti ile başlanmıştır. Demokratik kurumların tarihinin Antik Yunan ve Roma demokrasi uygulamalarına; temsil kavramının kökeninin ise, Ortaçağ Avrupası'ndaki gelişmelere dayandığı sonucuna varılmıştır. Yine modern parlamenter girişimlerin köklerinin de Ortaçağ İngiltere'sinde bulunabileceği bilgisine ulaşılmıştır. Bununla beraber, çağdaş arayışların, demokrasinin antik örnekleri referansı ile katılımcı bir formüle yönelik olduğu söylenmektedir.

Yine çalışmanın I. Bölümü'nde, toplumsal çeşitliliğin politik süreçlere dahil edilmesi düşüncesinde ortaklaşan çağdaş katılımcı demokrasi yaklaşımları ele

alınmıştır. İncelenen metinlerde elde edilen bulgu, klasik liberal demokrasilerin toplumsal hareketler ve kimliklerin tanınma talepleri ile karşı karşıya olduğu ve buna bağlı olarak kamusal alanın özel alanı kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğidir. Bu, liberal demokrasinin bireysel farklılıkları özel alanda tuttuğu ve mevcut uygulamaların oligarşiye eğilimli olduğu eleştirisine dayanır. Bununla birlikte, toplumsal farklılıklardan marjinal konumlarından siyasal özne konumuna geçerek potansiyellerini hem siyasal sürece dahil etmeleri hem de bu süreç içinde geliştirmeleri beklenir.

Toplum içinde kendini ifade edemediği düşünülen bireylerin veya grupların varlığı kabul edildiğinde, katılımcı demokrasi önerilerinin de liberal demokrasi uygulamalarından öteye gitmediği söylenebilir. Çünkü siyasal katılımı önceleyen öneriler -her ne kadar Radikal Demokrasi Modeli bunu aşmaya çalışsa da- bireyleri veya grupları bir şablona oturtmak anlamına gelir ve bu gerçek bir çözüm değildir. Bu bağlamda, katılımcı siyaseti önceleyen görüşlere karşılık, mâdun konumunun ortadan kaldırılmasına öncelik tanınmaktadır. Kamusal alanların çoğaltılması ise, sonra gelmelidir. Katılımcı siyaset tartışmalarına Spivak eleştirisi bu noktada önemlidir. Bu yüzden, II. Bölüm'de Spivak'ın düşünceleri *Madun Konuşabilir mi?* metni temel referans kaynağı olarak kabul edilerek ele alınmıştır.

I. BÖLÜM

1. KATILIMCI SİYASET TARTIŞMALARI

1.1. Tarihsel Bir Giriş

Siyasal katılımın tarihi, Antik Yunan'a ve Roma'ya kadar götürülebilir. Özellikle Atina'nın kabaca halkın kamusal süreçlerdeki etkinliğini ifade eden demokratik uygulamaları, çağdaş demokrasi yaklaşımlarının temel referansıdır. Solon'un çıkarmış olduğu yasalar ise Atina demokrasisinin gelişiminin temeli sayılır (Sina 2016: 422). Nitekim nüfusun çoğunluğunu oluşturan yoksulların (*demos*) güçlü azınlığa karşı isyanını (Aristoteles 2018: 6) tetikleyen gelişme olarak kabul edilir. Aristoteles'e göre, o sırada topraklar zengin bir azınlığın elindeydi ve halk üretiminin altında birini toprak sahiplerine vermek koşuluyla toprakları ekip biçiyordu. Kirayı ödeyemediklerinde ise karşılığında toprak sahibinin kölesi oluyorlardı. İşte Solon'un yaptığı ilk şey, halkın borçlarına karşılık toprak sahiplerine bedenlerini rehin olarak gösterdikleri uygulamayı kaldırmak olmuştur (Aristoteles 2018: 7). Ancak Solon ile başlayan demokratik uygulamalar bununla sınırlı kalmamıştır. Halk Meclisi (*Ekklesia*), Danışma Meclisi (*Bule*), Soylular Meclisi (*Areopagos*) ve Halk (Temyiz) Mahkemesi (*Heliaia*) kurumları yine Solon zamanında kurulmuştur (Sina 2016: 422-423). İktidarın paylaşılması (veya en azından kontrol edilmesi) anlamına gelen bu uygulamalardan özellikle Halk Mahkemesi, *arkhon*ların yetkilerinin dışına çıkması tehlikesine karşı halkı korumaya yönelik bir önlem olarak, Solon'un yasalarının demokratik niteliğinin en iyi örneğidir (Sina 2016: 423-424). Nitekim aristokrasinin sınırlandırılması anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan, vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünü vatandaşlar açısından kolaylaştırmak için Hakemler seçiliyordu (Sina 2016: 434). Bu kendi aralarında yaptıkları müzakerelerin devlet nezdinde bir karşılığının olması anlamına geliyordu. Dahası halk meclislerinde ve mahkemelerinde -Dikasterion V. Yüzyıl'da Heliaia'nın yerini almıştır- kararlara genelde oy çokluğu ile varılıyordu (Sina 2016: 435-436). Mahkemelerde her kabileden eş sayıda yargıcın bulunması halkın mikrokozmunu ifade ediyordu (Sina 2016: 438). Araya giren tiranlık döneminden sonra tekrar demokrasiye dönüldüğünde, Aristoteles'e göre, Solon'un yasalarından daha halkçı yasalar yapıldı: Atinalılar, daha çok kişinin devlet yönetimine katılımını sağlamak ve birliği güçlendirmek için, dört yerine on kabileye bölündü; seçim yerine kura ile *arkhonluğa* atamalar yapılmaya başlandı (Aristoteles 2018: 24-25). Yani demokrasilerinin ayakta kalabilmesi için rasgele seçim ve temsil unsurlarına yer verdiler. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Sina'nın çalışmasına dayanarak,

“Yönetimde her vatandaşın sorumluluk ve yetkisi olduğu fikrine dayanan demokrasi teorisi, Atinalılar tarafından kusursuz bir biçimde uygulanmıştır. Nitekim karmaşık yapılanmaları iki temel fikir üzerine kuruludur: Yasalar ortalama bir insanın anlayacağı şekilde olmalıdır ve geniş kitlelerin sağduyusu ve ahlaki içgüdüleri hukuk yönetiminin garantisidir. Atinalı yargıçların kendilerine verilen takdir yetkisini bir baskı aracı olarak kullandıklarına dair bir kanıt yoktur. Bu tehlikenin üstesinden yargıçların sayısı ve temsil özellikleri ile gelinmiş olmalıdır” (2016: 439).

Diğer taraftan, Pitkin'e göre, Atinalılar'ın temsili kurum ve faaliyetleri için “temsil” ifadesi kullanılmıyordu (Pitkin 2014: 233). Kavramın kökü Latince'ye dayanır. Bununla birlikte, Latince *representare* fiilinden türeyen ve İngilizce'de *represent* fiiline karşılık gelen “temsil etmek” fiili, başlarda “var kılmak”, “ortaya koymak”, “yeniden sunmak” anlamlarında ve sadece cansız nesnelere için kullanılıyordu (Pitkin 2014: 233). Orta Çağ'da ise skolastik düşünce ile bir tür mistik simgeye dönüşüp, genişledi (Pitkin 2014: 233). Papa ve kardinallerin İsa'yı ve Havariler'i temsil ettikleri düşüncesinin yayıldığı 13. ve 14. yüzyıllar ise kavramın kullanımının yayıldığı dönemdir (Pitkin 2014: 233). Özellikle de “1311 yılında Viyana Konseyi'ne bazı delegeler göndermek için Papa'nın piskoposları toplantıya çağırması ‘temsil’ kavramına anlam vermiştir” (Örs 2006: 3). Ancak bu kullanım, henüz modern temsil anlayışı ile bağlantılı değildi.

Daha çok simgesel (ya da sembolik) anlatıma karşılık geliyordu. Çünkü toplantı, Hıristiyan cemaatinin bir anlamda minyatürüydü. Pitkin'e göre, *representare* sözcüğü, vekâlet ilişkisini anlatmak için ancak 13. Yüzyıl'ın sonlarında Roma'da özel hukuk alanında kullanılmaya başlandı (Pitkin 2014: 234). Bununla beraber, "birinin adına hareket etmek" anlamında siyasi temsil kullanımına 16. Yüzyıl'ın sonlarına kadar rastlanmaz (Pitkin 2014: 235).

Egemenliğin kaynağının halk olduğu anlayışının ortaya çıkması ile birlikte, Roma hukukunda iki kavram kullanılmaya başlanır. Biri, kolektif bir bütün olarak *korporasyon (universitas)*, diğeri ise başkası adına hareket eden kişi anlamında *procurator* (Örs 2006: 3). Örs'e göre, *korporasyon* düşüncesi, aslında ilk olarak kanonistler arasında gelişti. Buna göre, yöneticiler kolektif bir bütün olarak toplumun sembolik temsilcisiydi. Yani kavram 13. Yüzyıl boyunca siyasi anlam kazanmadı. Bunun bireylerin "kişisel hak ve çıkarlarının kolektif bütünü" fikrine dönüşmesi, daha sonra sivil hukukçular arasında gelişecekti (Örs 2006: 5). Böylece temsil fikri bir siyasi birim ile bağlantılı hale geldi. Kavramlar Roma hukukunda temel olarak yer etmeye başladığıdaysa, temsil kavramı bireysel hakların garantisi haline gelmeye başladı. Bu da siyasi temsilin kurumsal izdüşümü olarak parlamenter demokrasinin ortaya çıkışı demektir.

1.1.1. Parlamentoların Tarihsel Gelişimi

Temsil kavramının geliştiği sırada temsili kurumlar da ortaya çıkıyordu. Ancak henüz (modern) parlamentolardan söz edilemezdi. Daha çok kralın soyluları ve din adamlarını bilgilendirmek amaçlı aralıklı olarak topladığı konsey ya da meclislerden söz edilebilirdi (Örs 2006: 5). Örs'e göre, parlamento olarak adlandırabileceğimiz ilk meclis, 1188'de İspanya'da kuruldu (Örs 2006: 5). Çünkü bunlar, kralın soylu ve din adamlarının görüşlerini dikkate almayı kabul ettiği toplantılardı. 13. Yüzyıl'la birlikte İspanya, Almanya ve İtalya krallıklarında parlamentolar kuruldu (Örs 2006: 5). Fransa'daki modern parlamenter gelişmeler ise 14. Yüzyıl ortalarında başladı (Örs 2006: 5). Ancak Habermas'a göre, Ortaçağ'da ortaya çıkan bu parlamentolar için kamusal alan yakıştırmaları yapılamaz (Habermas 2004: 97). Çünkü feodal güçler

parlamentoda birilerini değil kendi otoritelerini temsil ediyorlardı (Habermas 2003: 65-66).

İngiltere’de parlamenter demokrasiye giden yoldaki dönüm noktası, *magna carta* (1215) oldu (Örs 2006: 5). Anlaşma, kral ile halk arasında “vergide temsil ilkesi”nin tescili anlamına geliyordu. Böylece kral vergiler konusunda artık parlamentonun onayını almak zorundaydı. Buradaki amaç uygulanacak vergilerin temsil ettikleri toplum adına onaylanmasıydı ve meclis esas olarak krallığın toprakları dışındaki toprak sahiplerine danışma görevi görüyordu. Meclis toplantılarına ilk çağrılanların toprak sahipleri olduğu göz önüne alındığında temsil düşüncesinin feodal düzenin bir ürünü olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Dahası, kavramın siyasi etkinlik alanına geçişinin esas olarak İngiltere’de başladığı da söylenebilir (Pitkin 2014: 236). Çünkü parlamento katılımcılarının bölgesel sorunlarını dile getirmeye başlaması, 14. Yüzyıl sonlarında İngiliz Parlamentosu’nda olur (Örs 2006: 6).

Bu arada, kilise büyüklerinin ve senyörlerin İngiliz krallığı tarafından *magnum concilium* adı verilen danışma meclislerine çağrılmaları, 13. Yüzyıl ortalarına rastlar. 1245 yılı III. Henry döneminde kontluklardan seçilen şövalyelerin katılımıyla ise *magnum concilium* temsili bir meclise dönüşür (Araslı 1972: 14-15). Yine 13. Yüzyıl boyunca şehir ve kasabaların imtiyazlı kesimlerinden temsilcilerin meclislere çağrılmasıyla da üye sayısı artar (Araslı 1972: 15). 13. Yüzyıl’ın sonuna gelindiğinde ise İngiliz Parlamentosu toplumun imtiyazlı bütün kesimlerinin temsilcilerini içine almış olur.

Diğer taraftan, siyasi temsil anlayışı, özel hukuktaki vekâlet ilişkisinin kamu hukukunda kullanılmasıyla ortaya çıkmıştır (Araslı 1972; Türe 2005; Varlık ve Ören 2003). Bu açıdan ilk temsil anlayışı, seçmenle temsilci arasında da bir vekâlet ilişkisi olduğu anlayışı ile delegasyon modeli olmuştur. Bu, temsilcinin seçmenlerinden bağımsız hareket edemeyeceği ya da yetkisini aşamayacağı anlamına gelir. Ancak çağdaş temsil anlayışı, hukuki bağlayıcılık değil, siyasi sorumluluk kabul eder (Araslı 1972: 13). Artık bizzat temsilciye değil, parlamentoya vekâlet verilir ve verilen vekâlet

ile parlamento halkın (tek tek bireylerinin) iradesini değil, ulusal iradeyi (egemenliği) temsil eder (Varlık ve Ören 2003: 180-181).

Öte yandan, temsilcilerin “konuşması” ile birlikte genişletilmiş bir aracılığa dönüşen temsilin, ilk olarak emredici vekâlet ilişkisi ile ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü araçlar vergileri onaylamadan önce üyesi oldukları topluluğun taleplerini parlamentoya bildirmeye, dahası bunu bir baskı aracı olarak kullanmaya başladığında; halk, parlamentoya gönderdiği kişileri kendisinin vekili olarak görmeye ve hizmetlerinin karşılığı olarak ücret ödemeye başladı (Araslı 1972: 15). Buna karşılık parlamento dönüşü onlardan hesap vermelerini bekliyorlardı. Yani parlamentoya gönderilen temsilciler bir delege olarak temsil ettikleri kesimin talimatlarına bağlı ve onlara karşı sorumluydular.

Bütün bu gelişmeler olurken söz konusu parlamentolar için “temsili kurum” yakıştırması yapılmıyordu. Kavramın 15. Yüzyıl boyunca ve 16. Yüzyıl’ın sonlarına kadar “betimleme”, “resmetme” ya da sahnede bir karakteri “canlandırma” anlamlarına gelerek genişlemesi ile birlikte cansız nesnelere için kullanımı söz konusuydu (Pitkin 2014: 235). Temsilin “yerini alma” veya “yerine hareket etme” anlamlarını kapsayan politik kullanımları, ancak 16. Yüzyıl’ın sonlarına rastlar (Pitkin 2014: 235). Ancak o sıralar temsilcilik, bir bütün olarak parlamentoya yakıştırılıyordu. Pitkin’in parlamento üyeleri için “temsilci” yakıştırmasına dair bulunduğu ilk kullanım, 1651 tarihine, İsaac Pennington’a aittir (Pitkin 2014: 241). 1651 yılı aynı zamanda, Hobbes’un içinde temsil kavramını sistematik olarak ele aldığı Leviathan’ı yayımladığı tarihtir.

16. Yüzyıl’a gelindiğinde parlamentodaki şövalye ve kasaba temsilcileri ortak talepleri doğrultusunda birlikte hareket etmeye ve zamanla parlamentonun üyeleri sayılmaya başladılar. Parlamento kanun yapma yetkisi kazanınca da delegasyon anlayışı yasamayı aksatmaya başladı (Araslı 1972; Türe 2005). Araslı’ya göre, vekâlet sistemine geçiş, Fransa’da, aslında kralın temsilcilerin bağlarından kurtulmasıyla onları istediği gibi yönlendirmesi ümidine dayanıyordu (Araslı 1972: 19). Fakat yine de parlamento kararları etkileyecek düzeye gelmişti. Ve meclis üyelerinin doğrudan talimatla hareket etme zorunluluğu yasama sürecini sekteye uğrattı. Böylece siyasi alanda temsili

vekâlet devri başlamış oldu. Dahası, yöneten-yönetilen ayrımı keskin bir görünüm kazanmış oldu.

Temsili rejimlerin gelişimi demokrasiyle değil, feodal düzenle ilişki içinde olmuştur. Rousseau'nun deyimiyle, “bu düşünce bize, derebeylik yönetiminden, insan soyunu alçaltan ve insan adını lekeleyen o çok haksız ve saçma yönetimden geçmiştir” (Rousseau 2013: 91). Demokrasi, antik örneklerinin ortadan kalkmasından yaklaşık iki bin yıl sonra, 18. ve 19. yüzyıllarda liberal ilkelerle tekrar ortaya çıkmıştır (Sartori 1996: 487). İlk olarak Batı’da ortaya çıkan bu demokrasiler, liberalizmin özgürlük, eşitlik, adalet ilkeleriyle birlikte şekillenmiştir. Devlet ile birey arasındaki temsil ilişkisini de yine liberalizm kurmuştur. Dahası, siyasi erdemleri yalnızca belli bir yetkinliğe sahip temsilcilerin gösterebileceğini savunan bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte, modern (liberal) demokrasi, siyasal liberalizm ile halk egemenliğine dayalı demokratik geleneğin bir birleşimini ifade etmektedir (Mouffe 1999: 348). Siyasal liberalizm, Locke’a dayanan iktidarın anayasal sınırlandırılması, hukukun üstünlüğü, doğal haklar unsurlarını; halk egemenliği ise Rousseau’nun genel irade kavramını içerir.

Yunanlılar, “İktidar” veya “yönetim” anlamına gelen ve *kratos* ile *demos* sözcüklerinin bir araya gelmesi ile oluşturulan ve kabaca “halkın iktidarı” olarak tanımlanabilecek *demokratia* terimini şehir devletlerinin yönetimini ifade etmek için kullandılar (Dahl 2010: 19-20). Araslı’ya göre, “Atina’da halk, egemenliğini devlet işlerini görüşmek, yönetime ilişkin kararları almak, yargı işlerini yerine getirmek, *majistraları* (*arkhon*) seçmek suretiyle bizzat kullanmaktaydı” (Araslı 1972: 9). Ancak politik süreçlere katılabilmek, ekonomik ihtiyaçlardan bağışık olmayı gerekli kılıyordu. Başka bir ifadeyle, kamusal hayata katılabilmenin koşulu, “özel hayat alanından özerk olma” (Habermas 2003: 60). Ve bu özerklik Atinalı yetişkin erkeklere atfediliyordu. Bir yoksunluk alanı olarak *oikos* (ev) ise daha çok kadınlarla özdeşleşti. Nitekim *demos* ifadesi her zaman bütün Atinalıları kapsayıcı şekilde kullanılmamıştır: Atinalıları, halkı ya da yoksulları ifade edecek şekilde kullanılmıştır (Dahl 2010: 19-20). Ancak kadınlar hiçbir zaman bu kapsama dahil olmamıştır.

Romalılar ise Latince “ilişki” ya da “şey” anlamlarına gelen *res* ile “halk” anlamına gelen *publicus* sözcüklerinin bir araya getirilmesi ile oluşturulan ve “halka ait olan şey” yani “cumhuriyet” anlamında *republici* hükümet sistemlerini anlatmak için kullanmışlardır (Dahl 2010: 21). Rousseau’ya göre, Roma’da da halk, “toplantılarda yalnız egemenlik haklarını kullanmakla kalmaz, yönetim haklarının bir bölümünü de kullanır; bazı işleri görüşür, bazı davalara bakardı ve bu halk, genel meydanda bir yurttaş, bir o kadar da yönetici gibi davranırdı çoğu kez” (Rousseau 2013: 86). Ancak Yunanistan’da olduğu gibi Roma’da ortaya çıkan halkçı yönetim de gerçekte halkın tümüne ait olan şey olarak anlaşılmadı. Roma Cumhuriyeti’nin yönetimine katılım hakkına başlarda sadece soylu erkekler sahipti (Dahl 2010: 21). Zamanla plebler de yönetime katılmaya başladı. Ancak katılımın genişlemesi bununla kalmadı. Çünkü yayılmaya yani topraklarını genişletmeye başlayan Roma cumhuriyeti, fethettiği topraklardaki halklara vatandaşlık veriyordu (Dahl 2010: 21). Tabi bu meclislere katılım hakkı da demekti. Ancak Cumhuriyet’in sınırları İtalya’yı aşmasına rağmen meclisler Roma’daki *Forum*da toplanmaya devam etti (Dahl 2010: 21-22). Bu yüzden, yeni Roma vatandaşları yurttaşlık haklarını kullanamadılar. Yani yurttaşlık hakları genişletilmesine ve teoride devlet herkese açık olmasına rağmen, Cumhuriyet’in uzak topraklarında yaşayan vatandaşları devlet yapılarına ulaşamadılar. Böylece merkezileşen devlet yapısı, Roma halk cumhuriyetinin monarşik (halktan kopuk) bir yapıya evrilmesine ön ayak oldu.

Atina demokrasisinin *demosunu* şehirdeki yetişkin ve Atinalı erkek vatandaşlar oluşturuyordu (Araslı 1972; Sina 2016; Şahin 2008). Yani kadınların, çocukların, yabancı yerliler ve kölelerin vatandaşlık hakları yoktu. Vatandaş olmayanlar ise Halk Meclisi’ne (*Ekklesia*) katılamaz ve mahkemelerde kendilerini temsil edemezlerdi (Sina 2016: 421). Atina’da yerleşik yabancılar (*metiokos*) ve kadınların kendilerini temsil etmesi için Atina vatandaşı olan birilerine ihtiyacı vardı ve yabancılar *prostatis*, kadınlar *kyrios* adı verilen temsilciler tarafından temsil edilirdi (Sina 2016: 445). Bu dar katılım anlayışından ötürü, Antik Yunan demokrasi deneyiminin katılımcı olduğu söylenemez. Oysa sözcük anlamına uygun bir demokrasi, herkesin iktidarı paylaştığı bir eşitlik alanı olmalıdır. Ya da en azından bu ideali taşır.

Yine de, katılımcı demokrasiye tarihi en yakın örneğin antik kentlerin demokrasisi olduğu söylenebilir. Yaygın görüşe göre, modern demokrasilerin ise demografik şartları göz önüne alındığında temsili yapısı kaçınılmazdır. Ancak çağdaş yaklaşımlar, modern demokrasiyi antik demokrasiden ayıran özelliğin, teritoryal/demografik boyut farkı değil modern toplumların heterojen yapısı olduğunu söyler (Mouffe 1999; Phillips 1999). Bu yüzden, temsili demokrasi ve geleneksel uygulamaları çağdaş demokratik tartışmaların odağı olmuştur. Yeni toplumsal hareketler, kimlik arayışları, hak iddiaları vs. bu tartışmaları tetikleyen unsurlar olarak ortaya çıktı. Yanı sıra, temsil mekanizmasının ekonomik veya sosyal elitlere hizmet ettiği, iktidarı sermaye sahiplerinin paylaştığı eleştirileri özellikle Marksistlerin temel argümanları oldu. Temsili demokrasinin bu bunalımının, demokrasinin alternatif modelleri için bir fırsat olduğunu savunan gerek liberal gerekse Marksist teorisyenler, yeni ve katılımcı demokrasi modelleri geliştirdiler.

1.2. Katılımcı Siyaset Arayışı

Bu bölüme konu edilen demokratik katılım tartışmaları, temsili siyaseti farklı kimliklerin kendilerini iktidarla sorunsuz bir şekilde özdeşleştirebildiği bir işleyişe dönüştürerek daha katılımcı hale getirmeye yöneliktir. Bu bağlamda, toplumsal çoğulculuğu ve farklılıklar arasında diyalojik ilişkiyi öne çıkaran müzakereci demokrasi modelleri ve aktörler arasındaki antagonistik ilişkiyi yok saymayan demokrasinin radikal anlayışı (radikal demokrasi projesi), siyasal aktörlerin çokluğunun temsil alanlarının (kamusal alanlar) da çokluğunu gerektirdiği düşüncesi ile daha katılımcı bir siyaseti öneren ortak yaklaşımlar olarak birlikte ele alınmaktadır.

1.2.1. Merkezi Parlamenter Siyasetin Eleştirisi

Katılımcı siyaset anlayışının temel unsuru olarak “kamusal alanlar” öne çıkar. Habermas’a göre, kamusal alan, tüm yurttaşların katılımına açık bir şekilde kamuoyunun oluşturulabildiği bir alan olarak ifade edilebilir (Habermas 2004: 95). Yani kamusal alan, halk için erişilebilir olmayı ifade eder (Habermas 2003: 77). Kamuoyu ise,

egemen yapıya karşı bir araya gelmiş ve onu etkilemesi, hatta kontrol etmesi beklenen halka ilişkin demokratik bir güce işaret eder (Habermas 2004: 96). Bu anlamda kamusal alanın, belirli bir talebin ya da tercihin temsili olduğu söylenebilir. Bu açıdan, temsili olmayan bir süreçten bahsedilemez. Önemli olan, temsili olarak yürütülen süreçlerin çoğaltılmasına izin vermektir. Nitekim kamusal alan genişledikçe temsil kurumu da demokratik bir yapıya doğru genişletilmiş olur. Bu anlayış, (sarayın) simgesel temsilinden liberal temsile evrilen kamusal alanın daha katılımcı bir yapıya dönüşümünü temel alır. Yani temsil mekanizmasının kapsamını genişletmenin veya daha kapsayıcı bir yapıya dönüştürmenin yolu, kamusal alanların çokluğu ve etkinliğidir. Ne var ki, ulus-devletler, hükümetin istikrarı kaygısı ile parlamentarizm arasındaki gerilimle varlığını sürdürmektedir.

Habermas'a göre, 17. Yüzyıl'a kadar ekonomik üretimlerin hedefi *oikoslar* yani özel alanlardı (Habermas 2003: 82). Çünkü henüz tüketilen kadar üretim yapıyordu. Merkantilist aşamadan kapitalist aşamaya geçildiğinde ise üretimin hedef alanları genişledi ve yerini yeni pazarlar aldı. Buna bağlı olarak mal ve bilgilerin dolaşımı da dönüşüme uğradı (Habermas 2003: 80). Bu dönüşümün basın ayağı, resmi ve gayri resmi sansürlerle 17. Yüzyıl'ın ortalarında karşılaştı (Habermas 2003: 83-84). O dönemde de sansür devlet ve ticaretle ilgili haberlere uygulanıyordu. Yani ekonomik ve siyasi gelişmelerle ilgili haberler manipüle edilmeye başlanmıştı. 18. Yüzyıl'a geldiğindeyse basın hükümetlerin kontrolündeydi (Habermas 2003: 85). O günden bugüne değişen, en fazla kontrolün boyutu olmalıdır, ki ulus-devletlerin yönetimselliği içinde kontrolün bedenlere kadar ulaştığı söylenebilir. Bu yüzden “oy kullanma esasında bir grup deneyimidir” (Pitkin 2014: 216). Dahası, oy kullanmak gerçek bir “siyasi katılma” değildir. Ulus-devletler gerçek bir katılıma izin vermemektedir.

