

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI



LATİFE TEKİN ROMANLARINDA MADUNİYET

YÜKSEK LİSANS

NAZLI KAYA

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. KORAY TÜTÜNCÜ

BOLU, NİSAN 2021

KABUL VE ONAY SAYFASI

Nazlı KAYA tarafından hazırlanan “LATİFE TEKİN ROMANLARINDA MADUNİYET” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği / oy çokluğuyla kabul edilmiştir. 30/ 04 / 2021

Jüri Üyeleri

Danışman

Prof. Dr. Koray TÛTÛNCÛ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İmza

Üye

Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hüsrev ÇELİK

Düzce Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Osman GÖRÜR

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 12/04/2021 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %1 olarak tespit edilmiştir.

.....
NAZLI KAYA

ÖZET

LATİFE TEKİN ROMANLARINDA MADUNİYET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
NAZLI KAYA
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. KORAY TÜTÜNCÜ
BOLU, NİSAN – 2021
VIII + 110 SAYFA

İktidar tahakkümünü dayandırdığı hakikat bilgisini üreterek, toplumsal dışlanmanın ya da toplumsal olarak içerilmenin sınırlarını belirler. Bu söz konusu sınırlar hakikat rejiminin işlevselliği çerçevesinde bir kural olarak işler ve iktidar tarafından farklı kılınmanın rasyonalitesi kurulmuş olur. Böylelikle iktidar tahakkümünü, bir özneleşme hattında sürekli olarak yeniden kurar ve özneleşme pratiği beraberinde bir ötekilik pratiğini de üretmiş olur.

Tez çalışmamızın amaçlarından biri, söz konusu ötekiliğin toplumsal dışlanmışlık şeklinde tarif ettiği toplumsal konumlarını irdelemek ve maduniyet kavramsallaştırmasının karşılık bulduğu farklılık hattını ortaya çıkarmaktır. Ancak madun kavramı farklılık olgusunun içerilmesinden çok daha fazlasıdır ve iktidarın imkânlarına erişimden uzak toplumsal konumlarla ilgili olarak ele alınır. Hem politik hem de ekonomik düzlemde farklılığın üretilmesinin ve hayatı öteki olarak deneyimlemenin getirdiği yoksunluk duygusunun nasıl bir dilsizleşme biçimini sunduğu üzerinde durulur. Aynı zamanda maduniyetin görünebilirlik, tanınabilirlik alanlarının dışında bırakılmanın işaretlediği Temsilsizlik boyutu, hükümler özenin inşası ve yeniden üretimi ile ilişkili olarak ele alınır. Bu bağlamda Gayatri Chakravorty Spivak' ın “Madun Konuşabilir mi?” çalışması esas alınır ve maduniyetin kuramsal arka planı açığa çıkarılarak maduniyet döngüsünü aşabilmenin metodu üzerinde durulur. Çalışma böylece, roman analizlerini Spivak' ın kuramı ile ilişkisellik içerisinde ele alarak, yazarın edebi bir dille inşa ettiği maduniyet görünümünü siyasal bir duyarlılıkla kavrama amacındadır.

ANAHTAR KELİMELEER: Farklılık, Dilsizlik, Temsilsizlik, Hükümler Özne, Madun

ABSTRACT

SUBALTERNITY IN LATİFE TEKİN'S NOVELS

MASTER THESIS

NAZLI KAYA

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION

ADVISOR: PROF. DR. KORAY TÜTÜNCÜ

BOLU, APRIL – 2021

VIII + 110 PAGES

Power produces the knowledge of truth on which its domination is based, and determines the limits of social exclusion or social inclusion. These limits operate as a rule within the functionality of the truth regime and the rationality of differentiation by the power is established. Thus, the power re-establishes the domination continuously in a line of subjectivity and the practice of subjectivity also produces a practice of otherness.

The aim of this thesis is to examine the social positions of the otherness described as social exclusion and to uncover the line of difference that the concept of 'subalternity' corresponds to. However, the concept of subaltern is much more than the inclusion of the phenomenon of difference and is addressed in relation to social positions far from access to the possibilities of power. Emphasis is drawn on the way in which dichotomization presents the sense of deprivation brought about by the production of the forms of difference and non-speaking on both the political and economic levels and the experience of life as the other. At the same time, the dimension of non-representation marked by exclusion from the areas of visibility and recognizability of subalternity is considered in relation to the construction and reproduction of the sovereign subject. In this context, this study is based on Gayatri Chakravorty Spivak's text, *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, and focuses on the method of exceeding the subalternity cycle by elucidating the theoretical background of subalternity. Thus, the study aims to comprehend the implications of the subalternity which the author constructs in a literary language with a political sensitivity by considering novel analyzes in relation to Spivak's theory.

KEYWORDS: Difference, The Non-Speaking, The Non-Representation, The Sovereign Subject, Subaltern

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TEŞEKKÜR	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1. ÖZNELEŞMENİN EŞİĞİNDE MADUNU TANIMLAMAK	9
1.1. Madunun Doğasını Kavramak: Madun Kimdir? Kim Değildir?	9
1.1.1. Hint Tarih Yazımı Çerçevesinde Madun Bilincini Kavrayıştaki Zorluklar	10
1.1.2. Hakikatin Temsili ve Entelektüel İşlev Tartışmasına Dair Tarihsel Değerlendirmeler	11
1.2. Arzu, Çıkar ve Faillik Hattında Temsili Yitirmek	27
1.3. Üçüncü Dünya Bağlamında Öznenin Tarihsel İnşası	31
İKİNCİ BÖLÜM	37
2. SÖMÜRÜNÜN ÇELİŞKİSİNDE SINIF VE CİNSİYETİN MADUNCU OKUMASI	37
2.1. Bastırmanın Tarihinde Kadın Madunun İmali (Dilsizlik)	37
2.2. Bir Madun Pedagojisi Olarak “Madunluğu Krize Sokmak”	44
2.3. Toplumsal Farkın Epistemolojik Üretiminde Emegin ve Sınıfın Temsil Ettikleri.....	50
2.4. Madun Konumunun Ekonomi Politik İçerisindeki Evrimi	54
2.5. Ezilmenin Nesnesinden Özgürleşmenin Öznesine: Sınırlılıklar ve İmkânlar	57
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	69
3. LATİFE TEKİN ROMANLARINDA MADUNİYET GÖRÜNÜMLERİ. 69	
3.1. Romanların Maduncu Okuması	69
3.1.1. Buzdan Kılıçlar’da Hiçleştirilmiş Maduniyetin Tasviri: “Pılık Pırtık Adamlar”	69
3.1.2. Berci Kristin Çöp Masalları	74
3.1.3. Aşk İşaretleri	78
3.1.4. Gece Dersleri.....	82
3.1.5. Muinar	84
3.2. Karşı Bir Meydan Okuma: Edebiyat Eleştirisinde Ötekiyi Konuşturmanın İmkânı.....	89
3.3. Dil-İktidar İlişkisinde Latife Tekin ve Entelektüel Sorumluluk	94
3.3.1. Öteki ile Bilinç İlişkisinde Latife Tekin ve Entelektüel Konumu.....	94
3.3.2. Latife Tekin’in Yazım Sürecinde Dil-İktidar ilişkisi ve “Anlatma İzni” Problemi.	97

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	101
4. SONUÇ.....	101
KAYNAKLAR	107
ÖZ GEÇMİŞ.....	109
ORİJİNALLİK RAPORU.....	110



TEŞEKKÜR

Dil ve iktidar ilişkisinin maduncu okumasını yapmak, öteki ve ötekiliğin temsil ediliş biçimini sorunsallaştırırken, doğru bir sorun olarak kavrayışı mümkün kılacak bir metot olarak belirlemektedir. Çalışma boyunca Gayatri Spivak'ın madun kavramına getirdiği açılımlar, Latife Tekin'de hem ötekiliğin işlenişini hem de Latife Tekin'in yazarlık konumunu anlamlandırma noktasında doğru bir sorunsallaştırmanın yönünü tayin etmiştir. Tez çalışmam bu yönü ile Türkiye'deki maduniyet çalışmalarına katkı olma amacındadır.

Tez çalışmamın yazım aşamasında bilgi ve birikimleri ile rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Koray TÜTÜNCÜ'ye teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Tez jürisinde yer alan değerli hocalarım Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hüsrev ÇELİK'e çok kıymetli katkıları için teşekkürü borç bilirim. Aynı zamanda yine yazım aşamasında düşünceleri ile katkı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ'ye de teşekkürlerimi sunarım.

Bu süreçte ismini zikredemediğim ama desteğini her zaman hissettiğim arkadaşlarıma da teşekkür ederim. Ancak ismini anmadan geçemeyeceğim Nurgül ACAR KAZMACI'ya gösterdiği desteği için yeniden teşekkürlerimi sunmak isterim. Yaşadığım tüm aksiliklerde beni her zaman destekleyen ailemi ve değerli eşim Semih KAYA'yı da anmak isterim. Ayrıca büyüme yolculuğundaki maceralarına şaşkınlıkla şahitlik ettiğim çocuklarım Sedat'ı ve Hiva'yı da. En çok da gücünü her zaman yanımda hissettiğim kıymetli babam Süleyman KARADOĞAN'a sonsuz teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

NAZLI KAYA

28.05.2021

GİRİŞ

Bu çalışma iktidar ve tabiiyet çerçevesinde sınıfsal farka işaret eden bir okumaya odaklanmaktadır. Latife tekin' in Buzdan kılıçlar, Berci Kristin Çöp masalları, Aşk işretleri, Gece dersleri ve Muinar isimli romanlarını temel alarak, roman kahramanlarının “ kabul görme” ve “görünür olma” deneyimlerinin işleniş biçimi üzerinden faillik imkanı tartışmasını öngörmektedir. Sözü edilen tartışmanın amacı, kent yoksulluğu, göç olgusu, şehre tutunma çabası, emek meselesi, dil olgusu ve tüm bunların cinsiyetçi tecrübeleri gibi gösterenler ile bir iktidar ve özne problemi okumasını mümkün kılacak kullanışlı bir kavramsal çerçeveye oturtmaktır. Bir sınıfsal farka işaret eden görünürlük ve kabul görme arzusunun dil olgusu üzerinden işlenmesi aynı zamanda bir temsil problemine işaret etmektedir. Bu doğrultuda sınıfsal farka işaret eden tabiiyet ilişkisi sorunsallaştırılırken, Spivak' ın kavramsallaştırdığı madun kavramı çerçevesinde “temsiliyet” sorununa maduncu bir içerik kazandırılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın kuramsal boyutu ile ilgili izlenilen güzergâhı açıklamak, çalışmanın kapsamını anlaşılır kılmak açısından önem taşımaktadır.

Gramsci'ye göre madun, iktidarın konfor alanlarının dışında bırakılmış, iktidar yapılarına erişim imkânı kısıtlı ya da mümkün olmayan kimselerdir (Spivak, 2016: 98). Gramsci'nin İtalya'nın kuzey- güney sorunu üzerine düşündüğü cezaevinde, meseleyi yalnızca sınıf oluşumu meselesi temelinde ele almanın çözüm üretemediğini düşünmesi üzerine ortaya çıkmış bir kavramdır. (Spivak, 2016b: 83) Nitekim Gramsci, ast ya da madun sınıfların parçalı tarihinin birleşmesine dönük çabalarının kararlı bir çizgide olmasa da var olduğunu ancak, direnişlerinin dahi hakim sınıfın hegemonyasına dahil olduğunu söyler. Bunun nedeni, siyasal karar alma yetkisinin dışında olmalarıdır (Gramsci, 2012: 34,37). Madun tarihi parçalıdır ve devletlerin tarihi ile girift bir ilişki içindedir. Dolayısıyla bu durum, belirli taleplerde bulunan madun grubun ya da partinin tarihini de karmaşık hale getirmektedir. Talepler kadar, taleplerin siyasi zeminde bir karşılığının bulunmaması da egemen sınıfın hegemonik söylemine dahildir (Yetişkin, 2010: 21).

Madun kavramı Gramsci' nin hapisane ortamında düşündüğü askeri bir kavramdır ve emir alanlara işaret etmektedir. Dolayısıyla Spivak'ın madun kavramını hangi bağlamda değerlendirdiğini açıklamak, “kavramın bağlamla olan ilişkisini gösterebilmek” (Spivak, 2016b: 36) açısından zorunlu görülmektedir. Spivak madunu ve toplumsal hareketlilik çerçevesindeki konumunu sorunsallaştırırken metaforik bir konuşma biçimi üzerinden hareket etmektedir. Bu konuşma biçimi, büyükannesinin kızkardeşinin intihar etmeden önce adet kanamasını bekleyişi hikayesi ile başlamaktadır. Bunun nedeni intiharının nedeninin doğru bir şekilde anlaşılmasını istemesidir. Ancak Spivak söz konusu intiharın unutulmasını, intiharı anlaşılır kılma girişimini başarısız kılan bir gerekçe olarak açıklamaktadır (Spivak, 2016b: 97). Burada Spivak'ın madun kavramını yerleştirdiği bağlam, intiharın bir mesaj olarak kullanılmasının meydana getirdiği çaresizlik duygusundan öte, intiharın bir konuşma biçimi olarak anlaşılabilmesi durumudur. Dolayısıyla bu noktada bir konuşma biçiminden bahsettiğimizde, bundan anladığımız nedir? Sorusu öne çıkmaktadır. Bir konuşma biçimi aynı zamanda dinleme ve yanıtlama ihtimalini içerirken, madun söz konusu olduğunda bu ihtimallerin gerçekleşmesini sağlayacak kurumsal yapılardan bahsedilemez (Spivak, 2016b: 84). Nitekim madunu sadece bir farklılık bağlamında ele alamayacağımızın gerekçesi de bu durumla ilişkili olarak gösterilebilir. Madunun sadece işçi sınıfı, ezilen, öteki ya da ayrımcılığa uğramış biri olarak tanımlamamızı engelleyen şey, madunun tanınabilir “karşı çıkan bir konuşma gerçekleştirme” (Spivak, 2016b: 97) ehliyetinden yoksun olmasıdır. Öte yandan Gramsci'nin madun kavramsallaştırması tekil değil, daha çok toplumsal bir sınıf ya da grubu işaretlerken (2016a: 12), Spivak'ın madun kavramını ele alış biçimi madun koşulları aşmayı içeren bireysel bir bilinç dönüşümünü öngördüğünden tekillik vurgusu ön plandadır. Ancak söz konusu bilinç dönüşümü çerçevesinde Gramsci'nin eğitilmiş, donanımlı entelektüele yüklediği rol, benzer biçimde Spivak'ın teorisinde de karşılık bulmaktadır.

Bu çalışma, maduniyetin dilsizlik, farklılık, Temsilsizlik görünümünün kuramsal arka planını açığa çıkarırken, beraberinde madunların sözü edilen maduniyet döngüsünden kurtulabilmesinin yolunu, direnmenin sınırlılık ve imkânını, yine sınırlılıkların arka planında yer alan direnişin iktidara içkin görünümünü açığa çıkarmak amaçındadır. Bu anlamda Gayatri Chakravorty Spivak' ın eserine de ismini verdiği “Madun Konuşabilir mi?” sorusu, madun

koşulların sorunsallaştırılması için kuramsal olarak aracı kılınmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, Latife tekin ve romanlarını ele alırken benzer bir bağlamdan hareket etmektedir. Bu bağlamda, Latife Tekin’in romanları yazım sürecinde kurguladığı anlatım biçiminin iktidar kuran bir dil’ e karşı konumlanması, yeni bir dil imkanı yaratması “madunu konuşurma girişi” olarak değerlendirilmiştir. Bu yönü ile bu çalışma iki yönlü bir maduniyet okuması gerçekleştirecektir. İlk olarak, Latife Tekin’ in anlatı biçiminde kurguladığı dilin ötekiyi konuşurma girişi, hem iktidar kuran bir dil’e karşı meydan okuma hem de bu karşı konumlanmanın anlaşılabilmesi açısından bir maduniyet okumasına imkan verdiğinden, yazarın dil ile olan ilişkisi entelektüel işlev çerçevesinde sorunsallaştırılmıştır. Bir diğer okuma ise, yazarın “Berci Kristin Çöp Masalları, Buzdan Kılıçlar, Gece Dersleri, Aşk İşaretleri, Muinar” romanlarında işlenen maduniyet görünümlerinin analizine odaklanmaktadır. Yoksulların, kadınların, gençlerin temsil ediliş biçimleri, iktidar kuran dil karşısında sınıfların madunlaştırılması, yoksulluğa karşı mücadele biçiminin neden olduğu epistemik şiddet, epistemik şiddeti kuran iktidar biçiminin yapı-söküme uğratılması ve yeni bir dil kurgusunda madunun tarihinin yeniden inşası değerlendirmelerini mümkün kılması açısından yazarın sözü edilen beş romanı ele alınmıştır.

Tezin Kapsamı ve İçeriği

“Özneleşmenin Eşiğinde Madunu Tanımlamak” başlıklı birinci bölüm, madunun kim olduğu ve maduniyete içkin bilinç ilişkisinin nasıl şekillendiğine dair bir “tanımlama” denemesidir. Nitekim madunun doğasını kavrama girişiminde, madunun kim olduğunun gösterenleri olarak temel niteliklerine dikkat çekilirken aynı zamanda madun bilincini anlamlandırma noktasındaki sınırlılıklar ve zorluklara da değinilmesi zorunlu görülmüştür. Bu anlamda madun çalışmalarının, özelde Hint ekolünden Ranajit Guha’nın madun bilincinin kimlik politikalarına eklemlenmesi ile gerçekleşen temsil biçiminin yarattığı epistemolojik şiddet açıklanmıştır. Sonrasında ise, madun tarih-yazımının entelektüel sorumluluğunun kuramsal arka planını oluşturmak adına, Spivak’ın da üzerinde önemle durduğu entelektüel rolün işlevselliğine dikkat çekilmek istenmiştir. Madunun yeniden yazılacak tarihinde entelektüel rolün önemi, tersinden bir maduniyet döngüsünün önüne geçebilmek ile ilişkili olarak hakikat ve temsil kavramlarının ele alınış biçimiyle gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu kısımda Guha'nın dolaylı olarak işaret ettiği epistemolojik şiddetin hangi hakikat biçimleriyle nasıl işlendiği, benzer bir epistemolojik şiddet barındırmayan entelektüel titizliğe dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Gramsci'den başlanarak entelektüellerin tarihsel olarak nasıl kategorize edildiği ve toplumsal işlevine değinilirken, Said ile entelektüel sorumluluk, entelektüelin iktidar ile olan mesafeli ilişkisi çerçevesinde yorumlanır. Ancak zamanla entelektüelin toplumsal işlevinin nasıl dönüşüme uğradığı ve toplumu yönlendirme kabiliyetlerinin nasıl iktidar tarafından güdüldüğü konusu incelenir. Böylece entelektüelin kamusal sorumluluğunda ne derece bağımsız olduğu tartışması yaratılmıştır. Bu tartışmaların beraberinde, entelektüelin iktidarın ürettiği hakikat bilgisine dâhil olduğu ile ilişkili olarak, hangi hakikat bilgisine tabi olduğunu, hangi hakikat adına, kimi niçin temsil ettiği sorularının altı önemle çizilmiştir. Bu temel tartışma Foucault'da entelektüel rolün, hakikatin bilgisini tekeline alması şeklindeki bir eleştiri biçimine evrilmiş ve kitlelere güvenmeme, onlar adına karar verme, onları temsil etme biçiminin dayandığı hakikat ilkelerinin, mutlaka belirli norm ve ilkelere göre işlediğini ve bu ilkelerin de belirli türden bir iktidar biçimini imlediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla yeni bir egemenlik kurma biçiminin nasıl üretildiği sorusu, söz konusu sorunsallaştırmanın temelini oluşturur.

Foucault'nun işaret ettiği egemenlik biçiminin kendisi bu kez Spivak tarafından yeniden entelektüel sorumluluk ve epistemolojik şiddet bağlamında eleştirinin merkezine oturtularak tartışmaya yeni bir derinlik kazandırılır. Bu bağlamda entelektüelin temsil iddiasının, kitleleri doğru temsilinden uzak olduğu ve kitlelerin bu nedenle herhangi bir iktidar kipine güdülenmeden kendi adına karar verme yetkinliğine sahip olduğu şeklindeki anlayışı Spivak, arzu, çıkar ve faillik arasındaki hattın doğru okunmamasından kaynaklı yeni bir şiddeti ortaya çıkardığını vurgular. Bu noktada tartışma, entelektüel sorumluluktan öteki'nin kim olduğuna ve nasıl kavranması gerektiğine dair yeni bir sorunsallaştırma biçimine dönüşür. Bu bağlamda arzu ve çıkarın çakıştığı bir okumadan, kitleler gerçekten kendi çıkarları doğrultusunda mı hareket ederler? Sorusu öne çıkar. Böylelikle öteki olarak madunun kendi adına karar verme, faillik ve direniş imkânı tartışması, sözü edilen soru etrafında derinleştirilerek son kertede bir özneleşme pratiğinin imkânsızlığına dikkat çekilir. İlk bölümün son başlığında ise, öznenin inşasının üçüncü dünya boylamında aldığı biçimlere dikkat çekilmiş ve batıda özelde işçi sınıfı üzerinden yapılan “ezilmedeki özne” şeklindeki

kavrayıştan çok daha farklı işleyen bir pratik, tartışma konusu edilmiştir. Üçüncü dünyanın öteki olarak madunlaştırılmasının arka planı, Marks'ın temsil biçimlerini analiz ettiği argümanları ile ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiş, bir ötekilik üretme pratiği olarak madunlaştırma, sermayenin aldığı biçimler ile ilişkilendirilerek bölüm sonlandırılmıştır.

“Sömürünün Çelişkisinde Sınıf ve Cinsiyetin Maduncu Okuması” başlıklı ikinci bölümde ilk olarak, öteki olarak madunun üretiminde kadın madunun nasıl görüldüğü sorusu gündemleştirilir. Guha, devlet olgusunun tarih felsefesinin merkezine alınmasını sorguladığı eserinde, tarihsellik ile uygarlaşmanın nasıl özdeş kavramlar olarak işletildiğinin ve bu ikili ilişkiyi olanaklı hale getiren tanımlamaların nasıl sömürgeci aklileştirme pratiklerine ihtiyaç duyduğuna işaret eder (Guha, 2006). Spivak bu bağlamdan hareketle, kadınlığın tarihsel inşasını, emperyalist özne kurulumu çerçevesinde değerlendirerek, Hindistan örneği üzerinden cinsiyetli öznenin hem ataerkillik hem de özgürleştirme misyonu edinmiş emperyalist bir modernlik tarafından çift taraflı olarak nasıl üretildiğinin ve kadın bilincinin nasıl maduniyet döngüsüne hapsedildiğinin tartışması sunulmaktadır. Bu noktada ilk bölümde hakikatin işlevinin önemine bağlı olarak, cinsiyetli öznenin kurulumunda da belirli bir epistemeye dayalı hakikatin işlevi öne çıkmaktadır.

Spivak söz konusu hakikati tahakküm biçimleri üzerinden görünür kılarak ve yine bu hakikate içkin olarak, cinsiyetli özneyi ikinci kez gölgede bırakan madunlaştırma pratiğinin bir tür rasyonelleştirme biçimi olarak işlediği argümanını ortaya atar. Bu argüman çerçevesinde kadınlığın kurulumu, kadın failliğinin askıya alındığı bir temsil biçiminin göstergesi olarak okunur ve kadın bilinci meselesi temel tartışma konusu haline getirilerek bastırmanın tarihinin cinsiyetli kurulumunun güzergahı çizilmiş olur. Bu bağlamda kadını madunlaştıran, dilsizleştiren ve konuşmasına imkân vermeyen belirli biçimde hakikat rejimiyle işleyen rasyonelleştirme pratiğine karşı kadın failliği nasıl ele alınır? Sorusu ile madunluğu kesintiye uğratmak ve bilincini kazanmak noktasında önemli bir tartışma ortaya atılır. Bu doğrultuda Spivak'ın madun bilincinin dönüşümünü mümkün kılacak eğitime dayalı tasavvuru, çözüme götürecek bir yöntem olarak tartışılır.

Spivak'ın “madundan öğrenme” şeklinde formülleştirdiği tasarımı, ilk olarak madun ile iletişim kanalını açmayı öngörür. Sonrasında ise maduna

koşulları ile yüzleştirecek bir muhakeme gücü kazandırılır. Madunların ne istediği, neyi arzuladığını dönüştürmeye dayanan pedagojik bir eylemlilik ile hareket edilir ve ne tür bir yapının sınıfsal hiyerarşileri ürettiği konusu üzerinde madunlar düşündürülür. Bu noktadan hareketle, sermayenin sınıfsal farkın üretilmesini rasyonelleştirme biçimi ele alınır. Özellikle neoliberal düzende yoksul madunların, neoliberal politikaların ön gördüğü özgür seçim vaadi çerçevesinde gerçekten bir faillik imkânı edinebilirler mi? Konusu tartışılır. Dolayısıyla söz konusu politikalar içerisinde yoksul madunların emeği ve bu emeğin temsil biçimi madunluğun gösterenleri olarak verilirken, ekonomik anlamdaki temsil biçimi yeniden Marks'ın argümanları ile açıklanarak tartışmaya kuramsal bir derinlik kazandırılır.

İkinci bölümde son olarak, bastırmanın ve ezilmenin nesnesi olarak madunun, nasıl özgürleşmenin öznesine dönüştürülebileceğinin önerileri sunulur. Bu bağlamda Paulo Freire'in Spivak'ın pedagoji tasavvuru ile de uyumluluk gösteren tasarımı bahsedilir. Bu tasarımın temelinde, ötekinin ezilmedeki özne olduğunun bilincine varılmasını içeren bir muhakeme yetisi öngörülürken, direnişte kitlenin rolü kadar öncülerin devrimci niteliğine de önem verilir. Freire'in tasarımı sunulurken, en başından merkeze oturtulan entelektüel rol bu kez devrimci önderlerin şahsında cisimleşir. Kitlelerin direnişinde devrimci önderlerin işlevi, kitleler ile hareket etme ve kitleler adına hareket etme, karar verme ya da onları temsil etme şeklindeki vesayet biçimi arasındaki sorumlulukta tartışılır. Son olarak imkânlar ve sınırlılıkları belirleyen bu eşikte, direnebilmenin koşulları açıklanarak baskının ve ezilmenin nesnesi olarak madunun özgürleşmesinin yolu gösterilir.

Tezin üçüncü bölümünde Latife Tekin'in ilgili romanları ele alınırken, ilk iki bölüm boyunca sunulan kuramsal verilerin cisimleştiği temalar üzerinde durulur. Romanların maduncu okuması boyunca ötekiyi konuşturma girişiminde Tekin'in konumu, entelektüel şüphe çerçevesinde ele alınmaktadır. Ötekiye ses vermek, ötekiyi görünür kılmak noktasında Tekin' in yazarlık konumu dil- iktidar ilişkisi içerisinde ve entelektüel bir sorumluluk bağlamında ele alınmaktadır. Bu doğrultuda Romanları ele alırken; Latife Tekin' in gerçeği söyleme, anlatma amacından hareket ederek, bir “temsil biçimi” ne itiraz olarak analizler gerçekleştirilir. Berci Kristin Çöp Masalları'nda yoksulluğun gösterenleri üzerinden bir dilsizlik durumunu işaretleyen, yeni bir dil kurma çabası görülür.

Yazar bu romanda olmaya çalışan bir dil ile yoksulları kendi gerçeklikleri ile görünür kılmaya çalışır. “Olmaya çalışmak” bu anlamda bir maduniyet eşiği olarak ele alınır. Ancak Berci Kristin Çöp Masallarında olduğu gibi yoksulların kendi gerçekliği ile yansıtılmasına gelen tepkiler, yoksulluğa dair temsilleri kuran iktidar dili ile yüzleşmeyi gerektirir. Gece dersleri bu bağlamda ele alınarak bir bakıma madunlaştırma pratiği olarak işleyen dilsizlik meselesinin, temsillerdeki epistemik şiddetle olan bağını açıklar. Bu anlamı ile Gece Dersleri Latife Tekin’ in politik bir yüzleşmesidir. Buzdan Kılıçlar romanında madunların tasviri olarak karşımıza çıkan “pılık pırtık adamlar”ın koşullarını aşma şeklinde işleyen ve bir özneleşme çabasını içerimleyen direniş tarzları irdelenirken, dilin ve yaşam koşullarının bu direnişte aldığı biçimler üzerinde durulur. Aşk İşaretleri’nde madun bilincin özgürleşme çabasının bir başka dilin kurduğu iktidar biçimi tarafından nasıl madunlaştırıldığı üzerinde durulurken, Gece Dersleri’nde sahip olunmayan bir geçmişin ve yine sahip olunamayacak bir geleceğin arasında, arafta olma durumunun yarattığı gerilimler irdelenir. Muinar’da ise, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet meselesinin meşru tarihselliği sorgulanırken, Söz konusu tarihselliği kuran dinamikler üzerinde durulmaktadır.

Tezin Metodu ve Önemi

Madun çalışmaları toplumsal, ekonomik düzeyde sınıfsal farklar göz önüne alındığında, kamufle edilen hiyerarşinin alt basamağında yer alan sınıfları anlamlandırmak, hem bu farkları üreten yapıları hem de bu yapılara içkin iktidar biçimlerini sorgulamak açısından önemli veriler sunmaktadır. Öte yandan madun çalışmaları hem sınıfsal alt tabakayı imlemesi hem de cinsiyetli kimliğe içkin olması sebebiyle sınıf ve cinsiyet temelli Marksist ve Feminist, postyapısalcı tartışmalara da farklı bir boyut kazandırır. Bunun yanı sıra kimlik meselesinin yeniden gündemleştiği, sömürünün keskinleştirildiği politikalara karşı önemli bir analiz kategorisi olarak yer alır. Bu bağlamda yeniden egemenlik kurma biçimlerine ve sömürünün çelişkisinin üretilmesine fırsat tanımayan, farklı bir bakış açısıyla ele alınacağı bir yöntemsellik sunar. Madunlaştırılma pratikleri çerçevesinde meselenin nasıl sorunsallaştırılması gerektiği şeklinde verimli bir tartışmanın yürütülmesi, ilgili romanların ele alınış biçiminde önemli bir motivasyon olarak işlenir. Maduniyet koşullarını gösterebilmek, beraberinde kuramsal verilerin işlenmesini mümkün kılacak bir sorunsallaştırma biçimini ya da bir başlangıç noktasını öngörür. Nitekim Latife Tekin’in çalışmamızda ele

alınan ilgili romanları da, Spivak'ın kavramsallaştırmasında olduğu gibi maduniyetin hem sınıfsal hem de cinsiyet görünümüne dair söz konusu verilerin somutlaştığı bir alan açmaktadır. Bu anlamda Spivak'ın sunduğu kuramsal veriler, hem Latife Tekin' in yoksulluğu, sınıfı, dilsizliği, ikiliği ve parçalanmışlığı ele alış biçimini kavramamız açısından hem de madun çalışmaları kapsamındaki entelektüel konunun dil- iktidar ilişkisini sorunsallaştırabilme imkanı açısından son derece kullanışlı bir yöntemsellik fırsatı vermektedir. Çalışma boyunca kuramsal verilerin işlenişindeki metot ise, metinler arası söylem analizi ile gerçekleştirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. ÖZNELEŞMENİN EŞİĞİNDE MADUNU TANIMLAMAK

Bu bölüm entelektüel- iktidar-hegemonya ve arzu- faillik- direniş olarak iki hatta ele alınmıştır. İlk olarak, iktidar kurma biçimlerinin ötekiyi madunlaştırma pratiklerini ne tür tabiiyet ilişkisi içerisinde işler kıldığının kuramsal arka planı gösterilir. Sonrasında ise, ötekiliğin temsil ediliş biçimi olarak epistemik şiddetin neden olduğu ikinci bir madunlaştırmanın şiddeti sorunsallaştırılır.

1.1 Madunun Doğasını Kavramak: Madun Kimdir? Kim Değildir?

Madunluk durumundan anlaşılan, erişim imkânı olmayan sosyal yapıların soyutluğundan bahsediliyor olduğudur. “Madunun yalıtılmış olması” denen şey tam olarak budur (Spivak, 2007: 54). Madunun konuşamaması ya da konuştuğu zaman söylediklerini anlamlı kılacak kurumsal yapılarının olmayışı da sözü edilen kurumsal soyutluktan yalıtılmış olmakla ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla madunluk durumu, siyasal ya da toplumsal bir konumun tarifi ile ilgilidir (Spivak, 2007: 55). Nitekim Gramsci’de (Akt. Yetişkin, 2013), toplumda bir kendini temsil yetkisi ve kendi adına söz alma yetkinliğine sahip olmayan bu kimselerin işçi sınıfından farklı bir konumda olduğuna işaret eder. Evet, madun konuşabilir. Peki, madunu diğer insanlardan ayıran belirleyici şey nedir? Burada mesele, madunun konuşabilme yeterliliği ile ilgili değildir. Ancak madunluk durumunu yaratan, konuşabilmesini mümkün kılacak konumdan mahrum oluşudur.

Spivak’ın önemle üzerinde durduğu şey, “madun bilinci” sorunudur. Dolayısıyla bu temel sorunu, madun çalışmalarının ulus, sınıf ya da kast gibi olgulara yaklaşımı içerisinde değerlendirir ve madun çalışmaları için temel sorununun kimlik politikaları olmadığını ifade eder. Bu noktada “özcülüğün stratejik kullanımını” olarak tanımladığı bilinci varsayımının, madun çalışmalarında araştırma çerçevesinde ve bir araştırma nesnesi için varsayıldığından bahseder. Ne var ki daha sonraları geri almak durumunda olduğu bu tanımlama milliyetçilik politikaları için bir gerekçe olarak görülebilmektedir. Ancak bir grup için bir kimliği varsaymak beraberinde bir temsil iddiası riskini de barındırmaktadır. Nitekim kimlik tartışmaları milliyetçi söylemler için bir bilinci

varsayarken, madunu bir kimlik tartışması içerisinde temsil etmeye ve milliyetçiliğe temel bir söylem olarak kaydedilmesine sebep olur. Diğer taraftan Chatterjee de Hint ulus söyleminin özellikle “alt kıtasal” çeşitlilikte bir karşılık ve kapsayıcılığının olmadığını ifade eder (Yetişkin, 2010: 58-59). Dolayısıyla madun bilinci meselesini bir kimlik meselesi olarak görmek ve ulus nosyonu ile bir kesişimselliğini vurgulamak sınıf meselesinin göz ardı edilmesine sebep olur.

1.1.1 Hint Tarih Yazımı Çerçevesinde Madun Bilincini Kavrayıştaki Zorluklar

Guha, Hint tarihyazımında iki temel hattın belirleyiciliğinden bahsetmektedir. Bu iki hat da elitisttir. Ancak Hint ulusunun oluşumu ve gelişimi adına milliyetçilik ile eklemlenen bir elitizmdir. Öte yandan ikisi de İngiliz sömürgeciliğinin etkisi altında şekillenen, devlet organ ya da aygıtlarının, kurumsal pratik ve uygulamalarının ve geliştirilen siyasetlerin bir sonucu olarak var olmuş ideolojik tepkiler olarak ifade edilir. Dolayısıyla Hint ulusunun oluşumu konusundaki yaklaşımları, bu etki altında şekillenmiştir. Guha bu durumu, sözü edilen iki elitist hattın Hint milliyetçiliğini değerlendirme biçimi ile açıklamaktadır. Bu değerlendirme biçimleri, Hint milliyetçiliğini bir “öğrenme süreci” olarak kavramaktadır. Öğrenme sürecinden kasıt, bir taklidin söz konusu olmasıyla ilişkilidir. İki hattın da sömürgeci pratik ve politikalar ile şekillenmiş olması benzer biçimde Hint siyasetine yönelik perspektiflerini de şekillendirmiştir. Nitekim bu perspektife göre Hint siyaseti sömürgeci tahakkümün etkisi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla Hint milliyetçiliğine yönelik dar ya da sınırlı yaklaşımlarının sebebi ve milliyetçiliği bir taklit olarak uygulamadaki amaçlarının arkasında bu gerekçe görülmektedir. Hint milliyetçiliğinin ortaya çıkışı bağlamında söz konusu iki hattın ideolojik karakteri şöyle resmedilebilir; birincisi, sömürgeci kurumlar ve sömürgeci tahakkümün yarattığı kültürel ağ ile anlaşma yoluna giden ve bu ortaklıktan amacı güç elde etmek olan “yeni sömürgeci elitler”, ikincisi Hint ulusunun kurtuluşu fikri etrafında sömürgeci yönetsel güce muhalif olan ve daha çok fedakârlık, özgürlük gibi motivasyonlar ile bir idealizm yaratan “yeni milliyetçilik”tir. İkincisi de her ne kadar yerel bir karakter olsa da beslendiği ve karşı politikalarını yarattığı kaynak aynıdır. Diğer taraftan her iki milliyetçilik anlayışında da halkın katkısından, rolünden bahsedilmez. Burada milliyetçilik bir kazanım olarak yerli elitlerin hanesine yazılarak elitlerin öncü rolü pekiştirilir. Bu bağlamda, elitlerin

siyasetinden bağımsız bir siyaset alanından bahsedilebilir mi sorusu önem taşımaktadır. Bu aynı zamanda elitlerin rolünden bağımsız bir Hint milliyetçiliği tartışmasını da açmaktadır. Guha, sömürgecilik sürecinde sömürgeci tahakküm siyasetinden farklı, bağımsız bir siyaset alanının varlığından bahseder. Bu alan farklı içerik ve biçimlerde var olabilmiş hareketlilikleri üreten bir alandır. Elit siyaset alanı ise, bu bağımsız siyaset alanından çıkan toplumsal hareketliliği ya yasal düzene ya da elit liderlerin yönlendirmesine açık hareketlilikler olarak değerlendirmiştir. Yani elit siyaseti için, sömürgeci düzenin tahakkümünün gerçekleşmediği bir alandan bahsedilemez. Dolayısıyla elit siyaset alanı için Hint siyaseti, ya sömürgeci idareciler ya da onların yerel düzeydeki işbirliği içindeki hâkim grupların etki ve faaliyetleri ile ilişkili olarak okunmaktadır. Diğer taraftan çalışan işçi sınıfı, köylüler ya da endüstrileşmemiş kentlerin yoksul entelektüelleri ve küçük burjuva gibi pek çok farklı biçim ve içerikten oluşan Guha' nın madun siyaseti olarak ifade ettiği bu alan, elit hegemonyasına karşı olma fikri üzerine bina edilmiştir. Çünkü madun siyaset alanını meydana getiren, elit hegemonyasından kaynaklanan sömürü ve bu sömürden kaynaklanan bir suiistimaldir. Bu aynı zamanda elit ve madun siyasetini birbirinden ayıran temel gösterendir. Ancak yine de madun siyaset alanında ortaya çıkan toplumsal hareketler her zaman saf biçimi ile kalmamıştır. Özellikle sömürgecilik karşısında bu iki siyaset biçiminin de örtüştüğü zaman ve durumlara rastlanmıştır. Yine de bu olağanüstü durumlar dışında elit siyasetinin temel eğilimi, sömürgeci tahakkümü güvenceye alan yasa ve düzene uygun davranma üzerine kuludur. Elit siyasete bağlı elit tarih yazımı, hem sömürgeci idareciler hem de yerel hâkim gruplar tarafından sömürgeci tahakkümün sürekliliğine dayanmaktadır (Akt. Yetişkin, 2010: 23-26). Dolayısıyla madunun tarih yazımında entelektüellerin yadsınamaz rolüne dikkat çekilmesi, entelektüellerin gerçekliği ele alış biçiminin madun siyasetindeki belirleyiciliği ile ilişkilendirilmiştir.

1.1.2 Hakikatin Temsili ve Entelektüel İşlev Tartışmasına Dair Tarihsel Değerlendirmeler

Gramsci'nin entelektüele dair yaklaşımı, iki farklı entelektüel değerlendirmesinin ayrımında belirir. Bunlardan ilki, "geleneksel aydınlar"dır ve Gramsci'ye göre geleneksel aydınların rolü, rutin olarak işleyen belirli işlerin yapılmasını kapsayan öğretmenlik, papazlık ve idari işlerle ilgili konumlara işaret etmektedir. Ayrımın öte tarafında ise, aynı zamanda işçi sınıfı açısından bir

toplumsal mobilizasyona bağlı kültürel arka planı da kendisine düşündürten “organik aydınlar” tanımlaması yer almaktadır. Gramsci’ye göre organik aydınlar, belirli bir sınıfın ekonomik ve güce dayanan denetimine hizmet eden bir sınıf ya da kuruluş ile ilintilidir. Gramsci, geleneksel aydınların aksine organik aydınların sürekli hareket halinde, toplum içerisinde aktif olduklarını belirtir. Bunun nedeni, demokratik toplumu oluşturan her yurttaşın, tüketime dayalı rızasının kazanılacağı bir müşteri olarak görülmesidir (Akt. Said, 2018: 22). Dolayısıyla bu noktada dikkati çeken, organik aydınların geleneksel aydınlardan farkı ile ayrılan belirgin rolü, toplumda aktif olmalarını gerektiren ve sonucunda bir rıza üretecek olan zihinsel manipölasyonlarıdır. Gramsci’nin yöneten ve egemen ayrımında aydınlara yüklediği misyon önemlidir. Buna göre, egemen sınıf belirli sınıflarla ortaklık düzeyinde yöneten, karşıt konumlanan sınıflara ise egemendir. Dolayısıyla egemen olmadan yöneten olunabilir. Önemli olan siyasal önderliğin gerçekleştirilmesini sağlayabilmektir (Gramsci, 2011: 170-171). Gramsci kitlelerin örgütlenmesini tanımlanabilirlik için şart olarak görür. Örgütlenmeyi sağlayacak olan da siyasal önderliği ile aydınlar olmalıdır ve bu anlamda “özbilinç” ya da öz farkındalık aydın sınıfın oluşumuna bağlı olarak tanımlanır (Gramsci, 2014: 194).

Said, entelektüelin ahlaki sorumluluğu ve bu sorumluluğun kötüye kullanımına dair, Julien Benda’nın “Aydınların ihaneti” kitabına atıfta bulunur. Benda aydınların ahlaki konumlarını seçkin bir anlayışla ele alır, ancak bu anlayış kendine kapanan ve dünyevi sorumluluğu üstlenmemek gibi bir düşüncüyü yansıtmaz. Benda’ya göre entelektüel, maddi çıkarlar elde etmek amacıyla bir takım iktidar güçleri ile bağlantı kurma amacıyla değildir. Çünkü Benda’nın tarif ettiği aydın, adil ve doğrucu bir anlayışla, iktidara ve güce karşı gelebilecek kadar sağlam bir karakter gücüne sahiptir. Burada dikkat edilen aydının şahsiyetidir ve bu şahsiyetlerin, temsil ettikleri bakımından sayılarının da az olması beklenir. Hoşnutsuzluk ve milliyetçilik söylemlerinin dolaşımında olduğu 1927 yılında, entelektüelin kim olduğuna dair düşüncelerini kayda geçirirken Benda’nın entelektüel değerlendirmelerini şekillendiren, şüphesiz yaşadığı dönemin koşulları olmuştur. Benda’ya göre dönemin entelektüellerinin sorunu, ahlaki gücünü hoşnutsuzluk ve milliyetçilik adına sınıf çıkarlarına kaydırması ya da aktarmasıdır. Said’in Benda’da gördüğü sezgisel güç, kendi döneminde bunları yazarken aslında, hükümetlerin kendi politik menfaatleri uğruna harekete

geçirebileceği bir sınıfa ihtiyacının ve bu sınıfların rolünün ne kadar önemli olduğudur (Akt. Said, 2018: 23-26).

Modern toplum bilginin üretimi ve dolaşımını kolaylaştıran bir “bilgi endüstrisi” oluşturur ve ‘rıza’yı üretecek yönlendirmenin de bu anlamda modern temsil biçimlerine dönüşen, modern kitle iletişimi ile sağlandığı vurgulanmaktadır. Gramsci, bilginin üretimi ile ilişkili her alanda çalışanların, aynı zamanda birer entelektüel olduğu görüşündedir. Bilgi endüstrisi çağında bilginin çoğalması ve farklı sahalardaki bölünmeleri ile “uzmanlaşma” da artmış ve bu farklı uzmanlaşma sahaları içerisinde yeni entelektüel sınıflar doğmuştur. Ancak bu yeni sınıf yalnızca uzmanlaşmış saha içerisinde anlaşılabilen bir dilin kullanımıyla halkın geneline hitap etmez ve bu yönüyle Gramsci’nin entelektüele yüklediği toplumsal rolden uzaklaşmaktadır. Bununla birlikte Gramsci’ye göre entelektüeller kendi sınıfına kapanan ve içinde bulunduğu sınıfın gerekliliklerini yerine getiren ve kendi bilgi sahasında yetkin bireyler olmak ile sınırlandırılmayacak kadar önemli toplumsal role sahip olmalıdır. Nitekim Gramsci, modern toplumda artık sınıfların değil, entelektüellerin merkezi role sahip olduklarını düşünmektedir. Bu düşünce çerçevesinde entelektüelin temsil ettiği; toplum adına bir görüşü, duruşu görünür kılmaktır (Akt. Said, 2018: 26-27).

Said, her devirde entelektüelin kim olduğuna dair tanımlamaların olduğunu ama asıl önemli olanın entelektüel imgesinin neyi temsil ettiğini tartışmak olduğu görüşündedir. Bu imge, entelektüelin evrensel özgürlük ve adalet ölçülerinin ihlallerine karşı hem tanık hem de muhalif rolünün, hakikat ile ilişkisinin inandırıcılığı ile bağlantılıdır. Çünkü bu söz konusu imgeyi besleyen, kendi düşünsel deneyimini de şekillendiren kişisel tecrübelerin bir sonucu olarak duruş ve tavrın neyi temsil ettiğidir. Dolayısıyla entelektüel kamuyu temsil etme görevini üstlenirken ve bu temsiliyeti görünür kılarken aynı zamanda inandıklarını ifade etmektedir. Bu durum entelektüelin, Dolaşıma sokulan belirli bilginin ve bu bilginin modern temsil biçimlerine karşı direnmesini de gerektirmektedir. Bu sözü edilen direniş biçimi ise sanıldığı kadar kolay değildir. Entelektüel kamu adına belirli türden değerler ya da dogma üretmeyi bir kenara bırakarak, bilgi endüstrisini yöneten iktidar ya da büyük iktisadi yapılanmalara karşı bir duruş sergilemelidir. Bu ise, görmezden gelinen, yok sayılan sınıfı düşünmeden, bu sınıfı temsil etme güdüsü taşınmadan gerçekleşemez (Said, 2018: 28-29). Burada entelektüelin tanık rolü, tanıklığı, hakikati seslendirdiği anda inandırıcı

olabilmekte ve adalet ve özgürlük ölçülerini gözetmesi ise yine bu ölçülerden taraf olmakla ve bunun gerektirdiği biçimi ile ezilen sınıfın yanında olmayı da gözetmesiyle ilişkili olarak yorumlanmaktadır.