Bununla beraber, Habermas'a göre, “kamusal alan hala siyasal düzenimizin örgütlenme ilkesidir” (Habermas 2003: 61). Diğer bir deyişle, örgütlenmenin koşulu kamusal alanların varlığıdır. Yani örgütlenebilmek için temsili kurumlara ihtiyaç vardır. Kaldı ki, devlet-sivil toplum ayrımının belirleyici olduğu modern devletlerin alanı daralırken sivil alanda temsile daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak parlamentoda bulunmak hala temsilin birinci koşuludur. Nitekim devletin kurumları içinde “temsili

olma” sıfatı hala en çok meclise atfedilmektedir (Habermas 2003; Pitkin 2014). Ancak Pitkin’e göre, hükümetler de asli olarak temsil eyleminde bulunurlar (Pitkin 2014: 220). Bir hükümeti asli temsili yapan nitelik ise onun halktan aldığı onay ve destektir. İlk olarak, seçimle göreve gelmiş olmak temsilin temel koşuludur. Ancak halk desteği tek başına hükümeti temsilci yapmaz. Ya da hükümetin bütün eylemleri, ona onay veren kitleye mal edil(e)mez. Çünkü hükümetlerin doğrudan halkın taleplerine uygun olarak hareket edebileceği gibi, onları farklı araçlarla manipüle edebileceği de kabul edilmelidir. O yüzden halk desteği tek başına hükümetin temsili olduğunu kanıtlamaz. Kitle iletişim araçlarının tek elden kontrol edildiği, muhalefetin bastırıldığı, toplumun pasif kesiminin -genelde çoğunluğu olur- manipüle edildiği siyasal bir ortamda halkın büyük çoğunluğu destekliyor olsa dahi, hükümetin “temsili” sıfatı ortadan kalkar. Bu yüzden, Pitkin’e göre, daha çok popüler taleplere cevap veren hükümetlerin temsiliyeti konusunda tereddüt edilmelidir. Nitekim temsili hükümet halkın her kesiminden taleplere duyarlı olmalı ve hükümet halk üzerinde değil, halk hükümet üzerinde büyük ölçüde kontrol sahibi olmalıdır. Çünkü ancak böyle bir tabloda temsilin varlığından bahsedebilir. Öyle ki siyasi temsil, seçmenler, kendileri adına hareket edemiyor olmalarına rağmen hükümetin faaliyetlerine katılabiliyor olduklarında gerçekleşir (Pitkin 2014: 214).

Parlamentonun halkın devletle ilişkisinin geleneksel aracı olduğu göz önüne alındığında, toplumun bir mikrokozmu olacak şekilde oluşturulması gerektiğine dikkat çeken “betimleyici temsil modeli”¹, önemli kurumlar içinde kadınlar, azınlıklar vb. gibi grupların yüksek mevkilerde temsil edilmemesinin bu grupların çıkarlarının marjinalleşmesine yol açtığını ileri sürer (Heywood 2015: 257). Çünkü söz konusu bir gruptan gelen ve o grubun tecrübelerini paylaşan insanların ancak o grubun çıkarlarıyla özdeşleşebildiği savunulur. Kendini başkasının yerine koyma ve diğer insanların yaşadıklarını doğrudan ve kişisel olarak tecrübe etme arasındaki fark budur. Ancak Pitkin’e göre, parlamentoda toplumun bir minyatürünü oluşturmak her zaman çözüm değildir (Pitkin 2014: 206). Bazı gruplar parlamentoda olmasa bile menfaatleri kurumsal olarak gözetiliyor olabilir; yani asli olarak temsil edilebilir. Önemli olan, siyasi alanda var olmanın parlamento ile sınırlı tutulmamasıdır. Geleneksel parlamenter

¹ Pitkin’in (2014) ifadesidir.

yaklaşımından ziyade, hükümet bazında daha katılımcı bir temsilin yolu bulunabilir. Bunun açıklaması, farklı kamusal alanlarda ortaya çıkan kamuoyunun hükümet düzeyinde de temsil edilebileceğidir. Çünkü biçimsel olarak demokratik bir ortam kurulmuş olabilir. Ancak önemli olan demokratik uygulamaların ortaya çıkıp çıkmadığıdır.

Kurumsal düzeyde “var kılmak” artık sırf parlamentoya içkin değildir veya olmamalıdır. Bireylerin kurumsallaşabilecekleri yeni kamusal alanlara izin verilmelidir. Çünkü vatandaşların kapasitelerini siyasi sürece dahil etmek ve halkın otoriteye bağlılığını baskı değil organik bir biçimde sağlamak önemlidir. Nitekim farklı düzeylerde siyasi süreçlere etkide bulunulabilir ve bu, asli ve şekilci olmak üzere her şekilde olabilir ya da olmalıdır. Bunun için temsil mekanizması vatandaşların süreçlere bir şekilde katılabileceği alanlar yaratmalıdır. Bu bağlamda, Pitkin’in aslında matematiksel temsil fikrine sıcak bakmadığı söylenebilir. Asli temsile bu yüzden vurgu yapar. Onun için parlamentoda bütün kesimlerin bulunması tartışması yerinde bir tartışma değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, temsilcilerin temsil edilenin yerine geçerek onu yansıtmayı, o olmayı ifade ettiği için hesap verme sorumluluğunu yadsır. Hükümet bazında asli bir temsil daha istikrarlı olur. Bu, yansıtma (konuşma) ve eylemin bir arada bulunduğu bir temsili ifade eder.

Sartori’ye göre, yaygın görüş, demokrasinin temel “tüm iktidar tüm halka” ilkesinin gerçekte sembolik düzeyde gerçekleştirilebilir olduğudur; bu yüzden aracı bir ilkeye ihtiyaç duyulmuştur, temsil ilkesine (Sartori 1996: 77-78). Ancak Pitkin’e göre, temsil kavramı, “ideal ile gerçek arasında süregiden bir gerilim” olarak varlığını devam ettirmektedir (Pitkin 2014: 231). Ve temel ilkeyi dolaylı olarak gerçekleştirecek ve halkın iktidarını sembolik düzeyde var edecek olan temsil ideali, demokrasi idealinin daha iyi bir demokrasi deneyiminin ön koşulu olması gibi, gereklidir. Ancak temsilin kurumsal olduğu gerçeğinden de uzaklaşılmalıdır. Bu yüzden, daha fazla ve farklı düzeylerde kurumsallaşmayı; temsilin önemini kavrama noktasında halkın eğitimini ve hepsinden önemlisi, mevcut unsurları eleştirmeyi, bunun için sarf edilen çabaların merkezine koymak gerekir.

1.2.2. Kuramsal Tartışmalar

Çağdaş demokrasi kuramları, geleneksel liberal kaygılardan bağımsız düşünebilmenin yollarını arar. Dahası, demokrasiden özgürlük, eşitlik, siyasal temsil, haklar, siyasal katılım unsurlarını bir arada bekler; çünkü modern devletlerin ve liberal demokrasinin meşruiyet krizi “sadece yasalarla değil diyalog ve iletişime dayalı bir rasyonellik çerçevesi üzerine kurulu bu normatif ilkelerle” aşılabılır (Demir 2010: 601). Siyasal katılımcılık, halkın temsilcilerini seçtikten sonra geriye çekilmeyip siyasi sürece, yani iktidarın kullanımına farklı demokratik platformlarda örgütlenerek katılabilmesini ifade eder (Demir 2010: 603). Katılımcı demokrasi düşüncesi ise, “siyasal katılım” ilkesinin hayata geçirilebilir olmasına öncelik verir. Ve geleneksel uygulamaların görmezden geldiği birey veya birey gruplarının (siyasal) özne olma potansiyellerini ortaya çıkarmayı amaçlar. Dahası, kamusal alanı, farklı grupların katılabileceği, kendini geliştirebileceği, birbirleriyle iletişim kurabileceği ve kendini ifade edebileceği devlet kurumlarının dışındaki toplumsal-sivil hareket ya da örgütlenmeleri de içine alan geniş bir alan olarak kabul eder. Bu, hem yasama organını etkileme potansiyelleri açısından hem de fiili bir katılımı dolaylı da olsa -ancak liberal temsili sisteme göre dolaysız- mümkün kıldığı için önemlidir. Bu, hem parlamentonun temsil işlevini yerine getirmesi için artık yeterince işlevsel sayılmadığı hem de devlet dışında örgütlenmelere izin veren bir demokrasi pratiğinde hükümetin işleyişinin daha istikrarlı olacağı düşüncesine dayanır.

Gould’a göre, liberalizmin maddi farklılıkları özel alana iten soyut bireyciliğine ve soyut evrenselliğine yönelik eleştiriler, çağdaş siyasal kuramın sıradan tartışmalarından biridir (Gould 1999: 244). Bununla beraber, belirsiz bir bireycilik içinde hapsedilmiş kimlikler ve insana dair evrensel doğruların olduğuna ilişkin inanç, liberal kuramın kolaycılığı olarak kabul edilebilir. Önemli olanın nasıl müzakere edilirse edilsin bir uzlaşma olduğu bu anlayışta, nesnel ve rasyonel doğrular kabul edilir ve onları kimin temsil ettiği önemli değildir. Bu bağlamda kamusal alanda fiili olarak varlık göstermek de mevzu değildir. Oysa kamusal süreçler farklı kimliklerin tanınmasına ve temsil edilmesine dönük olmalıdır. Bunun için de klasik liberal adalet anlayışından farklı bir adalet anlayışına ihtiyaç vardır (Gould 1999: 258). Bu, kişilerden

ve onların değişken istek ve ihtiyaçlarından bağımsız olduğu kabul edilen “nesnel, tarafsız, genel” çıkarların göz ardı ettiği farklı ihtiyaçlara duyarlı bir adalet anlayışı olmalıdır. Bu da herkes için standart ihtiyaçlar -standart koşullara bağlı olan- listesinin dışına çıkılarak (somut) tekil ihtiyaçları -çeşitli deneyimleri barındıran çoğul koşullara bağlı- belirlemeye ve desteklemeye yönelik pratikleri gerekli kılar.

Phillips’e göre, liberalizmin özgürlük vurgusunun bireyleri atomize ettiği, rekabetçi hale getirdiği, ekonomik eşitsizlikleri görmezden geldiği, temsili demokrasiyi liberal doğrultuda saęlamlaőtırmanın daha etkin yurttaş katılımlının önemini azalttığına yönelik geleneksel eleőtirilere karőtın; aędaő tartışmalar, toplum içindeki çeşitlilik göz önünde bulundurularak eski eleştirilerin revize edilmesine çalışmaktadır: Liberalizmin eşitlik idealinin homojenleőtirme eğilimi, soyut bireyciliğinin yurttaşları pasifize ediyor oluşu, kimliklere karőtı kayıtsızlık (Phillips 1999: 199). Müzakereci, katılımcı, radikal demokrasi gibi aędaő yaklaőtımlar, toplumun heterojen yapısına uygun politikalar geliştirme konusunda ortak paydaya sahiptir. Bu kuramlar, çeşitliliğin -deneyim ve yarar kavrayıőlarının çeşitliliği- demokrasi için itici güç olduğuna inanırlar. Bunun için de salt parlamentonun etrafında őekillenmeyen bir demokrasi pratiğini gerekli görürler. Klasik liberal demokratlar ise farklılıkları birleőtirecek bir ortak yarar (amaç) kayęısı ile toplumların heterojen yapısını demokrasi için bir tehdit olarak görürler. Bu yüzden, farklılıkları özel alanda tutan bir tutum ve çoğunluk normlarına dayalı bir karar alma süreci öngörürler.

Bu bağlamda, Mill’in bir taraftan nispi seçim usulünü, diğer taraftan genel faydanın arttırılmasını savunuyor olması, toplumların heterojen yapısını göz önünde bulundurmasına rağmen bir ortak yarar siyasetine duyduğu ihtiyaçtan geldiği söylenebilir. Mill’in faydacı siyaset anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, orantılı temsil anlayıőında liberalizmin farklılıkları aőtılması gereken bir şey olarak gören bir çoğulculuk görüşü olduğu görülür. Mill’e göre, faydacılık, faydayı (en yüksek mutluluk/iyi/menfaat/refah) ahlakın temeli olarak kabul eder: Eylemlerimiz bu mutluluğa hizmet ettiği oranda (ahlaken) doğrudur (Mill 2017: 61). “Faydacı standart rasyoneldir; failin kendisinin en yüksek mutluluğu değildir; azami toplam mutluluk miktarıdır” (Mill 2017: 70). Faydacı ahlak, kiőtinin kendi iyiliğini diğerlerinin iyiliği için

feda edebileceğini kabul eder ve Mill'e göre, "bu fedakârlığı yapmaya hazır olmak, bir insanda bulunabilecek en yüksek erdemdir" (Mill 2017: 80). Nitekim bu, arzunun erdeme dönüşümü demektir: "Edilgin bir duyarlılık hali olan arzunun etkin bir fenomen olan iradeye dönüşmesi ise alışkanlıkla mümkündür" (Mill 2017: 124-126). Böylece, doğal duygusallıktan öte toplumsal ahlakiye dönüşen davranış, genel faydalı olana eğilimli hale gelir. Yasaların da bireysel eğilimlerin genel menfaate uyumlu olmasını sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerekir.

Sartori'nin çoğunluğun yönetimine karşı azınlık haklarını öneren demokrasi düşüncesi (1996), liberal demokraside daha işlevsel bir değişiklik yaratacağına dair inancına dayanır. Çünkü *demokratianın demosunun* klasik tanımı bugün için yetersizdir ve "halk"a artık yeni anlamlar yüklemek gerekir (Sartori 1996: 30). Nitekim kamusal süreçlerde soyut ve aşkın bir bütün olarak kabul edilen "halk"a edilgen bir konumun atfedilmesi, giderek daha büyük bir dirençle karşılaşmaktadır. Bu yüzden içinde farklı seslerin mevcut olabilme olasılığını ima eden "kamuoyu" kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu açıdan Sartori, halkın yalnızca çoğunluk olarak değil, bölünebilir bir bütünün (kamuoyu) parçası olarak, azınlık olarak da anlaşılması gerektiğini söyler (Sartori 1996: 96). Yani "halk" tanımını "kamuoyu" kavramına dayandırır. Bu, Rousseau'nun "genel irade" kavramında da olduğu gibi, somut bir halkı ve onun gerçek egemenliğini kabul eden bir sav olarak, iktidarın kime ya da neye dayandığının; ya da verilen kararların kime/kimlere mal edileceğinin cevabını veren kavramlarıdır. Demokraside "halk"ın salt iktidardaki çoğunluğu değil muhalefet eden azınlığı da kapsamaması gerektiğini düşünen Sartori için katılım bu yüzden önemlidir. Ve ancak bu şekilde ideal demokrasiye biraz daha yaklaşmış olur. Nitekim demokrasi ideali (normatif demokrasi) ile demokrasi olgusu (ampirik demokrasi) bir ve aynı şey değildir ve demokrasi teorileri, uygulamaları ile ideali arasındaki çekişme ile şekillenir (Sartori 1996: 9). Teorilerin amacı ise koşulların göz önünde bulundurulduğu en uygulanabilir demokratik yönetimin ortaya konmasıdır.

Ağaoğulları'na göre, temsil sistemi çoğunluk ile azınlığın iradelerinin toplamı anlamında bir "genel irade" tanımına aykırıdır; sadece çoğunluğun iradesini hesaba alır. Bu açıdan olsa gerek, Sartori (1996) "salt (sınırsız) çoğunluk" ilkesine karşı "sınırlı

çoğunluk” ilkesini önerir. Çünkü “sınırsız çoğunluk” sistemi bir kere çoğunluğu yakalamış bir grubun iktidarının sürekli hale gelmesi ve azınlığın yok sayılması tehlikesini barındırır. İyi demokrasi, azınlık ve çoğunluk konumlarının gruplar arasında daima değiştiği demokrasidir. Bu dönüşümün döngü haline geldiği bir düzenin kurulması gerekir. Böylece çoğunluğun erkinin yanında azınlığın hakları korunarak hem özne hem nesne konumunda yani hem hükümet eden hem de hükümet edilen anlamında bir konum inşa edilmiş olur. Demokrasilerde sorun, hükmedilen ancak hükümet etme yetkisini elinde bulunduramayan grupların varlığıyla ortaya çıkar.

Çağdaş kuramlar, (liberal) “bireycilik” (özgürlük) gibi klasik liberal kabullerden ve demokrasinin homojen toplum anlayışından ödün vermeyi gerekli görür. Çünkü geleneksel kaygılarla liberal demokrasinin demokratikleştirilmesi mümkün değildir. Bunun yerine, liberalizmin çoğulculuk ilkesi ile demokrasinin kolektif (ortak) eylem düşüncesinin öne çıkarıldığı yeni (katılımcı) demokratik yapılar oluşturulabilir (Üstüner 2007: 331). Hatta klasik Marksist argümanlar da bu süreçte dönüştürülebilir. Bu noktada, düşüncelerinde klasik Marksizm eleştirisini çıkış noktası olarak kabul eden Laclau ve Mouffe (1992), klasik argümanların çağdaş sorunlara cevap vermediği, bu yüzden Marksizmin geleneksel kavramlarının yeniden ele alınması ve bir çeşit yapıbozuma uğratılması gereğinden yola çıkarak, Marksist kavramları yeniden ele almış, içeriğini mevcut koşullara uyacak şekilde geliştirmiş/genişletmişlerdir. Nitekim onlara göre, Marksist söylemler ve kategoriler, farklılıkların ifadesi haline gelen toplum yapısının ve bu toplum içinde meydana gelen yeni toplumsal hareketlerin anlaşılmasına yetmemektedir.

Bu bağlamda “özne” kavrayışında değişiklik yapmışlardır. Geleneksel Marksizmin direniş öznesi “proletarya” yerine, “yeni toplumsal hareketler”i koymuşlardır. Proletarya da bu yeni toplumsal formasyon içinde bir (alt) özne olarak varlığını sürdürmelidir. Çünkü siyasal alanda “aktif özne” olma durumunu yitirmiştir. Özne artık çoğul bir nitelik taşımaktadır. Buna bağlı olarak, siyasal (kamusal) alanların da demokratik taleplere cevap verecek şekilde çoğul hale getirilmesi gerekir. Siyaset artık devlete içkin olarak işlememeli; siyasal olan ise parlamento, siyasi partiler veya işçi sendikaları gibi geleneksel alanlarda aranmamalıdır (Mouffe 2015: 50). Nitekim

ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler, geleneksel kurumların dayandığı geleneksel ideolojilerce temsil edilmemektedir. Böylece “alt-siyaset” ortaya çıkmaktadır (Mouffe 2015: 50-53). Bu, aşağıdan bir girişim olarak kitlelerin de politik süreçlere dahil olması anlamına gelmektedir.

Mouffe’a göre, demokratik mücadelenin açık uçluluğunu zorunlu kıldığı için yapıbozum önemlidir; çünkü siyasi süreçlerde “karar-verilemezliği” ortaya koyar (Mouffe 2016: 21). Öyle ki, farklı “iyi hayat” anlayışları olduğu kabul edildiğinde, uzlaşma imkânsız hale gelir. Farklılıklar arasındaki uzlaştırılmaz ve ortak (evrensel) siyasi ilkelerle aralarında birlik kurulamaz “antagonistik” ilişkinin ortadan kaldırılamazlığı, yapıbozumun sorunsallaştırıcı yönü açısından önemlidir. Yani bu, sürekli bir sorun haline getirmeyi gerekli kılar. Nitekim, müzakereci demokrasinin konsensüs arayışı, istikrar kaygısıyla dışlamayı içerir. Yapıbozum, radikal demokrasi düşüncesi için önemli bir zemin sunar ve demokratik siyasetin alternatif yollarını düşünmeye sevk eder. Konsensüs mutlaka dışlama içeriyorsa, bu, demokratik siyaseti bunun dışında düşünmeyi gerektirir ve demokrasiyi bir sürece dönüştürür. Bu, dışlamayı kabul eden, yani gizlemeye çalışmayan bir yaklaşımı gerekli kılar ve onlarla sürekli bir mücadeleyi öne alır (Mouffe 2016: 23). Yani farklılıkları aşmayı değil, onlarla yüzleşmeyi savunur. Böylece, bütünlük için hiçbir kategorinin kendini özsel ilişkinin temeli olarak sunmasına fırsat vermez. Ve toplumun çoğulcu yapısını kapsamak iddiasını karşılamak konusunda daha iddialı hale gelir.

Katılımcı siyaset tartışmasında konsensüsü hedefleyen yaklaşımlar, demokratik siyaseti bir noktada kapatır ve çoğulculuk iddiasını kendi kendine çürütür (Mouffe 2016: 24). Diyalog, mütabakat gibi beklentiler liberal demokrasinin demokratikleştirilmesine katkıda bulunmaz, daha çok liberal kurumları sorunsallaştırır (Mouffe 2015: 8). Kimliklerin antagonistik kuruluşunu reddeden bu müzakereci yaklaşım demokratik siyaseti de zora sokar. Çünkü aslında demokrasinin gerektirdiği eşit ve katılımcı ilişkiyi görmezden gelmiş olur. Bu açıdan, radikal demokrasi anlayışı, müzakereci demokrasileri eleştirir ve iktidar ilişkilerini sorgular. Bu açıdan önemlidir, ancak çatışan (antagonistik) haklar arasında demokratik karşılaşmayı gerekli görmekte

beraber (Mouffe 2016: 19), hegemonyanın haklar arasındaki çatışmayı örttüğünü görmez.

Mouffe, Elias Canetti'den² yola çıkarak, kitle psikolojisinin bireyler üzerindeki etkisini veya eylemler üzerindeki cazibesini kabul ettiğimizde, yani birey ya da gruplar arasında antagonistik ilişki potansiyelinin her zaman mevcut olduğunu kabul ettiğimizde demokratik siyasete nasıl yaklaşmamız gerektiği konusunda net olacağımızı söyler (Mouffe 2015: 30-33). Başka bir deyişle, şiddet tehdidi her zaman vardır; önemli olan, bunu demokratik siyasete kanalize etmektir. Bütün muhalif sesleri mobilize etmenin yolları aranmalıdır. Bu yüzden, birlikte hareket etmeyi, ortak bağı mümkün kılan "tutku"lara (duygusal güçler) işaret eder.

Mouffe'a göre, siyasal olan, antagonizmalar temelinde kurulur (Mouffe 2016: 20). "Antagonizma", siyasetin ve iktidar ilişkilerinin koşulu olarak toplum içinde ortaya çıkan "biz"- "onlar" ikiliği arasındaki ilişkinin düşmanlık temelinde kurulduğunu ima eder (Mouffe 2015: 28). Mouffe, ikisi arasındaki antagonistik ilişkiyi ehlileştirmeyi, yani aralarındaki husumeti, iktidarı yok etmeyecek şekilde düzenlemeyi gerekli görür (Mouffe 2015: 27-28). Yani ona göre, bu ikiliği aşmaya çalışmak veya görmezden gelmek demokrasinin derinleştirilmesine yardımcı olmaz, aksine demokratik ilişkileri yok eder. Bunun için ise, çatışmanın birliği yok etmeyeceği bir şekilde ortak yeni bir ilişki biçimi kurulmalıdır. İşte Mouffe buna "agonizma" der (Mouffe 2015: 28). Agonizm, aktörler arasındaki çatışmaların rasyonel bir çözümünün olmadığı düşüncesine dayanır. Önemli olan, bu ortamda ortak siyaset zemininin bulunmasıdır.

Uzlaşmacı demokrasi anlayışı, uzlaşmış, çatışmanın olmadığı bir toplum yaratmak bir yana; toplum içindeki potansiyel şiddeti körükler. Yani uzlaşmayı amaç edinmek, antagonistik toplumu besler. Bunun yerine, siyasal olanın doğasını kabul eden ve olası taleplere meşru ifade biçimi sağlayan agonistik bir anlayış benimsenmelidir (Mouffe 2015: 10). Yani antagonizmalar (antagonistik "biz"- "onlar" ilişkisi) ehlileştirilmelidir (Mouffe 2015: 27-28). Her şeyden önce de toplumsal yaşamın çatışma barındırabileceğini ve onların aşılamayacağını, bu iddianın da mutlaka dışlamayı

² Kitle ve İktidar (2017), Ayrıntı Yayınları.

beraberinde getireceğini kabul etmek gerekir. Bununla beraber, talepte bulunmakla çatışma potansiyeli olan farklılıkları mobilize etmek ve onlara ifade alanı sağlayarak demokrasiyi dinamik hale getirmek gerekir. Nitekim antagonizmalar -aralarında karar verilemez olan olmakla- yapılan mütabakatların sınırına işaret eder.

Ona göre, demokratik siyasetin antagonistik (siyasal) boyutunun göz ardı edilmesi, özcü bir politikaya götürür (Mouffe 2015: 39). İnsanların kendilerini kolektif olarak ifade etmelerinin demokratik yolları bulunmadan demokratik kurumlarda (siyaset) temsil edilmesi beklentisi liberal kuramların özcü yapısına işaret eder. Oysa birliğin motivasyon kaynağı, benzerlikler değil farklılıklar olmalıdır. Başka bir ifadeyle, “mütabakata uyumsuzluk eşlik etmelidir” (Mouffe 2015: 40). Ancak tutkuların mobilize olma imkânı bulabildiği kolektif özdeşim biçimleri sunan demokratik cepheleşme ile çatışmalar önlenemez. Toplum içindeki çatışmaların (rasyonel olarak) yok edilemeyeceği kabul edildiğinde, kolektif özdeşimlerle meşru bir zemine indirgenmeleri sağlanabilir, sağlanmalıdır. Siyasalı belirleyen güçlü duyguların (tutkular) meşru bir temele kanalize edildiği bir ortamda ancak demokrasiden söz edilebilir.

İnsanları oy vermeye iten veya tercihlerini belirleyen şey, basitçe çıkarlar olarak tanımlanamaz. Başka bir ifadeyle, insanları harekete geçiren şey, tek başına fayda ve rasyonalite değildir; içinde tutku (irrasyonel arzular veya fanteziler) da vardır ve bu, toplumsal tahayyülün bir gereksinim olduğu gerçeğine dayanır (Laclau ve Mouffe 2004: 132). Bunun hegemonik duygusal (aidiyet duygusu) boyutunu rasyonalist yaklaşım göz ardı eder. Yani insanları harekete geçiren bağlılık duygusu tutumları belirleyen önemli bir unsurdur. Mevcut hegemonik projeler içinde karşıt (sol) hegemonik projeler inşa edilmelidir. Mouffe, *Siyasal Üzerine* çalışmasında da buna değinir:

“Liberal rasyonalizm, kolektif özdeşimlerin harekete geçirdiği duygusal boyutu ihmal eder. ‘Arkaik tutkular’ın bireyciliğin gelişimi ve rasyonalitenin ilerlemesiyle kaybolacağını varsayar. Bu yüzden, demokratik kuram, kitlesel siyasal hareketleri ve milliyetçilik olgusunu anlamaya hazırlıklı değildir. Tutkuların siyasette oynadığı rol, liberal kuramın ‘siyasal’ı kavrayabilmek için değerlerin çoğulluğunu kabul etmesinin ve hoşgörüyü övmesinin yeterli olmadığını gösteriyor. Demokratik siyaset, uzlaşma veya müzakere ile sınırlandırılmaz. Arzu ve fanteziler üzerinde gerçek bir etkiye sahip

olması gerekir... Tutkuları demokratik tasarılar doğrultusunda harekete geçirebilmek içinse, partizan bir karaktere sahip olması gerekir” (2015: 12-13).

Sol, toplumsal tahayyüle katkıda bulunmaksızın “daha iyi yönetim” söyleminin ötesine geçemedikçe sağın yükselişinin önüne geçilemeyecektir (Laclau ve Mouffe 2004: 136). Çağdaş dünyayı yaşanılır bir alana dönüştürmek için (adalete yönelik) umut her zaman vardır. Ancak toplumsal düzeyde farklı şekillerde harekete geçirilebilir. Demokratik sistemler veya hareketler bu umudu ayakta tutmak için gerekli araçları sunamıyorsa, bunu yapacak başka (sağcı) hareketler ortaya çıkar. Öyle ki köktendinci veya köktenci milliyetçi söylemler demokratik söylemlerin değinmediği tutkulara hitap ederler (Laclau ve Mouffe 2004: 133). Başarıları, riske girmeden söylemlerini bunun üzerine kurmalarından kaynaklıdır.

Alternatif bir demokratik söylem geliştirmek için sağ siyasetin yaptığı gibi küreselleşmeyi reddetmeye gerek yoktur. Bu gerçeklik içinde farklı örgütlenme biçimleri yaratılabilirdir. Kapitalizmin yok edilip yerine sosyalist bir sistemin kurulmasında ziyade -çünkü Laclau ve Mouffe’a göre kapitalizm yeni bir toplumsal düzenleme için sınırlı bir kavramdır- kapitalizmin neo-liberal formuna bir itirazda bulunulabilir, bulunulmalıdır. Nitekim “yalnızca bir piyasa ekonomisi değil bir piyasa toplumu yaratma” girişimine ilişkin neo-liberal anlayış solun itiraz edebileceği alana işaret eder (Laclau ve Mouffe 2004: 145). Ancak sağ siyaset, toplumsal talepleri siyasal tahayyüle (temsil alanına) eklemeye çalışırken; sol, hegemonik alana dahil olmadan salt ahlaki ve rasyonel söylemler geliştirmekle yetinmektedir (Laclau ve Mouffe 2004: 154-55). Oysa hegemonyaya dahil olunarak içinde sol siyasete dair bir alan yaratılmalıdır.

Demokratik yaşamın korunması, değişim ve dönüşümün devamlılığını, örneğin vatandaşlık tanımlarının ve yurttaşlık yapılarının sürekli olarak düzenlenmesini gerektirir. Nitekim demokratik yönetimin mutlak formuna ulaşılabileceği düşüncesi, iktidarı reddeden bir düşünce olmasından ötürü, sorunludur. Mouffe’a göre, sosyalist projenin başarısız olmasının sebebi de budur. Bu yüzden sosyalizmi de içine alan ve devamlılığı olan bir radikal demokrasi projesine ihtiyaç vardır. Demokrasinin radikalleşmesi anlayışı, demokrasi düşüncesinin “kelimenin tam anlamıyla” hiçbir

zaman gerçekleşmeyeceği, ancak onun için her zaman mücadele verilmesi gerektiği düşüncesine dayanır (Laclau ve Mouffe 2004: 137). Buna göre, demokrasi, nihai bir biçimine ulaşamayacağı bilinciyle sürekli bir ilerleme ile içinde olunan bir süreç olarak tanımlanmalıdır. Nitekim demokrasiye ulaşılabilmesi düşüncesi, aslında demokrasi olasılığını ortadan kaldırır. Yani demokrasi nihai hedef olarak görüldüğünde dışlama mutlaklaştırılmış olur ve demokrasi imkânsız hale gelir. Oysa demokrasi belli bir forma oturtulmadan, mutlaklaştırılmadan, esnek bir süreç olarak görülmelidir.

Çoğulculuğu yüceltilmesi gereken bir değer olarak gören kuramlar, bütün farklılıklara eşit değer verilmesini savunur. Ancak Mouffe'a göre, söz konusu çağdaş çoğulculuk anlayışı sınırsız da değildir. Yani bir noktada dışlayıcı olabilir. Nitekim siyasal bir düzen içinde ve iktidar ilişkileri bağlamında ortak bir paydaya ihtiyaç vardır. İktidar ilişkilerini, yani "farklı mücadelelere özgü talepleri dile getirecek kolektif bir kimliği" (Mouffe 1999: 350) yadsıyan bir çoğulculuk, nihayetinde anarşi ortamına götürür. Öyle ki, farklı kimliklerin eklenilebileceği bir "biz" oluşturulabilmesi ve bu yolla iktidar ile ilişkiler kurulmalıdır. Yani siyasal gerçekliği de göz ardı etmemek gerekir. Özcü olmayan siyaset, siyasal ve toplumsal düzenin kuruluşunda hiçbir aktörü ya da kimliği diğerinden üstün tutmaz. Ya da birine bir üst-kimlik konumu atfetmez. Dahası, her grup ya da bireyin taleplerinin sınırlılığına inanır ve bu sınırı koruyan olarak devleti görür. Yani iktidarı ortadan kaldırmayı amaçlamaz. Ancak demokratik değerlerle bezemeyi gerekli görür. Böylece aktörler (özneler) arasında "kusursuz bir uyum" aramaz.

Mouffe'a göre, kusur her zaman olacaktır; zaten demokrasinin canlılığını koruyacak olan da budur. Yani Mouffe'un tanımladığı şekliyle çoğulcu demokrasi, farklılıkları sürekli bir devinim içinde içine almaya çalışan, ancak süreç içinde mutlaka dışlayıcı da olabilen -çünkü özcü olmayan politika arayışı sonsuzdur ve kendi içinde özcülüğü barındırır; ancak zaten demokrasiyi ayakta tutacak olan da budur; çünkü nihai hedefe ulaşıldığında siyasal düzen de ortadan kalmış olur- dahası, bu gerçeğin kusurlu doğasını kabul eden bir süreç olarak tanımlanabilir.

Bir toplum içinden gelen talepler arasında eşitlik ilişkisi kurulursa, Rousseau'nun "genel irade"³ kavramına ulaşılmış olur (Laclau ve Mouffe 2004: 138). Laclau'ya göre, "bu yaklaşımın sorunu, eşitlik ilişkisinin mutlak olarak evrenselleştirilmesi ve bunun olumlanmasıdır" (Laclau ve Mouffe 2004: 138). Çünkü kolektif irade ne kadar genişletilirse genişletilsin her zaman dışarıda kalan talepler olacaktır. İdeal demokrasi anlayışının "olanaksızlığı" bu yüzdendir. Ancak bu olanaksızlık demokrasi açısından olumsuz bir durum addetmez. Aksine çoğulcu demokrasinin garantisidir. Kaldı ki nihai bir çoğulcu demokrasi düşüncesi, "çoğulculuğu inkâr eden bir düşüncedir" (Laclau ve Mouffe 2004: 139). Laclau'ya göre, yine de talepler arasında bir ilişki vardır; ancak kolektif irade her zaman bütün bireylerin iradelerinin toplamı değildir (Laclau ve Mouffe 2004: 140). Bazı talepler kolektif iradenin dışında kalabilir; ancak aralarında özsel bir bağlantı da kurulabilir (Laclau ve Mouffe 2004: 140). Öyle ki demokratik süreçler içerisinde talepler arasında özsel ilişki kurma ihtiyacı her zaman olacaktır. Önemli olan çoğulcu bir demokrasi için mücadeleyi diri tutmaktır. Bunun için de "tutkulu özneler" yaratılması gerekir (Laclau ve Mouffe 2004: 156). Bu yüzden de mevcut demokrasi anlayışından daha katılımcı bir siyaset anlayışına ihtiyacımız vardır.

Ancak katılımcı bir demokrasi için öznelerin çoğulluğunu kabul etmek, paradoksal olarak bu demokrasi pratiğini yeni bir çıkmaza sürüklemek anlamı da taşır. Kararlardan etkilenecek her birey veya grubun kamusal süreçlere fiili katılımı istendiğinde bu öznelerin saptanması (parlamento ve yeni kamusal alanlar düzeyinde) sonu gelmeyecek bir arayış haline gelebilir. Eşitlik iddiası olan öznelerin saptanması ve siyasal alanın sınırlarının belirlenmesine ilişkin bir ölçüt bulunamayabilir. Çünkü mesele kararlardan etkilenen herkesin karar alma sürecine katılması olduğunda ve

³ Rousseau, her bireyin öz iradesinin oy birliği ile kabul edildiğini varsaydığı toplum sözleşmesini (genel iradeyi) pozitif yasaların kaynağı olarak kabul eder (2013). Halkın egemenliğini de bu ilk sözleşmeye dayandırır. Bu sözleşme, bireysel iradelerin toplamından ayrı ve onun üzerinde bir varlığa sahiptir. Genel irade açısından önemli olan, tek tek bireylerin kendi iradesini ortaya koymuş olmasıdır. Bütün kanaatlerin ortak noktası genel kanaati oluşturur. Toplumsal kararları da bu genel irade yönlendirir. Bu, cumhuriyetçi "ortak iyi"ye yakın bir yaklaşımdır. Buna göre, genel irade, yasaların ona göre yapılacağı değişmez bir anayasadır. Bu da toplum içindeki anlaşmanın oy birliğine en yakın oranla yapılmasını gerektirir. Bunun farklı bir ifadesi, oy birliği arayışının imkânsız olduğu ve mümkün olan en yüksek çoğunluğun meşruiyetinin kabul edilmesi gerektiğidir. Böylece Rousseau'nun halk egemenliği de çoğunluğun iradesi noktasına varır. Dahası, demokratik katılımı ilk toplanmayla sınırlandırır ve orada kapatır.

koşulların ve deneyimlerin sabit olmadığı da göz önünde bulundurulduğunda farklı deneyimleri tanımlayacak biçimde siyasal özneleri belirlemek sonsuz bir iş olacaktır.

Phillips'e göre, geleneksel temsil sisteminin sorunlu yapısına karşı mevcudiyet politikasına sahip çıkmak ve yeni toplumsal hareketler içindeki homojenleştirici pratiklere karşı uyanık olmak, özcülüğü ortadan kaldırmaz (Phillips 1999: 208). Nitekim toplumsal yapıların içindeki çeşitlilik, demokrasi tartışmalarında bir geriye dönüşe, yani özcülüğe eğilimlidir. Örneğin, feminist hareket içindeki kadın-erkek ayırımına dayalı argümanlar, kadınlar arasındaki farklılıkları karartan özcü bir yaklaşımdır. Bu, toplumsal hareketlerin, geleneksel yaklaşımlara karşı çıkarken kamusal alana taşıdıkları farklılıkları da indirgedikleri kimlikler içerisinde tanımlama yanlılığına düştükleri anlamına gelir. Öyle ki kadınların dinsel, etnik, kültürel veya ekonomik farklılıkları yadsınmaktadır. Böylece, çoğulcu olması beklenen bu hareketler, kendi içlerindeki özcülükle alt-kimlikleri özel alana itme eğilimi göstermektedir. Stuart Hall da "siyah deneyiminin tarih, siyaset, kültür kurgularının temel önem taşıdığı bir dağılma deneyimi olduğuna, dolayısıyla asli siyah özne kavrayışıyla kavranamayacak olacağına" dikkat çeker (1992, Aktaran: Phillips 1999: 208-209). Bu açıdan bakıldığında her tekil yaşantının farklı bir deneyim olduğu söylenebilir. O halde geleneksel özne konumları, içlerindeki tekil kimliklere göndermede bulunarak tanımlanmalıdır.

Çoğulculuk, çokkültürcülük, çokluk politikalarının özcülüğü, farklılıkların tanınması ile ilgili belli ölçütler veya normlar belirlemek ile olur. Ancak çokluk, kendini katılma sürecinde ortaya koyan, var eden ve geliştiren olarak söz konusu olabilir. Ve bu, sürekli bir değişim ve dönüşüm halidir. Yani öznelerin mutlak tanımı yoktur - deneyimlere bağlı olarak ihtiyaç ve taleplerin değişebileceğine atıfta bulunur- ve onları bir şey olarak tanımlamak hem onların kendi dönüşüm ve gelişimlerini göz ardı etmek hem de bunları sonraki kuşaklara verili olarak dayatmak anlamına gelir. Bu, belirlenmiş kimliklerin içine oturtulmaya çalışılan üyelerin özsel bir kimlik taşıdıkları kabulüne dayanır. Ve o bireyler için temsili ortadan kaldırır.

Çokluk, küresel kapitalizm karşısında konumlanan ve halk veya ulus olmamayı ima eden yeni bir tür kolektiviteyi ifade eder. Nitekim Kalaycı'ya göre, 1999'da

Seattle’da Dünya Ticaret Örgütü’nün zirve toplantısının yapılacağı gün başlayan, Dünya Bankası’na ve G8’e karşı yapılan gösterilerle devam eden, Gezi Parkı eylemleri ile de Türkiye’ye yansıyan olaylar, kendini herhangi bir kimlik ile tanımlayanların değil, geleneksel kimliklere oturmayan bir “çokluğun” ortaya koyduğu direncin göstergesidir (Kalaycı: 2). Aynı zamanda klasik parlamenter demokrasi ve onun temsili yapısının krizinin derinliğini ortaya koymuştur. Çokluk meselesi ise,

“Böyle bir kriz ortamında siyasete doğrudan katılmanın imkânını tartışma konusu yaptığı için önemlidir: Hiyerarşik örgütlenme yerine merkezsiz ve yatay bir ilişkilene; yurttaşlık yerine öznellik üretimi; devrim yerine süreç; diyalektik yerine diyaloji vurgusu yapılan bu yeni süreçte oluşmakta ve dönüşmektedir” (Kalaycı: 2).

Yani küresel kapitalizmin karşısında konumlanan özne de geleneksel kalıplara sığmayan ve en az küresel ağın karmaşık yapısı kadar karmaşık bir bütünlüğü ifade etmektedir. Ve mevcut temsil kurumları bu sürecin kompleks yapısını yansıtmak konusunda işlevsel değildir.

Phillips’e göre, farklılık, “düşünsel çeşitlilik” olarak algılandığında, önemli olan “fikirlerin temsili” olacaktır (Phillips 1999: 202). Kişilerin kendi deneyimlerinden kaynaklanan görüş, inanç veya tercihleri maddi koşullarından ayrı tutulabilir. Yani birileri kendi maddi koşulları içinde ihtiyacı olmayan bir şeyi başkaları için tercih edebilir. Bu yüzden belli bazı düşünsel farklılıkları kimin temsil ettiği önemli değildir. Önemli olan temsil ediliyor olmalarıdır. Buna göre, parlamentoda kadın haklarına duyarlı vekillerin varlığı, orada kadınların da “var kılınması” gereğini ortadan kaldırır. Ya da belirli bazı bölgesel talepler parlamentoda herhangi bir üye tarafından temsil ediliyorsa, o bölgenin parlamentoda temsilci bulundurması elzem değildir. Yani betimleyici temsili ve nispi seçim sistemini dışlayan bu anlayış, temsil edilenlerin parlamentoda mevcudiyetini gerekli görmez. Bu, Burke’ün savunduğu “bağımsız realitelerin (menfaatler) asli temsili” (Pitkin 2014) düşüncesini hatırlatmakla beraber, farklıdır. Burke, parlamentoyu nesnel olarak tanımlı genel menfaatlerin asli temsilcisi olarak görmektedir. Onun için önemli olması gereken, temsilcilerin becerileri olmalıdır. Ancak Phillips’in sözünü ettiği “fikirlerin temsili” anlayışı, bir talepte sadece ona ihtiyacı olan kişilerin (veya temsilcilerinin) bulunmayabileceğidir. Bununla beraber,

parlamentar demokrasinin sorunu aslında parlamentoda her talebin ifade edilemiyor oluşu değildir. Daha çok, buna bağlı olarak bazı kesimleri pasifize ediyor oluşudur. Bu bağlamda, tek başına parlamento düzeyinde bir tartışma yeterli değildir. Çünkü parlamentonun yegâne temsil kurumu olması, fikirler politikasını bir noktada zorunlu kılmaktadır.

Bununla beraber, mevcudiyet politikasının temsil rejimi ile hükümetin istikrarı (kalicılığı) arasındaki tarihsel bağın zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan adaletsizlik (Aytaç 2014: 17) karşısında ortaya konduğu söylenebilir. Nitekim düzen arayışı, toplum içindeki farklı öğeleri ilişkilendirmeyi gerekli kılar. Yani geleneksel düzen anlayışı, çokluğu “bir bütün içinde var etmek” için tümüne birden atfedilen bir kimliğe ihtiyaç duyar (Aytaç 2014: 24). Bu da temsil ile adalet arasındaki ilişkinin istikrar kaygısıyla göz ardı edilmesinin ortaya çıkardığı sorun alanına işaret eder. Ancak politik süreçlerde adalet yani sorunsuz temsil arayışı, aslında temsil ilişkisinin ortadan kaldırılması ile mümkündür. Çünkü temsil kavramı (re-presentation) “temsil edileni yansıtmak” anlamı içermez; “birini kurumsal düzlemde var etme”yi amaçlar ve bu açıdan bakıldığında temsil anlayışının değil, adil temsil arayışının sorunlu olduğu görülür (Aytaç 2014: 26).

Phillips’e göre, bağımsız çıkarların varlığı kabulünün aslında bu çıkarların sorunsuz anlaşılmasından kaynaklandığı söylenebilir (Phillips 1999: 203). Buna göre, kişilerin veya grupların beklentilerinden bağımsız menfaatleri vardır ve menfaatlerden herhangi birine diğerleri tabi kılınabilir. Bu da önceden tanımlanmasını gerekli kılar. Böylece koşullara bağlı olarak ortaya çıkan deneyimleri göz ardı ederek toplumsal eşitlik idealini büyük ölçüde zedeler. Bu yüzden Phillips’e göre, “eğer demokrasiler siyasal eşitlik vaadini yerine getireceklerse, mevcudiyet meselelerinin tartışılması gerekir” (Phillips 1999: 204). Çünkü “fikirler politikası mevcudiyet politikasından yalıtıldığında, kendini demokratik süreçten dışlanmış hissedilen toplumsal grupların deneyimlerini yeterince yansıtamaz” (Phillips 1999: 203). Nitekim fikirler politikası, deneyimleri dışarıda bırakır. Bu yüzden, demokrasiye ilişkin çağdaş radikal çıkışlar, fikirler politikasını dışlamaz; daha ziyade içine alır ve mevcudiyet politikası ile birleştirir (Phillips 1999: 203). Örneğin, hidroelektrik santrali yapılması planlanan bir yerleşimin sakinlerinin protesto eylemlerine orada yaşamayanlar da destek verebilir. Ve

herhangi başka bir seçim bölgesinin vekili de bu talebi parlamentoda dile getirebilir. Bu tip fikirlerin asli olarak temsil edilmesi olanaklıdır. Ancak özellikle azınlık grupları temsil edildiğini düşünmek için parlamentoda temsilcileriyle bulunmak ister veya isteyebilir. Bu yüzden artık fikirler ile deneyimlerin daha karmaşık bir kavrayışını içine alan bir mevcudiyet politikası gerekli görülmektedir. Hatta dışlayıcı siyasetin önüne geçmek için parçalı kurumsallaşma yöntemiyle yurttaşların daha doğrudan siyasi katılımlarının sağlanması gerektiği düşünülmektedir. Bu, farklılıkların özel alandan kamusal alana taşınması ile birlikte, insanların birbiriyle iletişim halinde olduğu ve mümkün olan en üst düzeyde yüz yüze bir siyasetin demokrasinin gerekleri haline geldiği anlamına gelmektedir.

Demokrasinin öznel arası bir süreç olması gerektiği düşüncesi göz önüne alındığında, önce insan özne kavramıyla dönüştürülmelidir (Kahraman, Keyman ve Sarıbay 1999: 19). Ancak bu, bireyciliğin değil bireylerin ihtiyaç ve taleplerinin öne çıkarılacağı bir model ile mümkündür. Bu yüzden, katılım ve yatay ilişkiler üzerine inşa edilmiş bu demokratik modelde özne kavramının tekil bireylerin hak ve özgürlüklerini kapsayacak bir biçimde yeniden ele alınması gerekir (Kahraman, Keyman ve Sarıbay 1999: 21). Bu da farklılıkların kabulü ve oldukları gibi mekanizmaya eklenmeleri ihtiyacını beraberinde getirir. Ancak sözleşme kuramını temel alan klasik liberal demokrasilerin uzlaşma ilkesi, farklılıkları aşmaya yöneliktir. Yani toplumsal çeşitliliği inkâr eder. Liberal demokrasilerin örtük olarak sahip olduğu bu monistik yapı da doğal olarak dirençle karşılaşmaktadır. Çünkü toplumun verili konumlarında kendine yer bulamayan birey veya grupların hak talepleri kurumsal düzeyde karşılık bulamamakta ve bu meşruiyet krizi her geçen gün büyümektedir.

Liberal demokrasilerde meşruiyet, vatandaşların oy verme sürecine katılımları ile sağlanır. Yani halk seçim sürecine katılarak parti veya kişilere hükümet etme yetkisi verir. Ve sürece katılım ne kadar yüksekse, iktidarın meşruiyeti de o kadar tartışılmaz olur. Demokrasilerde siyasal katılımın genişletilmesi bu yüzden önemlidir. Örgütlenme, siyasi partilere katılma, protesto etme ya da eylem yapma hakkı hep iktidarların meşruiyetini sağlamak içindir. Heywood'a göre, bütün bunlar insanların siyasi oyunun kurallarının doğru olduğuna inanmasını ve otoriteye saygı duyup boyun eğmeleri

gerektiği fikrini aşlamayı amaçlar (Heywood 2015: 122). Yine de temsilci kurumlar halkın iradesinin göz önüne alındığının teminatı olarak gereklidir; ancak söz konusu olan biçimsel bir temsil olmamalı, anayasal hakları gözetiyor da olmalıdır. Dahl'a göre, geniş ölçekli bir demokrasi için temsilciler, aralıklarla yapılan seçimler, ifade özgürlüğü, alternatif bilgilenme kaynakları, bağımsız kurumlar veya organizasyonlar kurma hakkı ve sayılan bu kurumlarda söz sahibi olabilmesi için vatandaşlara fırsat verilmesi -yani katılabilmeleri için koşulların sağlanması- geleneklerine ihtiyaç vardır (Dahl 2010: 99). Ona göre, bu kriterlerin hayata geçirildiği modern temsili hükümet sistemi poliarşi olarak adlandırılabilir ve bugün var olan demokrasiler, çoğunlukla, genel oy hakkını kabul etmiş poliarşik demokrasilerdir. Alt kültür çoğulculuğunun güçlü olmaması bu demokrasiler için yararlı bir koşuldur (Dahl 2010: 161). Bunun anlamı, toplumun heterojen yapısına duyarlı politikaların demokrasinin uygulanabilirliğini zora soktuğudur. Öyle ki nüfusun elverdiği küçük birimlerde gerçek anlamda bir katılım (doğrudan demokrasi) söz konusu olabilirken; poliarşiler geniş topraklı ve büyük nüfuslu ülkeler için zorunludur.

Bireylerin nesne konumundan aktif öznelere dönüşüm sürecini destekleyen demokratik katılım insanların becerilerini geliştirmeleri ve kendi kabiliyetlerinin geçerliliği hakkında bir kanı elde etmeleri için onlara bir fırsat sunmuş olmak anlamına gelir (Orum ve Dale 2016: 337). Bu bağlamda katılım, salt bireylerin isteklerince yönlendirilen bir unsur olarak değerlendirilmemeli; dışarıdan da mobilize edilmesi gerektiği kabul edilmelidir. Orum ve Dale'e göre, yurttaşlar açısından siyasi sürece katılımın üç önemli faktöre dayandığı söylenebilir: Kendileri için müsait zaman, siyasete duydukları psikolojik ilgi ve işe yerleştirilme veya siyasal partilerle ve diğer örgütlerle temas kurma (Orum ve Dale 2016: 346). Üst sosyal sınıfların üyeleri diğerlerinin sahip olmadığı avantajlara sahipler: Daha çok zaman, daha çok para, daha iyi eğitim vs. (Orum ve Dale 2016: 346). Bu yüzden siyasete katılım, sosyal sınıflar arasında farklılıklar gösterir. Eğitim seviyesi ve geliri yüksek kişilerin siyasete katılım ve oy kullanma oranları daha yüksektir. Seçimlere katılım, demokrasi teorisi açısından iyileştirici ve kitleler açısından görece yararlı bir yöntem olarak görülebilir. Ancak Deutsch'ın yukarıdan aşağıya sıraladığı toplumsal hiyerarşide -ekonomik ve sosyal elitler, siyasal elitler (yöneticiler), kitle iletişim (medya patronları), kanaat önderleri

(toplumun ilgili ve katılımcı üyeleri), halk kitlesi- kitleler ülke nüfuslarının büyük çoğunluğu olmakla birlikte siyasi gündeme ilgisiz kesimini oluşturmaktadır (1968, Aktaran: Sartori 1996: 102). Bu da demokratik katılım açısından seçimlerin işlevsizliğini ortaya koymaktadır.

Bununla beraber, toplumların alt kültür üyeleri siyasete katılım konusunda daha istekli görünürler. Grup olarak daha politize halde ve siyasi meselelere daha ilgilidirler. Nitekim toplum içindeki öteki konumları, onları kamusal meselelerde mobilize eder. Politik duruşlarının dinamiklerini oluşturur. Ancak politik duruşlarının çoğu zaman kurumsal düzeyde bir karşılığı yoktur. Örneğin, bir işçi partisinde örgütlenenler işçilerin kendisi değildir. Onlar adına örgütlenilmektedir. Siyasal iktidarın alt sınıflarla paylaşılıyor olduğunu söyleyebilmek için (etkili) örgütlenme alanlarının çoğaltılması gerekir.