Said, entelektüelin toplumsal gerçekliği temsil ediş biçimini aynı zamanda bir “toplumsal performans” olarak değerlendirmektedir. Bu toplumsal performansın beslediği entelektüel imgesini, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda verilmiş bazı eserler üzerinden açıklamaya çalışır (bunlar sırasıyla, Turgenyev “Babalar ve Oğullar, Flaubert “Gönül ki yetişmekte” ve Joyce’un “Sanatçının Bir Genç Olarak Portresi” isimli eserlerdir). Turgenyev ve Joyce’un ilgili eserlerinde toplumsal gerçekleri temsil eden karakterlerin aykırı tipler olduğu ve bu karakterlerin temel özelliklerinin muhalif, engel tanımayan, özgür ruhlu, yerleşik düşünce kalıplarına, adet ve geleneklere karşı çıkan kimseler oldukları gözlenmektedir. Adetlere ve yerleşik düşüncelere olan aykırılıkları ile bu karakterler “evcilleştirilmeye” muhtaç görünür. Ancak aynı zamanda inanmadıkları değerlere karşı çıkışlarıyla ve eserlerde resmedilen hayatın normal akışıyla olan uyumsuzlukları ile birer “bozguncu”durlar. Bu özellikler ve entelektüele dair yaratılan kötü imgeler de dâhil, entelektüelin kim olması gerektiği yolunda önemli ipuçları vermektedir. Diğer taraftan Flaubert’in romanının karakterleri ise aslında entelektüelin ne ya da kim olmaması gerektiğine dair önemli detaylar verir. Bu romanda Said’in dikkati çektiği, bahsi geçen karakterlerin başlangıçtaki toplumu dönüştürmeye yönelik entelektüel tutkunun ve enerjinin yerini giderek kayıtsızlık ve tembelliğe bırakmasıdır. 1848-1851 yılların kapsayan bu anlatı, Said’e göre modern toplumun işleyişinde entelektüelin tetikte olmasını gerektirecek bir dizi tehdide işaret eder gibidir; Bilgi çağında bir bilginin kolayca değişebildiği ve bir inancın, değerın kolayca dolaşıma sokulabildiği, meslek ya da uzmanlaşmanın başarı ve kolay yoldan para kazanmaya endekslendiği bilgi endüstrisi çağında, entelektüel bin bir güçlük ve manipülasyona rağmen, inanmadığı ve sahiplenmediği değerlere karşı tetikte olarak özgür ve özgün bir savunma gerçekleştirmek durumundadır. Bilginin ve bilgi ile ilişkili olarak medya ve her türlü resmi anlatıyı kabul edilebilir kılan düşünce eğilimlerine ve ürettiği temsil biçimleri üzerinden işleyen siyaset içerisinde bağımsız entelektüelin sunabileceği yol ya da çözüm hakikati ortaya çıkarmak ve ilgili eylem biçimlerini sunabilmek olmalıdır. Bu anlamda Said’in entelektüele yüklediği temel rol, tetikte olmasını sağlayacak bir kuşkuculuktur.

Özellikle büyük şirketler ya da hükümetlerin, zayıf sınıflar ya da görece madun konumundaki kültürler karşısındaki kibri düşünüldüğünde, iktidar ve güç sahiplerinin uzlaşmacı her türlü formüllerine kuşkucu yaklaşılmalıdır (Said, 2018: 30-38).

George Orwell 1946'da yazdığı denemesinde İngiliz ulusunun bilincini tehdit eden bir “siyasal dil” in varlığından bahseder. Ona göre güç adına yalanları ve cinayetleri kabul edilebilir gösterende bu dilin kendisidir (Akt. Said, 2018: 41-42). Öte yandan 1869 yılında Matthew Arnold tarafından yazılan bir başka eser “Kültür ve Anarşi” de, sözü edilen siyasal dili sahiplenmesinin entelektüelin kendinde bir amacı olması gerektiği vurgulanır. Burada demokrasi bir kaos durumu ile özdeş görülürken, kaosa karşıt olarak ortak bir kimlik, ulus fikri konumlandırılır. Bu anlamda buradaki siyasal dil, ulusun parçası olma kültürünü ve onun en iyi ifadesi olarak görülen devleti yücelterek diğer taraftan bu devletin bir parçası olma talebini de yaratır (Akt. Said, 2018: 43). Said, buradan yola çıkarak, dil ve dilin entelektüelin rolündeki belirleyiciliği üzerine değerlendirmelerde bulunur ve bahsi geçen entelektüel şüphe ile milliyet, dil ve milliyetçilik arasındaki bağıntıları sorgular. Dolayısıyla burada öne çıkan bir bakıma entelektüelin dil ile ilişkisinin düzeyidir. Said, dilin basmakalıp ifade biçimlerinin vesayeti altında, hâkim iktidar söylemlerini canlı tutmak ve bu söylemleri sürdürebilir kılmak gibi bir görevi olduğunu ifade eder. Said, modern ve enformasyon çağına geldiğimizde siyasal dil meselesinin çok daha geniş ve katmanlı kullanımından bahseder. Resmi anlatıları kabul ve sürdürebilir kılan bilgi akışına ve bunu sağlayan medya üzerinden kamuoyu tartışmalarına dikkat çeker. Özellikle büyük medya kuruluşları ya da gazetelerin, tirajı ile doğru orantılı olan satışları, beraberinde kamuoyuna, aynı ölçüde kamu adına bir otoriteymiş imgesi yaratılır. Yani bu gazete ve medya organlarınca yazılıp çizilenler, bunlar aracılığı ile gerçekleşen kamusal tartışmaların temelinde hep kamuoyu adına yapılma iddiası vardır. Dolayısıyla iktidarın politikaları lehine savunuların yapılması, resmi anlatıların bu doğrultuda dolaşıma sokulmasının bir “biz” imgesi ile kabul edilebilir kılınmasının altında da aynı ‘kamuoyu adına yapılma’ iddiası bulunur (Said, 2018: 41-43). Burada kamuoyunu temsil etme ve kamuoyu adına karar verme yetkisinin tüketim, rıza ve otorite arasında kurulan bir bağıntı üzerinden gerçekleştiğini görürüz. Dahası bu dolaylı yoldan edinilen temsil yetkisinin kamuoyu adına alınan kararlarının, nasıl kolaylıkla ulusçu politikalarca

iç edildiği sonucuna da varmış oluruz. Peki, entelektüellerin kolektif duyguları kuran siyasal dilin belirleyiciliği karşısındaki alternatifini ne olmalıdır? Said, entelektüelin önünde ya hâkim değerleri paylaşarak iktidar ve yönetici sınıfla uzlaşma ya da daha az görünür olan, temel haklarından mahrum sınıfların yanında yer almak gibi iki seçeneğin var olduğunu ifade eder. Ona göre entelektüel, hâkim normlar ile uzlaşmadan uzak kalmalı, karşısında konumlanmalıdır. Çünkü bu türden uzlaşmalar belirli bir ulus kimliğine bağlı kolektif bağlılıklara dayanır ve bu anlamda ulusal kimlik meselesi, entelektüelliğin bir gereği olan sorgulama yetisini göz ardı ederek her koşulda bağlılığı ve sadık olmayı gerektirir. Burada öne çıkan sorun entelektüelin bağlılık sorunudur, yani ulus kimliği, kültür ve dayanışma söz konusu olduğunda entelektüelin takınması gereken tavrın ne olacağı meselesidir. Elbette entelektüeller de belirli bir kültür ve bu kültürü temsil eden kimlik tasavvuruna dâhildirler. Ulusların zor zamanlarında ayağa kalkmasını ve bir dayanışma ruhunu ortaya çıkarabilmesinde entelektüellerin rolü büyüktür. Ancak buradaki sorun dayanışmadaki kolektif bağlılığın her koşulda kendinde bir amaca dönüşme riskinin olduğudur. Bu ise entelektüelin kuşkucu ve sorgulayıcı olma yeterliliğini elinden alarak onu işlevsiz kılar. Bu doğrultuda Said'in entelektüele yüklediği rol, onun ifadesi ile "krizi evrenselleştirmek", yani bir ulusun yaşadığı acı ve sıkıntıları daha geniş bir perspektiften değerlendirerek başkalarının acılarıyla bağlantı kurmayı sağlayan insani bir duyarlılığı geliştirmektir (Said, 2018: 46-56). Bu anlamıyla, bir taraftan yerel normlarla ve bu normların gerektirdikleriyle uyum sorunu yaşamaktan uzak "evetçiler"e karşı, diğer taraftan bir iktidar konsensüsüne hizmet eden her türlü ahlaki norm ve değerler ile bu değerlerin ulusal çıkar gözeten amaçlarına karşı uyanık ve şüpheci olarak konumlandırılan entelektüeller, Said'in ifadesi ile bir "metafizik sürgünlük" yaşarlar (Said, 2018: 63-64).

Said, her toplumun, sahip olduğu bilincinin bir siyasal dil ile çerçevelendiğini ve toplumun bireylerinin de bu dil ile kurgulanan toplum hakikati tarafından zapt edildiğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla entelektüelin sesini çıkarabilmesi, itirazları elbette toplumsal tartışmalara ve ayrılıklara sebebiyet vermelidir. Said, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan entelektüel figürün temsil ettiklerinin, toplum ile olan uyuşmazlığı ve düşünsel aykırılığı ile daha bireysel bir tavır ile şekillenmişken, yirminci yüzyıla gelindiğinde entelektüel sahanın teknikleşmesi ile beraberinde düşüncelerin belirli

bir ücret karşılığı olarak satılmasının getirilerinin düşünüldüğünde entelektüelin temsil ettikleri konusundaki soruların daha da önem kazandığını ifade eder. Özellikle belirli kurumlarla ittifak düzeyinde güç ve meşruiyet sağlanması ve kurumların gücü ölçüsünde otoritesi değişebilen, Gramsci'nin tanımlaması ile organik entelektüellerin varlığı düşünüldüğünde, entelektüel temsil ettikleri ile ne ölçüde bağımsızdır? Neyi ya da kimi temsil ettiği konusunda ki sorular önem taşır (Said, 2018: 77-78).

Said, uzmanlaşmış ve entelektüel meşruiyet dayanakları körelmiş bu sınıfın Russel Jacoby'nin "akademik olmayan entelektüel" değerlendirmesine vardığı tezinde yerini bulduğundan bahseder. Ona göre akademik olmayan entelektüel sınıf ortadan kalkmış ve onun yerini toplumsal tartışmalara girmekten kaçınan ve entelektüel bir rol olarak toplumu değiştirmek, dönüştürmek düşüncesinden uzak, üniversite üyelerinin aldığını ifade eder (Akt. Said, 2018: 79-80).

Uzmanlaşma, belirli bir alanın gerektirdiklerinin, o alanın belirli otoritelerce çerçevelendirilmesi ve entelektüelin yeterliliğinin bu çerçeveye uygunluğu ile ölçülmesi olarak ifade edilebilir. Bu noktada entelektüel kendi alanında yükseldikçe ya da uzmanlaştıkça, alan dışı genel kültürü ile de bağıni koparmak durumundadır. Bu ise entelektüelin bağımsızlığına aykırıdır. Çünkü kendi alanının gereğine uygun davranmak öte taraftan bir başka otoritenin buyruğunu yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Burada düşüncelerin meşruiyetini sağlayan, bilirkişilik sıfatını kazandıran işaret edilen buyruğa uyumlulukla sağlanabilir. Said bu durumu 1940'lardan 1970'lere kadar olan ABD ulusal güvenlik siyaseti üzerinden somutlar. Bu bağlamda, disipliner anlamda farklı bilgi sahalarında dolaşıma sokulan "gelişme" gibi bir ifadenin nasıl antiemperyalist bir tutumla ve aynı zamanda özgürleştirme misyonu ile kurulan bağlantısıyla devletin siyasal dili ile uyumlu hale geldiğinden bahseder (Said, 2018: 85-87).

Entelektüele yönelik tehdit yalnızca hükümetlerin ulusal güvenlik gibi amaçları doğrultusunda beklenen çabaları ile sınırlı değildir. Aynı zamanda profesyonellikten, modern toplumlarda serbest piyasaya göre işleyen kurallara göre davranılması, bir takım ticari araştırmaların gerçekleştirilmesi yönünde beklenti oluşturulur. Bunun anlamı entelektüelin _erilme aldığı dinleyicisinin memnun edilmesi gereken bir işverene dönüşmesidir (Said, 2018: 89-91).

Profesyonelleşen bilgi sahası kendi nesnellik hakikati ile sınırlıdır. Bu alanda faaliyet gösteren entelektüelde aynı hakikat ölçütlerine göre hareket etme eğilimi içerisindedir. Dolayısıyla profesyonelleşmenin evrensel ahlaki normlara göre işlemeyen nesnellik hakikati ahlaki kavrayışı ve sorgulamayı devre dışı bırakır. Profesyonelleşmeye karşın Said'in önerisi ise "amatörizm" ya da "amatör ruh"tur. Bunun anlamı, profesyonelleşen ya da uzmanlaşan alanda oluşturulan kuralların niçin ve kimin lehine işlediğini ve bu kuralları belirleyen otoritenin sorgulanmasını sağlayan aksi yönde işleyen bir ahlaki kavrayışın geliştirilmesidir (Said, 2018: 90-91). Ancak sorgulama ile gerçekleşen alanın dışına çıkmak ve kamusal sorunlara eğilme faaliyetleri çerçevesinde entelektüeli kışkırtan gücün üzerine düşünüldüğünde, entelektüelin temsil ettiklerine dair önemli sorular belirir. Entelektüelin kamusal katılımını sağlayan itici kuvvetin ne olduğu, bu kuvveti meydana getiren ya da arka planında belirli türden bağlılıkların (milli, dini vs.) olup olmadığı tartışmalıdır. Dolayısıyla buradaki temel soru, entelektüelin hangi hakikati, nasıl temsil edebileceğidir. Dahası, bu hakikati kabul edilebilir kılan, onaylayan hangi ölçütlere göre "nesnellik" kazandığıdır (Said, 2018: 95). Bu türden sorular aynı zamanda bizi evrensel norm ve hakikatlerin varlığı tartışmasına götürmektedir. Entelektüelin temsil ettiği değerlere dikkat çekildiğinde, kimi zaman adalet ve özgürlüğün, kendi kültür ve bağlılıkların onayladığı değerler bütününden yola çıkarak yalnızca belirli bir grubun ya da sınıfın lehine savunulduğu görülür ve son kerte de gerçekleşecek olan entelektüelin kendi nesnel hakikatinin belirli hiyerarşilere, bir güçten kaynaklanan ölçütler lehine değerlendirilmesidir (Said, 2018: 100). Said'in bu türden bağlılıkların entelektüel rolü sekteye uğratma riskine karşılık savunduğu metot, laik düşünce ve ifade hürriyetidir (Said, 2018: 95).

Entelektüelin kamusal katılımının ölçüsünü belirleyen ve temsilin dayanağını oluşturan şey soyutlama düzeyinde bir takım ruhani değer ve bağlılıklar değil, toplumda cereyan eden yoksulluk halleri, güçten, temsilden ve ayrıcalıklardan mahrum olmak şeklinde işleyen toplumsal deneyimler olmalıdır. Ancak bu şekilde entelektüel dogmalardan ve hoşgörüsüzlükten uzak kalabilir (Said, 2018: 117-118).

Foucault entelektüelin hakikati temsil etme biçimini, on sekizinci yüzyılda bir iktidar despotizmine karşı olarak biçimlenen mücadele tarzında ve bu mücadele tarzının, üzerinden yükseldiği adalet ve eşitliğin evrensel normları ile

ilişkisi üzerinden bağlantılandırır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara gelindiğinde sözü edilen mücadele biçimi “sınıf mücadelesi” ne dönüşürken, hakikati temsil noktasında entelektüel biçilen geleneksel rolde kayda değer bir değişme görülmez. Buna göre hakikat bilgisi, kitleler ya da temsil edilmesi gereken sınıf ya da grupların erişemediği ölçüde entelektüelin tekelinde olan bir değere işaret eder. Dolayısıyla kitlelerin daha başından yönünü bulmakta yeterlilik gösteremediği varsayılır (Foucault, 2016: 14-15). Böylelikle geleneksel anlayışın on sekizinci yüzyıl entelektüel düşüncesi kadar sol ya da Marksist düşünce tarafından da paylaşıldığı görülür (Foucault, 2016: 18). Bu noktada Foucault’nun evrensel hakikate olan yaklaşımı, hakikatin temsil edilmesinde entelektüelin hakikatin doğası ile olan ilişkisini tartışmaya açmaktır. Dolayısıyla bu tartışmanın odağını, evrensel hakikat anlayışına dayanan geleneksel hakikat anlayışı oluşturur (Foucault, 2016: 19). Bu doğrultuda önemli olan nokta evrensel hakikatten ne anlaşıldığıdır. Entelektüel söz sahibi kılan, ona yetki veren ve yönlendiriciliğini mümkün kılan hakikat, evrensellik nitelemesini nasıl kazanır? Foucault işaret edilen hakikat ve iktidar ilişkisini, modern toplumlardaki iktidar analizinin kullanışlılığı çerçevesinde tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda hakikatin evrenselliği üzerinden işleyen iki tür iktidar ayrımından bahseder; ilki, on sekizinci yüzyılda var olan, “evrensel adalet ve eşitlikçi yasalar” temelinde inşa edilen “hukuksal iktidar”, diğeri ise sol ya da “Marksist iktidar” modelidir. Foucault’nun iki iktidar biçimine yönelik işaret ettiği şey, ikisinin de iktidar kavramını iktisadi perspektiften ele aldığıdır. Hukuksal iktidar anlayışına göre iktidar, toplumdaki bireylerin sahip olduğu ve devredilebilen, bir sözleşmeye konu edinebilen bir meta olarak görülür. Diğer taraftan Marksist iktidar modelinde de iktidar, üretim ilişkilerini üreten ve koruyan bir üst yapı olarak görülür. Ancak her iktidar biçiminin bir hakikat ya da hakikat değerleri vardır ve Foucault hakikat kavramını değerlendirirken, kendinden keşfedilecek bir olguyu işaretlemeyiz. Bu durumu, sözü edilen iktidar anlayışlarının, üzerinden yükseldiği değerler çerçevesinde anlaşılır kılmak mümkündür. Hukuksal iktidarı üreten ve üzerinden inşa olduğu hakikat değerleri, yasa, hukuk ya da adalet gibi belirli kavrayışlar çerçevesindedir. Buradaki önemli nokta, hukuksal iktidar tipolojisine karşı gerçekleştirilecek olan siyasi mücadelenin temel araçlarının da aynı hakikat kavrayışı ile mümkün olacağıdır. Yani burada entelektüelin itirazı hukuk bilgisi ile ilişkilidir. Aynı zamanda Marksist iktidar tipolojisine karşı geliştirilecek

entelektüel siyasi mücadelenin de temel argümanları ekonomi politik çerçevedeki itirazlar ile ilgilidir. Dolayısıyla iki iktidar kipinde ki itirazları, bu iktidar kiplerini kuran “hakikat rejimi” şekillendirir ve entelektüelin taşıdığı hakikatin evrenselliği varsayımı gölgelenmiş olur. Foucault’ya göre tıpkı hakikat gibi, belirli hakikat değerleri üzerinden yükselen iktidar kipleri de olgusal değildir. Yani, kurumsal olarak devlet ya da yasa formuna bürünüyor olması iktidarın görünebilir kısmı ile ilgili olsa da, kendiliğinden keşfedilmesi ve uygulanması gereken ya da sahip olunabilecek bir olguyu işaret etmez. Buradan hareketle Foucault, modern toplumda işlemekte olan çok daha karmaşık, çoklu iktidar kipine değinir ve yasa-iktidardan bilgi- iktidara doğru bir değişimin olduğunu söyler (Foucault, 2016: 21-23).

İşleyişi ile varlığı belirlenen bu yeni iktidar kipinde artık önemli olan iktidarın meşruiyet kaynağını araştırmak değil, hangi tahakküm formuna büründüğünde işlerlik kazanabildiğidir. Nitekim iktidarın yapısı değişmiştir ve buna bağlı olarak bu iktidara karşı gerçekleştirilecek mücadele tarzının da değişmesi gerekecektir. Bu noktada Foucault’ya göre, entelektüelin siyasi eylem tarzı, egemenlik kurma biçimleri olarak devlet, burjuva sınıfı ya da kapitalist sömürü biçimini hedef aldığı küresel bir ölçekte belirlenemez. Bu durum egemenliği kuran biçimi değiştirebilir, ancak bu egemenliğin kaynağı olan hakikat rejimine dokunmaz. Yani siyasi mücadele ile değiştirilebilir olan yeni biçim, hakikat rejimine göre yeniden kodlanan iktidar ilişkilerine dönüşür. Peki, yeni iktidar biçimlerine karşı geliştirilecek eylem tarzı nasıl olmalıdır? Bu durum iktidarın tahakkümünü mümkün kılan işlerliği sağlayan hakikat rejiminin nasıl üretildiği ile ilişkilidir. Foucault’ ya göre hakikati üreten iktidarın çoklu yapısıdır ve siyasi mücadele tarzının da bu alanlara yönelik olması gerekir. Bu noktada evrensel entelektüel anlayışından çok farklı olarak “spesifik entelektüel” değerlendirmesini geliştirir. Foucault’ya göre iktidar tüm ayrıntıları ile nüfuz edebildiği her yerdedir, disipliner saha, kurumlar ve toplumsal pratikler, en nihayetinde bilginin olduğu her yerdedir. Dolayısıyla bu yeni özellikli entelektüelin mücadelesi de spesifik alanındaki uzmanlığı ve donanımı ile ilgilidir. Geleneksel iktidar kipinde hakikat rejiminin dayandığı adalet ve hukuk gibi değerler, geliştirilen entelektüel mücadele tarzını şekillendiren, nesnelleştiren evrensel normlardı. Ancak yeni, modern iktidar kipinde spesifik entelektüeli şekillendiren, bu özellikli entelektüeli var eden bilgidir ya da Foucault’nun ifadesi

ile spesifik entelektüelin varoluşu “bilgin”den kaynaklanmaktadır. Burada iktidarın bilgi ile olan yakın ilişkisi, hatta iktidarı mümkün kılanın da bilgi olduğu sonucu çıkar. Bu durumu Foucault ikinci dünya savaşı sonrası atom fiziğindeki gelişmeler üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre, bu alandaki gelişme insanlığın yararına kullanılabileceği gibi insanlığı yok etme amacıyla da kullanılabilir. Buradaki, yani fizik alanındaki spesifik entelektüele güç kazandıran elindeki bilgidir. Foucault’ya göre spesifik entelektüelin konumunun önemi, entelektüel donanımını nasıl kullanacağı ile ilgilidir. Çünkü hakikat rejimi bir tahakküm formuna büründüğünde, bu form içerisinde işlerdir. Dolayısıyla spesifik entelektüel, uzmanlığını ve donanımını kullanarak bu hakikat rejimine işlerlik kazandırıp hegemonik sistemi yeniden üretip var kılabilir ya da kendi uzmanlık sahasındaki iktidar teknikleri ile yerel bir mücadeleye girişip hakikati iktidarın bir tahakküm aracı olmaktan kurtarabilir. Evrensel entelektüelin temel varsayımlarından farklı olarak, spesifik entelektüel için mesele, yabancılaştırılmış ya da çarpıtılmış bilinci yönlendirmenin, bu bilince öncü olmanın elzem olduğu değildir. Bilince yönelik varsayımlar temelinde iktidar ve hakikat karşı konumlandırılır ve Foucault’ya göre bu tarz bir varsayım modern iktidar analizi için kullanışlı değildir. Burada mesele, hakikati üreten iktisadi, sosyal ve kurumsal çoklu rejimlerin eleştirisini yaparak yeni bir hakikat siyasetinin imkânını irdelemektir. Bu doğrultuda artık entelektüelin görevi, kitlelere yol göstericilik ya da öncülük etmek değildir. Entelektüelin rolü yerel bir mücadele tarzında kitlelere “danışmanlık” etmektir (Foucault, 2016: 23-26).