Geleneksel yaklaşımların indirgemeci kimlik siyasetinin kabul ettiği ortaklıklar alt-kimlikleri dışlayıcıdır ve dışlayıcı olmamanın yolu yeni buluşma zeminleri ile yeni bir siyasal düzen kurmaktır. Bunun da yolu çoğullukları, yeni siyasal aktörleri kabul etmektir. Forment (1999), yeni tür siyasal aktörler olarak “periferi halkları”ndan söz eder. Ona göre, “bu yeni tür siyasal aktörler, eski sömürge insanlarını, ikinci sınıf yurttaşları ve onların deneyimlerini, kültürel melezliklerini göstermekle birlikte belirsizdir” (Forment 1999: 446). Ancak yine de, bilinmeyen pratikleri ifade ediyor olması ile önemlidir. “Periferi halkları” tabiri, II. Dünya Savaşı’ndan sonra Kuzey Batı ülkelerine -İngiltere, İspanya, ABD, İtalya, Fransa, Almanya- yerleşen eski sömürge uyruklarını ve hem eski sömürge uyruklarının gittikleri ülkelerde doğup büyüyen ikinci ve üçüncü kuşak çocuklarını, hem de örneğin İspanya’daki Basklar’ı, İngiltere’deki İrlandalılar’ı, ABD’deki Afro-Amerikalılar’ı ya da Yerli Amerikalılar’ı, Asyalılar’ı içine alan ikinci sınıf yurttaşları ifade eder (Forment 1999: 446-448). Eski sömürge halklarının “yasal statüleri görece güvence altına alınmış olmakla birlikte, yurttaşlık yaşantıları belirsizdir” (Forment 1999: 446). Bu, hem yerleştikleri ülkelerde hem de eski ülkeleri ile bağlantılarından kaynaklanmaktadır. Dahası, yaşadıkları deneyimlerin çoğulluğu yurttaşlık kavrayışlarına da çoğul tanımlar getirilmesini gerekli hale getirmiştir. Böylece, uluslar ile devletler arasındaki ayrıklık -devlet-toplum özdeşliğinin

çok uzağında olmak anlamında- ikili deneyimleri de içine alan yurttaşlık kavrayışlarıyla daha da derinleşmiştir. Kendi ülkelerinde “ikinci sınıf yurttaş” muamelesi gören yurttaşlar ise, etnik, dini, cinsiyet temelli azınlıklar olarak “merkez kurumlarda marjinal konumlar edinmeye itilmiş” birey veya gruplar olarak tanımlanabilir (Forment 1999: 447). Forment’e göre, bu grupların yaşadığı aşağılanma, ayrımcılık, önyargı deneyimleri siyasal haklar karşısında kuşkulu bir tavır geliştirmelerine sebep olur (Forment 1999: 447-448). Siyasi eşitsizlik ortamında ikinci sınıf yurttaşlar, siyasal haklarla daha fazla ilgilenir olurlar. Yani konumları onları bir nevi mobilize eder.

Demokrasi teorisi, temel olarak, hükümetlerin kendi halklarının arzu ve ihtiyaçlarına yönelik nasıl bir işleyiş içinde oldukları ile ilgilidir. Bu bağlamda devletlerin söz konusu talepleri karşılayacak kurumları olmalıdır: Kongre veya meclisler. Bu mekânlar halkın doğrudan katılımına en yakın temsil iddiasıyla görev yaparlar ve bu anlamda toplumun bütününde mevcut olan farklılıkları da yansıtmaları beklenir. Nitekim toplumla ilgili kararlar bu mekânlarda tartışılır ve de müzakere edilerek bir sonuca bağlanır. Bu açıdan temsil meselesi önemli olmakla beraber, aynı zamanda ihtilafli bir alan da olmaktadır. Oysa bazı demokrasi teorisyenleri, kitlesel katılımın yani her kesimin ifade alanı bulduğu bir özgürlük ortamının kaotik olacağını savunmaktadır. Orum ve Dale’e göre, önemli olan, halkın katılımının demokratik tepkilere kanalize edilmesidir; ki o yüzden katılımın dış kaynaklarca da mobilize edilmesi gerekir (Orum ve Dale 2016: 336). Bunun için, Dahl, “eğer pek çok vatandaş demokrasinin belli temel hakları gerektirdiğini anlamakta güçlük çekerse ya da bu hakları koruyan politik, idari ve yargısal kurumları desteklemezse, o zaman demokrasi tehlikededir” der (Dahl 2010: 62). Öyle ki temel insani haklar herkes için, siyasal haklar ise bütün vatandaşlar için ulaşılabilir olmalıdır. Hatta siyasal işleyişe katılım, insanların gündelik yaşamlarının bir parçası haline gelmeli ve onlara dikte edilmiş bir şey olarak görülmemelidir (Orum ve Dale 2016: 341). Öyle ki liberaller, hak dayatmak liberal ilkelerle uyuşmadığı için katılımın gönüllü olacağı formüller ararlar.

Temsilin yurttaşlığı ve siyasal katılımı yok ettiği düşüncesine dayanarak (1995: 23) Barber de liberal demokrasinin liberal yönünün zayıflatılarak, demokrasinin güçlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre, demokrasinin sürdürülebilirliği buna

bağlıdır. Bu yüzden liberal kurumlardan bağımsız yeni demokratik kurumların önü açılmalıdır. Çünkü katılımcı bir demokrasi (güçlü demokrasi) olanağı yaratılmadıkça, demokratik siyasetin varlığından söz edilemeyecektir (Barber 1995: 24). Yurttaşlığın canlandırılması, bireylerin özgürlüğü buna bağlı olduğu için önemlidir. Bu yüzden, en azından belirli koşullarda karar alma süreçlerine kitlesel katılımı gerekli görür.

Bu noktada, temsil meselesinin siyasi katılıma bağlı olarak iki ayrı yurttaşlık görüşüyle ele alındığı söylenebilir: Cumhuriyetçi yurttaşlık ve liberal yurttaşlık (İçduygu ve Keyman 2004, Aktaran: Kalaycı: 2-3). Cumhuriyetçi yurttaşlık görüşü (katılımcı demokrasi anlayışı), yurttaşlık ödevlerini bireylerin kişisel hak ve özgürlüklerinden üstün tutar. Kendinde bir değer (amaç) olarak siyasi katılım, özgürlüğün de kişisel gelişimin de ön koşuludur. Liberal yurttaşlık görüşü (liberal demokrasi anlayışı) ise, bireysel hak ve özgürlükleri bireylerin yurttaşlık görevlerinin üzerinde tutar. Bu görüşe göre, kişilerin özgürlükleri kamusal işler dahil hiçbir sebeple kısıtlanamaz. Oysa Kymlicka'ya göre, bugün birçok kişi siyasi sürece yabancılaşmış ya da en azından ilgisiz görünmektedir: Çok az insan artık oy vermeyi iyi bir yurttaş olmakla özdeş görmektedir (Kymlicka 2016: 410). Siyasete katılımın kendinde bir değer olduğunu düşünen katılımcılar, insanların artık doyurucu bulmadıkları için siyasi hayattan uzaklaştığını düşünürler (Kymlicka 2016: 416). Oysa Kymlicka'ya göre, kamusal olana ilginin azalmasının sebebi, kamusal alanın yoksulluğu değil özel hayatın daha zenginleştirici olmasındandır: “Artık siyasi hayatı yüceltme gereği duymuyoruz, çünkü özel ve sosyal hayatımız antik Yunanlılarınkinden daha zengin” (Kymlicka 2016: 416).

Diğer taraftan, araştırmalar, yurttaşların, karar ve gerekçelerine kulak verildiğinde ve kendilerini kamusal kararlara katılmış hissettiklerinde ortak kararların meşruluğunu, kendi tercihlerinin aksine bir karar olsa da, kabul etmeye daha hazır olduklarını göstermektedir (Kymlicka 2016: 405-406). Bu yüzden tartışmalar da refah devletinin (liberal demokrasi) yurttaşlara tanıyacağı hakların genişletilmesinden çok “yurttaşların üstlenebilecekleri siyasi rolü dikkate alan yurttaşlık erdemlerine odaklanmıştır” (Kymlicka 2016: 400-402). Bu, siyasi katılımın genişletilmesi anlamına gelir. Böyle bir ortamda yurttaşlar hak sahibi ama devlete bağımlı değil, hem hak sahibi

hem de ekonomik, sosyal, siyasal olarak kendine yeten yurttaşlar olurlar. Yurttaşların etkin hale gelmesi de devletlerin toplum içindeki farklılıkları tanıması ve onlara alan yaratması ile olur. Böylece “kamusal akıl” ortaya çıkar. Kymlicka’ya göre, “kamusal akıl’ çağdaş demokratik kuramda ‘oy-merkezli’ demokrasi kuramından ‘konuşma-merkezli’ demokrasi kuramına geçişi yansıtır” (Kymlicka 2016: 404). Bu da toplumsal çeşitliliği tanımakla olur. Tabi bu, karşılıklı bir tanımadır. Kamusal alanda karşı karşıya gelen farklılıkların taleplerini belirtme ve ortak bir formül arayışı ile birbirini anlamaya yönelik bir süreci belirtir. Bunun için de bireylerin yurttaşlık erdemlerine sahip olması gerekir. Bu yüzden de devletlerin klasik liberal “olumsuz özgürlük” vurgusunu terk edip, siyasal katılıma öncelik tanıyan bir anlayış geliştirmeleri gerekir. Nitekim liberalizmin temsil krizi, etkin bir yurttaşlık kavrayışı ihtiyacını ortaya koymaktadır.

Sartori’ye göre, Yunan Polisleri’ndeki demokrasiler başta olmak üzere katılımcı demokrasiler veya “kamuoyu” siyaseti, demokrasinin yatay boyutunu öne çıkaran idealler taşırlar. Ancak demokrasi idealine en yakın deneyim örneği olan Yunan Polis’lerinin bile yüksek yöneticilere sahip olmakla dikey bir politika güttükleri akılda tutulmalıdır. Yine de temsili demokrasiler tamamen dikey süreçler üzerine kuruludur. Katılımcıların yapmaya çalıştıkları, yatay demokrasinin ideallerini -katılımcı siyasetçilerin ortak noktası doğrudan demokrasi idealidir- dikey yapılanmış bir yönetim sistemine uygulamak yani dikey bir yapı üzerinde yatay ilişkiler kurmaktır. Sartori’ye göre bu uygulama demokrasiyi işlemez hale getirir. Kaldı ki kelime anlamıyla anlaşıldığında demokrasi “halkın halk üzerinde iktidarı” anlamına gelir ve bu aynı zamanda yukarıdan aşağıya bir hareketlenme de demektir. İktidar halkın elinde olmalıdır. Ancak iktidarı kullanan halk olmamalıdır. Yani demokrasi yalnızca “halk iktidarı” olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü bu yalnız niceliksel bir iktidar anlamına gelir. Oysa gerçek iktidarın niteliği, seçim sonuçlarının nasıl yorumlandığı ya da kullanıldığıyla ilgili olmalıdır. Seçimlere ne kadar insanın katıldığı tabi ki önemlidir. Ancak asıl önemli olan bütün toplumsal konuların iktidarı paylaşıyor olmasıdır.

Yurttaşlık yapılarına erişimin sağlanabilmesi, katılımın sağlanması ile mümkün görülmektedir. Ancak klasik yurttaşlık anlayışı, tek-tipleştirme sürecinin bir parçası olarak yukarıdan-aşağıya dayatılan ve bireylerin potansiyellerini politik işleyişin dışında

birakan ulusçuluk temeline dayanır. Bu yüzden çağdaş yazarların dikkat çektikleri husus, yurttaşlık kavramının farklılıkları benimseyecek ve katılımcı sözleşme mantığına dayanan bir sürece tekabül edecek şekilde anayasal vatandaşlık olarak yeniden tanımlanması gerektiğidir (Kahraman, Keyman ve Sarıbay 1999: 24). Yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya; dikey değil, yatay ilişkilerin öne çıktığı bu yeni sistemde kültürel kodlar korunarak yeni demokrasinin güvencesi olacaktır. Bu bağlamda, “kültürel demokrasi olarak tanımlanabilecek bu yeni demokratik yapı, var olan tüm insani duruşları, konum ve koşulları kuşatacak, demokrasinin aşkınsalcı yaklaşımlarını yercil bir anlayışla ele almaya olanak sağlayacak bir süreç olacaktır” (Kahraman, Keyman ve Sarıbay 1999: 24). Başka bir ifadeyle, liberal evrensellik iddiasının ve soyut bireyciliğinin yerini bireysel potansiyellerin koşulduğu bir siyasi süreç alacaktır.

Klasik liberal demokrasi, toplumsal süreçlerin belirlediği bir norm olarak değil, aksine toplumu belirleyen ve şekillendirmeye çalışan bir süreç olarak bugün kriz noktasına gelmiştir. Gelinen nokta, insan gerçekliğinin içerdiği tüm değişkenleri göz önünde bulunduran ve özneler temelinde inşa edilecek demokratik bir yapıya ihtiyaç olduğunun kanıtıdır (Kahraman, Keyman ve Sarıbay 1999: 25). Bu, temsilin de “özne” bağlamında temellendirilmesini gerektirir. Bu da öznelerin çoğulculuğu vurgusuyla temsil alanlarının merkezi olmaktan uzaklaşması anlamına gelmektedir. Artık mücadele alanı siyasi ve ekonomik alandan ibaret değildir. Azınlıklardan kadınlara farklı grupların kendini ifade alanı bulduğu kamusal alan da diyalojik ve katılımcı demokrasinin bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Bu alanda mücadele eden birçok özne vardır (Kahraman, Keyman ve Sarıbay 1999: 29). Ve burada hiç birinin varlığı veya hakkı diğerine feda edilebilir değildir. Dahası, kamusal dediğimiz alan bölünmez bütünlüğünü kaybetmiştir. Bu yüzden yeni demokrasi vizyonu, bunu göz önünde bulundurarak yani her kesimin kendini özne (eyleyen) olarak inşa edebildiği ve (fail) özne konumlarının güvence altında olduğu bir ortamda kurulmalıdır. Nitekim kamusal alan görünüm alanıdır (Kahraman, Keyman ve Sarıbay 1999: 34). Ve “görünüm”, tanınma kültürünün yerleşmesi ile mümkün görünmektedir: Farklılıkların politik düzeyde kabul edilmesi ve eşit ölçüde saygı değer sayılması, siyasal eşitlik. Kimlik

siyaseti ile kamusal alanda elde edilen tanınmanın da genişletilmesi ve yerleştirilmesi gerekmektedir.

Touraine'e göre, özneleşme, demokratik düşüncenin özgürlük ilkesi ile bağdaşım içinde bir süreçle hegemonyaya karşı direnme, eyleyen olma ve yaratma fiillerini kapsayan bir oluş olarak ortaya çıkmalıdır: Yani demokrasi, "bir kurumsal güvenceler bütünü yani olumsuz bir özgürlük değil, öznenin siyasası olmalıdır" (Touraine 1997: 24). O halde ihtiyacımız olan katılımcı demokrasi değil, daha özgürlükçü bir demokrasidir (Touraine 1997: 22). Özneler arasındaki ilişkiye dayanan özgürlükçü demokrasi, alt kültür veya sınıfları göz ardı eden evrenselciliği, bütün toplumsal yaşamı buna indirgeyen hoşgörüyü ve toplumsal bölünme tehlikesini barındıran (üst) kimlik saplantısını reddeder. Nitekim demokrasi, "insanı yalnızca yurttaş olmaya indirgemez" ya da indirgememeli, "onu aynı zamanda ekonomik, kültürel topluluklara bağlı özgür bir birey olarak tanır" ya da tanınmalıdır (Touraine 1997: 30). O halde öznellik sadece kişisel özgürlüğü değil, bir aitliği de ifade eder ve bu geleneksel yön aynı zamanda özneleşmeye bir tehdittir. Nitekim öznenin en temel özelliği özgür olmasıdır. Ancak bu, kendinin bilincinde olma durumu değildir. Yani özne sırf akla indirgenemez, pazar mantığına bir karşı çıkışın ve kurtuluşun bir ifadesi olarak da belirir. Ve her kişi, ötekini de kendi gibi ussallık (evrensellik) ve kültürel kimliğe bağlılık (yerellik) ile özdeşleştirdiğinde demokrasi olanaklı olur. Demokrasi ise her bir öznenin özgürlüğünü kurumsallaştırarak (kurumsal düzeyde tanıma) kalıcı hale getirir. Yani Touraine, demokrasinin, hem bir kültüre aitliği ve o kültürel grubun hassasiyetlerine duyarlılığı hem de rasyonel katılımı gerekli kıldığını söyler.

Demokratik bütünleşme farklı kimlikleri yadsıyıcı olmamalı ve her grup kendi kimliği ile ortak bütüne kabul edilmelidir. Her kişiyi "ben" (yaratıcı eylem), "biz" (sorumlu eylem) ve "onlar" (özgür eylem) diyebilen öznelere dönüştüren bu kurumsal ortamın garantisi ise bireylerin bir yaşam tasarısı kurabilme yeterliği yani yaratıcı eylem olacaktır (Touraine 1997: 208). Ancak herkesin tanındığı ve içinde konuşma olanağı bulunduğu kurumsal ortamın ön koşulu "öteki"ni ve onun eyleyen varlığını tanımayı öğrenmektir. Siyasal katılımın azalmasını siyasal temsilcilik bunalımı olarak niteleyen

(Touraine 1997: 18) Touraine, demokrasinin salt eşitlik ilkesine dayanması gerektiği düşüncesine karşın, özgürlük ilkesine bir geri dönüşü önerir.

Siyasal yaşamın toplumsal temelleri zayıfladığında yani siyasi eyleyenler toplumsal eyleyenlerden (sivil toplum) herhangi bir direktif almaksızın hareket ettiklerinde, temsil ortadan kalkar ve orada demokrasi pratiği tehlikeye girer. Touraine'in demokrasinin sınıf çatışmasından doğduğu düşüncesine dayanarak ve bugün toplumun keskin sınıflara ayıramayacağı göz önünde bulundurulduğunda, demokrasinin içinde bulunduğu kriz şaşırtıcı değil. Nitekim bugün siyasi partiler (örgütlü bir işçi sendikası gibi) bir toplumsal eyleyene dayanmıyorlar. Üstelik artık tanınmayı bekleyen daha minimal gruplar var. Siyasi kurumlar herhangi bir sınıfın ya da kesimin temsilcisi olarak kendiliğinden ortaya çıkıyor ve bu da onların temsilci olma özelliğini daha baştan ortadan kaldırıyor.

Katılımcı demokrasilerin aslında faydacı siyasetin radikal olan ilk versiyonunu canlandırma ideali taşıdığı söylenebilir.⁴ Öyle ki (bilgiye dayalı) tercihleri dikkate alan müzakereci bir demokrasi daha iyi ve daha meşru kolektif kararlara ulaşmayı amaçlar. Yani toplumun toplam faydasını (ortak yarar) arttırmaya yönelik öneriler geliştirir. Böylece toplumun farklı birey veya grupları arasında yeni ve sivil dayanışma bağları kurarak birlik sağlama amacı taşır. Nitekim “yurttaşların yalnızca kişisel çıkarların değil kamusal alanda karşılıklı anlayışın sağlanması hedefiyle de hareket edecekleri varsayılır” (Kymlicka 2016: 409). O halde katılımcı demokrasiler için soru, bunun nasıl özendirileceğidir. Kymlicka'ya göre, katılımcı bir siyaseti savunanlar için bunun yolu, siyasi katılımın eğitsel yönü dikkate alınarak yurttaşlık erdemlerinin yasal yükümlülük haline getirilmesidir (Kymlicka 2016: 425). Çünkü yurttaşların kamusal çıkarı gözetip gözetmeyeceğinin garantisi yoktur. Katılımı yasal olarak dayatmanın demokrasi ile çeliştiğini düşünen liberallere göre, yasal yükümlülükler ancak baskıcı bir devlet anlayışı ile uygulanabilir. Ve devlet müdahalesi liberal ilkelerle çelişir. Bu açıdan bakıldığında “yurttaşlık erdemleri (nezaket, özveri) veya siyasi katılım, adil kurumların

⁴ Kymlicka, faydacı siyasetin ilk savunucularının (Jeremy Bentham, J. Stuart Mill vs.) ayrıcalıklı bir azınlık karşısında çoğunluktan (ayak takımı, halk) yana tavır alarak radikal bir çıkış yapmış olmasına karşın; çağdaş faydacıların çoğunlukçu yapıların dışarıda bıraktığı azınlıklar için bir çözüm bulamadıklarını söyler (2016: 70).

yerleştirilmesindeki araçsal önemlerinden dolayı geliştirilebilir” (Kymlicka 2016: 419). Nitekim kamusal akla bağlılığın garantisi, herkesin adalet duygusuna sahip olduğu varsayımdır (Kymlicka 2016: 438). Adil kurumlara ulaşma hedefi ise dayanışma bağları kurmak için yeterli bir motivasyon kaynağı olacaktır. Ancak liberal milliyetçiler için ortak dil, tarih gibi duygusal aidiyet unsurları daha güçlü dayanışma bağları kurar (Kymlicka 2016: 438). Kaldı ki, Kymlicka’ya göre, “birçok liberal, adalet duygusuna dayanmayı yeğlese de bütün etkin yurttaşlık kuramcıları -demokrasinin bir iletişim cemaati olduğu değerlendirmesine dayanarak- ulus oluşturma sürecinin varlığını örtülü olarak kabul eder” (Kymlicka 2016: 438).

Yurttaşlık kavramı, insanların doğal (çıplak) halinden ya da bütün bireysel özelliklerinden uzak kamusal halini ifade eder (Ağaoğulları 1991: 22). Çağdaş kuramlar her ne kadar insanların bireyselliklerini ön plana çıkarmaya çalışsalar da; öte yandan toplumsal birlik ve dayanışmayı güçlendirecek yollar ararlar. Ancak aslında iki durum birbirini ontolojik olarak ortadan kaldırır. Bu yüzden devletler birliği ayakta tutmaya eğilimlidir. Siyaset kuramcıları ise birliğin kaçınılmazlığının farkında olmakla birlikte, bireysel hak ve taleplerin ve özerkliğin kamusal alanda nasıl mümkün olacağına yolunu aramaktadır. Dahası bunun mevcut demokratik sistemin içinde yapmaya çalışmaktadır. Oysa Ağaoğulları’na göre, “modern devletlerin ortaya çıkışı demokrasiyi bir mitos haline getirmiştir” (Ağaoğulları 1991: 29). Oysa halkın aşkın bütünlüğünün temsil edildiği değil, bireylerin kendi somut varlıkları ve iradeleri ile katılabilecekleri yeni, dinamik ve açık bir kamusal alana ihtiyaç vardır. Baker’e göre ise “açıklık” düşüncesi modern toplumların en büyük mitosudur (Baker 2014: 47). Bu yüzden, esas problem modern ulus-devletlerdir ve esas olarak bu yapılar çözümlenmelidir.

Sonuç olarak, katılımcı siyaset tartışmaları, kamuoyunu yansıtan kamusal alanların çoğaltılması düşüncesine dayanır. Nitekim kamusal alanların çoğaltılması, parlamentonun merkezi konumu demokratik politik süreçlere katılımı sınırladığı için önemlidir. Bu anlamda, toplumun heterojen yapısını siyasi süreçlere dahil etme ile kamusal alanların çoğaltılması düşünceleri, yani farklılık (kimlik) politikaları ile katılımcı demokrasi tartışmaları birbirini tamamlar ve mevcut temsili demokrasi

pratiğini adalet çerçevesinde eleştirirler. Çünkü adil bir iktidar paylaşımı için katılım önemlidir. Ancak parlamenter demokrasiler buna izin vermez. Bu yüzden, kamusal alanların çoğaltılması gerekir.



II. BÖLÜM

2. MÂDUNİYET GÖRÜNÜMLERİ: GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

Hint akademisyen, entelektüel ve aktivist Gayatri Chakravorty Spivak, 1942'de Hindistan'ın Kalküta şehrinde, orta sınıf bir ailede doğmuştur. Kalküta Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde lisans eğitimini, Cornell Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimini aldıktan sonra 1961'de Amerika'ya giderek Iowa Üniversitesi'nde doktora eğitimini almıştır. İlk kitabı, doktora tezinden yola çıkarak kaleme aldığı *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats*'dir. Ayrıca *A Critique of Postcolonial Reason, Outside In The Teaching Machine, In Other Worlds, Other Asias, Death of a Discipline* diğer kitaplarıdır.

Akademik çevrede ona ün kazandıran metni ise, Jacques Derrida'nın *Gramatoloji*'sine yazdığı uzun önsözdür. *Gramatolojiye Önsöz* adıyla Türkçe'ye çevrilen bu metni, yapısöküm çalışmalarında en çok başvurulan kaynaklardan biri haline gelmiştir. Edebiyat eleştirmeni ve feminist Marksist kuramcı kimliği ile bilinmekle birlikte, 1988 yılında yayımlanan *Mâdun Konuşabilir mi?* makalesiyle de madun kavramını Marksist, feminist, yapısökümcü okumaya dahil ederek mâdun çalışmalarında yeni bir dönem başlatmıştır.

Edward Said, Michel Foucault, Jacques Derrida, Kant, Hegel gibi düşünürlerin çalışmalarından etkilenen Spivak, metinlere uyguladığı yapısökümcü metin okuma tekniği ile Postkolonyal Kuram'a katkıda bulunmuştur. Bununla beraber, Ranajit Guha'nın girişimi ile kurulan Mâdun Çalışmaları Kolektifi'nin üyesidir. Ancak çalışmaları postkolonyal çalışmalarla bağlantılı olmakla beraber, onun mâdun çalışmalarının kuram ile pratiği bir arada barındıran özgün bir tarafı vardır.

Üniversitelerde eleştirel kuram öğretirken, aynı zamanda Batı Bengal'in kırsal kesimlerinde açtığı okullarda mâdunlara entelektüel potansiyel kazandırmanın yollarını aramaktadır. Aramaktadır, çünkü öğretme işi onun için karşılıklı bir süreçtir. Ve (kendisinin ifadesiyle) çalışmalarından çıkan bir formül olarak öne çıkmaktadır.

Mâduniyet Ekolü (Subaltern School), gerek sömürgeci gerekse de milliyetçi, modern Hint ulusunun yaratımındaki uygulamaları ve elde edilen başarıları seçkinlere (sömürgeci idareciler ve Hint kökenli seçkinler) atfeden geleneksel tarihi anlatılara alternatif bir tarih yazımı için mâdunun tarihine yönelir (Ergene 1999/2000: 33). Böylece hakim tarih anlatılarında geçmeyen direniş hikâyelerinin, halk tabakasının reflekslerinin anlatılması amaçlanmaktadır. Ve bunlar tarihsel kaynaklarda aranmaktadır. Ancak Spivak'a göre, kültürel dünyanın hakim sınıf (elit kesim) lehine inşa edildiği düşünüldüğünde, bu belgelerde mâdunların kendisinin değil, sömürgeci üretime bağlı olarak seçkinlere ait anlatılar (söylem) bulunacaktır (Ergene 1999/2000: 34). Yani yazılı metinler kitlelerin gerçek bir temsilini sunmaz, anlatılar daha çok imgeseldir. Doğrudan mâdunlara ait olduğu düşünülen belgelerde (dilekçeler gibi) bile kullanılan dil ve üslup mâduna değil, hakim sınıfa veya "disiplinli" bir aracıya aittir. Belgelerde mâdunun hakim söylemden bağımsız kendi anlam dünyalarına yer yoktur. Buna göre, *sati* geleneğine (Spivak 2016) ilişkin kaynaklarda dul kadınların tarihine rastlanmaz. Bu açıdan bakıldığında, geleneksel tarih yazımına post-kolonyal eleştiri sunan Mâduniyet Ekolü'nün tarihi yeniden (eleştirel) okumayla mâdun özneye ilgili tarihsel bilgiler edinilebileceği düşüncesi, mâdunluğun suskunluğunu göz ardı eder. Böylece söylemden bağımsız olarak mâdunun kendi sesini duyma girişimi anlamsızlaşır.

Spivak'ın problemi, liberal eğitimin bir oligarşi üretiyor olmasıdır. Çünkü orta sınıfın alabildiği entelektüel eğitimi alt sınıflar alamamakta; aldıkları mesleki eğitimlerle de bilişsel gelişimleri standart bir düzeyde kalmaktadır. Başka bir ifadeyle, liberal eğitimin ortaya çıkardığı standartlar, bilişsel gelişime dayalı bir kast oluşturmakta ve mâdunlar bu kastın en altında kalarak yukarıya doğru bir hareketliliğe asla dahil olamamaktadır. Sadece bilgi üretim sürecine katılamayan değil, söyleme dahil dahi olamayan mâdunların söylem içinde anlamı olmayan bir tarzda, "dudak

kıpırtılarıyla” konuşmaları, politikacıların işine gelmekle birlikte, yaşamlarına ilişkin temsillerin (imgelerin) de ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Temsiller -eylemlerini anlamlandırma ve uygun politikalar geliştirme çalışmaları olarak ifade edilebilir- ise onları ötekileştiren/nesneleştiren girişimlerdir. Böylece Spivak’ın çalışmaları demokrasi ile ilgili olmaktadır. Demokratik siyaset açısından sorun, toplumsal mobilitenin mâdunları içine alamamasıdır. Devlet yapılarına, liberal kurumlara erişimin kapalı olduğu mâdun sınıfların varlığıdır. Ve bu sorunun ortadan kaldırılması, kimlik veya katılım tartışmalarından önce gelmelidir. *Madun Konuşabilir mi?* (2016) de bu sorunun anlaşılmasında ufuk açıcı bir metin olarak, çalışmanın çağdaş demokrasi ve temsil tartışmalarının bir eleştirisi olarak sunulan bu bölümünün temel referans kaynağıdır.

2.1. Mâdun Konuşabilir mi?

Makale, Batılı entelektüellerin Üçüncü Dünya öznesini bir “şey”e dönüştürerek temsil edilmesi, hatta kurtarılması gereken nesne-insanlar yapan, onları mâdun eden girişimlerinden; yani özneyi sorunsallaştırarak Batı’nın iktisadi çıkarlarına uygun özne üretimi sürecine destek olmalarından yola çıkar. Mâdunların “konuşamadığını” söylerken de onların temsilciliğine ve kurtarıcılığına soyunan Batılı entelektüellerin, onlar adına konuşuyor oldukları iddiasının da beslediği özne (ve nesne) üretiminin mâdunların sesini fısıltıya dönüştürdüğüne dikkat çekmek ister. Buradaki “ses” metaforu, söylem içinde bir anlam ifade etmeyen direnişlerini ima eder. Bu anlamda mâduniyet, gerçek anlamda ses-sizliği değil, “konuştuklarının” kurumsal karşılığının olmasını sağlayacak bir alt yapıdan mahrum olmayı ifade eder. Mâdunun “konuşması” bireysel eylemlerledir ve kurumsal veya metinsel karşılığı yoktur. Zaten mâdunu mâdun yapan da budur, eylemlerinin tekil kalmasıdır. Bireysel eyleminden esinlendiği Bhubaneshwari Bhaduri’nin intiharını anlatırken -ve bu tekil eylemine tercüman olmaya çalışırken- de “onun adına konuşuyordum” diyecek; yine “kimse onun adına konuştuğumu anlamadı” derken de mâdunların konumunun temsil edilemezliğine dikkat çekecektir (Spivak 2016: 8). Nitekim mâdunun eylemleri hakim söyleme dahil edildiğinde, onun eylemi olmaktan çıkar; ancak imgesi olur. Çünkü mâduniyetin ontolojik varlığının koşulu, temsil edilemezliğidir.

Spivak’a göre, Bhubaneshwari’nin intiharı, toplumun onayladığı törensel ölüm hakkının (*satinin*) -kadınların tercihlerinde özgür oldukları iddiasına rağmen yaşamına devam etmek isteyenler toplum dışına itilir- dışında bir sestir; mâdunun sesiydi; mâdun konuşmuştu; ancak anlayamamıştı: “Kimse, intiharıyla *satiyi* besleyen aksiyomları silmeye çalışan bu kadını duymamıştı” (Spivak 2016: 113). Dul kadın fedasının romantik bir hikâyeye dönüştüğü ve yüceltildiği yerde Bhubaneshwari’nin eylemi olumsuzlanmış; çünkü kadının (toplumsal ahlâka hizmet ederek) özneleşmesini kendini feda edişinde saklı tutan toplumda Bhubaneshwari özne olma şansını kaybetmişti.

Dul kadın fedasında açıkça görülen toplumsal-politik tahakküm ilişkileri, gerek nesne-konuma içkin özneliği gerekse hükümran özneyi üreten ve yeniden üreten işlevsel bir geleneği ortaya koyar. Bu anlamda, Avrupalının özne üretimi sürecindeki sorununun da Avrupa geleneği olduğunu kabullenmek gerekir. Derrida’ya göre, “Avrupalı özne, Avrupa etnomerkezciliği ile marjinal “öteki”yi üreterek onunla suç ortaklığı yapar” (Spivak 2016: 70). Bu, Avrupa’nın kendini güçlendirme tasarısıdır ve bu tasarım içinde (ve söylemin dışında), ötekinin (mâdunun) eylemi anlaşılabilir, hatta anlaşılmalı istenen değildir. Bu yüzden Spivak’a göre, ilk olarak, entelektüellerin “hakikatin taşıyıcısı” olarak buldukları konumun yapısöküme uğratılması ve araçsal konumlarının kabullenilmesi ve eleştiriye tabi tutulması gerekir.

Entelektüellerin tarihsel ve toplumsal rollerini ifşa ederken, Batı’nın uluslararası iktisadi çıkarlarıyla özdeş bir özne üretim sürecine -arzunun ve iktidarın öznesi ve ezilenlerin öznesi- dikkat çeken Spivak’a göre, “bu, kurucu özneyi iki düzeyde tekrar devreye sokar ve burada kendiyile özdeş olmayan “öteki”nin üretimi “ben”in tamamlayıcısıdır” (Spivak 2016: 37). Yani kendine-yakın olan “öteki”, aslında iktidarın öznesi ile özdeştir. Her iki özne kategorisinde de bulunmayan entelektüeller ise “öteki” olan (temsil edilemeyen nesne/özne) ile ilgili rapor verirler. Ancak verilen raporların çoğunlukla gerçek deneyimlerle ilgisi yoktur. Bu yüzden entelektüellerin önce kendi pozisyonlarını eleştiriye tabi tutmaları gerekir. Çünkü konfor alanlarından uzaklaşmadan ürettikleri “bilgiler” mâdunlara yönelik epistemik şiddeti pekiştirmektedir.

Said, Batı'nın Şark'a ilişkin akademik çalışmalarının bütünsel niteliğini ifade eden Şarkiyatçılık'ın, Şark'ın kendi ile ilgili bağımsız düşünme ve eyleme kapasitesini yok ettiğine, etmekte olduğuna dikkat çekmiştir (Said 2016: 13). Bu aynı zamanda coğrafi iddiaları da olan bir tasarının ürünüdür ve Şark-Garp karşıtlığı üzerinden yaratılan bir imgeleme hayat bulur. İmge “öteki”ne karşılık gelir, ancak onun kılık değiştirmiş halidir. “Öteki”nin “yerine geçerek” onu temsil eder (Said 2016: 76). Böylece Şarklı kendi olmaktan çıkarak, Batılı öznenin imgesine dönüşür. Dolayısıyla görünür veya kavranır olan “öteki” değil, onun imgesel temsilidir. Nitekim “Şark'ı dillendiren Avrupa'dır” (Said 2016: 66). Bununla ilgili asıl sorun, Batı'nın Doğu'yu imgesel olarak bilmesi değildir. Bu bilgilerin, kendini evrensel olarak dayatmasıdır. Ve özellikle Doğu tarafından bu epistemolojik şiddetin içselleştirilmesidir. Bu, Şark'ın kendini Batı'nın gözünden bilmesi, kendine bir nesne olarak bakması, kendi kendini ötekileştirmesi anlamına gelir (Özünel 2014: 6). Diğer taraftan, “Şarkiyatçılık'a kalıcılığını ve gücünü kazandıran, kültürel öncülüğüne dayanan hegemonyadır” (Said 2016: 17). Entelektüeller de bu sürdürülebilirliğin aracıdır. Bu yüzden eleştirir görünürken bile hegemonyanın inşa etmiş olduğu bu söylemin dışına çık(a)mamaktadırlar.

“Tanımlayıcı elit bilginin üretimi” (Spivak 2010: 64) olarak epistemolojik şiddet, sömürgeci varsayımlara atıfta bulunur. Dahası, bir “sessizleştirme programı” olarak ifade edilebilir (Yetişkin 2010: 18). Ve kategorilerin düzenlenmesiyle, kurulu hegemonik ilişkilerin sürdürülmesine olanak tanır. Spivak'a göre, mâdun çalışmalarının akademik ve politik alandaki önemi, işte bu bilgi üretimine yönelimidir (Spivak 2010: 56). Nitekim tahakkümden kurtulmanın yolu, sömürüye dayalı bilgi üretimini sabote etmektir. Said, Şark'a ilişkin akademik bilginin, jeopolitik kaygıların bir yansıması olduğunu söylemiştir (Said 2016: 21). Bununla birlikte, Şarkiyatçılık, “Şark'a bir inceleme, araştırma ve uygulama nesnesi olarak yaklaşılmasını sağlayan sistematik bir disiplin” ve Şark hakkında yazılacak şeylerin epistemik bir çerçevesini oluşturmuştur (Said 2016: 83). Başka bir deyişle, metinlerin, söylediklerini doğrulamak için birbirlerine yaptıkları göndermeler, Şarkiyatçılık'ı Şark'a ilişkin *episteme*⁵ye

⁵ Evrendeki her şeyin hareket halinde olduğu, bu yüzden kavranan hiçbir şeyin özünü tamamlamış sayılmadığı, yani sonsuz bir değişim halinde olduğu kabulüyle, Sofistler, evrensel veya genel geçer bilgidir söz edilemeyeceğini savunurlar (İlboğa 2014: 285). Bu bağlamda edinilen her bilgi

dönüştürmüştür. Nihayetinde akademik çevrenin “uzmanlık” söz konusu olduğunda otorite veya otorite sayılan metinleri vardır ve herhangi birinin uzmanlık alanına girildiğinde ona başvurulması esastır. Said’e göre, Şarkiyatçı geçerliliği ve emperyalizm ile kültür arasındaki ilişkiyi anlamak için metinler arasındaki bütünlüğe dikkat etmek gerekir. Diğer taraftan, Şark’ın tümüyle bir yaratı veya tasarı olduğu söylenemez (Said 2016: 16). Şarkiyatçı söylemlerin gerçeklik payı olabilir (var); ancak gerçek deneyimler anlatıları aşar. Dahası, söylemlerin tutarlığına karşılık, toplumsal deneyimler tutarsızdır.

Mâdun, “aşağı konumda olan dinamik farkın heterojenliğini ifade eder” (Kiraz ve Kestel 2017: 144). Şarkiyatçılık ise Batılı öznenin veya (hakim) özne olarak Batı’nın, Doğu’yu ve Doğulu’yu (madun olanı) ve onun tekilliğini ve heterojenliğini anlama (indirgeme) çabasını ifade eder. Bu, bilinmeyen “şey”in büyüklüğü ve korkutuculuğu ile ilgilidir. Bilmek bilineni küçültür, zararsız hale getirir. İdare edilebilir yapar. Bilen özneye ise güç verir. Said’e göre, Batı’nın Şark üzerindeki üstünlüğü onlar hakkında bildiklerinden kaynaklanmıştır (Said 2016: 42). Yüzyıllar süren keşif, araştırma çalışmaları, yazılan seyahatnameler vs. Batı’nın Şark’ı işgalini temellendirmiştir. Sonrasında da bu bilgi üretimi, Şark’la iletişim kurabilmek, onu idare

“doğrulanamaz iddialar” olarak kalır (2014: 286). Ancak Platon, evrensel (doğru) bilginin imkânını ortaya koymak için *episteme* -düşünce nesnesi olarak doğru bilgi- ve *doxa* -duyu nesnesi olarak sanı- ayrımı yapar (2014: 287, 290). Bu ayrım Platon’un bilgi felsefesinin temelini oluşturur. Ona göre, evren idealar ve görüntüler olmak üzere ikiye ayrılır. İdealar dünyası görüntüler dünyasının kaynağı olarak gerçekten var olduğundan ve değişmez olduğundan onun gerçek bilgisine ulaşılabilir. Bunu da zihinsel yeteneği gelişmiş filozoflar yapabilir. İdeaların yansıması olan ve dünyada gördüğümüz görüntüler ise duysal olarak elde ettiğimiz sanılardır. Çünkü gördüğümüz nesnelerin aslı değil, gölgeleridir. Dolayısıyla *doxa* tümüyle *epistemedan* bağımsız bir bilgi değildir (Urhan 2013, Aktaran: Yıkılmış 2018: 628). Ancak çevresel faktörlerin etkisi ile değişken ve aldatıcı olabilir. Ve herkesin elde ettiği bilgi aslında bu sanıdan ibarettir. Bu açıdan “*episteme* ile kıyaslandığında *doxa* daha aşağı bir biliş türüne karşılık gelir” (Cevizci 1999: 266). Platon’un bu ayrımı ile birlikte, Yunan felsefesinde *episteme* sözcüğü “bilgi/bilme” anlamlarında ve yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır (İlboğa 2014: 287). Cevizci’ye göre, *episteme* “ilk ilkelerden hareketle kanıtlanabilir (*a priori*) olan, sistematik, zaruri bilgi” olarak tanımlanır (1999: 306). Bu tanım Foucault’nun *episteme* tanımının çıkış noktasını oluşturur. Onun için ilk ilkeler (tarihsel *a priori*), belirli bir söylemsel çerçeve sunan tarihsel düşünce yapılarını oluşturur (1999: 306). Bu çerçeve düşünceleri şekillendiren şeydir. Ve kaynağını sadece akıldan almadığı için her dönem kendi içinde bir *epistemeye* sahiptir (Yıkılmış 2018: 627). Ve bu bilgi alanını sınırlayan epistemik çerçeveler *doxalar* yaratır. Episteme olma yetkinliğine sahip bilgiler sistemi her dönemin kendi koşullarında oluştuğu için doğru ve anlaşılırdır. Dahası tek başına bir savın *episteme* olma potansiyeli yoktur. Başka düşüncelerle desteklenip tamamlanarak sonrasında yapılacak çalışmaları yönlendiren sistematik bir çerçeve sunması gerekir. Mutman’a göre, Said’in Şarkiyatçılık’ı da “bize içinde yaşadığımız dünyanın şarkiyatçı bir işaretleme, yazma ile kurulmuş bir dünya olduğunu gösterir” (2002: 113). Ancak metinleştirilmiş ve imgesel olarak bilinen toplumlar hakkında “doğru” (bilimsel) bilgilere ulaşmakla şarkiyatçı metinlerin (entelektüel faaliyet) kurduğu evrensel belirlemeler aşılabilir. Araştırma özneleri de bu evrensellik iddiası içerisinde bulunduğu için, kendi konumlarını dahi eleştirinin içinde tutmaları gerekir (2002: 109).

edebilmek ve yönetebilmek maksadıyla düzenli olarak devam etmiş ve Avrupalıların sömürge yönetimini temellendirmiş ve ona ön ayak olmuştur (Said 2016: 49).

Young'a göre, sömürgecilik tarihiyle aynı döneme denk gelen sömürgeciliğe muhalefet, Avrupa'da 16. yüzyılda, Yeni Dünya'nın keşfinden elli yıl sonra, "Hint Adaları'nın Yıkımına İlişkin Kısa Bir İnceleme" (1542) eserinde Amerika'nın işgalinin ahlaki ve yasal temelini sorgulayan kişi olan Katolik Piskopos Bartolome de Las Casas ile başlamıştır (Young 2016: 100). Las Casas, Kızılderililer'in de İspanyol tebaanın yasal haklarından yararlanmalarını önermiş; ancak bu öneri yerli halkın asimilasyonuna dayanak oluşturmuştur (Young 2016: 100-101). Britanya'lı liberal siyasetçi ve iktisatçıların muhalefeti ise kolonilerin gerekli olup olmadığı ya da Britanya ekonomisine fayda ve zararları üzerine olmuştur (Young 2016: 99). Sonuç olarak, Marx'a kadar olan dönemde sömürgeciliğe muhalefet, ahlaki ve ekonomik olmak üzere iki ana eksen etrafında dönüyordu (Young 2016: 98).

Young'a göre, Marx da eleştirilerini bu iki unsuru içerecek şekilde kurdu ve sömürge karşıtlığı geleneğini yeniden yapılandırdı. Böylelikle liberal gelenek ilk defa dışarıdan bir eleştiri ile karşı karşıya kaldı. Ancak, medenileştirme misyonu savunusu ile Marx'ın devrimci düşüncesi bile, Batı kültürünü ayrıcalıklı bir konuma oturtmuştur. Said'e göre, "Marx, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin, insani tahribata yol açsa da bir toplumsal devrimi olanaklı kıldığı için, zorunluluğunu kabul etmiştir" (Said 2016: 164). Yani, her ne kadar İngilizlerin Hindistan'daki varlığını -sömürü amacıyla orada bulunuşunu- ve uygulamalarının yarattığı yıkımı eleştirse de, toplumsal dönüşüm için zorunlu gördüğünden olumlu karşılamıştır (Said 2016: 164-65). Marx'ın düşüncesiyle ilgili sorun, Batı'nın değerlerini evrensel addetmesi ve yukarıdan bir girişimle "öteki" toplumlara dayatılmasında bir sakınca görmemesidir. Bu açıdan bakıldığında, Marx'ın düşünceleri de şarkiyatçı kavrayışa uygundur. Yine de, Said, Marx'ın insani tahribata ilişkin duygusal yaklaşımından dolayı başka şeyler yazacakken epistemik geçerliliştirmenin (şarkiyatçı çerçevenin) buna izin vermemiş olabileceğini söyler (Said 2016: 166-167). Ancak yine de Şarkiyatçı metinlerden alacağı onayın kolaycılığına kaçtığı söylenebilir. Öyle ki, 19. yüzyılın sonları itibarıyla koloniler içinden yükselen

siyasi ve entelektüel sömürge karşıtlığı mücadeleleri, Avrupalı girişimlerden çok daha başarılı olmuştur (Young 2016: 134).

Diğer taraftan, sömürgeleikten kurtuluş mücadelelerinin, Batı'daki devrimlerden doğan insan hakları fikri, eşitlik ilkesi veya kendi kaderini tayin gibi haklar çerçevesinde şekillenmiş olması, Batı'nın insani olmayan uygulamalarının yerini Batı'nın insani fikirlerine bırakmıştır. Spivak'a göre, Bhubaneshwari'nin kendini asarak bir karşı çıkış eylemi gerçekleştirdiği -Hindu geleneğinde intihar dul kadınların kendilerini kocalarının yakıldığı yerde ateşe atması dışında tasvip edilmez- *sati* geleneğinin, 1829'da Britanyalıların reformuyla ilga edilişi buna örnektir (Spivak 2016: 80). Nitekim *sati* ritüeli batıl inançtan suça dönüşerek Batı'l hukuka dahil edilmiştir. Burada yapmak istediği geleneğin savunusu değildir elbette; ancak "beyaz adamların esmer kadınları esmer adamlardan kurtarması" (Spivak 2016: 81) algısı emperyalizmin iyi toplumun kurucusu imajını beslemektedir. Marx'ın, her ne kadar "tarihin bilinçsiz aracı" (Said 2016: 165) olarak kabul etse de, İngiltere'yi Asyalıların kurtarıcısı olarak görmesi buna paraleldir. Bununla beraber, Bartolome de Las Casas'ın yerlilere anayasal haklar tanınmasına ilişkin önerisi de İspanyolların imajını düzeltmeye ve yerli halkın rızasını kazanmaya yönelik bir girişim olarak okunabilir.

Spivak, sömürü durumunun ve semptomlarının sorgulanmasıyla başlanarak şeyden insana dönüşümün yollarını arar. Batılı devletlerin insan haklarını inşa etmek ve/veya demokrasi götürmek adına Asya ülkelerine müdahaleleri, halk ile iktidar arasındaki ilişkileri yeniden düzenlemeyi de içerdiğinden ve yukarıdan bir müdahale ile dayatıldığından, aynı zamanda epistemolojik şiddet taşır ve onların bilgi üretimlerini engeller. Britanyalılar'ın Sati Reformu'nun olumsuzlanması bu nedenle önemlidir. Spivak'a göre, sömürgeci düzenin batıl inancı suça dönüştürerek ritüeli yeniden tanımlaması ve kendine mal etmiş olması, yerli halkın yaratma şansını elinden almıştır. Nitekim "görünen" (kamusal olan), toplum içindeki tekil "red eylemleri" (Bhubaneshwari'nin intiharı) değil, "sömürgeci elitin hukuki girişimi"⁶ (*episteme*) olmuştur. Bu yüzden Spivak'ın söylemek istediği, "mâdunların konuşamadığı değil,

⁶ Ritüelin suça dönüştüğünde yani hukuk bilimine dahil edildiğinde olumsuzlanması ve bunun geçerlilik kazanması göz önünde bulundurulduğunda, Foucault'nun *episteme* tanımına denk düşer (Spivak 2016: 83).

daha ziyade, birileri farklı bir şey yapmaya çalıştığında kurumsal geçerlileştirme söz konusu olmadığı için bunun teslim edilmediğidir” (Spivak 2016: 113). Bhubaneshwari de konuşmuştu, fakat kimse onun bu eylemine sahip çıkmamıştı.

Diğer taraftan, “Bhubaneshwari, bedenini konuşurmaya çalışarak, hatta bunu ölene dek yaparak mâdunluğunu krize sokmuştu” (Spivak 2016: 114). Bu, onun, intiharı ile benliğini bilme (aydınlanmış benlik) ve özne olma (“fail özne”⁷) pozisyonuna gelerek mâduniyetini ortadan kaldırdığı anlamına gelir. Kendini feda eden satiler ise, “eyleyen” ancak fail-olmayan mâdunlardır (Spivak 2016: 87). Buna karşılık, toplumsal aksiyom dışında “eyleyen” yani kendini feda etme ritüelini ıskalayıp intihar eden kadınlar, fail-olan, böylece mâdunlukları krize girenlerdir. Ritüeli onaylayan kadınlar ise, *sati* geleneğini onaylayarak özne olma şansını yakalamakla beraber, egemen yapılarla tabi kalarak, edilgen konumlarını pekiştirmişlerdir. Ritüelin (söylemin) içinden, dudak kıpırtılarıyla konuşmaya devam etmişlerdir.

2.2. Mâdun Kimdir?

Latince *subalternus* sözcüğünden türeyen “mâdun” sözcüğü, “alt” anlamına gelen *sub* ve “öteki” anlamına gelen *alternus* köklerinden türeyerek aynı zamanda “öteki” olmayı da imleyen alt grupları ifade eder (Somay 2017: 155). Veya “alttaki-başkalık” olarak tanımlanabilir (Yetişkin 2010: 17). Ancak Somay’a göre, sözcüğün ne İngilizce’deki kullanımında (*subaltern*) ne de Arapça’dan alınan ve Türkçe’de *subalternin* karşılığı olarak kullanılan “mâdun” sözcüğünde “öteki” anlamı yoktur (Somay 2017: 155). Ancak bir sınıfın mâdun olarak tanımlanmasında önemli olan, Gramsci’ye referansla, bir hâkimiyet ilişkisinin tarafı olmasıdır. Yani mâdun, hâkim olanlara tabi olanları ifade etmelidir. Ya da “ben”i var eden bir “öteki”yi -ya da “ötekiler” üzerinden ontolojik olarak var olan “biz”i- işaret etmelidir.

⁷ İktidar, tabiyet ilişkisi üzerine kurulu olduğu için, kurucu unsurları bir tarafa, geri kalanları mâdun eden, failliklerini elinden alan bir yapıdır. Özne konumu da söylem tarafından üretildiğinden, fail-olmayı baştan içermez. Bu denklemdeki problem, hakim söylemin hegemonyasıdır. Söylem dışına çıkamadıkça özne konumunun, faillik açısından mâduniyetten farkı yoktur. Fail öznelerin söz konusu olabilmesi için farklı söylemlerin gelişiminin mümkün olması gerekir. Bhubaneshwari, intihar ederek hem kendi iktidarını kurmuş hem de kurucu unsuru olarak failliğini kazanmıştır.

“Mâdun” kavramının ilk kullanımı Gramsci’nin Hapishane Defterleri’ndedir. Mâdunu, hegemonya⁸ altındaki (tarihsel bir kişilik olmayan) şey, (sessiz) direnişçi, sorumsuz, tabi olan grupların karakteri olarak ortaya koymuştur (Gramsci 2014: 218). Geleneksel proletarya-burjuvazi ikiliği/karşıtlığı üzerinden tanımlanamayan, toplumsal olarak bu sınıflardan farklı ve esamesi okunmayan tarım işçilerini, köylüleri, kadınları tanımlamak için kullandığı bir kavramdır (Somay 2017; Yetişkin 2010). Bu bağlamda, mâdun, proleterlerden farklı bir görünüm arz eden, sesi olmayan, temsil edilmeyendir. Spivak da mâduniyetin sadece sermaye mantığının ürettiği sınıf konumları üzerinden anlaşılamayacağını söylemiştir (Spivak 2010: 55). Yani mâdun konumu, proleterliği ifade etmez ve bu, mâdun çalışmalarını klasik Marksist teoriden ayıran noktadır (Spivak 2010: 55). Bu açıdan bakıldığında, kavramın literatüre girerek Marksist teoriye yeni bir saha açtığı -Marksist teorinin de mâdun çalışmalarına yeni bir alan açtığı- söylenebilir.

Gramsci’nin 1930’larda önerdiği mâdun kavramı, 1970’lerde Ranajit Guha’nın girişimiyle kurulan Mâdun Çalışmaları Kolektifi tarafından “sınıf, kast, yaş, cins-kimlik bakımından aşağıda olanlar”ı ifade etmek için kullanılmıştır (Yetişkin 2010: 16). Spivak ise kavramı, “yukarıya doğru ve dışa dönük toplumsal mobilite ile ilişkisi kesilen” olarak tanımlamıştır (Spivak 2010: 55). Nitekim ona göre, geleneksel Marksist sınıf ayrımlarıyla dünyayı kavramaya çalışmak ve ona dayanarak politik stratejiler üretmek yeterli değildir. Ekonomik indirgemeci sınıf temelli tartışmalar veya mücadeleler, tekil görünümleri göz ardı etmeye eğilimlidir. Öyle ki kavramın kültürel emperyalizme erişimi olmayan veya sınırlı olan her kesim için bir farklılık uzamı olarak kullanımı yaygınlaşmıştır (Spivak 2017: 83). Spivak’ın mâdun çalışmalarının çıkış noktası da burasıdır.