Geleneksel entelektüel rolün gereği, kitlelerin vicdanı olarak, kitleleri yönlendirmektir ve entelektüelin kitlelerin mücadelesi için ortaya koyduğu teorik reçeteler, mücadelenin tarzını belirlemektedir. Ancak Foucault, bilgi ve iktidar arasında kurduğu ilişki bağlamında entelektüelinde iktidarın bir parçası olduğu sonucuna varır. Bu doğrultuda teorinin de bir “bütünleştirme” riski içermediği ifade edilir. Nitekim bu türden bir teorik üretimin geçerliliği, merkezileşmiş hakikat rejimine bağlıdır ve bu noktada özellikle Foucault’nun önemle altını çizdiği temel düşünce, “bütünleşme” ya da “bütünselleştirme” yi de içeren belirli türden bilgi kümesinin nasıl bilimsel bir söylem biçimini aldığıdır. Foucault’ya göre bu hakikat rejiminin bilimsel üretimi, nesneleştirici ve özneleştirici pratikleri mümkün kılar ve Deleuze’e göre bütünleştirmeye dönük amaçlar iktidara içkindir. Peki, iktidarın bütünleştirmeye dönük bilimsel hakikatine karşı entelektüelin rolü

nasıl belirlenir? Spesifik entelektüelin mücadelesi de bu çerçevede değerlendirilerek; geleneksel entelektüel anlayışının aksine kitleleri temsil etmek değil, bulunduğu uzmanlık sahası içerisindeki iktidar teknikleri ile, iktidarın dönüştüğü biçimler ile ve bu söz konusu iktidarın bir parçası olarak fail olabildikleri ve fail oldukları ölçüde iktidarın aracısı ve nesnesi oldukları her alanda bu iktidar ile mücadele etmektir. Bu mücadelenin tarzını belirleyen şey, bilimsel kılınan hakikatlerin dışında bırakılan, bastırılmış bilgi kümesi aracılığı ile mücadele etmektir. Bunun anlamı, hiyerarşiler yaratan bir hakikat rejimine karşılık, merkezileşmemiş, yerel ya da bölgesel bir zeminden hareket etmektir. Foucault' nun "soybilimsel" spekülasyonu bu düşünce üzerine inşa edilir; kitlelerin hakikatin bilgisine ulaşmak ve bu konuda söz almak için entelektüel bir öndere ihtiyaç duymadığı ifade edilir. Çünkü sorun bilincin aldatılmış olmasından öte, söz almasını mümkün kılacak kurumsal onamadan mahrum oluşu, sahip olduğu bilgi kümesinin bilimsellik ölçülerine uymaması ve böylece geçersiz kılınmasıdır. Bu geçersizleştirme süreci yalnızca bir sansür biçiminde işlemez, iktidar her toplumsal katmana inceliklerle işlenmiştir ve işleyişini mümkün ve kamuoyu açısından onaylanabilir kılan ahlaki normlar ile çevrilidir. Tahakkümü mümkün kılan da tam olarak budur. Bu karşı eylem biçiminde teori ve pratik arasındaki ilişki de yeni bir boyut kazanır. Bütünselleştiren bir hakikate dayanan teori- pratik ilişkisine karşı, yerel ve parçalı bir ilişki belirlenir. Burada teori bir deneyim kümesi içerisinde değerlendirilir. Teorinin bütünselleştirme riskini içermesine karşılık entelektüelin spesifik alanındaki iktidar ile mücadelesi bağlamında teori, pratiğe dönüşür. Yani teorinin gösterenle ilişkisi ile beraber teorinin pratiği açıkladığı varsayımı da ortadan kalkar. Diğer taraftan bütünselleştirmenin teorinin gerçek doğasına uymayışı somut deneyim içerisindeki işlevi ile ilgilidir. Deleüze'e göre teori, mücadele tarzı içerisinde somut deneyim ve yeni pratikler yaratır. Bu anlamı ile pratikler arasında aracı görevi görür ve böylece farklı teorilerle çarpışarak yeni teoriler üretir. Bu siyasi eylem tarzını gerçek bir mücadele kılan, kitlelerin kendi adına söz alma iktidarına sahip olmaları, yani bastırılmış bilgilerden karşıt söylemler üretmektir. Marksist anlayışın iktidarı, belirli bir çıkar kavramı etrafında örgütlenen egemen bir sınıfın elinde olması şeklindeki teşhisi ve açıklanmasının, modern iktidar kipinin analizindeki kullanışsızlığı vurgulanır. Çünkü Foucault'ya göre bu iktidar kipinde asıl sorun iktidarın sahibinin kim olduğu değil, iktidarın kime ait olmadığıdır.

Diğer taraftan Marksist anlatının iktidar kavramını çıkar etrafında açıklama girişimine karşılık Deleüze farklı bir değerlendirmeyi öne sürer; belki de kuşatılmış olan çıkar değil de arzudur. Bu yaygın analiz kategorilerinden farklı bir bakış açısını sunar. Çünkü faşizmi arzulamak, son kertede kendi aleyhlerine bile olsa kitlelerin kendi çıkarını değil, bir başkasının ya da iktidarın çıkarını arzuluyor olmasını açıklamanın zorluğu ortaya çıkar. Kitleleri iktidar ile birleştiren, ittifakını sağlayan nedir? Çünkü iktidar arzu düzeyinde etkiler yaratır ve hem Foucault hem de Deleuze'a göre çıkar her zaman arzunun olduğu yerde kendini bulur. Peki, yerleşmiş direniş politikasında iktidarı uygulamadaki arzu- çıkar ilişkisi neye karşılık gelir? Foucault, farklı yerlerdeki direnişlerin, mücadelelerin arasındaki ağın kurulmasına dönük "coğrafi süreksizlik" olarak geliştirdiği değerlendirmesine göre, bu iletişim ağını mümkün kılacak ittifak siyasetinden bahseder; iktidarın tahakkümüne karşı geliştirilecek her türlü yerel direniş programının gerçekleştirdiği mücadeleler, proletaryanın devrimci mücadelesinin bir parçası olarak kavranır. Buradaki ayrım önemlidir, çünkü Foucault sömürüye karşı mücadelenin bir "kaynaşma" barındırmasına karşılık, tahakküme karşı geliştirilecek mücadeleler arasındaki etki ağının bir "ittifak" yarattığını ifade eder. Kaynaşmada proletaryanın direniş programıyla, ideolojisi ile bütünleşme söz konusudur. Ancak ittifak siyasetinde yerleşmiş her direniş programının kendi belirlediği amaç ve metotlar söz konusudur. Deleüze de iktidarın tahakkümünü işler kılan her türlü biçimiyle karşılaşıldığında, iktidarı ortadan kaldırmaya dönük arzunun, bu noktada işçi mücadelesi ile birleştiği görüşünü savunur (Foucault, 2016: 27-40).

Foucault, bilginin entelektüelin tekelinde olması ve işçi sınıfının bu bilgiyi edinmedeki yetersizliği konusuna değinir. Ona göre entelektüelin bilgiye erişimindeki ayrıcalığına karşın bilgisi, işçi sınıfının bilgisine göre kısımdır. Dahası Foucault, işçi sınıfının entelektüelden çok daha iyi bildiğini ifade ederek bilincinin rasyonel olduğunu savunur. Buna karşın işçi sınıfı bilincinin rasyonaliteden uzak, içgüdüsel olduğu, düşünemediği yönündeki ön yargıların yaygınlığına dikkat çeker. Bu ister sendikal ister entelektüel düzeyde olsun bir bakıma işçi sınıfını temsil etmenin teorik zeminine dönüşür. Bu durumu Foucault, işçi sınıfı ve burjuvazinin değerlerini karşılaştırarak örnekler; işçi sınıfını temsil etme iddiasındaki entelektüel, işçi sınıfı ile burjuvazi değerlerini hümanist bir çerçevede birleştirirken ve aynılaştırırken, Foucault işçi sınıfının burjuvazinin

sahiplendiği yasaların aksine kendi çıkarının aleyhine yasalara karşı olduğunu belirtir. Bu türden tasarıların dolaşıma sokulmasına karşın entelektüelin gerçek rolü ise, işçilerin kendini ifade edebileceği ve işçi sınıfı arasında bir iletişim ağı imkânını oluşturabilecek bir bilgi sistemini kurmak, yani “düşünceleri bir araya getirmektir” (Foucault, 2016: 41-43).

Hakikatin özgür ve bilinçli taşıyıcısı olan evrensel entelektüel konum karşısında spesifik entelektüelin konumunun önemi, üç stratejiden kaynaklanmaktadır; “organik entelektüel” rolü, kendi çalışma sahası ve koşullarının konumlandığı spesifik çalışma alanları ile olan bağlantısı, toplumdaki hakikat rejiminin işleyişi. Diğer taraftan spesifik entelektüelin konumunu stratejik kılan da bu bağlantılardır. Her toplumun bir hakikat rejimi vardır ve bu rejimi sürdürebilir kılan; doğru ya da bilimsel söylemlerin üretimi ve dolaşımını sağlayan, doğru ile yanlışın birbirinden ayrılmasını mümkün kılan araçları ve doğru ve bilimsel addedilen söylemleri dillendirmeye yetkili kimseleri vardır. Spesifik entelektüelin konumunu stratejik kılan şey spesifik alandaki hakikatin üretimi ve etkililiğidir. Çünkü hakikat iktidar etkileri yaratır ve öte yandan spesifik entelektüelin ürettiği bilginin gücü aynı zamanda bir iktidar etkisi yarattığı ölçüde evrensellik kazanır. Spesifik mücadeleler de bu hakikat biçimlerinin etrafında gelişir. Dolayısıyla bu noktada spesifik entelektüelin hakikat olgusuna bakışı ve aldığı konum önem kazanır. Burada söz konusu olan iktidar etkileri bırakan hakikatin statüsünün işleyiştir. Nitekim siyasi iktidar ihtiyacı dışında ekonomik açıdan da hakikat ihtiyacı belirir ve hakikat onu yaratan güçlerle ilişki halinde rejimini sürdürür. Spesifik entelektüelin mücadelesinde vurgulanması gereken temel ayrım, hakikati değil, hakikatin gücünü iktidar ve tahakkümünden kurtarılması gereken bir şey olarak görmektir (Foucault, 2016: 45-52).

Deleüze ve Guattari, kitlelerin hegemonyaya yönelimine dair arzu yatırımlarına değinir ve tahakküm ve sömürü altına alan iktidara sempatiyi üreten, söylem ve davranışlardaki faşizm arzusunun nasıl engelleneceği üzerine düşünür. Buna göre temel soru, devrimci bir bilincin faşizmi arzulamasının nasıl engellenebileceğidir. Bu noktada arzunun gerçeklikle olan bağı ile yeniden devrimci eylemde konumlandırıldığı görülür. Bütünselleştirmeler yaratan siyasi eylem biçimlerine karşılık, eylemleri ve arzuları çoğaltmak ve birbirine eklemlemek, düşünceyi ise siyasi eyleme bir hakikat değeri biçmek için değil,

düşünceyi arttıran bir pratik ve bu pratiği de mücadele alanlarını çoğaltan bir şey olarak görmektir (Akt. Foucault, 2016: 55-56).

“Hakikatin siyasi statüsü” nün toplumun siyasi ve iktisadi ihtiyaçlar yönünde tanzimine bakıldığında entelektüelin hakikat olgusuna yaklaşımında ve hakikati bir sorun olarak ele alışında, hakikatin ya da bilimsel olarak kabul edilebilir, doğrulanabilir “sözcüler dizisi”nin temelde ideoloji açısından mı yoksa iktidar kavramıyla mı analiz edileceği şeklinde bir açmaz ortaya çıkmaktadır. Foucault’ya göre bu noktada ciddi tarih sorunu ile yüzleşilmek zorundadır. Bu hem iktidarın hem de öznenin negatif ve baskı anlamları ile ele alınması ile ilgilidir. Oysa on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaya çıkan yeni iktidar kipini baskı ve negatif yüklemelerle analiz etmek Foucault’ya göre, bu iktidara yönelimi ve boyun eğilmesini açıklayamaz. Düzenleyen ve disipline eden bu yeni iktidar kipinin temel özelliği bizzat söylemi üretmesidir. Bu anlamda Foucault ideolojiye ya da baskı nosyonu ile yapılan analiz biçimlerine karşıt pozitif bir tarih anlayışını öne sürer. Peki, entelektüelin bu noktadaki işlevi nasıl bir yöntem ya da metot ile ele alınabilir? Hukuksal analiz biçiminde iktidar sorunu, yasa, egemenlik gibi kurucu öğelere atıfta bulunularak yapılırken, Marksist anlayış ise, sınıf tahakkümün baskı aracı olarak devlet aygıtları açısından ele almaktaydı. Foucault’nun bu noktada öne sürdüğü soybilimsel analiz, hakikatin iktidar etkilerinin nasıl üretildiğini tarihsel olarak anlamaya girişmektir. Foucault bu sorunu, “söylem rejimi” olarak ifade eder ve “süreksizlik” kavramı aracılığıyla formüle eder. Buna göre Foucault’nun metodunun amacı, bilimsel addedilen bilgileri diğerlerinden ayırmaktan öte, belirli anlardaki kopuşlar, dönüşümler ve değişimler çerçevesinde hakikatin nasıl hızlı bir evrim geçirdiğidir. Bu süreksizlik durumunda ki asıl soru ise, bilimsel ya da yanlışlanabilir bilgi kümesinin hangi iktidar biçimi ile belirlendiği ve bu rejimin hangi durumlarda nasıl dönüşüm yaşadığıdır. Soybilimsel analiz tam olarak bununla ilgilenmektedir (Foucault, 2016: 58-84). Soybilimsel analizin taktiği ise hakikatin iktidar etkilerine karşı mücadelesinde, bilimsellik standardının dışında bırakılmış, “diskalifiye edilmiş bilgiler” ile iktidar etkilerinin hiyerarşikleştirme biçimlerine ve bütünselleştirmelerine karşı gelmektir. Foucault’nun “boyun eğdirilmiş bilgiler” in başkaldırısı olarak yorumladığı bu durum, tarihin belirli anlarında çatışma ve mücadelelerdeki kopuş anlarının tarihsel bilgisini de vermiş olacaktır (Foucault, 2016: 89-92). Bu noktada Foucault, mücadele ve başkaldırının doğasının

anlaşılmasında gösterge biliminin bir analiz aracı olarak kullanamayacağını ifade eder. Ona göre, bizi kuşatan ve kuran tarih, dil üzerinden değil savaş üzerinden gerçekleşir (Foucault, 2016: 64). Buna bağlı olarak iktidar kavramını güç ilişkileri ekseninde, savaş şeklinde işleyen bir tahakküm tarzı olarak görür (Foucault, 2016: 73).

Foucault'nun söylemin farklı rolleri ve işlevlerini açıklamaya çalıştığı “olay ” kavramı üzerinden durumu biraz daha açabiliriz. Buna göre söylem stratejik bir iktidar sistemi içerisinde üretilir, var olur. Foucault'ya göre iktidarın işleyişini mümkün kılan, söylemin farklı rollerini temsil eden olaylar arasındaki ilişkilerle dolaşıma sokulmasıdır. Yani söylem ya da hakikat rejimi bu söylemsel olaylar aracılığı ile spesifik iktidar etkileri yaratır. İktidar farklı söylemsel olaylardan meydana gelen bir bütündür ve Foucault'nun analizinin amacı bu bileşenler arasındaki bağı, ilişkileri ortaya çıkarmaktır (Foucault, 2016: 180-181). Yani bedenlerimiz, yaşamımız ve hatta arzularımız düzeyinde bu söylemsel olayların işlevi ve yarattığı spesifik etkilerin, birbiri ile ilişkili birden çok iktidar gücü ile olan bağının nasıl gerçekleştiği üzerinde durulur. Bu noktada Foucault'nun verdiği örnek “çalışmak” meselesidir. Foucault, Marks'ın aksine “emeği insanın somut özü” olarak görmez. Çünkü iktidarın bireye sunduğu alan onu disipline edip düzenleyebileceği bir alandır ve insan bedeni bu alanda “üretici güç” olarak üretilir. Bu ise aynı zamanda bireyin arzu düzeyinde de üretildiğini gösterir. Yani, insanın çalışmakla yükümlü olduğuna dair yaratılmış, birden fazla birbiriyle ilişkili iktidar etkisi bulunmaktadır (Foucault, 185- 186). Diğer taraftan Foucault söylemi birbiri ile ilişkili olaylardan meydana gelen bir sistem olarak ifade ederek analizini tarihsel bir boyuta taşır. Bu noktada anlam ya da yapı analiz biçimleri ile kendi analizini arasındaki ayrımı belirtir. Bu anlamda söylemin arkasındaki “anlam”ı bulmaya yönelik gösterge sistemleriyle ilgilenmez, çünkü bu durum beraberinde sorunu bir “konuşan özne” meselesi (Foucault, 2016: 180) üzerinden açmayı gerektirir ve Foucault meseleyi bu noktadan ele alan ve anlamı bulmaya çalışan bir boyut ile ilgilenmez. Onun temel aldığı nokta, belirli bir anda söylemsel bir olayın gerçekleşmiş olması yani bir şeyin “belirli bir anda söylenmiş olmasının işlevinin” ne olabileceğidir. Çünkü bir olayın meydana getirdiği iktidar etkisi onun işlevi ile ilişkilidir. Dolayısıyla, Foucault iktidar etkisi yaratan ve birbiriyle ilişkili farklı güç odaklarını tarihsel bir bütünlük içinde ele alarak bu ilişkilerin kuruluşunun “niçin”i ve “nasıl”ını bulmak girişimindedir

(Foucault, 2016: 182-184). Foucault Marksizm eleştirisini de aynı tarihsellik içerisinde kurar ve eleştiriyi Marksizm'in modern toplumdaki işleyişine bakarak geliştirir. Buna göre Foucault için Marksizm artık kullanışlı bir analiz biçimi değildir. Ancak burada sorunun temelini oluşturan şey, Marksizm'e olan bakışın hem Marks hem de felsefesine yüklenen evrensel anlamları ile ilgili olmasıdır. Foucault, bu tarz bir değerlendirme biçiminin ürettiği Marksizm'in "iktidar ilişkileri" barındırdığını ifade eder ve esas sorunun iktidar ilişkileri ve buna bağlı hakikat etkilerini üreten mekanizmadan kurtulmak olduğunu ifade eder. Peki, Foucault'ya göre Marksizm'in iktidar ilişkileri ve hakikat etkileri üreten mekanizması nasıl çözümlenir? Bu durumu Marksizm'in doğası olarak gördüğü üç işlevi üzerinden sorunsallaştırır. Buna göre, Marksizm rasyonel ilkeler üzerine kurulu bir bilimdir ve bu niteliği felsefesine bilimsellik vasfını kazandırır. İkincisi, geçmiş ve geleceği içine alan evrensel bir hakikate dayalı zorlayıcı etkiler üretir ki, bu hakikate evrensellik kazandıran "kehanet"leridir. Bir diğeri ise, bir "devlet felsefesi" ya da "siyasi hareket" olarak işlevidir. Foucault, Marks'ın da felsefesinin de temel rolünü kendi tarihselliği içinde değerlendirerek, Marks' ı on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış bir "tarihsel olay" görür. Dolayısıyla hem felsefesinin temel rolü hem de dayandığı hakikat bu yüzyıla ait olarak görülür. Ancak buradaki sorunun çözümü, Marksizm'in mutlak evrensel bir hakikate dayandırılmasına ve bu hakikate bağlı olarak iktidar etkileri ve yapılarının üretilmesine son vermek olacaktır. Öte yandan, Marksizm'in bir siyasi hareket olarak işleyişinin, toplumda meydana gelen farklı türden sorunları, tıp, cinsellik, delilik ya da eş cinsellik gibi, ya ikinci dereceden sorunlar olarak gördüğü ya da dikkate almadıkları ortaya çıkar (Foucault, 2016: 240- 243).

1.2 Arzu, Çıkar ve Failik Hattında Temsili Yitirmek

Öteki ve ötekilik konumunu doğru bir şekilde anlaşılır kılmak, nasıl sorunsallaştırıldığı ile bağlantılı olarak okunmalıdır. Sorunun ancak doğru bir çerçevede ele alınması ile sorunu tesis eden paradigmanın izi sürülebilir. Dolayısıyla sorunun, anlaşılabilirliğini mümkün kılacak bir çerçeveden ele alınması, iktidarın imal ettiği bilgi çerçeveleri ile ne ölçüde kesişip kesişmediği ile yakından ilişkilidir. Batının yüzyıllardan beri tarihi, ekonomik, politik alandaki anlatısı ve bu anlatı üzerinden doğu ve batı ikiliğine dayanan kültürel hegemonyanın varlığı (Said,2016), batılı entelektüelin üçüncü dünya insanı söz konusu olduğunda ötekiye nasıl bir konumdan ses vereceğini belirleyen bir gösterendir. Böyle bir

hegemonik anlatının şemsiyesi altında üretilen ötekilik bilgisi, bu bilgi üzerinden ötekiyi anlamak ve açıklamak, entelektüel bir konum için ötekinin doğru bir şekilde temsil edilip edilmediği tartışmasına götürecektir. Bu noktada Spivak'ın yapmaya çalıştığı şey, batılı entelektüellerin ötekinin söylemini anlaşılır kılma girişimlerinin bu türden bir kesişme ürettiği riskini ortaya çıkarmak olacaktır.

Spivak, batının anlatısına rağmen, batılı entelektüellerin ötekiyi açıklama çabalarında bir “hükümran özne” eleştirisinin göz ardı edildiğini ve bu göz ardı edişin yeniden bir özneyi devreye soktuğunu ifade eder (Spivak, 2016a: 17). Bu ise hem entelektüel düzeyde hem de iktidar düzeyinde bir bilginin ortaklığını yaratır. Batılı entelektüellerin iktidarın söylemi ile kesişmesi yalnızca bir temsiliyet problemini ortaya çıkarmaz, aynı zamanda ötekilik konumlarını yeniden inşa eden bir maduniyet döngüsü meydana getirir. Spivak, söz konusu problemli sonuçları batılı entelektüellerin iktidar, arzu ve çıkar bağlantılarını nasıl okuduğu üzerinden değerlendirir. Foucault ve Deleuze'ün işçilerin mücadelesiyle kurdukları bağlantı, arzu ve çıkar arasındaki ilişkide belirmektedir. Nitekim kitlelerin kendi adına mücadelesinin kendisinin, faillik için yeterli imkânı sağladığı yönündeki görüşleri bu bağlamda değerlendirilir (Spivak, 2016a: 27). Dolayısıyla kitleler yalnızca konuşabilme ve kendini ifade edebilme yeterliliği ile donatılmamış aynı zamanda eyleyen olarak temsile ihtiyaç duymayan birer fail konumundadırlar. Diğer taraftan eyleyen olarak öteki, arzu ve çıkarın çakıştığı bütünlüklü bir özne' ye işaret ederken burada arzu, kendi koşullarının farkında olan ötekinin epistemik kuruluşuna paralel olarak aldatılmışlığın karşıtı olarak işler (Spivak, 2016a: 23). Bu noktada ötekiye atfedilen faillik, arzu ve çıkar arasında kurulan doğrusal ilişki, beraberinde her zaman çıkarlarımıza uygun davranır mıyız sorusunu getirecektir. Spivak, Althusser'in emek gücünün üretimini ele aldığı değerlendirmesinde temel olanın; yalnızca emek gücünün yeniden üretimini sağlayan niteliklerinin de yeniden üretimini değil, aynı zamanda sömürü ideolojisine rızanın da üretimini kapsadığını ifade eder (Spivak, 2016a: 22). Dolayısıyla kurumsal düzeydeki bu bilinç dönüşümünü düşünmeksizin ezilen sınıfın çıkarları söz konusu olduğunda vereceği mücadeleyi ne ölçüde başarıya ulaştıracağı tartışmalı olacaktır. Spivak bu çerçevede Foucault ve Deleuze gibi batılı düşünürlerin iktidarın çok boyutlu ve her alana nüfuz edebilen yapısını kabul etmelerine karşın, ideolojinin ekonomi politik düzeyde üretimini ihmal ettiğini düşünmektedir (Spivak, 22-23). Hükümran öznenin eleştirisinin ihmali de

bu kurumsal ihmalkârlıkta ortaya çıkmaktadır. Arzunun aldatılmamışlığın karşıtı olarak işlemesi ve beraberinde kitlelerin, kendi koşullarının bilgisi ve bilincinde olarak hareket edebilme yeterliliğine sahip olması (2016a, 25) kitlelerin kendi çıkarları doğrultusunda hareket edeceği yanılsaması yaratır. Peki, bu noktada entelektüellerin rolü nedir? Bu durumu Spivak, Deleuze’ün temsil kavramına dair değerlendirmesi ile izah eder; “Artık temsil yok, eylem var” diyerek, teori de bir eylem olarak görülür ve dolayısıyla teoriyi üretenlerin, ezilen kitleleri temsil etmesi ya da kitleler adına konuşması söz konusu edilmez. Böylelikle “yeniden takdim” ve “adına konuşma” gibi iki temsil biçiminin işleyişi ortaya çıkar. Burada adına konuşma ya da *vertretung*, siyasi bir temsil kümesini ifade ederken, yeniden takdim *darstellung*’tur. Spivak, bu iki temsil biçiminin çifte oturumundan bahsederken birbirine işaret edebilen özcü ilişkisine değinmektedir. Bunu yaparken, temsilin “vekâlet ve tasvir” anlamları üzerinden yapmaktadır. Nitekim temsilin tasvir anlamı aynı zamanda vekâlet anlamına da işaret etmektedir. Mikro düzeyde kişinin kendisini siyasi anlamda temsil etmesi, beraberinde ait olduğu sınıfı betimlemeyi gerektirir. İşçi sınıfı ya da azınlık olmak gibi. Bu ise temsilin bir diğer anlamlılığına işaret eder ki, bu yalnızca birilerini *vertreten* siyasi anlamda temsil etmekle sınırlı bir durum değildir. Bunun anlamı aynı zamanda betimlenen sınıfın temsil edilmesi, onun adına konuşulmasıdır. Dolayısıyla *vertretung*, *darstellung* temsil biçimine dönüşür. Spivak ise bu iki temsil biçimi arasındaki ilişki biçiminin özcü bir anlayışla devreye sokulmasının neden olduğu suç ortaklığına dikkat çeker (Spivak, 2016b:183-185).

Ezilen olarak ötekinin somut deneyimine atfedilen değer ve ezilenlerin eylemi üzerinden işleyişe sokulan bu iki temsil biçimi ile entelektüeller “toplumsallaşmış sermaye” ile bir “suç ortaklığı”na girer. Bu suç ortaklığı, entelektüelin temsilden kaçınması ve devlet ve ekonomi politik gibi kurumsal düzeydeki bilincin dönüşümü eleştirisini göz ardı etmesi ile sonuçlanır. Nitekim Deleuze’e göre iktidar eleştirisi, mahkemede, hapishanede, kışlada, fabrika ya da okulda meydana gelen gerçeklik olarak ifade edilmesine karşın, ezilenlerin mücadelesi ve eylemliliğine bir faillik konumundan değer atfedilmesi, bu kurumsal ağ içerisindeki ideolojik öznenin imalini yok sayar. Dolayısıyla Foucault ve Deleuze gibi entelektüeller tam da yapmaya çalıştıkları egemen özne eleştirisinin izini böylelikle silmiş olurlar (Spivak, 2016a: 24-25).

Spivak, fail özne eleştirisini, Marks'ın temsil kavramına dair yaklaşımları üzerinden değerlendirerek biraz daha genişletir. Marks'ın ekonomik koşulların sınıfsal hiyerarşi ya da farkları yarattığı düşüncesinde, sınıflar kadar çıkarlarında heterojen olduğunu ve bu heterojenliğin bir yansıması olarak parçalı ya da bölünmüş öznelerin varlığına dayanan argümanı dikkate değerdir. Spivak bu doğrultuda, yeniden takdim (*darstellen*) ve bir ikna olarak temsil (*vertreten*) gibi iki farklı temsil biçiminin Marks'ın argümanlarında neye karşılık geldiğini sorgular. Marks'ın “küçük mülk sahibi köylü sınıf” üzerinden açıkladığı temsil biçimi, bir somuta değer biçme şeklinde işlemez. Dolayısıyla bu küçük mülk sahibi sınıfın temsil edilmesi ortak bir çıkara dayanan sınıf bilinci ile hareketine dayanmaz. Marks'ın bu sınıfın kendini temsil etme konusunda yetersiz olduğu ve bir temsile ihtiyacı olduğu yönündeki değerlendirmesi de bu bağlamda birleşmiş bir öznenin olmadığı görüşüne dayanır. Buradaki temsilci, bir otorite olarak bu sınıfı diğer sınıflardan koruyan bir güç olarak anlaşılır. Burada ikna anlamı ile temsil biçimi (*vertreten*) bu küçük mülk sahiplerinin politik nüfuzunu ikame ederek kendisine tabi kılan bir yürütme gücüne işaret eder (Spivak, 2016a: 26-30). Dolayısıyla burada çıkarlarını kendi adlarına ortaya koyabilecek bir sınıftan bahsedilmez. Çünkü Marks' a göre bu sınıf, çıkarlarını hesaba katabilecekleri, kurumsal bir geçerlileştirmeden mahrumdur (Spivak, 2016a: 123). Marks' ın bu iki temsil biçiminin ayrımına vardığı nokta, kapitalist düzende ikna olarak *vertreten*'in imleyeni olarak yönetimin otoritesine tabiiyetin, *darstellen* temsil biçimi olarak işlemesidir. Oysa Marks'ın iktisadi şartların belirleyiciliği ile oluşan sınıfsal farklara dayanan görüşünde sınıfların oluşumu, çıkarda özdeşliğin milli ya da topluluk hissi bağlarını yaratması ölçüsünde mümkündür. Dolayısıyla çıkarların heterojenliğine rağmen *verteretung* ikamelerle tabi kılınmanın, kendi adına konuşabilme ya da kendini temsil edebilme yeteneği ile donatılmış arzu ve çıkarın çakıştığı ve son kertede somutun yüceltilmesine dayanan *darstellen* olarak devreye sokulması, Marks için dönüştürücü bir sınıfın oluşumunun önüne geçen bir suç ortaklığında karşılığını bulur (Spivak, 2016a: 31). Burada düzenlenmesi gereken küme *vertreten* temsil kümesidir. Bu doğrultuda Marks' ta, işçinin emeğin ve değerın temel kaynağı olarak bilincini yeniden dönüştürme tasarımı, kendi adlarına kendi çıkarlarını temsil etme imkânının yolunu açmaktadır (Spivak, 2016a: 123).

Teorinin gösterge ile ilişkisiz olması şeklinde ele alınan süreç, Foucault ve Deleuze gibi batılı düşünürlerin, entelektüellerin tarihsel rolü söz konusu olduğunda sorumluluktan kaçınmaları ile aslında egemen öznenin eleştirisinden de uzaklaşmaları sonucunu getirir. Bu noktada ortaya çıkan birkaç sonuç maduniyetin doğasını anlamamız açısından son derece önemlidir. Bunlardan ilki ezilenlerin somut deneyimine atfedilen çıkar ve arzudaki özdeşliğin aslında batının öznesinde bir karşılığının olmayışdır. Batılı öznenin inşasında batının öznesi, çıkar ve arzunun çakıştığı bir faillik imkânına sahiptir ve entelektüellerin öteki sınıfın mücadelesini analizlerinde Spivak'ın “adlandırılmamış özne” olarak imlediği öteki ya da ezilmedeki sınıfı varsayarak, “iktidarın ve arzunun gizli öznesi”ni iş başına getirdikleri vurgulanır. İkincisi yine söz konusu adlandırılmamış özneye yüklenen faillik ile bilincin kurumsal dönüşümü üzerinde durulmaması ile gerçekleşir. Teori ve gösteren arasındaki bağın ortadan kalkmasını Spivak, şu halde deneyimi şekillendiren gösterge sistemini yok mu saymamız gerekir şeklinde sorarken, öte yandan çok daha büyük, makro ölçekteki gösterge sitemine işaret eder. Bu doğrultuda özellikle küresel iktisadi sömürünün söküme uğratılmasını mümkün kılacak ideolojik teorilere ihtiyaç duyulur (Spivak, 2016a: 37-38).

1.3 Üçüncü Dünya Bağlamında Özne'nin Tarihsel İnşası

Foucault ve Deleuze, toplumsallaşmış sermayenin tek tipleştirici katı denetiminde ezilen kitleler, imkân verilmesi dâhilinde ve dayanışmaya yönelik anlaşmaları ile kendi koşullarının bilincinde ve konuşabilme ehliyetine sahipmiş gibi görünür. Spivak birinci dünyaya özgü bu değerlendirmenin yarattığı “epistemik şiddet”i daha makro bir düzeyde ele alır. Bu, toplumsallaşmış sermayeden kaynaklanan sömürü sisteminin uluslararası bir boyut alan ve özellikle üçüncü dünyadaki hukuki ve disiplinler anlatılarında iktisadi sömürüyü tamamlayan bir paralellik içerisinde olması ile ortaya çıkan bir epistemik şiddet örneğidir. Peki, bu karmaşık epistemik şiddet sarmalında madun konuşabilir mi? Spivak öncelikle söz konusu epistemik şiddeti tanımlamak ve nasıl bir sistemle işlerlik kazandığını açıklamak girişimindedir. Spivak Hindistan örneği üzerinden hareket ederek, *Subaltern Studies* grubunun Hindistan tarih yazımı çerçevesindeki değerlendirmelerini ele alır. Guha'nın Hint ulusunun bilinç oluşumunda ortaya çıkan kazanımların ya sömürgeci elitler ya da yerli elitler tarafından temellük edilişinden bahsettiği pasajı bu bakımdan önemlidir. Meseleyi daha iyi

kavrayabilmek maksadıyla Spivak'ın epistemik şiddetin çarpıcı örnekleri olarak sunduğu Hindistan yasalarının normatif hale gelmesi ve Hint eğitim sisteminin çerçevesini ele alalım. Bu iki alandaki uygulamalar Hint ulusunun bilincini dönüştürmeye dayalı hegemonik anlatılar içerir. Ancak bu dönüşüm için, batının kültürel anlatısını bilinç düzeyinde tamamlayacak bir sınıfa ihtiyaç duyulur. Bu ise düşüncede ve beğenide batının kültürel değerleri ile paralellik gösteren sömürgeci yerli elitin disipliner alandaki yardımıyla gerçekleşir. Ülkenin yerel dillerini batı tarzı bir uygulama için '*arıtma*' ve batıdan bir takım terimlerin bilimsellik iddiasıyla bu yerel dillere ekleme gibi projeler en nihayetinde batı kültürünün üstünlüğünü üreten kültürel hegemonyaya hizmet etmektedir. Dolayısıyla sömürgecinin üçüncü dünyaya dair tarihyazımı, üçüncü dünyayı bir öteki olarak üretirken aynı zamanda kendi tarihine temellük etmesi, kendi tarihinin bir parçası haline getirmesi olarak okunabilir. Guha'nın madun bilincine yönelik yaklaşımının bir sonucu olarak ortaya attığı ve yerli elite karşı konumlandığı "halkın politikası" değerlendirmesinde Spivak bu bağlamda, birinci dünya entelektüellerinden farklı bir çıkmazı ele alırken kültürel hegemonyanın imlediği bir '*anlatma izni*'nin önemine vurgu yapar. Guha'nın emperyalist toplumsal üretimi tasvir ettiği sisteminde ilk sırada "egemen yabancı gruplar, ikincisinde Hindistan genelinde egemen olmuş yerli gruplar yer alırken üçüncü sırada ise, bölgesel ve yerel boyuttaki egemen yerli gruplar oluşturur". Bu tabakalaşma örneği aynı zamanda toplumsal hiyerarşi ağının sınırlarını da belirginleştirmektedir. Dolayısıyla Guha da bölgesel ve sosyal eşitsizlikler sebebiyle bir bölgede egemen olan sınıf ya da grubun başka bir bölge de egemenlik altında olması gibi, bir bölgeden diğerine farklılaşan toplumsal konumlarının değişken yapısı söz konusudur. Önemli bir diğer husus, bu üçüncü ara grubun toplumsal hiyerarşi dikkate alındığında gerçekten kendi çıkarı doğrultusunda hareket edebileceğinin tartışmalı olmasıdır. Nitekim hiyerarşik olarak daha üst bir sınıfı temsil eden Hindistan genelindeki egemen grupların altında yer almaları ve onların çıkarlarını gözetirken aslında kendi çıkarlarına uygun hareket etmeyişleri de toplumsal bir gerçeklik olarak ifade edilir. Ancak Yerli entelektüel olarak Guha' nın Hint ulusunun bilincine dair oluşturduğu bu politikanın uygulanabilirliğinde, bizzat bu ulusun üretimine(politik, entelektüel, hukuki, iktisadi) dâhil olması ve kültürel hegemonik anlatıların varlığının neden olduğu bir '*anlatma izni*' probleminin ortaya çıkması sebebiyle sorunlu ya da

eksik görünür. Burada aynı zamanda halk, madun gruplar ile eş kullanılırken seçkinlerden farkı ile betimlenen bir “idealden sapma” olarak değerlendirilir ve araştırmanın temeline bu *idealden sapmanın* ölçülmesi yerleştirilir. Burada araştırmanın nesnesi iktidardan ziyade halk ya da madundur. Ancak bu üçüncü grup, madun sınıfın heterojen yapısı göz önüne alındığında, çıkar ve arzudaki özdeşliği meselesinin, söz konusu madun grup olduğu zaman imkânsızlığın alanını yeniden betimler. Dolayısıyla kültürel açıdan üstün benliğin üretimi olarak batının gölgesindeki ötekinin bilinci ile yeniden bir temas gerçekleştirmek ötekiyi imtiyazlandıran bir politika ile gerçekleştiremez. Peki, madun olarak ötekinin bilinci ile nasıl temasa geçilir? Hint ulusunun tarihyazımında öncelikli olarak idealden sapma olarak değerlendirilen ötekinin hangi koşullarda farklılığının üretildiğini ve “madunun aşamalı gelişimini” engelleyen nedenleri ortaya koymakla başlanmalıdır. Madunun aşamalı gelişiminin epistemik şiddet nedeniyle bir anlatma izni ile problemleştirilmesi ancak gelişmiş bir ideoloji yorumuyla aşılabilir. Bu konuda Spivak, Pierre macherey’in “çalışmanın ne söylemediği” üzerinden yaptığı ideoloji değerlendirmesine dikkat çeker ve idealden sapma derecesini ölçmek ya da belirlemek, özne olarak batının ve öteki olarak üçüncü dünyanın üretildiği ekonomi politik, disipliner ve arşivsel anlatılarda “neyi söylemeyi ret ettiği” üzerinden hareket edilerek gerçekleştirilebilir. Ancak bu şekilde epistemik şiddet döngüsünün dışında kalan suskunlaştırılmış, okuma yazma bilmeyen, kırsal sınıf ya da kabile mensupları gibi toplumsal alt katmanın bilinci ile irtibata geçilebilir (Spivak, 2016a: 40-55).

Madun bilincinin kavrayışını karmaşıklaştıran epistemik şiddetin bir diğer örneği olarak, üçüncü dünyada direnişin aldığı biçim gösterilebilir. Bu bağlamda Spivak, bu direniş biçiminin batıdaki direniş ya da dayanışma politikalarına eklemlenme tarzını ve üçüncü dünyadaki direnişin madun gruplardaki karşılığını sorgular. Foucault ve Deleuze gibi batılı düşünürlerin “ezilmedeki özne” olarak ötekiyi proletaryanın mücadelesinde ve dayanışma politikaları temelinde kaydedişleri ve üçüncü dünyayı da bu ötekilik nosyonu çerçevesinde temellük edişlerindeki asimetrik ilişki, madun sınıfın imtiyazlandırılması gibi bir riski ortaya çıkarmaktadır. Uluslararası sömürü ilişkilerini ıskalayan bu tutumu Spivak, iktidarı yalnızca tahakküm ilişkileri çerçevesinde okuyan Foucault gibi düşünürlerin argümanları üzerinden ele alırken, içine düşülen yanılığın temel sebebinin üçüncü dünyanın ötekisinin, hakim batı yorumu üzerinden

değerlendirilişi olarak görür. İşçi sınıfının mücadeledeki öncü rolü ve tayin ettiği hedef, direniş biçimi ve araçlarını, ezilen konumdaki her sınıf için üzerinde ittifak sağlayacağı bir ideolojik biçimi olduğu ve bu mücadele bağlamında her direnişin aynı zamanda işçi sınıfının mücadelesine hizmet olabileceği yönündeki görüş söz konusu argümanların destekleyicileridir. Ancak Spivak bu noktada, toplumsallaşmış sermayenin uluslararasılığının üçüncü dünyada aldığı boyuta dikkat çeker; modern iş bölümünün temel niteliklerinden birisi, sermayenin büyümesini ve dolaşımını sağlamak olmuştur. Sermayedarlar olarak birinci dünya ülkeleri arzusunu gerçekleştirebileceği, yatırım yapabileceği alana ihtiyaç duyarlar. Güvencesiz çalışma koşullarının hüküm sürdüğü, iş yasalarının eksikliği ya da bilinçli olarak yok sayıldığı istikrarsız ülkelerde *komprador* olarak tanımlanan ve yatırım için gerekli sahayı açan yerli kapitalistler bu anlamda gereken yardımı karşılamış olurlar. Birinci dünya ülkeleri emek yoğun kısmını bu ülkelere kaydırarak taşeronlar aracılığı ile ucuz emekten faydalanır ve üretilen mal yerel pazara değil, tekrardan sermayedar ülkenin tüketim sahasına nakledilir. Burada dikkat çekici olan nokta sermayenin sorunsuz işleyişini sağlayan ulaşım, eğitim ve yasal anlamdaki düzenlemelerin varlığıdır. Komprador ülkelerdeki istikrarsızlık bu alanlardaki düzenlemelerle gerçekleştirilir. Asgari geçim standardının temel geçim ihtiyaçları ile sınırlandırılması ve kentli işçi sınıfının giderek daha çok tüketimcilikten yoksun bırakılmaları, uluslararası sermayenin işleyişi açısından öncelikli kılınması meseleleri bu açıdan önemlidir. Dolayısıyla tüketimcilik ideolojisinden ayrılan bu “ezilmedeki öznel” için hangi ittifak politikaları bir direnişin imkânını yaratabilmektedir? Nitekim ittifak politikalarının üçüncü dünyadaki yansıması daha çok yerli grupların elitist eğilimleri çerçevesinde karşılık bulmaktadır. Bu nokta, Spivak’ın son derece önemle dikkat çektiği “azınlıkçı entelektüel” meselesini işaretlemektedir. Spivak, bu entelektüel ya da akademisyenlerin toplumsal hiyerarşinin üst ya da daha elit katmanlarına ait iken, nasıl olurda kolayca maduniyet problemi ile özdeşleşebildiğini sorgulamaktadır. “Kurban” ile özdeşleşme bir duygudaşlık duygusunu yaratır ki empatinin kendisi doğası gereği ötekiyi anlama iddiasını taşımaktadır. Peki, bu sözü edilen entelektüeller ya da elitler madun’a dair neyi anladıklarını iddia etmektedirler? Bu doğrultudaki maduniyet algısı, bir kurbansal durumu imlerken madunun doğasını çelişkili bir biçimde yeniden kodlamaktadır. Buna göre madun, madunluk durumunu normalleştiren bir konumdan değil,

elitlerin temsil ettiği daha güçlü bir konumdan dillendirilir. Ancak bu güçlü konum madun'a ait değildir ve madun bir takım kimlikçi politikaların seyri dâhilinde konuşabilen bir fail olarak ayrıcalıklı kılınmaktadır. Bu ise açık bir 'kimlikçilik siyaseti'dir. Dolayısıyla maduniyet problemine eğilirken, aynı zamanda madunun normallik anlayışlarına müdahale etmeyi mümkün kılacak maduniyetin doğasının normal kabul edildiği öncülünün kabulü, problemi doğru bir şekilde orta koymak adına önem taşımaktadır (Spivak, 2007: 49-51). Spivak'ın "stratejik özcülük" kavramını geri çekmesinin sebebi de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Spivak, "kurumsal düzeyde bir faillik imkânı ve tanınabilir bir kimlik adına stratejik özcülüğü bir politik gereksinim" olarak görmekteyken (Spivak, 2016b: 48), "direniş doğrultusunda özleşmiş grup içi farklılıkların sınıf ya da grubun heterojenliğinin üzerini örteceğini" (Spivak, 2016b: 35) düşünmektedir. Madunla özdeşleşmek, madun olarak güçlü bir konumdan konuşmanın paradoksu, hem madun adına konuşmak hem de onu vekâleten temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Spivak, *vertretung*'u "birilerinin adımlarını takip etme" olarak yorumlar. Burada madunun *vertreten* anlamında siyasal temsilin çok daha fazlası yapılmaktadır (Spivak, 2016b: 183). Elitlerin kendilerini *vertreten* olarak temsil etmelerine izin veren güçlü konumları, beraberinde özdeşleştiği madun grubun da temsili kapsar. Yani burada gerçekleşen, maduna erişimi imkânsız güçlü bir konumdan ses vererek onu *darstellen* olarak temsil etmektir (Spivak, 2016b: 183). Temsilin bu iki biçimi kaçınılmaz olarak özcüdür. Çünkü bir grubun özünü düşünmek onun kimliği üzerine düşünmektir (Spivak, 2007: 48). Dolayısıyla bu durum, heterojenliğin üzerini örtecek bir risk barındırmaktadır. Spivak, Marks'ın küçük burjuvazinin davranışlarını yorumlamasından alıntıladiğı üzere, "kendilerini halk ile özdeşleştirmeleri ve bununda böyle kabul edilmesini talep ettiklerinde, gerçek halk yok sayılmış olur" (Spivak, 2016b: 185). Diğer taraftan, söz konusu ittifak politikalarına erişimden en uzak kesim ise kentli alt sınıfı kadınlardır. Ötekiyi homojen değerlendirmeler çerçevesinde ele almak, aynı zamanda ötekiyi *vertreten* temsil biçimi olarak ikame etmeyi beraberinde getirmesi, geçinebilme standardının altındaki çiftçiler, örgütlülüğünden yoksun köylü emeği, kabile üyeleri ya da kırsal ve kentsel alanlarda güvencesiz koşullarda çalışan işçiler gibi grupların bilincine erişebilmemizin önüne geçer (Spivak, 2016a: 57-59).