Gramsci, insan doğasını sabit ve nesnel olarak kabul etmez (Gramsci 2014: 182). Ona göre, insan doğası toplumsal ilişkiler bütünüdür. Bilinci ise bu ilişkilerin tarihselliği belirler. Ancak insan doğasının tümüyle içinde bulunduğu koşullara veya sosyal çevresine bağlanması, bireysel sorumluluğu toplumsal sorumluluğa tabi kılar. O

⁸ Hegemonya, toplumların rızasını sağlamaya ve onu korumaya yönelik olarak işleyen söylem ve söylemleri ileten araçlar bütünü olarak ifade edilebilir. Daha çok (aslında tamamen) halkı manipüle etmeye ve rızasını tutmaya ilişkin olarak işlevseldir. Temsilciler ise kendilerini “yeniden sunma” işleviyle ortaya koyarlar.

zaman da bir toplumun değişmesi için doğaüstü bir güce (girişime) ihtiyaç duyar. Oysa toplumların değişimi bireysel çabalarda saklıdır. Bunun için ise, bazı bireylerin kendini toplumun öğretmeni olarak görmesi gerekir (Gramsci 2014: 186). Diğer taraftan, davranışların çevresel faktörlerle şekillendiği düşüncesi, muhafazakârlığa yol açacağı için, davranışları meşrulaştırmaya da götürmemelidir (Gramsci 2014: 186). Yalnızca o faktörlerin sonucu olarak açıklayıcı olmalıdır.

Dahası, mâdun gruplar arasında otonom bir bilincin oluşumu için dayatılan unsurların reddedilmesi gerekmez; otantik bir biçime dönüştürülebilirler (Gramsci 2014: 183). Ancak bunun için “mekanik determinist” yaklaşım terkedilip aktivizm düstur edinilmelidir (Gramsci 2014: 217). Bunun için de determinist yaklaşımın gayri meşruluğu teşhir edilmelidir. Çünkü her ne kadar farkında olmasa ve koşulların kadercî ruhuna inansalar da, sessiz direnişlerle tarihsel bir irade ortaya koymuş olurlar. Oysa kadercilik, kişiyi iradesiz kılar ve depolitize eder. O yüzden Gramsci’ye göre, koşulların değişebileceğine ve mâdunların otonom inisiyatiflerini geliştirebileceğine onları inandırmak ve mekanik determinizmin faydasızlığını ifşa etmek gerekir. Spivak, Gramsci’den ilham alarak, mâdunlara verilecek eğitim desteğiyle kamusal akıl kazandırmanın önemine işaret eder.

Antik Yunan ve Roma devletlerinde ve Ortaçağ Avrupası’nda görülen, devletin merkezi olmayan yapısıdır. Antik Yunan’da halkın kendi kurumları, yerel mahkemeleri vardı. Yani kurumsallaşma (yapılanma) halktan kopuk değildi. Bu kurumlara erişemeyen tek grup kölelerdi; halktan tümüyle izole edilmişlerdi (Gramsci 2012: 38). Gramsci’ye göre, Ortaçağ’ın proletarya sınıfı için de durum aynıydı; ancak onlar halkla işbirliği yapabiliyorlardı. Ancak modern devletler, merkezi yapıları ve hegemonik nitelikleri ile ortaya çıkmıştır. Alt sınıfların otonomilerini tanımayan ve tarihleri devlet tarihi ile paralel olan hâkim sınıflar halktan tümüyle kopuk yönetici bir kast oluşturmuşlardır. Ve bu kast, yasal dayanakları olmasa da alt sınıflara kapalıdır. Öyle ki, Gramsci, bağımsız bir aydınlar sınıfının olamayacağını, olmadığını söylemiştir (Gramsci 2011: 172). Ancak her sınıfın kendi (organik) aydınları olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, ılımlılar (liberaller) organik olarak bağlı oldukları üst sınıfların diğer üyeleri ile özdeşlik içindedir ve onlarla bir temsil ilişkisi kurmalarında bir sakinca

yoktur. Nitekim tarihsel blokları (birlikleri) devlet içinde kurulmuştur; ve bu, sivil toplumun rızaya dayalı hegemonyasının desteği ile mümkün olmuştur (Gramsci 2012: 104). Yani ılımlılar yönetici sınıf olmakla birlikte egemen olmakla da varlığını sürdürmüştür (Gramsci 2011: 170). Gramsci'ye göre, bunu da görece homojen bir sınıf olmalarına, homojen olarak kalmalarını da devlet yapısı içindeki tarihsel birlikliklerine borçludurlar. Oysa alt sınıfların tarihi, yalnız sivil toplum tarihi ile iç içe ve koşullara bağlı olarak savunmacı ve parçalıdır (Gramsci 2012: 34,104). Egemen olan yönetici sınıfın hegemonyası altındaki bu sınıfların tarihi, etkinlikleri tabi oldukları sınıfın inisiyatifinde -son kertede politik/hukuki inisiyatif onların elindedir- olduğu için onların tarihi ile iç içe geçmiştir. Bu yüzden, tarihleri ve etkinliklerinin ne kadarının otonom inisiyatiflerine bağlı olduğu anlamında öznellikleri, belirsizdir.

Dahası, resmi tarih anlatılarında hikâyeleri yoktur. Ve deneyimleri hakkında bilgi sahibi olunabilecek yazılı kaynaklar olmadığı için “sessiz yığınlar” a dönüşmüşlerdir (Afacan 2011: 2). Bunda kitlelerin sosyal tarihteki öznelliklerini göz ardı eden geleneksel Marksist yaklaşımın da payı vardır (Afacan 2011: 2). Çünkü kapitalist iktisadi süreçlerin yarattığı mağduriyetlere saplantısı, sosyal tarihe ilgiyi ıskalamıştır. Mâdun çalışmalarının amacı da resmi tarih yazımının eleştirisidir. Bu tarih yazımında sözü edilmeyenler, mâdun çalışmalarında kendilerine yer bulurlar. Afacan'ın (2011) mâdunların sosyal tarihine ışık tutan dilekçelerden örnekleri de bu çalışmaların bir parçası olarak görülebilir. Dilekçeler, her ne kadar devletle yazışmalarında bir aracının (arzuhalci) olup olmadığı bilinmese veya koşulları hakkındaki bilgileri çarpıtmış olma olasılıkları olsa da yine de kitlelerin deneyimleri hakkında bilgi verirler.

2.3. Katılımcı Siyaset Tartışmalarına Bir Katkı

Katılımcı siyaset tartışmalarını kısırlaştıran noktanın, maddi koşulların büyük ölçüde göz ardı edilmesi olduğu söylenebilir. Öyle ki, Phillips'e göre, feminizm, çokkültürcülük, müzakereci demokrasi gibi kuramların ortak noktası, “bu sonucu verecek koşulları irdelemeksizin erişim eşitliğini varsaymalarıdır” (Phillips 1999: 205). Yani maddi koşulların eşitliğine yönelik toplumsal dönüşümü salık vermeden siyasal

mekanizmalara başvurmanın önemini öne çıkarmalarıdır. Buna karşılık, geleneksel Marksizm ve refah devleti politikaları ise maddi koşulların eşitlenmesini öncelik olarak görür. Ancak Kymlicka'ya göre,

“Toplumsal eşitliğe yönelik bütün tezler, haklı olarak insanların toplumsal konumunun ve kamusal duruşunun önemini vurgular: Yoksulluğun zararı yalnızca mal ve hizmetlerin kıtlığı değil, aynı zamanda toplumun diğer üyeleri ile ilişkilerini zehirleyen utanç, acıma, alçakgönüllülük veya görünmezlik olabilir ve çağdaş liberal eşitlikçiler de analitik Marksistler de eşitsizliğin bu temel yönünü büyük ölçüde görmezden gelmişlerdir” (2016: 284).

Phillips'e göre, “siyasal sabitler” ile ekonomik ve toplumsal dönüşüme yönelik uygulamalar arasında bir seçim yapılmak zorunda değildir (Phillips 1999: 212). İkisinin eş zamanlı olarak geliştirildiği veya iyileştirildiği girişimlere gereksinim vardır. Bu bağlamda, Spivak'ın aktivist yönü de bu girişimler içinde sayılabilir. Nitekim nesne halinden eyleyen özne konumuna dönüşüm sürecini destekleyen salt demokratik katılım, mâduniyet görünümünü ortadan kaldırmayacaktır. Çünkü mâdun konumu varoluşsal açıdan temsil edilemeyendir. Her şeyden önce sosyo-ekonomik şartlara bağlı yoksunlukların tartışılmasına ihtiyaç vardır. Kimliklerin yapıya olduğu gibi dahil edilmesi önerisinin yeterli olmadığı görülmelidir.

Spivak, zengin-yoksul gibi sınıf ayrımlarını zihinsel olarak koruyan hegemonik şiddet altındaki öğretmenlerin nasıl eğitilebileceğini öğrenmeye çalıştığından söz eder (Spivak 2007: 31). Ona göre, mesele, okullar yaptırmak, öğretmenler atamak değil, yetiştirme koşullarını sağlamak, işleyişi izlemek olmalıdır. Ancak eğitimsizlik değil, esas içinde bulunulan maddi koşullar (yoksulluk) mâdun bireylerin zihinsel dünyalarını şekillendiren temel etmendir. Emeğin onlar için kol gücüyle yapılan işleri çağrıştırdığı, yani zihinsel emekten bihaber çocukların, yetişkin bireyler olduklarında fail (siyasal) özneler olması beklenemez (Spivak 2007: 32). Bu yüzden, entelektüel potansiyel kazandırmanın yolu olarak, entelektüellerin onların koşullarını ve gerçek deneyimlerini, klişeleşmiş düşünce yapılarının (*episteme*) dışında anlama ve değerlendirme yetisine ihtiyacı vardır.

Gramsci'ye göre, “halk ile kültür arasında her zaman bir mesafe olmuştur” (Gramsci 2012: 87). Akademik özgürlük, tarihsel olarak baskı ve ayrıcalık anlamına gelmiştir. Bununla beraber, entelektüellerin ilk olarak durdukları bu geleneksel konumu aşması gerekir. Ayrıcalıklı konumlarından kopup aracı olmaları gerekir. Nitekim arzularıyla hareket eden mâdunlarla yukarıdan iletişim kurmak olanaksızdır. Bu mesafeyi kapatmak ya da en azından azaltmak için, arzuların (eğitimle) yukarıdan dayatılmayan bir yöntemle yeniden düzenlenmesi gerekir (Spivak 2007: 32; 2016: 116). Sosyal mobiliteye katılabilmek için, “bilimin akışına dahil olabilmeleri” gerekir (Spivak 2017: 142). Bu tür postkolonyal çalışmalar çokkültürcülüğün yerleştirilmesinde de esin kaynağı olabilir. Ancak maduniyet sorununu görmezden gelmeyen bir çokkültürcülük anlayışı olmalıdır.

Spivak, ne akademisyenliği (kuramcı kimliği) ne de öğretmenliği (aktivist kimliği) arasında ayırım görmez. Öyle ki, her iki öğretim türünde de aynı hedefe sahip olduğunu söyler: “Demokrasi önsezisini geliştirmek” (Spivak 2016: 116; 2017: 57). Ona göre, bugün entelektüellerin sorumluluğu bu olmalıdır. Yüksek kuram dünyalarından çıkıp aşağıya inmeleri ve gerçek bir şeyler yapmaları gerekir. Aksi takdirde mâdunların koşulları hakkında konuşmak, iyi niyet taşısa da, epistemik şiddet içerir. Kendi epistemik üretimlerini yapacak zihinsel düzeye getirilmeleri, onlar için daha faydalı bir girişim olacaktır. O zaman onlar hakkında bir şey söylemeye gerek kalmayacaktır. Kendi koşulları hakkında kendileri konuşabileceklerdir. Bu yüzden “öğretmeyi öğrenmek” –eğittiği öğretmenlerin eğitiminden söz etmektedir- ondan önce ise “öğretmeyi öğretmeyi öğrenmek” -kendi öğrenim sürecinden söz etmektedir- gerekir. Oysa Batılı entelektüellerin çalışmaları, gerçek deneyimlerden uzaktır. Anlattıkları dünyadan kopuk yaşar ve konuşurlar. Kendi evlerinde -hem gerçek hem de içinde oldukları hegemonik söylem anlamında- onlar adına kuramlar geliştirirler. Bu yüzden kuramları pratikte işlevsel değildir. Buna katılımcı siyaset tartışmaları da dahildir. Ancak eşitsiz koşulların derinliğini görmek ve zihinsel boyutunun azaltılması için mâdunlarla diyalojik ilişki kurmak gerekir. Bu şekilde entelektüellerin demokratik siyasete katkısından söz edilebilir.

Spivak, mâdunların kendi söylemlerini geliştirmeleri için ihtiyaçları olan şeyin “olumlu sabotaj”⁹ olduğunu söyler. Sözü edilen bu eylem, eleştirilen, tahrip edilmek, sabote edilmek istenen söylemi reddetme değil, ona dahil olmayı ifade eder (Spivak 2017: 37-38). Çünkü dışındayken söylemin değiştirilmesine imkân yoktur. Dolayısıyla mâdunlar böyle bir güç konumunda değildir. İşçi sınıflarını, en azından 19. Yüzyıl fabrika işçilerini (sabotaj eylemleri göz önünde bulundurulduğunda) mâdun sınıflardan ayıran bu güç konumudur (Spivak 2017: 38). İşte mâdunların da en azından bu noktaya getirilmesine ihtiyacı vardır. Bunun için de zihinsel emeğin yerleşik hale getirilmesi gerekir. Bu yüzden eğitim, “işlemeden geçiremedikleri bilgilerle doldurulmaktan ziyade, demokratik muhakemeyi güçlendiren, hayat gücünü geliştiren aşağıdan bir girişim olarak” yeniden düzenlenmelidir (Spivak 2017: 40). Yani “olumlu sabotaj”, entelektüel birikim için kullanılmalıdır. Nitekim mâdunları kendilerine yabancılaştıran ve egemenlerin çıkarlarını pekiştiren hegemonik sarmalın içinde liberal kurumların yapıbozuma uğratarak ifşa edilmesi gerekir.

Toplumsal mobilitéyle ilişiği kesilmiş mâdun konumunun varlığı kabul edildiğinde, Spivak, toplumsal mobilizasyondan ziyade, teorik genelleştirmeden bağımsız epistemik değişimi ön plana alan bir yaklaşımı benimser (Spivak 2007: 84). Bu, toplumsal mobilizasyonu veya kolektif çalışmaları yararsız bulduğu anlamına gelmez. Ancak önemle üzerinde durduğu şey, tekil (zihinsel) değişimlere olanak sağlamak. Çünkü ancak bu değişim yaşandığında, yaptıkları seçimlerin faili de olan bireylerin varlığından söz edilebilir. Ve böyle bir ortamda demokratik siyaset tartişılabilir. Yani epistemik değişim, katılımcı demokratik siyasetin ön koşulu olmalıdır. Örneğin, Spivak’a göre, komünizm epistemik değişim yaşanmaksızın sadece toplumsal mobilizasyon ile sınırlı kaldığı için yerleşememiştir (Spivak 2007: 85). Kapitalizm ise epistemik adaptasyonla başarıya ulaşmıştır. Değişim de yine bu yolla mümkündür. Liberal eğitimin sabote edilmesi gerekir.

Epistemolojik şiddet sarmalından kurtulmanın nasıl mümkün olacağı sorusuna odaklanan Spivak, Marx’ın “birinin kendini kolektif olarak temsil etmesi demek, kamusal alanda olmak demektir” (Spivak 2016: 121) sözüne dikkat çeker. Ona göre,

⁹ Terim, olumsuz anlam içeren eylemin (sabote etmek) olumlu sonucuna işaret eder. Tahrip edilen şeyin dönüştürülerek işlevsel hale getirilmesine atıfta bulunur.

mâduniyetin belirleyici özelliği olan tekillik -kavram Gramsci tarafından toplumsal grupları ifade etmek için kullanılmıştır (Spivak 2016: 12)- kurumsal tanınmayı olanaklı hale getirecek indirgenebilirliğe sahip değildir. Bu yüzden soyut yurttaşlık yapılarına erişimi olmayandır. Oysa talepleri olan insanların taleplerini karşılayacak kurumlara ihtiyacı vardır. Ancak bu sorun, oy hakkının genişletilmesi veya demokratik aleniyet ile çözülebilir değildir. Toplumun okur-yazar olmayan önemli bir kesimi için devlet yapıları kapalıdır. Öyle ki, iktisadi-politik-kültürel değişime öncelik veren aşağıdan bir girişimle kurumsallaşma süreci başlatılmalıdır.

Mâdun Konuşabilir mi? (dil-dışı) bir direnişin anlaşılmasını sağlayacak bir alt-yapı olmadan direnişin hedefine ulaşamayacağını söyler (Spivak 2007: 47). Buradaki direniş fail-olmaya, kamusal temsil ise özneliğe atıfta bulunur. Fail-olan mâdundur, ancak failliği görünür değildir. Guha, bunu “gizli faillik” olarak nitelendirir (Yörük 2017: 325). Nitekim hegemonyaya dahil olmayan bilinç öğeleri içerir. Başka bir deyişle, mâdunun konuşabiliyor olması, bilinç öğelerine sahip olduğunun göstergesi olmakla beraber, sorun, bunun hegemonyaya dahil edilememesidir. Nitekim bu bilinçli eylemlerinin temsili olmadığı için, kurumsal geçerliliği de yoktur.

Resmi tarih, bilinçli direniş eylemlerini içgüdüsel bir refleks olarak anlatır (Yörük 2017: 326). Bu yolla siyasi eylem potansiyelleri yok sayılmaktadır. Bu da hakim sınıf tarafından temsil iddiasının yolunu açmaktadır. Yani mâdun konuma ilişkin sorun, kamusal alanda fiili olarak temsil edilmeyiştir. Bu bağlamda, mâduniyet, devletle arasında veya devlet karşısında pozitif bir ilişki kuracak, iktidardan hak talep edecek, hakkını koruyacak sivil bir mercinin bulunmayışı ve merkezi olmayan soyut (temsili) yapılarda haklarının kalıcı olarak korunmayışı olarak anlaşılmalıdır. Öyle ki, mâdun (sözde vatandaşı), ya bunların yollarını bilmez ya da arar ancak bulamaz, mağdur olur. Mâdun, “sosyal mobilite ile üst tabakalara ulaşma şansı olmayan kişidir” (Spivak 2007: 47). Bununla beraber, mâdun, ya bu durumun normal olduğunu düşünür ya da mâdunluktan kurtulmak ister (Spivak 2007: 50). Mâdun, mâdunluk iddiasından bulunmaz; ortak mâdunluk iddiası, marjinal konumundan ötürü kendini mâdunlarla özdeşleştiren entelektüelin iddiasıdır (Spivak 2007: 49-50). Ancak Spivak’a göre,

entelektüeller zaten marjinal bir konumdadırlar. Önemli olan muhalif bir konumu benimsemeleridir (Spivak 2007: 51).

Foucault'ya göre, iktidarların bilgi kontrolü sadece sansürü kapsayan basit bir mekanizma değildir; aydın veya entelektüellere dayattığı epistemik çerçeve ile daha kapsamlı bir süreçtir (Foucault ve Deleuze 1996: 220). Bilgi üretim sürecindeki bilişsel kontrol ile entelektüeller ideolojik birer araca dönüşmüşlerdir. Bu yüzden entelektüelin siyasi işlevi, topluma hakikati göstermek değil, epistemik belirlenim içindeki araçsal konumunu eleştirinin odağına almak olmalıdır Diğer taraftan, Foucault'ya göre, kuram ve pratik bir ve aynı şeydir (Foucault ve Deleuze 1996: 220). Yani pratik, kuramsal çerçeve ile şekillenir (veya kuram pratiğin gösterenidir (temsilidir)). Bu, epistemik alt yapısı sağlanmadan tek başına bir karşı-eylemin değişim yaratmayacağı anlamına gelir; ikisinin birlikte işe koşulması gerekir. Diğer taraftan, değişim güçle mücadeleyle mümkündür. Ancak güç, yönetenlerin elinde değildir (Foucault ve Deleuze 1996: 223). Epistemik şiddetin de desteğiyle bireylerin bedenlerine kadar nüfuz eden, bireyle özdeşleşmiş bir olgudur. Gücün toplumun en küçük birimlerine kadar nüfuz etmiş bu dağınık yapısı, onunla mücadeleyi de zorlaştırmakta ve kolektif eylemleri işlevsiz kılmaktadır. Dolayısıyla, hakim güce karşı başarılı olunmak isteniyorsa, karşı-mücadelenin de en küçük birimlerden başlatılması gerekir. Spivak'a göre, entelektüellerin yeni işlevi de bu olmalıdır. Temsil değil, doğrudan bir ilişkinin tarafı olmalıdır. Toplumsal eylemlere karşı mesafeli duruşu ve bireysel kurtuluşu amaç edinen mâdun çalışmaları, bu fikre dayanır.

Deleuze'e göre, kuramın genelliğine karşı pratiğin yerelliği düşünüldüğünde, kuram ve pratik arasında kısmi bir ilişki vardır (Foucault ve Deleuze 1996: 219). Çünkü kuramlar uygulamaya geçildiğinde yerel unsurlarla şekillenir ve içinde buldukları koşullara bağlı eylemlere dönüşürler. Sahadaki koşullar ise kuramsal çalışmaların tahayyül edemeyeceği kadar çeşitlidir. Bu yüzden, kuramların toplumsal deneyimleri yansıtmaları beklenemez. Spivak'a göre, Deleuze, "kuramın 'gösteren' (temsil) ile bağını koparır" (Spivak 2016: 26): "Artık temsil yok; sadece eylem var" (Foucault ve Deleuze 1996: 220). Buna göre, kuramların veya kuramcılarının temsil iddiasında olduğu söylenemez. "Konuşan ve eyleyen her zaman bir çokluktur" (Foucault ve Deleuze 1996:

220); “konuşamayan ancak eyleyen ve mücadele edenleri ise, teori üreten entelektüel ya da parti, sendika vs. hiç kimse temsil edemez” (Spivak 2016: 27). Spivak, göre, maddunlar için konuşan ve eyleyen özne konumu inşa edilmelidir. Ancak, önce (Batılı) entelektüellerin (ve Deleuze’ün) maddunlar adına konuşmayı bırakmaları gerekir. Ondan önceyse belli bir *episteme* içinde hareket ettiklerini ve temsilin bilgi üretimine içkin, dolayısıyla bilgi üretiminin de temsil iddiası olduğunu kabul etmeleri gerekir. *Epistemenin* sınırları içinde kuram ve praksis birbirine içkindir. Epistemik şiddete karşı da kuram ve praksis bir arada önemlidir.

Spivak’a göre, “‘biz’den başka bir şeye atıfta bulunmayan homojen ‘öteki’ yaratımının işaret ettiği kişilerle yüzleşmek onları temsil etmek (*vertreten*) değil, daha çok kendimizi temsil etmeyi (*darstellen*) öğrenmektir” (Spivak 2016: 60).¹⁰ Nitekim “öteki” öznenin ontolojik varlığı yine “biz”in varlığına atıfta bulunduğundan, temsil bir nevi kendini “yeniden takdim” (*darstellen*) eylemi olmaktadır. Yoksa siyaseten “başkası adına konuşma” anlamında bir temsil (*vertreten*) söz konusu değildir. Mevcut temsil mekanizmasında eksik olan ve yapılandırılması gereken budur. Temsil her zaman bir *darstellung* (“yeniden sunma”) anlamını da içinde barındırır (Spivak 2017: 183). Yani temsil her zaman iki biçimini birden devreye sokar. Bununla birlikte, *darstellung* bir sınıfın veya grubun göstereni olarak bir yerde bulunma iddiasında olmakla özcülüğü kesimler. Yani *darstellungun* olduğu yerde özcülük vardır ve (sadece parlamentoda değil onun dışındaki siyasal pratiklerde de) *vertretung* (siyasi temsil) *darstellung* olmadan söz konusu olamaz. Kaldı ki, Spivak’a göre, özcü olmamak mümkün değildir (Spivak 2017: 184). Farklılıkların sonsuzluğu karşısında stratejik özcülük -her ne kadar artık bu deyişi kullanmasa da- kurumsal tanınma için gereklidir (Spivak 2017: 48). Çünkü özne her zaman merkezi konumdadır. Bu yüzden, gerçek bir tartışma, temsili sorunlu hale getirdiği için, bu iki temsil biçimi arasındaki tartışma olmalıdır.

Kapitalist toplum yapısına zarar vermeden veya onu ortadan kaldırmaya çalışmadan proleterler veya dezavantajlı gruplar gözetilmeye ve dayanışma ağları içinde

¹⁰ İngilizce *representation* Almanca *vertreten* sözcüklerine karşılık gelen ve “birinin adına konuşma/hareket etme” anlamına gelen politika alanındaki kullanımını ve yine İngilizce’de *re-presentation* Almanca’da *darstellen* sözcüklerine karşılık gelen ve “yeniden sunma” anlamıyla sanat ve felsefe alanlarındaki kullanımı, temsilin iki anlamıdır (Spivak 2016: 26-27).

ifade alanı buldurmaya çalışılmaktadır. Sosyal devlet anlayışının yaptığı da budur. Mevcut düzen korunarak toplumsal sınıflar arasında “adaleti sağlamaya” çalışmaktadırlar. Böylece “estetik (sanat) siyasete sokulmaktadır” (Yetişkin 2010a: 18). Temsil sorunu da temsil kavramının bu anlamının siyasi alanda devreye sokulması ile ortaya çıkmaktadır. Spivak’ın dikkat çekmeye çalıştığı, temsilin *vertreten* anlamı ile politik olanın kurulmasıdır.

Temsil meselesini sorunlu hale getiren şey, temsil kavramının siyaset ve sanat (estetik) alanlarındaki anlayışlarının birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmasıdır. Başka bir ifadeyle, iki anlayışın aynı anda devreye sokulmasıdır. Temsilciliğin her iki anlamıyla anlaşılması, egemen iktidarı (*episteme*) var ederek epistemik şiddet ortaya çıkarır (Yetişkin 2010a: 14). Mâdunların deneyimlerinin *darstellen* anlamında temsili, yani gerçekliğin bir aracının filtresinden geçerek kamusal alana dahil edilmesi, siyasi vekâlet ilişkilerini sorunlu hale getirmektedir. Çünkü siyasi temsilden önce imgesel temsil işe koşulmakta ve adına konuşulan kişiler, hakkında dolaylı bilgilere sahip oldukları kişiler olmaktadır.

Bu durum aynı zamanda üretim olanaklarından mahrum bir kesime de işaret eder. Yani bu kullanım, bir kesimi (çoğunluğu) mâdun eden bir sürece yol açar ve bu süreci sürekli hale getirir. Çünkü temsili mekanizmanın *darstellen* anlamını da içerecek şekilde işlemesi mâdun deneyimlerini filtrelemekte, onları bu yolla sessizleştirmekte, böylece egemen iktidarın sürekliliğini sağlamaktadır. Üretim hatlarına dahil olamadığı için adına konuşan (ve eyleyen) temsilcilerinin (aydın, entelektüel, uzman, politikacı vs.) temsiline (düşünce ve eylemlerine) maruz kalmaları ve mâdunların koşulları ve talepleri hakkında konuşan (onları temsil eden) entelektüellerin “çarpıtılmış” temsiline (*darstellen*) yarattığı epistemik şiddet. Politika üretim sürecinde ihtiyaç ve talepler değerlendirilirken mâdunlar hakkında elde edilen bilgiler, onların gerçekliğinin (tam) bir yansıması olmamaktadır. Onlar hakkında konuşan, veri toplayan, davranışlarını anlamlandıran, kategorize eden entelektüellerin (veya uzmanların) politika yapım sürecine egemen sınıfın çıkarına bilgi aktarmamalarının garantisi yoktur. Öyle ki, temsil mefhumu ile ilgili tartışılması gereken, iki anlayışın birlikte işe koşuluyla olmasından doğan sorundur.

Siyasi katılım ve farklılıkların temsili ilkeleri etrafında şekillenen çağdaş tartışmalar, birey veya grupların ittifak politikalarına eklenerek kendileri adına konuşabilecekleri düşüncesine dayanır. Oysa mâdun konumu kendi içinde tanımlanabilir değildir. Aralarında temsili mümkün kılacak özsel bir ilişki yoktur. Özne konumunda dahi olmayan bu kesimlerin oy veriyor olmaları, siyasete katılım gösterdikleri anlamına gelmez. Öyle ki, *darstellung* anlamında dahi temsil edilmezler. Bu yüzden, demokrasiye katılım tartışmalarının ötesinde ve ondan önce gelmesi gereken bir tartışmaya ihtiyaç vardır: Mâdunların kurumsallaşması yani yurttaşlık yapılarına erişimi nasıl sağlanabilir? Spivak, gerçek deneyimlerine uygun politikalar geliştirebilmek için “onları sabırlı ve dikkatli bir şekilde dinleme projesine” ihtiyaç olduğunu savunur (Spivak 2016: 121). Bunun gibi, Erdoğan (2007) da, “yoksulluğu yoksulların kendi anlatılarından okumaya çalışmanın” önemine dikkat çeker. Çünkü ona göre, “adalet, mâdun konumun radikal heterojenliğine hakkını vermektir” (Erdoğan 2007: 46). Ancak kuramsal kategorilere ayrılıp tanımlanabilecek kaba bir konumları yoktur.

Mâduniyet, eşikte olma halidir ve “itaat”, “kabullenme”, “pasiflik” gibi niteliklerin mutlak varlığına atıfta bulunularak tanımlanamaz (Erdoğan 2007: 40). Nitekim iktidarla kurdukları ilişki zaman zaman isyankâr da olabilmektedir. Yani ne her zaman isyankâr ve mobilize olmaya hazır ne de her zaman itaatkâr oldukları söylenebilir. Örneğin, “yoksul/mâdun öznenin ideolojik-politik-kültürel söylem üretme araçlarından yoksun bırakılması, yasadışı veya fırsatçılık olarak nitelendirilebilecek yollara başvurmasına neden olur” (Erdoğan 2007: 42). Ancak bu tür eylemler strateji içermez; çoğunlukla günü kurtarmaya yönelik ve plansızdırlar. Bununla birlikte, madunların eylemleri kolektif ve sembolik bir bütünlüğe mal edilecek eyleyenler değil, ancak tek tek kendi başa çıkma veya tepki verme yöntemlerini geliştirmiş bireyler kategorisi olarak eyleyenler oldukları söylenebilir. Bhubaneshwari’nin tekil eylemi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Onun tepkisi bedenine yönelmiştir (Erdoğan 2007a: 62).

Mâdunlar için ne tümüyle aktif ne de tümüyle pasif bir pozisyonda oldukları söylenebilir. Kolektif bir talepten yoksun olduklarından itaatkâr, ancak tekil ve geçici

eylemlerle de isyankârdırlar. Diğer taraftan, dışlanan veya ötekileştirilenin her an mobilize olmaya hazır hali, onun mâduniyetiyle ilintili olarak açıklanabilir. Başka bir ifadeyle, mâdun olanın şartlarını zorlamaya iten koşulları, onu her an pratik (ve pragmatik) çözümler üretmeye hazır hale getirir. Buna bilinçli ya da bilinçsiz mâdun direnişi de dahildir. Ve bu direniş, günü kurtarmaya yönelik, bilinçli olsa bile tekil (yani örgütsüz), heterojen eylemlerdir. Spivak, Batılı kuramcılarının “siyasal-öncesi” olarak tanımladığı bu direniş ve başkaldırı eylemlerini, bir şeylerin karşı çıkılması gereken şeyler haline getirildiği, yani krize dönüştürüldüğü anlar olarak tanımlar (Spivak 2004: 186-87). Bu anlar umudun, değişimin ve dönüşümün olanaklı hale geldiği anlardır. “Öteki” ile ilişki içine girme, onunla anlaşma ve özdeşim kurmanın başlangıç noktasına, o umutlu ana tekabül eder. Nitekim seslerinin en çok çıktığı, dolayısıyla iletişime en açık oldukları anlardır. Bu anlardan doğru politika üretebilmek için “zeki, tarafsız vs.” yani “özel” yetilere sahip uzman temsilcilere değil, önce onlarla doğrudan iletişim kurarak koşullarını anlamaya çalışacak eğitilmiş kişilere ihtiyaç vardır.

Sorunsuz bir temsilin nasıl sağlanacağı üzerine geliştirilen ve gerek avantajlı gerekse dezavantajlı grupların gözetilmeye çalışıldığı bütün formüllerin, ekonomik, kültürel, siyasal, hatta mekânsal dışlanmanın kökleştiği toplumlarda mâdunlaşanlar toplumun fırsat yapılarından yararlanamazken, iktidar ile hakikat arasındaki karşılıklılığı ortaya çıkardığı söylenebilir. Sınırların doğal olarak ürettiği “biz” ve “öteki” mefhumları ve “biz” olanın zihnindeki imgesel “öteki” yaratımı örtük olarak toplumun içinde de söz konusudur ve bunlar modern devletler ile belirgin ve daha keskin olarak ortaya çıkmışlardır. Mâdunların yaşadığı mahalleler “fark mekanları”dır ve toplum içindeki yapısal hiyerarşinin üst kategorilerinde yaşayanlar için “barbar”dırlar. Devletin, üzerinde baskı ve zor kullanması, kolluk kuvvetleri ile sürekli kontrol altında tutması gerektiği gruplardır. Erdoğan’a göre, toplumsal hiyerarşi ve sınıf konumları, “bakışın öznesi ve nesnesi olmakla cisimleşir” (Erdoğan 2007a: 52). Böylece mekânsal ayrışma daha hissedilir hale gelir.

Diğer taraftan, mekânsal farka mâdunun bakışı -bu bakış olumsuzdur- toplumsal hiyerarşinin üst sıralarında olanların bakışıdır. Başka bir ifade ile kendi konumlarıyla ilgili düşünceleri, ötekilerin bakışında saklıdır. Yani aralarındaki ilişkinin kurucu ögesi,

ötekinin bakışıdır (Erdoğan 2007a: 54). Ve bu bakış aşağılama, tikslenme, hor görme içerir. Zenginlerin bakışında temellenen bu duygular, kendileriyle ilgili anlatılarında bir kabullenişe dönüşür. Örneğin, “konuşmaya ehil olmadığı düşünülen” mâdun, konuşmaya çekinir (Erdoğan 2007a: 60). Sırf maddi yoksulluk değil altında oldukları sembolik şiddetle “fark yaraları” oluşur (Erdoğan 2007a: 65-66). Bu yüzde, tek başına toplumsal kaynakların eşitsiz dağılımının, sınıflar arasında fiziki (mekânsal) farklar yarattığı söylenemez. Maruz kaldıkları sembolik şiddetle özgüven ve özsaygıları da tahrip olur. Ve varoluş kaygısı ile moral değerlere (özellikle dini referansla konumlarını yücelterek) sarılırlar. Ancak gerektiğinde (mecbur kaldıklarında) sığındıkları değerleri de bir kenara bırakma eğilimindedirler. İçlerindeki bu dram ve arasında kaldıkları ikilem, eşikte olma hallerini gözler önüne serer.

Mâduniyet, her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın “bağımlılığın genel öz-niteliğini” (Guha 2000, Aktaran: Güneş 2017: 401) ifade eder. Bu anlamda, işçiler, yoksullar, kadınlar, eşcinseller gibi devlet yapılarına erişemeyen alt grup bireyleri madun olarak tanımlanabilir. Bu bireyler, devletlerin ideolojik aygıtlarıyla, mâdun konumlarını ifade eden alt-bağımlılık kategorisi içinde, dışarıya doğru bir hareketlilik olmaksızın aynen kalırlar. Örneğin, daha çok alt gruplar arasında popüler olan din olgusu, mâdun konumu besleyen önemli bir araç olarak işler. Böylece mâdun, hizmet etmeyi, sadakati en büyük erdem olarak görür ve bunları normalleştirir. Öyle ki, kurulu düzenin onlara çalışmak dışında bir fırsat tanımadığı bir ortamda mâdun gruplar “çocuklarına isim koymayı bile unuturlar” (Adiga 2009, Aktaran: Güneş 2017: 402). Üstelik konumlarından kurtulmak için çoğunlukla fırsatları yoktur. Nitekim hegemonya, bu gruplar hakkında düşünmenin ve konuşmanın alternatif yollarını zora sokar.

Sınırları epistemik şiddetle çizilmiş hegemonik alanda mâdunlar, sarmalın (*nomosun*) sınırlarında gezinirler. Ne içeride ne de dışarıda olarak, bir eşikte olma halini yansıtırlar. Zaman zaman eşikten içeriye girmek için direniş göstermeleri, onların dilinde, konuşmadır. Ancak hegemonik dilin içinden konuşuyor olmadıkları için anlaşılır değildir. Yersiz-yurtsuzluğundan söz edilebilecek olan seslerdir (Mutman 2016: 26). Çünkü dilin bir yeri-yurdu (evi) vardır. Simgesel düzene aittir. Hatta onu kurar. Mâdunun sesi bu düzene ait değildir; burada anlaşılamayandır. Evin içinden

konuşmaya başladıklarında ise mâdun olmaktan çıkarlar. Karşı-hegemonya kurmanın yolu, önce hegemonyanın çevrimine dahil olmak, hegemonyanın kurucu öğeleri üzerinde çalışmak, onları dönüştürmek; başka bir deyişle söyleme dahil olarak, onu eğip bükerek kendine içinde bir yer açmaktır. Yani hakim söylemin sabote edilmesi ile mâdunların da evinde olma hissini yaşamaları sağlanmalıdır. Nitekim “verili kültürü kuramlaştıran bir yaklaşım içinde mâdunun uğultusu duyulamaz” (Mutman 2016: 41).

Mâduniyet, “tekilliğin ve çeşitliliğin, siyasi, ekonomik ve kültürel üretim hatlarına girememesi ile ilgilidir” (Kiraz ve Kestel 2017: 145; Yetişkin 2010a: 3). İdeolojik-politik-kültürel söylem üretme araçlarından yoksun bırakıldığından, mâdunun konuşması, “öteki”ne dönüşmesi ve kendi varlığına yabancılaşması anlamına gelir. Nitekim egemen dili kullanabilmek için “öteki”ne tabi olması ve onun hegemonyasını kabul etmesi gerekir. Somay’a göre, bunun depolitize edici bir yönü vardır: “Erkeğin, Avrupalı’nın, beyazın, burjuvanın, heteroseksüelin, ulus-kurucu etnik grubun dilini” öğrenmek yani hegemonyanın çevrimine dahil olmak ve bu yolla konuşmak istemeyen mâdunlar, şiddet aracılığıyla konuşurlar (Somay 2017: 155-56). Ulusal ve uluslararası silahlı örgütler buna örnek olarak gösterilebilir. Söylem alanından dışlandıklarından veya (çoğunlukla) hakim söyleme dahil olmak istemediklerinden dil-dışı iletişim kurma yöntemlerini tercih ederler. Bu hem mâdunun dilsizliğini ortaya koyan hem de onu pekiştiren bir tercihtir.

Kişi üretim ilişkilerine dahil olsa dahi tekilliğini ifade edememekle de mâdundur. Temsil rejimi, tekillikleri ve çeşitlilikleri homojen bir yapıya dönüştürme eğilimindedir. Öyle ki, merkezileştirmenin homojenize etmek dışında bir yolu yoktur. Temsil ise merkezileştirme amacı taşır. O halde, temsil iddiası aynı zamanda tekillikler arasında özsel bağlantı kurma ve bir veya daha fazla kimlikte sabitleştirmeyi beraberinde getirir. Bunun aralarında özsel bağlantı kurmanın imkânı olmayan mâdun için geçerli olup olmayacağı ise tartışılır. Çünkü mâdunlar arasında dayanışma bağları kurma iddiası gerçekte gerçekleştirilemezdir. Bu da temsili siyasetin dışlayıcı yapısına işaret eder. Bununla beraber, mâdun çalışmaları (mâdunu mâdun konumundan kurtarma) katılımcı siyaset tartışmalarını incelemelidir. Egemen sınıfın hegemonyası altında siyasi aktörlere dönüşemeyen ve aralarında bir dayanışma olmamakla bir kimlik

olarak tanımlanamayan ancak ortak mağduriyetleri bağlamında toplumsal bir sınıfı oluşturan mâduniyetin politik süreçlere eklenmesinin imkânı yoktur. Çünkü üretim hatlarına (ilişkilerine) katılmadan politik süreçlere katılım, gerçek bir katılma değildir. Mâduniyetin temsil edilemezliği de buradan gelir.

Temsili siyasete katılım, toplumsal ve siyasal gruplar arasında olması beklenen uzlaşma mekanizmasına katılım anlamına gelir. Ancak sorun, kamusal alanda var olan ve kendilerini temsil ettikleri (kendi adlarına konuştukları) kabul edilen kesimlerin toplumsal yapının bir temsilini sunduğu kabulüdür. Oysa toplumun çoğunluğunu oluşturan kesimleri, özellikle kültürel üretim hatlarına girememekle -yani hegemonyanın çevrimine dahil olamamakla veya hegemonik özne konumuna geçememekle- kamusal alanda kendileri adına konuşamamaktadır. Egemen sınıfa tabi olup da sesini duyuramayan (adına konuşulmayan) mâdun bireyler olarak özne pozisyonunda iktidarla ilişki içine girememektedirler. Yine de, Yetişkin'e göre, geçici bir süreliğine de olsa egemenle işbirliğine girerek hegemonyaya dahil olurlar (Yetişkin 2010a: 18).

Mâduniyet görünümüleri anlatısındaki dilsizlik metaforu, mâdunların eylemlerini liberal anlatılarda anlaşılır kılacak alt yapının olmamasını ima eder. Bu anlamda Spivak, (gerçek anlamıyla) “mâdun konuşamaz” dememekte, ifadesini karşılayacak kanal bulamadığını söylemektedir: “Her gün konuşsalar bile, bizlerin hemen anlayabileceği yollardan konuşmalarına izin verilmez” (Spivak 2017: 22). Bu bağlamda, ya dil-dışı yöntemlerle ya da epistemik şiddet altında dudak kıpırtılarıyla konuşurlar. Dil-dışı eylemler, mâdunun kendi sesinin çıktığı yani gerçekten konuştuğu tekil örneklerde görülür. Söylem içinden ancak dudak kıpırtılarıyla konuşanların ise sesi yoktur, konuştukları kendisine ait değildir. Anlaşılır konuşmasının imkânı, iktidar ilişkilerinin söylem üretme araçlarının herkese açık olacak şekilde yeniden düzenlenmesine bağlıdır (Erdoğan 2007: 43). Yani mâdun konumunun ontolojik varlığı, iktidar ile anlamlı bir ilişki kurulamamasından kaynaklanır. İktidar ile ilişkili dil (hegemonya) çevriminde konuşamıyor olduğu ölçüde, tekil eylemleri ötekiler için anlaşılır değildir.

Bununla birlikte, mâdunun sesi olmak arzusuyla onlar hakkında yazılan/çizilen hiçbir şey onların kültürel temsillerini yansıtmaz. Hatta mâdunun konuşmasının önünde bizzat engeldir. Bunun için ise, onlarla diyalojik bir ilişki kurulması gerekir. Spivak'ın yaptığı ve yapılmasını gerekli gördüğü şey işte budur. Mâdunların tecrübelerine odaklı ve onlar etrafında biçimlenen, yani aktif olarak yer aldıkları bir ilişkidir.

Derrida, “yazma'nın anlamayı manipüle ettiğini” söyler (Spivak 2017: 16). Sözlü kültürde “bilmek”, “hatırlamak” filleri bir toplumun tümünde yaygındır; çünkü insanların odak noktası orasıdır; kodlama ile herkes bütün hikâyeyi bilebilir ya da ondan bahsedebilir (Spivak 2017: 16). Bu, herkesin öz-bilince sahip olduğu bir toplum yapısına işaret eder. Oysa “yazma”nın sözlü geleneğin yerine geçtiği bir kültürde hikâyeler herkesin anlayabildiği ya da hakkında konuşabildiği olmaktan çıkar. Gramsci'ye göre, “halkın yüksek Latince'yi artık anlayamadığının düşünülebileceği 600 Yılı'ndan sözel dilin gelişmeye başladığı 1250 Yılı'na kadar İtalya'da halkın kitapları anlamadığı ve kültürel dünyaya katılmadığı söylenebilir” (Gramsci 2012: 87). Ayin ve törenlerin Latince yapılıyor olmasını da Habermas “kamusallığın gizemi” olarak niteler (Habermas 2003: 67). Aynı zamanda kitleleri kültürel süreçten uzak tutan bir edimdir.

Touraine, Marx'a dayanarak demokrasiyi iki toplumsal sınıf üzerinden tanımlar: “Biri, ekonomik kaynakları elinde tutan ve hukuk devletine sığınan egemen gruplar; öteki, onlara karşı ahlaki ilkelere (özgürlük, adalet vs.) sığınan erksiz çoğunluk” (Touraine 1997: 38). Demokrasi, erksiz çoğunluğun ahlaki ilkelere başvurusundan doğar. Siyasal alan da bu karşıtlık üzerinden, aynı zamanda devlet-toplum karşıtlığı üzerinden, kurulur. Böylece ekonomik sistemin yarattığı toplumsal eşitsizliğin demokratik ilkelerle dengelemesi beklenir. Nitekim var olması gereken siyasal düzenin özerkliği, siyasi erk ile herhangi bir toplumsal sınıf arasında bir bağın olmaması anlamına gelir. Böyle bir bağ kurulduğunda ve bazı talepler kamu alanı dışında bırakıldığında, toplumda mâduniyet (tabiyet) görünümleri ortaya çıkar. Bu, failliklerin, dolayısıyla eyleme potansiyeli olan birey veya grupların kendisinin görmezden gelinmesi demektir ve onların ontolojik varlığını krize sokar.

Tarihteki mâdunların ortak özellikleri, kendilerini bir hakim sınıf olarak örgütlenme yeteneğinden yoksun olmaları ve mâdun konumlarını yani bir sınıf olarak kendilerini ortadan kaldıramamalarıdır (Somay 2017: 171-72). Mâdunların başkaldırısı düzeni değiştirmez veya ortadan kaldırmaz. Toplumsal yapıda devrimsel değişim ancak dışsal unsurlar ya da iki sınıftan da bağımsız ara sınıflarca mümkündür. Mâdunların direnişinin hazırladığı zeminde burjuvazi devrimci bir adım atabilir. Bununla beraber, mâdun ile egemen sınıflar arasında tekil geçişler olabilir. Bireysel tercihler zaman içinde bireyleri mâdun veya egemen konuma yerleştirebilir. Örneğin, eşcinsel kimliğini öne çıkaran bir erkek, egemen konumdan mâdun konumuna düşer. Ancak sınıflar ortadan kalkmaz. Oysa konumların inkâr edilmesi gerekir, el değiştirmesi değil. Bu da üçüncü bir konumun (aracılar, entelektüeller) çabasıyla mümkündür.

Somay’a göre, “her egemen söylem, mâdun söylem içerir; her mâdun söylemin ise egemen söylem olma potansiyeli vardır” (Somay 2017: 176). Bu da nesnel olan mâdun konumlarını öznel bir kimliğe dönüştürme ile olur. Bununla birlikte, geçmişteki mâdun konumlarından kurtulmuş olsalar bile mâdun kimliğini korumaya çalışanlar, onlara şiddetlerini meşrulaştırmak gibi “ikincil bir fayda” sağladığı için bunu yaparlar (Somay 2017: 178-79). Diğer taraftan, bunlar, 19. Yüzyıl proleterlerinin konumu için geçerli değildir. Çünkü Marx’a göre, proletarya mücadele ettiği konumu ortadan kaldırdığında, varoluşu ona bağlı olduğundan, kendini de ortadan kaldırmış olur. Böylece yeni hakim sınıf olma tehlikesi yoktur. Aslında kendini hakim sınıf olarak örgütleyebilme potansiyeli ile de diğer madun sınıflardan ayrılır; ancak onların da hakimiyetleri kalıcı olmayacaktır.

Liberal eşitlikçi adalet kuramları eşitsizliklerin çözümü için mülk ve becerilerin ediminde koşulları herkes için eşit başlatmayı önerir; ancak Marksistler mülk edinmenin kendisini adaletsiz bulur (Kymlicka 2016: 237). Nitekim özel mülkiyet yalnızca daha fazla gelir demek değildir; aynı zamanda başka insanların yaşamları üzerinde denetim de demektir (Kymlicka 2016: 240). Yani gelir eşitliği sağlansa da işçilerin zamanlarının kontrolü hala işverenlerinin elindedir. Dahası onlara göre, “liberal adalet kuramları emeğin alınıp satılmasına izin verdiği için de sömürünün sürekliliğini garantiye alır” (Kymlicka 2016: 250). Bunun gibi, Spivak da temsil mefhumunu adaletsiz bulur.

Modern refah devletlerinde neo-liberal politikaların yarattığı eşitsizlikleri azaltmak adına uygulanan sosyal politikalar, “iktidar ve tahakküm ilişkilerine ‘pozitif’ bir disiplin kazandırmaya çalışırken” (Erdoğan 2007: 31) sembolik şiddet de üretmektedir. Neo-liberal ideolojinin mâdunlar açısından hegemonik bir işleyiş içinde olmadığı söylenebilir. Yani yoksullar -kültürel sermayeden yoksunluğu da beraberinde getirdiği için mâdundurlar- neo-liberal politikaların yarattığı eşitsiz koşullara karşıt olarak, “devletin yoksullara sahip çıkmasını” talep eder.

Erdoğan, yaptığı mülakatlara dayanarak, yoksulların adaletsiz koşullar karşısında yine devlete/sosyal devlet anlayışına sığındıklarını söyler (Erdoğan 2007a: 91). Yine yaptığı mülakatlara dayanarak, yoksul/mâdunlar ile siyasal partiler arasında bir bağın olmayışına, vardysa da koptuğuna dikkat çeker (Erdoğan 2007a: 91). Nitekim söylemleri siyasal parti söylemleri ile örtüşmez. Tersine bir ifade ile partilerin söylemleri madunların anlatılarını yansıtmaz. Bununla birlikte mâdunlar kendilerini yansıtmak bir alan bulamazlar ve kendini ifade edememe, unutulma, umursanmama duygusuyla kendilerini herhangi bir kimliğe veya birliğe bağlı hissetmezler. Temsil mekanizmaları ile bağları kopmuş mâdun grupların (kitlelerin) yurttaşlık yapılarına ulaşabildikleri söylenebilir mi? Yurttaş oldukları dahi söylenemez. Ve siyasal girişimlerle bu sorunlar çözülemez.

Baker’e göre, “günümüz siyaset alanı biçimsel ve rasyoneldir” (Baker 2014: 6). Bürokratik vesayet altındaki kamuoyunun katılımı tartışması bizi bir yere götürmez. Çünkü toplumun katılımı sağlansa bile kültürel hegemonya ve onun ürettiği söylem altında gerçek bir katılımdan bahsedemeyiz. “Temsil” ve “ifade” çağdaş siyasal alanın iki kutbunu ifade eder: “İfade”, özcü yaklaşımın aksine, her “tür”ün kendi özünü temsil etmesi; temsil ise, ifadenin temsil kurumlarında yadsınması anlamına gelir (Baker 2014: 25). Temsil alanının bir tür betimleme alanı olduğu göz önüne alındığında, Ağaoğulları’nın “temsilci genel iradeyi yansıtmaz, doğurur” (Ağaoğulları 1991: 26-27) sözü buraya uygun düşmektedir. Öyle ki, temsilciye içkin betimleme mutlak özsellik taşır. Dahası, temsilin içeriğini boşaltmaktadır ve bu şablona her şey girebilir. Çoğunlukla da kastın en yukarısında bulunanların menfaatleri girer. Öyle ki, Habermas’a göre, “değersiz, aşağı bir şey temsil edilemez. Çünkü o, kamusal bir varoluş düzeyine

çıkmasını sağlayabilecek türden yüksek bir varoluşa sahip değildir. Büyüklük, şan, asalet, onur gibi sözcükler temsile ehil bir varoluşun hususiyetine işaret” (Habermas 2003: 65). Bu tür bir varoluşa sahip olmayanlar temsil ehliyetine sahip değildir.

Özetle, māduniyet tartışmaları, devlet yapılarına erişme imkânı üzerine pratik bir tartışmadır. Buna göre, yapılanmaların dışarıda bıraktığı, kültürel üretimden uzak, devlet yapılarına erişimi olmayan toplumun alt grup üyelerini yani mādunları (olduğu gibi) siyasi işleyişe katmak gerçek bir çözüm değildir. Nihai bir çözüm olma olasılığı için, onlarla doğrudan bir iletişim içinde ve onlardan öğrenerek öğretmeyi temel alan bir eğitim sürecine ihtiyaç vardır. Bu öğrenim süreci liberal eğitimi sabote etmeye yöneliktir ve (ders kitaplarını) başka bir okumayı gerekli kılar. Çünkü mevcut sistem mādunları mādun konumda tutan bir işleyişe sahiptir ve bu işleyiş içinde siyasal girişimlerin bir faydası yoktur.

Mādun, iktidara tabi ve haklardan (özellikle fiili olarak) mahrum olmakla periferik özne (vatandaş) olarak; kamusal süreçlere katıl(a)mayan ancak ortaya çıkan kararlardan etkilenen toplumun edilgen bireyleri olarak kabul edilebilir. Māduniyet ise, kanaatlerin heterojenliğini ifade eder. Kamuoyu kavramı, kanaatlerin indirgenmesini - imgesel temsille yeniden sunmayı içerir- ve bu yüzden egemen bir hegemonya kurulmasını gerekli kılmakla māduniyete yol açar (Yetişkin 2010a: 4-5). Başka bir deyişle, kamuoyu kavramı (ve Rousseau'nun genel irade kavramı), uzlaşma arayışı içerir. Bununla ilgili sorun, sürecin sermaye sahibi sınıf lehine epistemik şiddetle işlemesidir. Yüzyıllardır bilişsel olarak zarar gören, iktidarı kullanım güçleri ve vatandaşlık haklarına erişimleri olmadan oy kullanan mādunlar, kamuoyu oluşum sürecinde yoktur (Spivak 2016a: 451). Bununla beraber, heterojen “ötekiler”le ilgili çoğulculuk veya eşitlik talebi yalnızca yasalarla (gerekli olmakla beraber) karşılanmamalıdır (2016a: 451).