Bu bölümde Madun konuşabilir mi sorusunun yanıtını aramdan önce, madunun kim olduğuna dair tanımlamaların neyi içerdiği üzerinde durulması zorunlu görünür. Madunun egemen söyleme içkin olduğu düşüncesinden hareketle, tabiiyeti ve rızayı kuran hakikatin ne olduğu, nasıl işletildiği sorusu beraberinde hakikatin temsil ettiği epistemik şiddete karşı entelektüel işlev ve sorumluluğun ne olduğu konusu üzerinde durmayı zorunlu kılmaktadır. Suskunlaştırılan, madunlaştırılan, tarihi temellük edilen kitlelerin özbilinç kazanması ve entelektüel düzeyde bir siyasal önderliğe ihtiyaç olduğu düşüncesi, madunların faillik imkânının ellerinden alınmış olması gerekçesi ile temellendirilir. Hakikatin entelektüel düzeyde temsili riski her zaman vardır. Bu nedenle siyasal önderliğin mücadele tarzının ne olacağına dair dikkatli bir tartışma ortaya konmuştur. Nitekim öteki temsil, ötekiye ses verme girişimi benzer bir tahakküm biçimine dönüşebilme riskini taşımaktadır. Bu nedenle temsil kavramı etrafında eylemlilik, faillik, dil imkanı gibi tartışmalar genişletilerek yeni bir mücadele tarzının gerekliliği üzerinde durulmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SÖMÜRÜNÜN ÇELİŞKİSİNDE SINIF VE CİNSİYETİN MADUNCU OKUMASI

Bu bölümde ilk olarak bastırmanın tarihinde cinsiyetli öznenin izi sürülmekte, sonrasında sınıfsal farka işaret eden maduniyetin temsil biçimlerine değinilerek alternatif bir madun bilinci pedagojisi değerlendirmesi yapılmaktadır.

2.1 Bastırmanın Tarihinde Kadın Madunun İmali (Dilsizlik)

Spivak batıda ya da üçüncü dünyada olsun, cinsiyetçilik karşıtı programların etkililiğine değinirken, sınıfsal olarak madunlaştırılan, suskunlaştırılan kadınların konumunu eşitlemenin söz konusu edilmesinin madun kadının bilincini varsaymak gibi bir sorunu barındırdığını ifade eder. Bu doğrultuda dolaşıma sokulan cinsiyetçilik karşıtı söylemlerin epistemik şiddetin yoğunluğu karşısında, epistemik özne kuruluşu ile uyumluluğu sorgulanmalıdır. Bu noktada Spivak, madun kadını temsilden ziyade onunla konuşmaya çalışmanın ve madun kadının bilinci ile irtibata geçmenin yolu olarak “öğrendiklerini geri sarma” yöntemini önerir. Bu aynı zamanda kadın bilincini imtiyazlandırmaya ilişkin öğrendiği tüm argümanları eleştirmeyi gerektirir. Spivak öğrendiklerini geri sararak, kadına ilişkin ideolojik üretim biçimini “suskunlukları ölçmek” için bir araştırma sorunu haline getirir (Spivak, 2016a:73-78). Böylelikle, madun koşulları düzeltmeye yönelik uluslararası çalışmaların her ne kadar iyi niyetli olma ihtimali olsa da, üzerine düşünülmemiş bir ideolojik bağlamdan hareket etmesinin (Spivak, 2016b: 151), önüne geçilebilir.

Ötekiyi kuran mekaniği post kolonyal bağlamda ele almak, sömürü ilişkilerinin keskinleştirdiği sınıfsal farklara ses vermenin madun olarak ötekiyi imtiyazlandıracak bir kurtuluş vaadi riskini taşıması ve son kertede maduniyet konumlarının devamlılığına sebebiyet veren bir epistemik şiddet döngüsü yarattığından bahsettik. Ne var ki emperyalist tarihyazımı da madun bilincini karmaşıklaştıran ve bu bilince ses vermenin imkânını ortadan kaldıran epistemik şiddet döngüsüne ihtiyaç duymaktadır. Spivak’ın amacı ise madun kadının bilinci ile irtibata geçerken epistemik şiddetin imalini de resmetmeye çalışmaktır. Spivak cinsel farklılık çerçevesinde madun olarak ötekiyi kuran sistem işleyişini dikkate aldığında, madun olarak kadının çifte bir epistemik şiddete maruz kaldığından

bahseder. Spivak, bu doğrultuda üçüncü dünyadaki emperyalist özne kurulumunda kadının maruz kaldığı sömürünün ataerkillik ile şiddetlendirildiğini ifade eder (Spivak, 2016a: 59). Çünkü madun öznenin kuruluşunda toplumsal cinsiyetin izi silinir ve kadın olarak madun ikinci kez suskunluğa mahkûm edilir (Spivak, 2016a: 57). Burada dikkat çekilen nokta, kadın failliğinin hem sömürgeci hem de yerli anlatılarda askıya alınmasının yarattığı temsil problemidir. Spivak bu nihai temsil probleminin izini sürerken, bir suç ortaklığını da barındıran iki yönlü bir tarih tasavvurundan hareket eder. Bu güzergâh, Hindistan özelinde Britanya'nın *sati* geleneğini ilgasının, bu geleneğin arkaik arka planını temsil eden "Rg-Veda" ve "Dharmasastra" metinlerinin bağlantılı noktalarının izini sürer. Spivak, cinsiyetli öznenin kuruluşunu ve izinin silinivermesini, satının ilgası ve arkaik kökeninin ilişkisinde yorumlarken, bu iki tarih tasavvurunu betimleyen iki temel problem cümlesi kurar: "Beyaz adamlar, esmer kadınları esmer erkeklerden kurtarıyor", "Kadınlar ölmek istiyordu". Bu iki cümle, iki farklı hakikat bilgisine dayanır ancak, ilk anlatının temel argümanları ikinci anlatı üzerine kuruludur ve yine bu iki cümle, kadının özgür seçim edimi çerçevesine dair ciddi temsil problemleriyle yüklüdür (Spivak, 2016a: 78-80). Peki, bunun anlamı nedir? Bunun anlamı, bu iki cümlelerin aynı zamanda gerçekliğe dair belirli bir açıklama tarzının nasıl bir hakikat anlatısına dönüşebildiğini ve ayrıca yasal düzlemde nasıl kurallaştırıldığını betimleyen iki yönlü epistemik bir revizyon programı olarak işleridir (Spivak, 2016a: 40-41).

Foucault'nun "episteme"ye yönelik tanımlaması, doğrunun yanlıştan değil, bilimsel olarak adlandırılardan ayırt edilmesi üzerine kuruludur (Spivak, 2016a: 83). Burada bilimsel olanın hangi saiklerle meydana getirildiği önem taşır. Episteme, bir güç istencine göre şekillendirilen, düzenlenen ve dolaşıma sokulan bir hakikat rejimine içkin olarak işlemektedir. Dolayısıyla bu noktada hakikat Foucault'ya göre keşfedilecek bir olguya değil, iktidar ilişkileri ile bağlantılı bir yaratıma işaret etmektedir. Yanlış ve doğruyu belirli epistemik düzene göre ayıran bu "hakikat rejimi" ne göre doğru, nesnel bir olgu değilken, iktidar ve güç etkileri ile ilişkili değer yüklemeleri ile nesnelleştirilir (Foucault, 2016: 20-21). Hakikatin nesnelliği olgusu sorunu, tahakkümün kamusal onaylanabilirliği boyutuna taşımaktadır. Foucault bu durumu on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda ceza sistemindeki yeni teknik ve stratejiler üzerinden açıklamaya çalışır. Temel soru, kapatılma ya da hapsedilmenin, sorunun çözümü için gerekli

olduğunun toplumun tüm katmanlarınca kanıksanmış olmasının bize neyi anlattığıdır. Bu durumu Foucault suçun siyasi niteliğinin yeniden tanımlanmasında görür; on sekizinci yüzyılda hırsızlık ya da adam öldürme gibi suç teşkil eden durumların daha çok düzene bir başkaldırı şeklinde işlemesi, on dokuzuncu yüzyılda bireyin disipline edilmesine dönük tekniklerin benimsenmesi ve uygulanmasıyla bir dönüşüme uğrar. Burada dikkat çeken husus, Foucault'nun bu dönüşümü suçlunun devrimci özelliğini yitirmesi olarak ifade etmesidir. Bunun izahı, on dokuzuncu yüzyılda dönüşümün parçası olarak suçun ve suçluluğun fiziksel bir sahası olarak ceza evlerinin niteliğinde açıklanır. Buna göre suçlunun rehabilitasyonu, daha çok suça eğiliminin arttırılması ve bu doğrultuda “marjinalleştirilmesi” olarak yorumlanır. Burada topluma kazandırma amacı güdülmez, suçlular marjinalleştirilerek toplum dışına itilir ve yeni disiplin teknikleri ile iktidar manipülasyonuna açık hale getirilirler. Kolayca yönlendirilebilir olmaları ile, sistem adına kullanışlı ve faydalı suçlulara dönüşürler. Söz konusu marjinalleştirme üzerinden toplumsal bir korku yaratılır ve böylece toplumun tahakküm ilişkilerine uyumu gerçekleştirilmiş olur. Burada Foucault' nun hapisane ve suça eğilimlilik arasında doğru orantı kurduğu gözlenir. Foucault'nun “disiplinci iktidar” olarak tanımladığı bu yeni iktidar kipinin sonuç olarak, bir tahakküm sistemi üzerinden rasyonellik kazandığı görülür (Foucault, 2016: 169-174). Önce belirli bir durumun belirli hakikatler ölçüsünde sorunsallaştırıldığı, sonrasında baskı ve gözetim altına alınmasını mümkün kılacak bir tahakküm sisteminin izahı yapılmaktadır. Rasyonellik hakikat rejimi ile ifade bulurken, tahakküm rasyonellik üzerinden işlerlik kazanmaktadır.

Kadının özgür seçim ediminin değerlendirildiği arkaik bir köken olarak Dharmasastra'yı ele alalım. Bu anlatıda dikkat çeken olgu, tasvip edilen intiharlar ve bunu yaratan koşulların varlığıdır. Spivak, intiharın onaylanmayan eylemler olmasına karşın belirli koşullarda, törensel bir biçimde gerçekleştirilmesi ile intihar olma özelliğinin ortadan kalktığını ifade eder. Bu bilgi *tatvajnana* ya da “hakikatin bilgisi”ne dayandırılır ve bu “kendilik bilgisi” bağlamında intihar etmenin anlamı benliğine son vermek demek değildir. Burada kendilik bilgisi “bilen özne” ye işaret eder. Ancak aynı kendilik bilgisinin aynı zamanda arzuyu da içine alarak tanımladığı faillik imkânı, kendi benliğini feda edişinde yerinden edilir (Spivak, 2016a: 85-86). Hintli dul kadının kocasının ölü bedeni üzerinde

kendini yakarak kurban etmesi ritüeli, yani sati geleneği (Spivak, 2016a: 81) kadın öznenin yerinden edilişi örneği olarak kavranır. Kadın öznenin faillik imkânının yerinden edilişinin bir başka neticesi, intiharın tasvip edilmeyen statüsünü yitirmesinin, kendi benliğini feda edişinde seçim edimine işaret eden, kendi iradesinin istisnai bir göstergesi olarak görülmesidir. Ancak bu istisnai kuralın zaman zaman, çok da istisnai olarak işlemeyen genel kural halini aldığı bölgelere de rastlandığı ifade edilmektedir. Bengal’de dul kadınların kocasının mirasçısı olabilme hakkının olması, bu istisnai kuralın genel kaide haline gelmesine sebep olan gerekçelerinden biri olarak değerlendirilir (Spivak, 2016a: 87-88).

Kendi özgür iradesinin bir göstereni olarak, *Sati*’de kadının kendini feda edişinin işaret ettiği özne konumu ya da faillik imkânı, kararından vazgeçmesiyle olumsuzlanır ve cezalandırılır. Dolayısıyla sati çerçevesinde kadına tanınan özgür seçim edimi, dul kadının kendini kurban etme seçiminden feragat etmesini içermez. Buna karşın intihar ritüelini denetleyen sömürgeci memurların dul kadını telkinlerle vazgeçirmesi ise gerçek bir özgür seçimin, iradenin tecellisi olarak ifade edilir. Spivak’a göre kadın, kadının özne olarak inşasındaki farklı versiyonların birbirine tercüme edilemezliğinin yarattığı bir farktır. Tercüme edilemezliği Spivak, bu iki karşıt özgürlük değerlendirmesinin fazlasıyla epistemik anlamlarla yüklü olduğu görüşünde birleştirir (Spivak, 2016a: 90).

Madun olarak kadının suskunlaştırılmasına ya da dilsizleştirilmesine sebep olan bastırmanın kökeni, bu iki anlatının kadının özgül konumunu işleyişinde yer almaktadır. Durumu daha iyi kavrayabilmek adına, yerli anlatılardaki kadının yerinden edilişinin sömürgeci açısından değerlendirilişini ele almamız gerekir. Britanyalı sömürgeci yetkililer açısından sati ritüeli, kadının fiziksel güçsüzlüğünden kaynaklanan bir cezalandırma, putperest ve vahşi bir gelenek olarak değerlendirilmiş ve esmer kadınları, esmer erkeklerden kurtarma misyonu, böylece geleneğin suç olarak kavranışı çerçevesine oturtulmuştur. Bu bağlamda Spivak, Britanya’nın satiyi yasaklayan sürece değinirken, ritüelin suç olarak yeniden saptanmasının arkasındaki epistemik anlamı sorgulamaktadır. Dahası, suç olarak yeniden tanımlanışın, tasvip edilen intiharlar dışındaki intiharları neden kapsamadığı ve satinin intiharın günah olması yasağı üzerinden değil de bir suç tanımlaması üzerinden yorumlanması tartışılmaktadır (Spivak, 2016a: 92).

Dul kadının kurban etme ritüelinden vazgeçmesinin cezalandırılması, onu nesneleştiren bir konuma iterken, yeniden bir nesneleştirme süreci olarak işleyen “kapatma eş” ya da “cariye” olarak yaşamlarına devam ettikleri bilinmektedir (Spivak, 2016a: 90). Burada dikkate değer nokta, kadının cinsiyetli özne olarak toplumsal kuruluşunun Brahmanizm’in genel öğretileri ile sabitlenmesidir. Her ne kadar dul kadın, genel yasaya göre belirlenmiş ideallere göre “yaşamın durağanlığına” çekilse de, evliliği önceleyen *brahmarca*’ya göre kadın, erkeğin aksine evlilik dışında farklı bir toplumsal konuma ve tercihe işaret etmeyecek şekilde erkeğin nesnesi olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla Sati geleneği, bu yasanın bir istisnası olarak kavranır. Tek bir sahip ya da kocaya ait olmakla dul kadın, kocasının ölü bedeni üzerinde kendini kurban edişinde özgür iradesinin bir tecellisi olarak övgülere layık görülür. Nihai olarak ortaya çıkan sonuç, kadın öznenin izi silinirken ataerkil tahakküm yapılarının inşa edilmesidir. Burada “özgür seçim paradoksu”, hem dul kadının yeniden evliliğine imkân veren eski metin örneklerinde hem de sati’nin uygulanışında cinsiyetli öznenin toplumsal olarak kuruluşunun kodlarını ele vermektedir. Arkaik metinlerin kadına tanıdığı özgür seçim, özgür irade ve faillik imkânı, dışı bir doğaya sahip olmayı olumsuzlar. Sati (dul kadın) kocasının öldürüldüğü yerde kendini kurban eder. Çünkü yalnız bu şekilde dişil doğasından kaynaklanan dişil varlığına son verebilir (Böylece Brahmanizm’in kendisi için ön gördüğü çileci yaşamdan kurtulabilir) (Spivak, 2016a: 93-95).

Brahmanizm’in kadınlığı erkeğin bir nesnesi ya da üremeye bağlı, daha çok erkeğe varis yetiştirmek şeklinde ki öğretisinin hetenormatif çerçevesi ve bu çerçeveye dayalı kadınlık kurulumunun detaylarında, nihai olarak dişil benliğin kötücül doğası inşa edilmektedir. Benzer izlere *Mahabharata* epiğindeki *Kraliçe Draupadi* örneğinde de rastlanır. Kocasının Draupadi’nin üzerine bahis oynamasına yetki veren ve Draupadi’nin faillik imkânını elinden alarak onu nesneleştiren süreç, adet görmekte olmasıydı. Burada dişil doğa, üremeye bağlı kadınlık durumunu askıya alır ve kadın bu istisna durumunda erkeğin nesnesi olmakla tanımlanan faillik imkânını yitirir (Spivak, 2016a: 11). Kadınlık konumunun toplumsal kuruluşunun arkaik kökenlerinden biri de, kutsal metinlerin en eskisi olan *Rd’veda*’dır. Spivak, sati uygulamasının dayanaklarından biri olarak bu metnin iki yanlış okumasından bahseder. Bunlardan ilki, ölüm ritüelinde seslenilenin dul kadın değil, ev halkının kocası hayatta olan kadınlara sesleniyor

olmasıdır. İkincisi ise, *agre* kelimesinin *yoni* kelimesi (tek başına kullanıldığında üreme organı anlamına gelen) ile kullanımında “ikamet yeri” ifadesini kazanan anlamının bir sözcük kaydırmacası ile dişi üreme organı ve ateş arasında bağlantı kurulmasına imkân veren değerlendirmedir. Spivak burada muhtemelen dul kadının yeniden bir erkeğin nesnesi haline getirildiği yeniden evlenme sürecine bir atfın olduğunu ifade ederken, yanlış okumanın apaçıklığı üzerinde durur ve net görülebilen bir sözcük kaydırmacasının perde arkasını sorgular. Özellikle dul kadın fedasının, dul kadına kocasının mirasçısı olabilme hakkını veren bölgelerde daha bağlayıcı bir şekilde uygulanmasının arkasında, dişi bedenin kötücül doğasını inşa etmeye ihtiyaç duyan, ataerkil tahakküm yapılarını koruma çabası yatmaktadır (Spivak, 2016a: 96-99).

Sati'nin suç olarak tanımlanması, Hint toplumunu sömürgeci eğilimler çerçevesinde yeniden inşa etmesine olanak sağlarken, Derrida'nın da ifade ettiği gibi bir Avrupa öznesi inşa etmek amacıyla ötekiyi uç tanımlamalarla ifade etmek (Spivak, 2016: 70), stereotipleştirmek, karakterize etmek sonuç olarak standartlaştırıcı bir eğilimle ve asimilasyonla temsil problemini ortaya çıkarmıştır. Ancak bu noktada yerli aydınların aldığı tavır, ideolojik açıdan yerliliğe kayarak, madunun konuşabileceği alternatif alanları ortadan kaldırmak olmuştur (Spivak, 2016a: 106). Özellikle savaşlarda gerçekleştirilen toplu tecavüzlerin bir zafer ritüeli olarak işlemesi karşısında, olası tehdite karşı kadınların topluca kendini kurban edişleri (*jauhar*) vatanperverlik anlatılarında bu kadınlara kahraman misyonu yüklemektedir. Bu ise başlı başına kadının ideolojik üretime basitçe eklenmesidir. Dolayısıyla burada cinsiyetli öznenin izinin silinmesi, yerli tarihçiler açısından bir tartışma konusu değildir ve kadın bir kez daha maduniyet döngüsüne hapsedilmiş olur (Spivak, 2016a: 95-96). Kadın öznenin izinin güzergâhı, yerli tarihçilerin vatanperverlik anlatılarında silinmeye devam eder. Sati ritüelinin kadına tanıdığı faillik imkânı, kendini feda ediş cesaretine dayanan bir özne konumunu imler. Dahası bu kadınlar tam da bu cesaretlerinden ötürü, yerli elitin övgüsüyle karşılanabilmektedir. Dul kadınların yerinden edilen faillik imkânının milliyetçi söylemler için romantize edilerek eklenmesi, böylece “özgür seçim paradoksu”nun bir başka halkasını oluşturmaktadır (Spivak, 2016a: 89-90). Yerli milliyetçilerin maduniyeti ele alması, maduna sahip çıkılması türünden bir yanlış okumaya sebebiyet verir ki, böylelikle madunun bu sahiplenilme ile konuşurma girişimi başarısız olur. Çünkü “maduna bir ses

veremezsiniz” der Spivak, dolayısıyla madunu konuşturma girişiminde madunun konuşması demek, onun hegamonik söylem içerisinde madun olarak yeniden üretmek demektir (Spivak, 2016b: 84).

Sati geleneğinin egemen sınıflar ve sömürgeci açısından tartışması daha çok Hint ulusunun inşası problemi içinde değerlendirilir. Bunun yarattığı üst belirlenimlerin satinin Hint metinlerinde iyi kadın eş anlamının *sutte* olarak sadık anlamı ile yeniden kaydedilişindeki açmazda görürüz. Britanyalı yetkililerin yarattığı sözcük kaydırmacasının arkasında ve dul kadın fedasını yeniden anlamlandırmasında Hint toplumunu stereotipleştirme ihtiyacı yatmaktadır. Özgürleşmeye ihtiyaç duyan sadık eş üzerinden Hint kültürünün ve sisteminin acınası hali ortaya konur ve boyut bir özgürleştirme misyonundan aynı zamanda uygarlaştırma motivasyonuna ulaşır. Hint kültüründeki kadın kurulumunun öteki yüzünde böylece kadın, iyi toplumun bir göstereni olarak yeniden nesneleşir (Spivak, 2016a: 100-102). Buradaki temel meselelerden biri, Britanya’nın Hindistan toplumunu neden stereotipleştirmeye ihtiyaç duyduğudur. Derrida, Avrupa öznesinin kendi özne konumunu üretmek ve güçlendirmek amacıyla ötekiyi inşa etme sisteminin benmerkezci bir anlayışla işlediğini düşünmektedir. Bunun somut örneklerini ise emperyalist girişimler çerçevesinde ele alır ve on yedinci yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyılın başlangıcında feodalizmden kapitalizme geçişin yaşandığı bir süreçte batı bilincinin bir krizi olarak görür. Etnomerkezci ötekinin inşasının bulguları ise yazın merkezli ya da gramatolojik programlar dâhilinde tespit edilir (Spivak, 2016a: 67-68). *Satinin* sömürgeci memurlar tarafından *sutte* olarak kaydedilmesi de benzer gramatolojik müdahaleler içermektedir. Spivak, sömürgecinin inşa ettiği sömürge toplumunun aynı sistem ile varlığına devam ettirmesine izin veren ve aynı zamanda emperyalist çıkarlarını da garantiye alan yönetsel niteliğine dikkati çekmesi bu açıdan önemlidir. Dolayısıyla *sati* örneği üzerinden Britanya’nın Hint yasalarına müdahalesinin arkasında aynı yönetsel ya da idari motivasyon bulunmaktadır (Spivak, 2016a: 82-83). Britanya’nın *satiyi* kadına bir ceza olarak kavrayışının öteki yüzünde bu cezayı kadının fiziksel yetersizliği ve güçsüzlüğü nedeniyle reva gören barbar bir Hint kültürü temsili yer almaktaydı (Spivak, 2016a: 91). Beyaz adamlar, barbar esmer erkeklerden tam da bu nedenle esmer kadınları kurtarmaktaydı ve burada kadın özgür seçim ediminin yarattığı paradoks içinde

önceki yerinden edilmiş konumunu inşa eden ataerkil tahakkümden çok da farklı olmayarak korunmaya muhtaç olarak yeniden nesneleşir (Spivak, 2016: 101).

Britanya'nın kadını özgürleştirme paradoksunun yarattığı bir diğer açmaz, sati' nin yürürlükten kaldırılması konusunda Brahman din adamları ile kurdukları ilişkide belirir. Sati'nin burada kutsal bir öğreti çerçevesinde günaha sürükleyen bir eylem olarak tanımlanmamasının kendisi, kurban etme ritüeline bir istisna sağlarken, Britanya'nın sati'yi aşamalı olarak ilgası bu istisnaya yetki ve olanak sağlar. Spivak, Britanya'nın kadının özgür seçim edimini, uygar bir toplumun göstereni olarak sahnelemesinin arkasındaki emperyalist çıkarı *sati*'nin ilgası sürecinde ki ilişki de sorgulamaya devam eder ve kadın failliğinin imkân ve sınırlarının nedense yalnızca dul kadın fedası çerçevesine oturtulduğunu ve cinsiyetli öznenin toplumsal kurulumunu ön gören Brahman yasaların sorgulanmadığını ifade eder. Dolayısıyla Britanya'nın hamlesi yerinden edilmiş kadın failliğini yeniden yerinden etmek olmuştur (Spivak, 2016a: 91-93). Böylelikle, ataerkillik ve sömürgecilik ile özneleşme ve nesneleşme süreçleri arasındaki ilişkide kadın failliği, bir bastırma döngüsü içerisinde yoklukta yitirilir. Foucault'nun da ifade ettiği üzere bastırma doğası gereği, yokluğa, suskunlaştırmaya, dilsizleştirmeye doğru bir süreç olarak işler (Spivak, 2016a: 104). Böylece kadının korunması, vahşi zulümlerin norm haline geldiği bir toplumun uygarlaşmasının göstereni haline gelir.

2.2 Bir Madun Pedagojisi Olarak “Madunluğu Krize Sokmak”

Benhabib ve Butler arasındaki tartışma (2006) bize, kendilik ve failliğin özneleşme süreci ile olan ilişkiselliğinin açıklayıcı bir ifadesini sunar. Butler'ın söylem öncesi ve söylem tarafından kurulan özne tanımlamalarının çok dışında, iktidara içkin bir faillik yetkisinin tarif ettiği özne konumu aynı zamanda bir faillik imkânı iddiasındadır. Benhabib ise iktidar söylemi ile inşa edilmiş özne konumunun beraberinde belirlenmiş olması gerektiği eleştirisini getirerek bundan faillik imkanının nasıl bulunabileceği sorusunu yöneltir (Benhabib, 2006: 124-126). Butler'ın “özne kurulmuştur, belirlenmemiştir”, yaklaşımı ile işaret ettiği şey; özne konumunun iktidara tabiiyet ilişkisi içerisinde “yeniden anlamlandırmalar”a açık olduğudur. Çünkü özneleşme sürecinde özne konumu, söylemsel ve iktidara içkin olarak üretilir. Dolayısıyla tek bir özneye işaret edecek sabit göstergelerden bahsedilemez. Bu noktada Butler, öznenin doğasına ilişkin göstergeleri ya tamamen reddetmek ya da varsaymak gibi post modern

tartışmaların dışında yeni bir faillik imkânı arar. Ona göre asıl olan, öznenin oluşum sürecini yapıbozuma uğratmak ve böylece özneleşme pratikleri ile dışarıda bırakılan alana yetki vermek, ötekiyi konuşmaktır. Burada bir sınıf olarak kadınların hangi betimleyici öncüllere sahip olduğu ya da olacağı düşüncesinin kendisi sorunsallaştırılır. Kadınların annelik, cinsellik ya da ırka dayalı betimleyici öncüllerine evrensellik atfederek temsili, bu öncülleri verili kabul etme riskini barındırır. Ancak yapılması gereken böylesi bir risk sebebiyle kadın özne düşüncesinden vazgeçmenin aksine, kadınlığa dair sabit tanımlamalar ya da öncülleri iktidara içkin bağlamından çıkararak yeniden anlamlandırmalara açık bir alana dönüştürmektir (Butler, 2006: 44-67). Özne konumunun tekrarlanabilen bir süreçle işlemesi öznenin tanımlanabilir sabit sınırlamalarla belirlenimden uzak olduğunu gösterir. Yeniden anlamlandırılmaya açık bu alan iktidarın pekiştiren “dilsel uzlaşım”ın alanıdır. Dolayısıyla öznenin inşası sabit bir belirlenimden uzakken, failliğin de ilk şartı olarak okunur (Butler, 2006b: 147-148).

Kadın madunun hem yerli hem de sömürgeci tarihyazımında özne statüsünün görünmezliği, kadının konuşabileceği, ses vereceği bir konumdan mahrum bırakmaktadır. Kadın maduniyetin koşulları “bastırmanın çerçevesinde” üretilirken, maduniyet döngüsüne olanak sağlayan “kurumsal geçerlileştirme” aynı bastırma döngüsü içerisinde olağan hale gelmektedir. Spivak ise madun koşulları devam ettiren kurumsal arka plana karşı, bu koşulları ortadan kaldıracak direniş koşullarını “dul kadın fedası” üzerinden sorgulamaya devam eder. Dahası, _erilme besleyen kurumsal arka plana rağmen bu direniş okunabilir, duyulabilir mi? Sorusu burada önem taşır. Nitekim burada sorunun ortaya konma biçimi madunun konuşamamasından çok, duyulamaması eksenine oturtulmaktadır. Spivak’ın annesinin kız kardeşi olan Bhubaneswari’nin intihar ederken adet kanamasını beklemesinin verdiği mesajın farklı yorumlamalarla okunması ya da okunamamasının temelinde, sati’yi de besleyen benzer kurumsal arka plan bulunmaktadır. Bhubaneswari’nin intiharı için adet kanamasını beklemesi, sonrasında olası gayrimeşru hamilelik söylentilerinin önüne geçmesini sağlıyordu ancak, *brahmacarininin* beslediği makul eş olma düşüncesinin toplumsal alt metni intihar ediminin doğru anlaşılmasının da önüne geçmekteydi. Peki, bu intihar biçimi nasıl okunmalıydı? Spivak, sati’de geleneğin kadına tanıdığı faillik imkânını askıya alan dişil doğasının kötücül yanı, Bhubaneswari’nin intiharında

yerinden edilmiştir, düşüncesini savunur. Dul kadının gerçekleştirmesi ile edinebileceği faillik konumuna işaret eden, kendini kurban etme ritüeline getirilen yasak, kadının adet görüyor olmasıdır. Bhubaneswari'nin intihar şekli ise tam da bu toplumsal metni krize sokmak olmuştur. Spivak bu bağlamdan hareketle, bu tersine çevrilişin direnişe evirilen müdahaleci bir imkân barındırabileceği ile ilgilenir (Spivak, 2016a: 106-108). Dolayısıyla Bhubaneswari örneğinde olduğu gibi, kadın madunun konuşamamasından kasıt, konuşmasına imkân veren bir “kurumsal geççerileştirme”den mahrum oluşudur (Spivak, 2016a: 113). Bunun anlamı hem yerel tarihyazımının hem de etnomerkezcilik ile temellük etme niyeti taşıyan sömürgeci tarih yazımının alt metninin, kadın madunu suskunluğa iten epistemik şiddetle yüklü olduğudur.

Peki, madunun duyulabilmesini mümkün kılan koşullar nasıl üretilebilir? Kadın madunun dezavantajlı toplumsal durumlarının birer norm haline gelerek normalleştirilmesi karşısında nasıl bir yöntem belirlenebilir? Spivak söz konusu normallik anlayışına müdahale edebilmek için madunun bilincine müdahale etmeyi, onun arzularını yeniden ele almayı ve istedikleri şeyleri değıştirebilmeyi öncelikli görmektedir. Ancak bu ilk olarak madun ile nasıl konuşabileceği sorununu aşmayı gerektirir ki, Spivak burada entelektüel olarak kendi sınıfından çok farklı toplumsal konumlara hareket etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla yalnızca Bhubaneswari'nin de dâhil olduğu orta sınıfına dönüş değildir onunkisi. Bu noktada, toplumsal açıdan daha alt kesimlerin, okuma yazma bilmeyen, demokrasi duygusundan ve kendini temsilden mahrum bir tabana hareket etmenin ve bu alt toplumsal taban ile iletişime geçmenin önemi ortaya çıkar. Entelektüel açısından madun ile iletişim biçimi, öncelikle onunla nasıl konuşabileceğini ve ona nasıl öğretebileceğini öğrenmenin ilk aşamasını oluşturur. Bir şeyleri öğretmeyi öğrenmek ve böylece maduna öğretmenin, madunu eğitmenin temel yolu olarak görülür. Burada amaç madunun genelleştirilebilir koşullarını _erilmemek değil, madunun heterojen yapısı dikkate alınarak, bir tekillik anlayışı ile maduniyeti üreten koşulları ortadan kaldırmaktır. Madun koşulların kamusal norm haline gelmesi ve bu verili koşulların bertaraf edilmesi, Spivak açısından “kamusal alan sezgisi”nin güçlendirilmesi ile mümkün görünür. Yani entelektüel açısından madun bilincini madunca yeniden yazmak, bu sezgiyi güçlendirecek arzunun takviye edilmesi, ancak bu öğretme işi, eğitim ile olanaklı hale gelmektedir. Böylelikle madun kendini temsil etme konusunda yeterli ve gerekli

birikime, kurumsal geçerliliğe sahip olur (Spivak, 2016a: 114- 121). Bunun tam tersi düşünüldüğünde Gramsci'nin de üzerinde durduğu madunun hegemonyaya doğru hareket edişi, hegemonyaya eklemlenmesi problemi ortaya çıkar ki (Spivak, 2016b: 47). Bu da bizi tekrar Spivak'ın Marks'ın "On Sekiz Brumaire"i üzerinden yaptığı temsil türleri değerlendirmesine götürür. Marks'a göre, küçük mülk sahibi sınıfın kendilerini ve çıkarlarını kendi adlarına temsil edememelerinin temel sebebi, feodalizmden kapitalizme geçişte gerçekleşen toplumsal sözleşme ya da anlaşmaya dâhil olamamaları, kendilerini kendi adlarına temsil edebilecek yeterliliği olanaklı kılacak kurumsal bir arka planın olmaması olarak ifade edilir. Dolayısıyla buradaki temsil, *vertretung* ikna yolu ile sınıf çıkarının ikame edilmesidir. Dahası, bu kurumsal ayrıcalıktan mahrum olması bu sınıfı temsil edilmeye muhtaç bırakmaktadır (Spivak, 2016a: 122-123).

Spivak, madun kavramının anlamını ifade ederken benzer temsil biçiminden hareketle madunun emir verenler değil, emir alanlar olduğunu söyler. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta Gramsci'nin madun kavramından bahsederken, işçi sınıfı ya da kapitalist sömürünün nesnesi olabilecek gruplardan bahsetmediğidir. Nitekim madun bu anlamda "yurttaşlık yapılarına erişimi olmayan" olarak betimlenir. Spivak'ın Hindistan genelinde en geniş seçmen nüfusunun okuryazar olmayan sınıftan oluşmasına rağmen yurttaşlık yapılarına erişimlerinin ya olmayışı ya da kısıtlı oluşu şeklindeki değerlendirmesi buraya uygun düşmektedir (Spivak, 2016b: 21). Faillik kurumsallık üzerinden işlese de, buradan faillik kavramının kendisinin doğası gereği sorunlu olduğu sonucu çıkar ki Spivak, oy verme eylemine bir değer olarak faillik atfetmenin, oy vererek özgür fail olma gibi bir hile barındırdığını söylemektedir (Spivak, 2016b: 37). Dolayısıyla madunun bu kısıtlı erişimi kamusal alanda görünebilir olmasına ve kendini, kendi adına temsil etmesine yetmeyen *vertretung* bir temsil biçimine dönüşür.

Madun konuşabilir mi sorusunun alt metni, faillik mefhumunun toplumsal kimliklerin, sınıfların inşası ile ilişkili olduğu ile okunmaktadır. Dolayısıyla Spivak bu noktadan hareketle madunların eğitiminde, toplumsal farkları üreten koşullar hakkında bilinçlendirmenin önemi üzerinde durmaktadır. Madun gruplar açısından baktığımızda bu, "gerçeklik ile sınaama" türünden toplumsal farkı anlamaya dönük bir yöntemdir (Spivak, 2016b: 27). Bu yöntemin gerekliliği, Hindu kast sisteminin böldüğü ve hiyerarşinin en alt basamağındaki topraksız

köylülerin kol gücünden faydalanmak için reddedilen “zihinsel emek hakkı”nın teslim edilmesi açısından önem arz eder (Spivak, 2016b: 26). Zihinsel emeği kalıcı hale getirmek ise, arzuları yeniden ele almayı, düzenlemeyi de kapsayan demokratik akıl yürütmeyi ön görecektir eğitimle gerçekleştirilebilir. Buradaki eğitimi yalnızca okuryazar olmaktan ayıran şey de tam olarak bu gerektir (Spivak, 2016b: 40). Nitekim Spivak okuryazarlığın tek başına bir şeyi ifade etmediğini ve Hindistan özelinde okuryazar olmanın ezberci sistemle edinilen bir yetenek olduğunu ifade eder. Dolayısıyla yalnızca okuryazarlık yeteneği, madunluğu krize sokacak muhakeme gücünü barındırmaz. İktidarlar için eğitim, belirli bir epistemik anlatının dolaşıma sokulmasını sağlıyor ise, bunun yanı sıra eğitimin temsili, “insani gelişim endeksi” için istatistiksel bir veri sağlama rolünden fazlası olarak görülüyor ise, okuryazar olmanın iktidarı tehdit edici bir güç barındırdığı iddia edilemez (Spivak, 2016b, 120-121).

Spivak’ın değindiği eğitim, arzuları yeniden düzenleyecek bir muhakeme gücünü kazandırmak ile ilgilidir. Madunun kendi çıkarları doğrultusunda karar verme yeteneğine sahip olması, zihinsel üretkenliğin kalıcı hale gelmesi ve bundan kaynaklanan çıkarını ve hakkını talep etmesi, iktidarlara asıl korkutan şeyler bunlardır. Ezberci eğitim sistemi burada bireylerin arzularını şekillendirmekle kalmaz aynı zamanda kendi politikaları lehine temellük eder. Böylelikle hegemonyanın nüfuzu altındaki madunlar için, kendini kendi adına temsil etme imkânı silinmiş olur. Sömürgeleştikten arınma çerçevesinde Spivak’ın pedagoji tasavvuru ise, sömürgeci sistem ile müzakere etmeyi öncülü haline getirir. Bu müzakareci biçime, sömürgeleştikten arınma tarzları olarak özellikle sömürge yönetimlerinde ortaya çıkan “milliyetçilik, sekülerlik, kültüralizm ya da milletlerarasılık” gibi karşı anlatılar da dâhil edilerek, yapısökümcü bir yöntemi uygulayarak argümanları kuran öncülleri sorgular. Bunu yaparken, anlatıları meydana getiren öncüllerin “uygunluğunu” yaratan epistemik şiddeti serimler. Çünkü bu karşı anlatılarda dahi cinsiyetli madun öznenin izine rastlanılmaz. Dolayısıyla amaç, öğrenmek ve öğretmeyi de öngören bir müzakere tarzı olarak, bu anlatılarla uyumlu olarak işleyen suç ortaklığını ortaya çıkarırken aynı zamanda öncüllerini krize sokmaktır (Spivak, 2016b: 175-177).

Spivak’ın amacı, aslında gerçek bir parlamenter demokrasinin yolunu da açacak zorlamaya başvurmaksızın zihinleri yeniden biçimlendirmek, eğitim ile yeniden “yetiştirmek”tir (Spivak, 2016b, 107). Ancak zihinlerin değişimi, yavaş

ve aşamalı bir şekilde gerçekleşir. Çünkü bu değişim arzuların değişimi ile ilgilidir ve bu noktada öğretmek ve dayatmak arasındaki ince sınır belirlemektedir. Spivak bir dayatmaya varmayan bu ‘öğretme işi’nin madun koşulların sürdürülebilirliğine neden olan normallik anlayışlarına ki bu madunu eğiten eğitimcilere kadar varan bir düzeyde işler, müdahale edebilmenin yolu olarak görmektedir (Spivakb, 2016: 152). Burada yavaş ancak daha gerçekçi işleyen öğretme işini üstlenenin sorumluluğu ise böylece, “epistemolojik aktivizm” dir (Spivak, 2016b: 123). Ancak bu durum biraz da, madun kavramının farklılık bağlamında ele alınışının neden olduğu sonuçlarla ilgilidir (Spivak, 2016b, 83-84). Madunluk durumunu, yalnızca farkta olmakla tanımlayarak çözüm üretmek mümkün değildir. Esas olan madunun koşullarını normalleştiren anlayışını doğuran epistemik şiddeti meydana çıkarmaktır. Dolayısıyla epistemolojik aktivizmin rolü tam da burada, çözüm olarak görünen madunu konuşurma girişimlerinde epistemik şiddetin altını oymaktır. Bu anlamda Spivak, Gramsci’nin entelektüellere dair değerlendirmesinin önemine dikkat çeker, nitekim Gramsci entelektüeller üzerine düşünürken entelektüellerin rolünün ne olacağı üzerinde düşünmenin öncülü olarak bu düşünme tarzının nasıl düşünüleceği üzerinde durmaktaydı (Spivak, 2016b: 140). Bilişsel dönüşümün gerçekleşeceği bu zorlu saha, yalnızca madunları değil, böylece bu dönüşümü sağlayacak entelektüellerin değişim ve dönüşümünü de kapsamaktadır. Spivak’ın, epistemolojik aktivizm çalışmalarını yoğunluklu olarak gerçekleştirdiği bölgeler daha kırsal alanlardır. Buradaki köy okullarında öncelikli olarak ele aldığı mesele, dünyayı yeniden anlamayı mümkün kılacak epistemik değişim ve dönüşümü sağlamak için bu zamana kadar sahip ve ikna oldukları kavrayıştan vazgeçmeleridir (Spivak, 2007: 71). Bu kavrayış ile gelişen normallik anlayışına eğitimde müdahalenin yolu, ilk olarak eğitimcilerin zihinlerinin değişimi ile ilişkilendirilir. Bu, öğretmenleri zengin ve yoksul sınıfların aldığı eğitimdeki eşitsizlikler üzerine düşündürmek ve şu ana değin eğitim ile ilgili tüm öğrendiklerinin yanlış olduğunu kabul etmeleri üzerinden gerçekleştirebilmektedir (Spivak, 2007: 81). Burada mesele yalnızca doğru bir eğitime erişimin sorunlu olması ya da hiç eğitim alamamaktan kaynaklanan bir cehalet ile ilgili değildir. Bir de oyların satın alınması gibi, demokratik sürecin sorunlu işleyişi ile ilgili bir problemin varlığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Spivak, “ahlaki girişimcilik” adına burada gerçekleşen aktivizmin sebep olacağı olası sakıncalara dikkat

çekmektedir. Bu anlamda, seçim sürecinde seçim eyleminin madun yoksulların kendi tercihleri olduğunu iddia etmek madun koşulların sürekliliği için elverişli koşulları üretmesinin yanı sıra, tarihsel ve ahlaki sorumluluğu da gizlemektedir (Spivak, 2007: 80-81). Demokratik sürecin sorunlu işleyişi de dâhil, normallik anlayışı yalnızca meselenin bu kısmı ile ilgili değildir. Tuvalet ihtiyacının açık alanlarda görülmesi, hijyenik koşullarda karşılanamaması gibi temel bakım gerekliliklerine dair uygulamalarda da aynı sorunlu işleyiş kendini göstermektedir. Bu doğrultuda Spivak, normallik anlayışlarına müdahale edebilmek için bilişsel bir değişimi öngörecektir “reflekslerin eğitimi” ile ilgilenmektedir (Spivak, 2016b: 152-153).

2.3 Toplumsal Farkın Epistemolojik Üretiminde Emeğin ve Sınıfın Temsil Ettikleri

Neoliberal düzenin birey’i, faydası doğrultusunda rasyonel hesaplamalar yapabilen, tercihlerini buna göre şekillendiren ve bunları yaparken maksimum faydayı gözetken akılcı birey’i tanımlar (Üçoğlu v.dğr., 2015: 35). Baktığımızda sözü edilen arzulayan öznelere, kendi çıkarlarını gözeterek eylemde bulunma imkânlarının aynı zamanda kendilerini birer fail olarak konumlandığını görmekteyizdir. Dolayısıyla faydacılığı gözetken bu neoliberal tutum, akılcı bireylerin yeterliliklerini gösterebildikleri rekabetçi bir ortamın oluşmasına da imkân vermektedir. Peki, Kapitalist düzenin rasyonel birey’inin sözü edilen akılcı ve rekabetçi yeterliliği çerçevesinde yoksullar, gerçekten rekabet edebilme imkânına sahip midirler? Nitekim Friedman’a göre, yetenekleri iyileştirme, tercihlerini yaparken özgür olma ve fırsat eşitliğinin herkes için geçerli olduğu şeklinde tanımlanan kapitalist toplum, yoksulluk ve işsizliğin faturasını kendi sorumluluğu çerçevesinde değerlendirmez. Burada yoksulluk ve işsizlik kader ya da kapitalizmin kendi yapısal bir sonucu değil, tam olarak bireylerin kendi tercihlerinden kaynaklanan bir sonuca işaret etmektedir (Akt. Pınar. K v.dğr., 2015: 17-18).

Rekabetçi piyasa düzeninde varolmaya çalışan yoksulların durumu, söz konusu tanımlamalar bağlamında, yeterince rasyonel davranmadığı ya da rekabet edebilecek yeterliliğe sahip olamadığı şeklinde bir indirgeme ile ekonomik failiğin dışında bırakılmaktadır. Oysa Friedman, bireylerin seçim ya da tercihlerini yapabilme özgürlüklerinden bahsederken, biraz daha ileri gider ve yalnızca kapitalizmin ve piyasa ekonomisinin seçme özgürlüğünü sunabildiğini

söyler (Akt. Üçoğlu v.dğr., 2015: 38). Ancak burada hangi tercihin rasyonel sayılabildiğinin ve bu çerçevede yoksulluğun kapitalizm tarafından nasıl kodlandığının sorgulanması son derece önemlidir. Dolayısıyla yoksullar gerçekten özgür seçim hakkına sahip midirler ya da içinde bulundukları koşulları aşma edimleri, tercihlerini rasyonalize edebilmeleri ile mümkün olabilmekte midir? Ya da piyasa ekonomisinin rekabet koşulları buna müsaade edebilmekte midir? Bu sorular yoksulların ekonomik failliğin dışında tutulmalarının ve maduniyetlerini üreten koşul ve politikaların açığa çıkarılması açısından önem taşımaktadır.