Temsil mefhumunun “yeniden sunma” anlamındaki kullanımı bazı kesimleri (çoğunluğu) mādun eden veya māduniyetlerini pekiştiren bir şekilde işler. Yani temsilin *darstellen* anlamıyla birlikte siyaset alanında kullanımı veya temsil edilen şeyin (onlarla ilgili bilgilerin) yalıtılarak yeniden sunulduğu göz önünde bulundurulmaması temsili

sistemleri problemlili hale getirmektedir ve yeni kamusal alanlar yaratmak tek başına bu problemi çözmez. Mâdun konumunu ortadan kaldıracak pratiklere ihtiyaç vardır. Kamuoyu oluşum sürecine odaklanmak da demokrasi tartışmalarının bir parçası olmakla birlikte mâduniyetle bağlantılıdır. Kamuoyu oluşum sürecinde kurulan hegemonyanın kırılmasına çalışılmalıdır. İktidarın paylaşılması veya başka bir ifade ile toplumsal farklılıkların (öznelerin) iktidara (siyasal/kamusal alana) taşınması bağlamında süren çağdaş demokrasi tartışmaları, mâdunun kronik iktidarsızlığı ile verimsiz bir tartışmaya dönüşmektedir.



III. BÖLÜM

3. SONUÇ

Uzlaşmayı temel alan siyasi projeler, “ortak öz” temelinde homojen bir toplum varsaymak zorundadır. Parlamenter demokrasinin temsili yapısı da uzlaşma temellidir. Bu da demokratik siyaseti ortadan kaldırır. Aslında liberal demokrasi kuramı, pratikte ne liberal değerlere ne de demokrasinin ilkelerine öncelik verir. Temsil mekanizmasının özcü ve aristokratik yapısıyla işler. Oysa farklılıklar kabul edildiği anda, aralarında bir uzlaşımın da mümkün olmadığı anlaşılmalıdır. Çünkü kimlikler arasında sınırlar vardır - çünkü kuruluşları belirli sınırlar dahilinde olur- ve aralarında ortak siyasi bir ilke - demokratik tavır geliştirmeyi gerekli kılar- bulunmadıkça dışlama sisteme içkin kalacaktır.

Kamusal alanların çoğaltılması tartışması, parlamenter temsil ile güçlü hükümet kaygısı arasındaki gerilimi ortadan kaldırmaya ya da en azından azaltmaya yöneliktir. Nitekim hükümetin istikrarı kaygısı, parlamentoda uzlaşmayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü parlamentoda uzlaşmazlık ne kadar fazlaysa hükümet uygulamaları o kadar istikrarsız olur. Oysa hükümet üzerinde etkili olması şartıyla, sivil toplum düzeyinde temsili alanlara izin verilmesi, hem toplumsal farklılıkların kendine ifade alanı bulması açısından daha açık alanlar sunması hem de hükümetlerin istikrarı açısından daha işlevsel bir düzen kurar. Rousseau'nun sınırlı parlamentarizm düşüncesinde de bunun temelleri bulunabilir. Rousseau'ya göre, ancak hükümet düzeyinde bir temsil sistemi özgür bir halka yakışır. Başka bir ifadeyle, ancak hükümet düzeyinde kurulacak temsili bir yapıyla bireyler özgürleştirilebilir.

Liberal temsil yaklaşımlarının (nispi oransal) adalet arayışı, istikrar arayışı ile karşıtlık içindedir. Nitekim modern ulus-devletler merkezi hükümetin istikrarı ile ayakta kalabilmektedir. Bu yüzden, aslında ulus-devlet yapısının çözülmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında, liberal temsili sistemler ile ilgili sorun, ulus-devletlerin bu anlayışla ayakta kalabiliyor olması gerçeğiyle birlikte; liberal unsurları da içinde var etmek çabasıdır. Spivak, bu gerilimin “başkası adına konuşma” anlamında temsilin yapılandırılmasıyla giderilmesi gerektiğini savunur. Çünkü liberal betimleyici temsil (parlamentoda mevcudiyet politikası), özcülüğü derinleştirir. Bu yüzden, hükümet düzeyinde bir temsil anlayışı ön plana çıkarılmalıdır. Ancak toplumun bütün üyelerinin kendini ifade edebildiği kamusal alanların varlığıyla birlikte olmalıdır. Parlamentoların bir anlamda ilga edilmesi gerekir, ya da en azından merkezi konumunun sarsılması gerekir. Yani temsilcilerin koşullarınca koşullandıkları göz önüne alındığında, ortak deneyimlere sahip kişilerin temsilci olarak parlamentoda var olmasının önemi saklı olmakla beraber, sivil örgütlenmelere de izin verilmelidir. Bu, konuşma ve eylemin bir arada olduğu bir temsili öne çıkarır. Ve bunu katılımcı siyaseti tartışanlar da kabul eder. Ancak mâdunlar için konuşmanın imkânı sağlanmalıdır.

Çağdaş temsil tartışmalarının temel problemi, temsil kavramının iki anlamını birden devreye sokmak, her iki anlamda da işlevsel olmasını beklemektir. Bu açıdan, temsili bir siyasal sistemden beklenen ya temsilin “yerini alarak onu var etme” anlamını devreye sokan farklılık politikası gütmek olmalıdır; ya da “yerine hareket etmek veya adına konuşmak” anlamına işaret eden ve politik birliği önceleyen bir politikanın güdülmesi gerekir. İki işlevin birden devrede olacağı bir sistem inşası, zorunlu olarak özcü bir politikaya götürür. Çünkü temsilin çoklu kimlikleri bütünleştirme işlevi, Spivak’ın kullanımı demokrasi açısından riskli olduğu için vazgeçtiği, “stratejik özcülük”ü içerir. Ve düzen kaygısı yüzünden temsil rejiminin ihtiyaç duyduğu stratejik özcülük, kendiliğinden adaletsizlik içerir. Yani temsili sistemler zorunlu olarak dışlayıcıdır. Nitekim temsil, bütünleştirmeye (indirgeme), anlamayı ve idare etmeyi kolaylaştırır. Öyle ki, çoğulcu veya radikal demokrasi yaklaşımları, bu zorunlu dışlayıcı yapının, demokrasinin sürekli genişleyen bir süreç olarak kabul edilmesi ile aşılabileceğini kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Buna göre, dışlamanın olmadığı nihai bir demokratik toplum yaratımının oluru yoktur. Çünkü “ötekisi” olmayan bir “biz” yaratımına işaret eder. Oysa bu ayırım, siyasetin kurucu unsurudur. Yani öznenin kuruluşu, ontolojik ve epistemolojik bir “öteki”ye ihtiyaç duyar. Batılı öznenin evrensel kuruluşu ve yahut ulus-devletin kimlik yaratımı, doğal olarak bir karşıt özne (veya nesne) de yaratır. Öyle ki, iktidarı içeren siyasalar -ki demokrasi de iktidarı içerir- kurucu öznenin lehinedir. Bu da mutlak surette mâdun eden bir süreçtir. Çünkü özne üretimi, aynı zamanda bir nesne üretimi olarak, kendisine tabi başkalarını imleyen, birilerini mâdun eden; bu arada kendisini de hükümran özne olarak sunan bir süreç olarak işler. Ancak Spivak’ın mâdunu, iktidarın varlığıyla ortaya çıkan değil, epistemolojik şiddet altında olan ve alt-öteki konumu işgal eden mâdundur. Yani “öteki”nin sahip olduğu özneliğe bile sahip olmayandır. Siyasal öznelerin temel özelliği, konuşabiliyor, kendilerini ifade ve temsil edebiliyor ya da adına ediliyor olmasıdır. Mâdun bireyler, bu özne konumunun dışında kalanlardır.

Mâdun çalışmaları, aslında meselenin sadece hükümet etme olmadığını gösterir. Mâdun, yurttaşlık yapılarına erişemeyendir, evet. Ancak sorun esasında mâdunların böyle bir emek gücüne katılabileceklerini düşünmeden büyümeleridir. Bu yüzden çoğunluğu mâdun eden epistemik koşullarda iktidarı kimlerin paylaştığı tek başına önemli değildir. Katılımcı siyaset, ilk önce epistemik şiddet bağlamında tartışılmalıdır. Bu bağlamda, mâduniyet sorunu, toplumsal tabakanın altındaki başkalgı ifade etmekle birlikte kendilerini (epistemik olarak) ifade edemiyor oluşlarıyla vardır. Ve katılım sorunu, mâduniyet sorunuyla birlikte ele alınmalıdır. Katılımın genişletilmesinden önce entelektüel üretimlerine izin verilmelidir. Öyle ki, direnişleri (yani gerçeklikleri) politika üretim süreçlerine araçsallaşmadan ve olduğu gibi dahil edilmelidir.

Farklılık politikası ve katılımcı demokrasi tartışmalarının politik süreçte adalet (sorunsuz temsil) arayışı, aslında temsil ilişkisini ortadan kaldırmayı gerekli kılar. Ancak tekillikler arasında özsel ilişki kurma -çünkü iktidar ilişkileri bunu gerektirir- çabası temsili zorunlu kılar. Temsilin özsel ilişkilerle ortaya çıkması da zorunlu olarak sorunlu yapısına işaret eder. Spivak, sorunu epistemolojik düzeyde tartışır. Epistemik şiddet altındaki mâdunların ekonomik-politik-kültürel süreçlerdeki temsili varlığı, katılım tartışmalarından önce gelmelidir. Yani kendi kendilerini temsilleri söz konusu

olamazken kamusal temsillerinden söz etmek abestir. Çünkü altında oldukları epistemolojik ve sembolik şiddet onların kamusal alanda veya yurttaşlık yapılarındaki temsilini ortadan kaldırır. Bu yüzden, sınıf tartışmalarının güncelliğini koruduğu bir ortamda, kimlik veya katılım tartışmaları demokrasi kuramını ileriye taşımaz.

Liberal demokrasinin demokratikleştirilmesini savunan çoğulcu, müzakereci, radikal demokrasi yaklaşımları, liberal kurum ve değerlerin demokratik taleplerin garantisi olduğunu söyler. Bununla birlikte, liberalizmin çoğulculuk ilkesi ile demokrasinin kolektif eylem ilkesini birbirine eklememeyi amaçlar. Bu da farklılıkların temsil edildiği ortak eylem alanlarını gerekli kılar. Bu alanlarda kurulacak ilişkiler, bireylerin yeteneklerini geliştirdiği için özneleşme sürecini besler. Diğer taraftan, farklı kimliklerin kamusal alanda temsilinin veya demokratik bir ilişkinin kurulmasının yollarını arayan bu çoğulcu demokrasi modelleri için Yeni Toplumsal Hareketler temel önemdedir. Nitekim ortaya çıkan toplumsal hareketler tahakküm ilişkisinin sadece emek ve sermaye arasında yani sınıf temelinde değil, kimlik temelinde şekillendiğini göstermiştir (Üstüner 2007: 317).

Mâdun çalışmaları ise, sadece işçi sınıfını tabi kılan bir hakimiyet ilişkisinden değilse bile, hakim olan ve olunan olmak üzere sınıf ayrımına dayanan bir hakimiyet ilişkisinden söz edilebileceğini söyler. Nihayetinde çoğulcu siyaset de iktidar ilişkilerini yadsımaz. İktidar ilişkileri ise farklı kesimlerin iktidarı eşit olarak paylaşmasını olanaksız kılar. Bu özellikle ekonomik sınıflar için geçerlidir. İktidarın olduğu yerde üretim araçlarını ellerinde bulunduranlar avantajlı konumda olmaktadır. Bu da sınıf tartışmalarının önemini korumaktadır. Ancak önemli olan, sömürünün ekonomik bağlamla sınırlı olmadığını anlamaktır. Ekonomik-politik-kültürel bir hegemonik sarmaldan söz etmek gerekir. Ancak, bu hegemonyaya karşı direniş mücadelesi, artık klasik Marksist sınıf anlayışına dayanmamaktadır. Proleterlerden ziyade, toplumların büyük yoksul kesimleri, kadınları vs. direniş kapsamındadır.

Çağdaş katılımcı siyaset tartışmaları da Spivak'ın mâdun tanımı da toplumsal ilişkilerin geleneksel sınıf kategorisiyle anlaşılacak olduğu konusunda birleşir. Ancak katılımcı demokrasi tartışmaları, toplumsal mücadelelerin çoğulluğunu kimlik

tartışmaları bağlamında ele alıp mücadelelerin eklemelenmesi gerektiğini savunurken; Spivak, sınıflar arasındaki tahakküm ilişkileri düşüncesine geri döner. Ve epistemik şiddetin belirleyici olduğu hakimiyet ilişkilerinde eklemelenmenin mümkün olmadığını savunur. Eklemleme politikası, farklılıkları temsil mekanizmasına olduğu gibi eklemlemeyi gerekli görür. Oysa Spivak’a göre, mâdun, politik sürece dahil edilebilecek homojenlikte değildir, “genelleştirilemeyendir” (Spivak 2016a), heterojenliği ifade eder. Aralarında özsel bir ilişki kuramadıkları için de toplumsal mücadelelere eklemelenemezler.

Diğer taraftan, Spivak’ın toplumun veya toplumların büyük çoğunluğunu oluşturan mâdunların hegemonik şiddeten ve mutlak bağımlılıktan kurtulmalarına ilişkin girişimlerin katılımcı demokrasi arayışının amacını tamamlayıcı bir proje olarak kabul edilebilir. Bu arada, katılımcı siyaset arayışını, toplumun tümünün politika üretimine katılmasını sağlamak değil, politika yapım aşamasında bulunmak isteyen bireylerin katılımını hak olarak kabul etmek ve farklı ihtiyaç ve talepleri olan en küçük grupların dahi demokratik yapılara ulaşmaları ve temsil alanı bulmaları için fırsat sunmak olarak okumak gerekir (Nacak 2014: 204-209). Dahası, sivil toplum kuruluşlarının arttırılmasının yollarının açılması ve tabi ki bu kuruluş veya hareketlerin karar süreçlerini etkileyebilmesi; amacınsa mevcut sisteme olan inancı arttırmak veya korumak ve meşruiyetinin sorgulanmasını engellemek değil, farklı düşünce veya kimliklerin kendilerini temsil alanları bulmasının sağlanması olmalıdır. Elbette ondan önce de epistemik koşulların sağlanması gerekir. Öyle ki, bireylerin politik süreçlere katılım konusunda özgürce karar verdikleri söylenebilir.

İşte epistemik koşulların nasıl sağlanabileceği sorusu için Spivak’ın pedagojik çalışmaları iyi bir yanıt olabilir. Çünkü ontolojik koşulları hakkında “doğru” (*episteme*) bilgi üretemeyen ve bu anlamda kurumsallaşamayan alt-öteki/mâdun bireylerin politik süreçlere katıldıkları söylenemez. Ancak konuşmuyor, hak talep etmiyor veya devlet kurumlarına başvurmuyor oldukları da söylenemez. Kurulu düzenin belirli kurucu kesimlere ve onların çıkarlarına hizmet ettiği kabul edildiğinde, taleplerinin kurumsal karşılığının olmadığı söylenebilir. Bu anlamda, mâduniyet tartışmaları, soyut yapılara erişme imkânı üzerine pratik bir tartışmadır. Kimlik ve yurttaşlık ikiliğinde, “kimlik

bulanık, yurttaşlık ise soyut bir kavramdır ve mâduniyet görünümüleri kimliğin bulanıklığını değil soyut yurttaşlık yapılarına ulaşamamayı ima eder” (Spivak 2007: 54).

Sosyo-politik mesele, yöneten-yönetilen arasındaki ayrım ve adaletsizliktir. Hem yöneten hem de yönetilen olma bağlamında talep edilen (ulaşılacak istenen) temsilde adalet, yukarıdan bir girişim ile (katılımın genişletilmesi) çözülemez (katılımcı siyaset arayışı), yönetilen (mâdunların) yönetenlerden (seçkinlerden) ve onların hegemonyasından kurtulması gerekir. Bunun için de önce hegemonyaya dahil olabilmelilerdir. Bu arada, “mâdun” ve “seçkin” iki ayrı kutbu ifade etmez. Epistemik şiddet döngüsü göz önüne alındığında, mâdun hem günlük hayatında hem de metinsel bağlamda seçkinin yansıması veya onun taklididir. Spivak’a dayanarak, mâdun için kendi olma ve kendini ifade etme fırsatı yaratılmalıdır.

KAYNAKLAR

- Afacan, Serhan (2011). “Devletle Yazışmak: Türkiye ve İran Sosyal Tarihçiliğinde Dilekçeler”. *Türkiyat Mecmuası* 21 (1): 1-29.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (1991). “Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46 (1): 21-30.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (1986). “Halk ya da Ulus Egemenliği’nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 41(1): 131-152.
- Araslı, Oya (1972). *Adaylık Kavramı ve Türkiye’de Milletvekili Adaylığı*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Aristoteles (2018). *Atinalıların Devleti*. Çev. A. Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aytaç, Ahmet M. (2014). “Temsil, Adalet ve İstikrar”. *Mülkiye Dergisi* 38 (1): 11-34.
- Baker, Ulus (2014). *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*. Kendi Yayınları.
- Barber, Benjamin (1995). *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*. Çev. M. Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dacheux, Éric (2012). “Kamusal Alan: Demokrasinin Anahtar Bir Kavramı”. Çev. H. Köse. *Kamusal Alan*. Der. É. Dacheux. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 13-27.

- Dahl, Robert A. (2010). *Demokrasi Üzerine*. Çev. B. Kadıoğlu. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Demir, Nesrin (2010). “Demokrasinin Temel İlkeleri ve Modern Demokrasi Kuramları”. *Ege Akademik Bakış* 10 (2): 597-611.
- Erdoğan, Necmi (2007). “Garibanların Dünyası: Türkiye’de Yoksulların Kültürel Temsilleri Üzerine İlk Notlar”. *Yoksulluk Halleri*. Ed. N. Erdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları. 29-46.
- Erdoğan, Necmi (2007a). “Yok-sanma: Yoksulluk-Mâduniyet ve ‘Fark Yaraları’”. *Yoksulluk Halleri*. Ed. N. Erdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları. 47-95.
- Ergene, Boğaç A. (1999/2000). “Mâduniyet Okulu, Post-kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?”. *Toplum ve Bilim* 83: 32-47.
- Forment, Carlos A. (1999). “Periferi Halkları ve Anlatısal Kimlikler: Geç Modernite Üzerine Arendtçi Düşünceler”. Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Haz. S. Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. 445-467.
- Foucault, Michel ve Deleuze, Gilles (1996). “Entelektüeller ve Güç”. Çev. A. Oysal. *Cogito* 8: 219-226.
- Gould, Carol C. (1999). “Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili”. Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Haz. S. Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. 244-267.
- Gramsci, Antonio (2010). “Mâdun Sınıfların Tarihi: Metodolojik Ölçüt”. Çev. E. Yetişkin. *Toplumbilim* 25: 21-22.

- Gramsci, Antonio (2011). *Hapishane Defterleri*. I. Cilt. Çev. E. Ekici. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gramsci, Antonio (2012). *Hapishane Defterleri*. II. Cilt. Çev. B. Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gramsci, Antonio (2014). *Hapishane Defterleri*. IV. Cilt. Çev. B. Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Güneş, Mehmet (2017). “Aravind Adiga’nın Beyaz Kaplan Romanında Sömürgecilik Sonrası Hint Toplumunu ve Mâdun Bilinci”. *Humanitas* 5 (10): 393-408.
- Habermas, Jürgen (2003). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. Çev. T. Bora ve M. Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, Jürgen (2004). “Kamusal Alan”. Çev. M. Özbek. *Kamusal Alan*. Ed. M. Özbek. İstanbul: Hil Yayınları. 95-102.
- Heywood, Andrew (2015). *Siyaset*. Çev. B. B. Özipek vd. Ankara: Adres Yayınları.
- İlboğa, Mustafa (2014). “Platon Epistemolojisinde Episteme-Doxa Ayrımı”. *Turkish Studies* 9 (11): 283-294.
- Kahraman, H. Bülent, Keyman, E. Fuat ve Sarıbay, A. Yaşar (1999). *Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim*. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Kalaycı, Nazile. “Siyasetin ‘Yeni’ Aktörü Olarak ‘Çokluk’”, (http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/Siyasetin_Yeni_Politik_Aktoru_Olarak_Cokluk.pdf/), 26 Mart 2018’de erişildi).
- Kiraz, Selin ve Kestel, Seyra (2017). “Kadınların Mâdun Sorunsalı ve Bir Alternatif Olarak Yeni Medyada Dijital Aktivizm: Change.org”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 53: 139-163.

- Kymlicka, Will (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. E. Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mill, J. Stuart (2017). *Faydacılık*. Çev. S. Aktuyun. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Mouffe, Chantal ve Laclau, Ernesto (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. Çev. A. Kardam ve D. Şahiner. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Mouffe, Chantal (1999). “Demokrasi, İktidar ve ‘Siyasal Düzen’”. Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Haz. S. Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. 347-363.
- Mouffe, Chantal ve Laclau, Ernesto (2004). “Umut, Tutku, Siyaset”. Çev. U. Abacı. *Umut: Değişim İçin Yeni Felsefeler*. Der. M. Zournazi. İstanbul: Literatür Yayınları. 129-158.
- Mouffe, Chantal (2015). *Siyasal Üzerine*. Çev. M. Ratip. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, Chantal (2016). “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”. Çev. T. Birkan. *Yapıbozum ve Pragmatizm*. Der. C. Mouffe. İstanbul: İletişim Yayınları. 7-24.
- Mutman, Mahmut (2002). “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”. *Doğu Batı* 20: 105-114.
- Mutman, Mahmut (2010). “Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra defteri”. *Toplumbilim* 25: 117-126.
- Mutman, Mahmut (2016). “Kör Alan: Hayat Var”. *Gözdeki Kıymık: Yeni Türkiye Sinemasında Mâdun ve Mâduniyet İmgeleri*. Haz. H. Köse ve Ö. İpek. İstanbul: Metis Yayınları. 25-43.
- Nacak, Osman (2014). “Temsili Demokrasinin Sorun Alanları ve Çözüm Noktasında Yeni Bir Model: Katılımcı Demokrasi”. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32: 194-214.

- Orum, Anthony M. ve Dale, John G. (2016). *Siyaset Sosyolojisi: Günümüz Dünyasında İktidar ve Katılım*. Çev. İ. Kaya. İstanbul: Say Yayınları.
- Örs, Birsen (2006). “Siyasal Temsil”. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 35: 1-22.
- Ölçer Özünel, Evrim (2014). “Kendini Seyreden Öteki: Halk Kültürü Temsillerinde Öz Oryantalist Yaklaşımlar”. *Milli Folklor* 26 (102): 5-16.
- Phillips, Anne (1999). “Farklılığa Nasıl Yaklaşmalı: Fikirler Politikası mı, Yoksa Mevcudiyet Politikası mı?”. Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Haz. S. Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. 199-219.
- Pitkin, H. Fenichel (2014). *Temsil Kavramı*. Çev. S. Erkoç. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. Jacques (2013). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. V. Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Said, Edward W. (2016). *Şarkiyatçılık*. Çev. B. Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarıtaş, Ezgi (2014). “Feminist Politika ve Temsil Sorunu”. *Ayrıntı Dergi*, (<http://ayrintidergi.com.tr/feminist-politika-ve-temsil-sorunu/>, 16 Eylül 2019’da erişildi).
- Sartori, Giovanni (1996). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. Çev. T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan. Ankara: Yetkin Yayıncılık.
- Sayınca, Demet (2014). “Siyasal Temsil Üzerine Temel Belirlemeler”. *Ayrıntı Dergi*, (<http://ayrintidergi.com.tr/siyasal-temsil-uzerine-temel-belirlemeler/>, 16 Eylül 2019’da erişildi).

- Sina, Ayşen (2016). “Eski Yunan Yargı Sistemi: M.Ö. IV. Yüzyılda Atina’da Yargıçlar ve Mahkemeler”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 123: 419-450.
- Somay, Bülent (2017). *Çokbilmiş Özne*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Spivak, G. Chakravorty (2004). “Dünyanın Geri Kalanı”. Çev. U. Abacı. *Umut: Değişim İçin Yeni Felsefeler*. Der. M. Zournazi. İstanbul: Literatür Yayınları. 185-206.
- Spivak, G. Chakravorty (2007). *Köklerim Havada*. Çev. O. Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Spivak, G. Chakravorty (2010). “Yeni Mâdun: Ses-siz Bir Mülakat”. Çev. E. Yetişkin. *Toplumbilim* 25: 55-65.
- Spivak, G. Chakravorty (2016). *Mâdun Konuşabilir mi?* Çev. D. Hattatoğlu, G. Ertuğrul ve E. Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Spivak, G. Chakravorty (2016a). “Cultural Pluralism?”. *Philosophy and Social Criticism* 42 (4-5): 448-455.
- Spivak, G. Chakravorty (2017). *Yapısöküm, Postkolonyalizm, Mâdunluk*. Çev. S. Torlak. İstanbul: Zoomkitap.
- Şahin, Bican (2008). “Liberal Demokrasinin Temelleri”. *Liberal Demokrasinin Temelleri: Güncel Demokrasi Tartışmaları*. Ed. B. Şahin. Ankara: Oreon Yayınları. 1-33.
- Touraine, Alain (1997). *Demokrasi Nedir?* Çev. O. Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türe, İlknur (2005). “Çağdaş Demokrasinin Temel Koşulu: Siyasal Temsil”. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 3 (3): 68-81.

Türk, H. Bahadır (2016). “Radikal Demokraside Siyasal Temsil Sorununu Carl Schmitt Üzerinden Düşünmek”. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (Kaygı) 27*: 167-182.

Türköne, Mümtaz’er (2011). *Siyaset*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Türköz, Elif N. (2014). “Küreselleşmeden Mâduniyete: Asef Bayat Perspektifi”. *Sosyal Bilimler Dergisi 16 (1)*: 85-100.

Üstüner, Fahriye (2007). “Radikal Demokrasi: ‘Liberalizm mi, Demokrasi mi? Evet Lütfen!’”. *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Gelişme Dergisi 34*: 313-336.

Varlık, Ülkü ve Ören, Banu (2003). “Demokrasi ve Temsil”. *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 3 (5)*: 173-185.

Yetişkin, Ebru (2010). “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”. *Toplumbilim 25*: 15-20.

Yetişkin, Ebru (2010a). “Tarde’ın Toplum Yaklaşımı Açısından Kamuoyu ve Mâduniyet”. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi 31*: 1-28.

Yıkılmış, Göksel (2018). “Michel Foucault’da Episteme ve Süreksizlik Kavramlarının İncelenmesi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 8 (16)*: 625-636.

Young, Robert J. (2016). *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*. Çev. B. Toksabay Köprülü ve S. Şen. İstanbul: Matbu Kitap.

Yörük, Erdem (2017). “Söylem, Temsil, Faillik ve Anlatı: Yeni Yoksulluk Literatürünün Bir Eleştirisi”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi 6 (4)*: 319-330.