Peki, birbirinden farklı eğitim, finansal, kültürel yapılara sahip toplumsal sınıfların tüketim eğilimleri ya da tarzları da birbirinden farklı olamaz mı? Bu durumu Pierre Bourdieu *habitus* kavramıyla açıklayarak, söz konusu sınıfsal ayrıma tüketim pratikleri ve toplumsal olarak yeniden üretiminin neden olduğunu vurgular. Toplumsal düzeydeki yeniden üretim ise daha iyi rekabet edebilen sınıfların tüketim eğilimlerine bağlı olarak, tek bir sınıfın hegemonyasına sebebiyet vermektedir (Üçoğlu v.dğr., 2015: 39). Diğer taraftan David Harvey de söz konusu sınıf ilişkileri ve ilgili kurumsal tanzimlerin yalnızca kendi üretim koşullarını ve bu koşulların gelişimini mümkün kılacak sömürgeci biçimleri harekete geçirmek suretiyle “mülksüzleştirme ile biriktirme” yoluna gittiklerini ifade etmektedir (Akt. Spivak, 2016a: 118). Dolayısıyla piyasa ekonomisinin özgür ve rasyonel seçim vaadi, piyasanın yapısal işleyişi ile yoksulların var olabilmesine müsaade edebilen bir yapıya işaret etmez. Bu noktada yoksulluk, kapitalizmin yapısal bir sonucu olarak görülebilmektedir.

Henry Lefebvre, “Kapitalizm tek bir sınıfın hegemonyasıdır” der (Akt. Üçoğlu v.dğr., 2015: 36). Burada üstün bir sınıfsal hegemonyadan bahsetmek, beraberinde hangi politikaların sınıfsal ayrımı meydana getirebildiğini de açıklamayı gerektirir. Bu noktada Foucault da, neoliberal düzenin rekabetçi ve faydacı bireyini ortaya çıkaran yatırımın eğitim ile olan ilişkisine değinir. Eğitim derken yalnızca okullarda vuku bulanı değil, aynı zamanda ailenin kendi çocuğunun yeteneklerini geliştirmeye yönelik yatırımlarının onları geleceğe hazırlamak ve esasında tam da neoliberalizmin piyasa düzeninin rekabetçi gereklerine uygun hareket edebilen bireylerin yetiştirilmesi ile ilişkilendirilir. Dolayısıyla burada sınıfsal ayrımı besleyen şey, neoliberal bireyi ortaya çıkarmaya çalışırken, rekabeti tüketim ilişkileri de dâhil bütün alanlara yaymak olacaktır (Akt. Üçoğlu v.dğr., 2015: 39). Spivak’ın değindiği eğitim ise, arzuları

yeniden düzenleyecek bir muhakeme gücünü kazandırmak ile ilgilidir. Madunun kendi çıkarları doğrultusunda karar verme yeteneğine sahip olması, zihinsel üretkenliğin kalıcı hale gelmesi ve bundan kaynaklanan çıkarını ve hakkını talep etmesi, iktidarları asıl korkutan şeyler bunlardır. Ezberci eğitim sistemi burada bireylerin arzularını şekillendirmekle kalmaz aynı zamanda kendi politikaları lehine temellük eder. Böylelikle hegemonyanın nüfuzu altındaki madunlar için, kendini kendi adına temsil etme imkânı silinmiş olur.

Üstün sınıfın hegemonyasının, tüketim eğilimleri ile sınıfsal yarılmayı beslediğini ifade etmiştik. Veblen de Neoliberal düzende tüketimin artık bir ihtiyaç olmaktan çıktığını, tüketime dair pratiklerin sınıfsal bir güç mücadelesinin aracısına dönüştüğünü ifade etmektedir (Akt. Üçoğlu v.dğr., 2015: 36). Rekabet edebilirliği belirleyen tüketim biçimleri ve rekabeti mümkün kılan özgürce tercih yapabilme imkânı ise ürünün fiyat bilgisi ile ilişkilendirilir. Bu noktada piyasada rekabet edebilmeyi kolaylaştırıcı tek ihtiyaç duyulan unsur fiyat bilgisidir (Üçoğlu v.dğr., 2015: 38). Ancak bu durum üretim aşamalarını gizleyerek, işçi emeğini kol gücüne indirger. Böylece bir ürün hakkındaki bilgi, o ürünün ücretinin ne olduğu ve ne ölçüde fayda sağlayacağı ile sınırlandırılır. Dolayısıyla, ürünün üretim aşamasında gerçekleşen emek görünmez hale gelir (Üçoğlu v.dğr., 2015: 40). Kapitalizmin yoksulun zihinsel emeğini elinden alıp kol gücüne indirgemesi ve doğal bir sonucu olarak düşündürttüğü, koşulların yegâne sorumlusu olarak yoksulların görülmesinin arka planında, Spivak kapitalizmin bu başarısının toplumsal mobilizasyonundan çok, yukarı doğru bir hareketliliği besleyen epistemik bir programın devreye sokulması ile ilişkilendirilebilir olduğunu ifade etmektedir (Spivak, 2007: 85- 86). Marks'ın açıldığı alan da tam olarak burasıdır. Yapmaya çalıştığı şey, “aklın kamusal kullanımını” yukardan değil, tersine çevirerek aşağıdan örgütlemektir (Spivak, 2004: 197). Bu doğrultuda, siyasi anlamdaki temsilin vertretung un dışında bir de ekonomik anlamdaki darstellung unun arka planındaki epistemik şiddeti sorgular (Spivak, 2016: 34). Burada Marks, “değer”in “materyalist belirlenimi”nin işçi üzerindeki epistemik şiddetini açığa çıkarmaya çalışır ve Kapital’ in birinci cildinde açıkladığı üzere amacı, işçilerin hislerini yeniden tanzim etmektir (Akt. Spivak, 2016a: 123). Buradaki darstellung temsil, “değer”in materyalist belirleniminin bilinci bir çalışma içerisinde ele alması ile ilgilidir. Marks bu durumu “değer”in mübadele ilişkisi içerisindeki rolü ile açıklar ve işçi sınıfına seslenirken değer kullanım değerinin,

mübadele içerisinde meydana geldiğine dair düşünceyi paylaştıklarında “değer”in kendi emek güçlerine denk düştüğünü anlamalarının imkânsız olduğu söylemektedir (Akt. Spivak, 2016b: 160). Burada işçi sınıfının üretimin kaynağı olarak bilincinin yeniden tanzim edilmesi, betimleyici bir kavram olan vertreten anlamdaki siyasi temsil biçiminden farklı olarak dönüştürücü bir sınıf bilincine doğru yönelebilenin imkânını belirler. Bu noktada yeniden tanzim edilen, tasarlanan şey aynı zamanda vertretung temsil kümesidir. Marks’ın Spivak’a göre bu noktada yapmaya çalıştığı şey, emeğin ürününün “kullanım değeri”nin yani tüketilebilir olma imkânını zaten içerdiği ile ilgilidir (Spivak, 2004: 195). İşçilerin hislerini yeniden tanzim etmeye yönelik kazandırmaya çalıştığı işte bu soyutlama yeteneğidir. Marks’ın emek-meta-mübadele dolayımında işçilere anlattığı şey, üretim mercileri olarak, sermayeyi de üretenin kendileri olduğu ve nihai olarak elde ettikleri ürünlerinde yine kendi emekleri olduğunu düşünmeleridir. Çünkü bu “dolayımlama” emek gücünü çalışma içerisinde değerlendirirken, emeğin ürününün kullanım değerini mübadele içerisinde ortaya çıkabilmesi ile ya da mübadele sürecinde değerin fiyat ilişkilendirmesi ile ortaya çıkmaktadır (Spivak, 2016b: 168-169). Marks’ın, insanları ihtiyaçlarından fazlasını üreten bir tür olarak gördüğü görüşünde, sermaye tam da bu fazlalıkta ortaya çıkar (Spivak, 2004: 197). Burada “artık emek” çerçevesinde üretilmiş olan değer, insani faaliyetten ayrılarak “nesneleşmiş bir değer” in temsilidir (Spivak, 2006a: 35). Değer, emeğin ürünü olarak temsil edilmez. Marks, sermaye öznesinin taşıyıcısı olarak kapitalisti işaret eder (Akt. Spivak, 2004: 193). Ancak işçinin sermaye ile ilişkisinde, darstellung yani işin öznesi olarak işçi görülürken (Spivak, 2004: 198), metanın değeri sermayedarların hanesine eklenir. Marks ise işçinin emeğini yalnızca kol gücüne indirgeyen ve kullanım değerini emeğin ürününden ayıran bu kapitalist teori içerisinde, böylece işçinin kendi emeğine yabancılaşması gibi bir sürecin ortaya çıkacağını ifade etmektedir (Spivak, 2016b: 171). Burada Spivak, değer sorununu klişeleşmiş metalaştırma argümanları ile ele almak gibi Marks’ı yanlış okuyan bir takım yorumlamalara değinir. Bu sorun, “kullanımın somut, değişim soyut” olduğu yönündeki klişesi ile ilintilidir. Spivak’a göre Marks’ta anlaşılamayan şey, soyutlamanın emek gücünün bir ürünü olan “yapılmış nesne” tarafından içerildiğidir (Spivak, 2004: 196). Diğer taraftan gerçekleşen, emeğin sermayedarlar lehine suiistimal edilmesi aynı zamanda sermayedarlar hanesine temellük edilmesidir (Spivak, 2016b: 168). Çünkü sermayeyi üreten, işçinin

emeğidir ve burjuva açısından, üretilen ürün tam da bu sebeple mübadele edilir (Spivak, 2016b: 160). Nihai olarak burada kapitalizmin değer üzerinden meydana getirdiği epistemik şiddet, temsilin çifte konumunu ortaya çıkarmıştır. Ancak, metalaştırma ve değer sorunu değişimi soyutta değerlendirdikçe kapitalist sömürü ile aynı saflara yerleşecektir.

Spivak ise emeğin sermayedarlar tarafından istismarını üçüncü dünya boylamına taşıyarak, uluslararası iyiliksever müdahale ve girişimlerin sorgulanmayan okuryazarlık, sağlık ve istihdam paketleri gibi (Spivak, 2016b: 112) uygulamalarının arkasındaki epistemik şiddeti ve bu sorgulanmamış iyiliklerin neyin bir parçası olduğu, ne tür sömürge sistemini beslediği üzerinde durmaktadır. Bu doğrultuda işçinin sermayenin kaynağı olarak görülmesi durumuna benzer şekilde, birinci dünyanın kimlik inşasının ve zenginliğinin kaynağı olarak üçüncü dünyanın görülmesi gibi bir sonuca ulaşmak tartışılır olacaktır (Spivak, 2016b: 167). Bu durumun entelektüel aktivizm açısından sorgulanabilir kısmı, batılı entelektüel ya da akademisyenlerin söz konusu yardım uygulamalarını sorgulamadan destekleyerek, üçüncü dünya emeğinin istismarını görememeleridir. Spivak, entelektüeller ya da sivil toplum kuruluşlarını ve çalışmalarını uluslararası bağlamda entelektüel aktivizm açısından verimli kılmak, bu söz konusu değer sorunu üzerine eğilmeleri ile sağlanabilir olduğu görüşündedir (Spivak, 2016b: 168). Spivak, öte yandan batının üçüncü dünyaya dönük yardım paketlerinin, hem hangi ürününün tüketilmesinin yönlendirilmesi hem de işçilerin çalışma performanslarına dönük ölçüt ve koşullarının değerlendirilişine baktığımızda hala emeğin kapitalist istismarına yönelik emarelere rastlandığını ifade etmektedir (Spivak, 2016: 169). Bu söz konusu yardımlar kol gücünü disipline etmeye yönelik direktifler taşımaktadır.

2.4 Madun Konumun Ekonomi Politik İçerisindeki Evrimi

Marks'a göre, sınıf meselesi tek başına bir analiz kategorisi olarak görülmemelidir. Ancak kendi koşulları içerisinde ele alınırsa kullanışlılığı söz konusudur (Spivak, 2004: 198). Sermayenin aldığı yeni biçimler, üçüncü dünyanın ya da kolonyal coğrafyanın sorunlarının çözümünde sınıf meselesini karmaşıktırmaktadır. Bununla birlikte sermayenin yeni biçimi olarak finansal kapitalizmin her ne kadar taktiksel olarak endüstriyel kapitalizmden farklı olsa da, finans kapitalizmin krizini yöneten endüstriyel kapitalizmi göz ardı etmemek gerekir (Spivak, 2004: 195). Bu noktada, özellikle ekonomik etkililiği yüksek

büyük kentlerde, kimliğe yapılan aşırı vurgular nedeniyle sınıfın göz ardı edilmesi, her ne kadar sınıfı direnişin temel belirleyicisi olarak görmemek gerekse bile bu metropollerde sınıfsal bir sömürünün önünü açmaktadır. Batı da bu sınıfsal sorun, neoliberal çokkültürcülük tarafından yukarı doğru bir sınıfsal hareketlilik içerisinde yok sayılmaktadır. Ancak sınıf meselesinin bir analiz kategorisi olarak görülemeyeceği bir takım haklardan mahrum öteki coğrafyalar boylamını da hesaba katmak gerekmektedir. (Spivak, 2004: 198-199). Burada Spivak' ın dikkat çektiği olgu, “örgütsüz emek”tir. Post- Fordist uygulamaların etkisi ile ortaya çıkan emek piyasalarındaki esneklik, sınıf meselesini fabrika binalarından çıkarıp örgütlü emeğin kaydığı alanlara taşımaktadır. Bu noktada sınıfın mesele olması gereken yer, neoliberal çokkültürcü politikaların uygulandığı büyük kentlerdir. Çünkü örgütlü emek bağlamında ortaya çıkan, örgütlü emek dışında örgütsüz emeğin, kadınların örgütsüz emeği ya da ev işçiliği gibi güvencesiz koşullarca üretimidir (Spivak, 2004: 199-200). Küresel finans Spivak'a göre, sınıfları belirli bir kentsel alanda birer aracı olarak üretirken, işlevini mümkün kılacak endüstriyel bir güç olarak yeni maduna ihtiyaç duymaktadır (Akt. Yetişkin, 2010: 59).

Spivak, Gramsci'nin madun kavramını hapishanede maruz kaldığı sansür nedeniyle proleter sözcüğünün yerine kullandığını aktarır. Ancak zamanla bu kavram çok daha geniş yorumlamaları barındırarak kullanılmıştır. Bu anlamda başlangıçta madun kavramsallaştırması proleter sözcüğü ile eş olarak sermaye mantığı içerisinde üretilmiş olmasına rağmen, sermaye mantığı ile açıklanamayabilen alt grup ya da sınıfların koşullarını açıklamak için de kullanışlı bir kavrama dönüşmüştür. Başta Caheterjee olmak üzere maduncu tarihçilere göre madun kavramı, yukarı doğru toplumsal hareketlilik ile ilişkiden mahrum grup ya da sınıflardır (Akt. Yetişkin, 2010: 55). Peki bu bize neyi anlatmaktadır? Aslında bu türden bir yorumun imleyeni olarak aynı zamanda bir sınıfsal ayrıma da dikkat çekilmektedir. Nitekim toplumsal hareketliliğin dışında olmaları, aynı zamanda madunların “sömürgeci özne”yi üreten kültürel çemberinde dışına itildiğini göstermektedir. Spivak bu anlamda madun koşulları açıklığa kavuşturmak adına Marksist analizin sömürgeci öznenin üretim tarihine yerleştirmek gerektiği kanaatindedir. Çünkü burada dikkat edilmesi gereken, sınıfsal ayrımı imleyen “değer üretimi”nin bir üretim tarzı içerisinde gerçekleşiyor olması ve toplumsal ilişkilerin kapitalist çıkarlar ile uyumluluk gösteren ölçütlere göre

oluşturulmasıdır. Bu bağlamda Marksist kavramsallaştırmaların madun çalışmaları için son derece kullanışlı olduğunu savunur. Diğer taraftan sömürgeci özneyi üreten değer ölçütleri, küresel sermaye rejiminin epistemik anlatısı tarafından üretilir ve burada maduncu tarihçiler küresel finansın hakikatine işaret eden belirli türden bir bilgi oluşumu üzerine odaklanmalıdır. Çünkü küresel sermayenin ekonomi politiği, artık madunun bu politikalara dâhil olmasını mümkün kılarak madunun konumu değiştirmiştir. Spivak “üretimin faili”nin işçi sınıfından maduna doğru evirilen hattını “yeni madun” tasavvuru ile açıklar. Yeni madunun küresel sermayenin ekonomi politiğine eklemlenmesinin yolu ise “rıza” ya dayalı bir hegemonik işleyiş ile ilgilidir (Yetişkin, 2010: 56).

Madunun hegemonik ilişkilere eklemlenme biçimini, madun kavramsallaştırmasının neoliberal politikalar içerisinde nasıl içerik kazandırıldığı, neye karşılık geldiğiyle ilintili olarak okumak gerekmektedir. Bu noktada madun tanımının neoliberal çerçevesini, öte yandan madun ile kurulan ilişki biçiminin hangi araçlar ile sağlandığını açıklamak zorunlu görünmektedir. Böylelikle söz konusu politikaların madunu hangi araçlarla kendi politikaları için kullanışlı kılabilindiğini açıklanırken, rızanın hegemonyaya dâhil edilme biçimi de gösterilmiş olacaktır. Madunun hegemonik ilişkilere dâhil olması, rıza ve temsil arasındaki bağın temel göstereni olarak saptanabilir. Nitekim Gramsci’de madun sınıfı tanımlarken, egemen siyasi oluşumlar içerisinde sessiz bırakılan ve temsil edilemeyen bu grupların hâkim olan politikalar üzerinde taleplerini gerçekleştirmeye dönük etki bırakma amaçlarının bir şekilde, sözü edilen politikalara dayanan hegemonik koşullara eklenmesini mümkün kılan ve madun isteklerini tahakküm eden siyasi organizasyonların türediğinden bahseder (Akt. Yetişkin, 2010: 148). Dolayısıyla bu politik oluşum ve organizasyonların madunu temsil etme iddiası, temsiliyet üzerinden rızasını kazanma ve böylece hegemonik olarak eklemlenmesini sağlamaktadır. Buradaki temsil biçimi, madun bilincinin nasıl programlandığı ile ilgili ipuçları da vermektedir. Madun bilincinin ne olduğunun neoliberal politikadaki karşılığı, bilincin haksızlığa uğramış olmasıyla ilişkili olarak “mağdur” ya da “mazlum” olarak programlanmış olmasıdır. Yani, madun bilincine yeni bir içerik kazandırılarak neoliberal çerçevede yeniden temsili söz konusudur. Böylece madunun, kimlik politikaları içerisinde değerlendirilmesi ve buna bağlı olarak “demokratikleşme” ve “kalkınma” prensipleriyle ile temellendirilmesi mümkün olmaktadır (Yetişkin,

2010: 152-153). Burada demokrasi ve gelişme, madunun maduniyet döngüsünü meydana getiren epistemik ihlalin sahası olarak betimlenmektedir. Bu doğrultuda madunun kendisinin “üretimin yeni faili” olarak talep edilmesini arzulamasını mümkün kılan koşulları irdelemek gerekmektedir. Bu durumu Spivak, kadın kimliğine yapılan kapsayıcı ve genelleyici vurguların benzerliği çerçevesinde açıklar. BM deki “Dünya Kadınları Grubu”nun, kadın kimliğini verili biyolojik belirlenim bağlamında değerlendirip sorunsallaştırması aslında verili toplumsal rollere karşı kadının sınıfsal ve politik düzlemde belirli hak ve özgürlükler elde etmek adına, yine kadın kimliğine dair kapsayıcı varsayımların paylaşılması anlamına gelmektedir. Söz konusu varsayımın kabul edilip dolaşıma sokulması bir bakıma “cins-kimlikli sömürgeci özne”yi üreten söylemsel biçimin bir parçasıdır ve bu söylemsel biçim bu tarz toplumsal hareketler bağlamında bir kural olarak işlemektedir. Burada kadına tanınan belirli hak ve özgürlükler, faillik hattında bir bakıma sömürünün üzerinin örtülmesi ile tartışmalı hale gelmektedir. Nitekim tanınan bu sınırlı hak ve özgürlüklerin talebinin yaratımı, diğer taraftan kadın kimliğinin yalnızca biyolojik belirlenimi çerçevesinde değerlendirilişinde gerçekleşir. Bedenin üretimin alanı olarak belirleniminin yarattığı temel sorun, benzer şekilde yeni madunun değişen konumu ile ilişkili olarak okunmaktadır. Spivak, üretimin faili olarak talep edilen madunun, hem bedeninin hem de bilgisinin temellük edildiğini ifade eder. Bu yeni “mülksüzleştirme ile biriktirme” edimi, daha önce madunu ürettiği kültürel alanın dışına iten ekonomi politiğin standart ve ölçütlerini değiştirerek, madunun eklemelenmesinin önünü açmıştır. Ancak üretimin faili olarak yeni madunun ekonomi politiğe eklemelenmesini mümkün kılan faillik hattı, bu temellük etme girişimi ile madun için yitirilmiş olur (Spivak, 2010: 57).

2.5 Ezilmenin Nesnesinden Özgürleşmenin Öznesine: Sınırlılıklar ve İmkânlar

Paulo Freire'nin ezilenleri yeniden tarihe dâhil ederek failleşmesinin yolunu aradığı pedagojisi ile Spivak'ın pedagojik tasarımı arasında benzerlik ilişkisi kurmak mümkündür. Freire'nin pedagojisinde özgür failleştiren misyon radikalizm ile sağlanır. Eleştirel okuryazarlığa dayanan radikal, dogmatik fikirlere değil, sorgulamanın ürettiği yorumlamalarla hareket eder, yani üretkendir. Dolayısıyla sorgulayan, eleştiren misyon bir özgürlük korkusu barındırmayacağı gibi, eleştirelilik gerçeğe yakınlaştırır ve onu dönüştürme imkanı sunar (Freire,

2019; 53-59). Freire’de ki eleştiri içindeki radikalın bu işlevi, Spivak’ ın pedagoji tasarımındaki madunu “gerçeklik ile sına” denilen şeye karşılık geldiği düşünülebilir. Spivak epistemolojik bir aktivizm gerçekleştirmenin öncülü olarak “öğretmeyi öğrenme”yi bir koşul olarak görür. Çünkü öğretme işi için öncelikle pedagojinin öznesini yaratmak gerekmektedir. Yani burada öne çıkan öncelikli olarak madun ile iletişim kanallarını açabilecek pedagojinin metodunu belirlemek olmalıdır. Spivak’ın metodu bu anlamda madun ile konuşma, onunla diyaloga geçme ve bu iletişim ağı üzerinden mevcut maduniyet koşullarını üreten, toplumsal çelişkiler üzerine düşündürmeye yönelik bir muhakeme gücü kazandırma ile ilişkilidir. Ancak bu türden bir muhakeme yetisi kazandırılarak, madunun gerçeklik ile sınılanması ve onu dönüştürmesinin imkânı sunulabilir. Dolayısıyla hem Freire hem de Spivak’da öne çıkan, eleştirel bir muhakeme gücü kazandırılarak, ezilenin koşullarını üreten epistemik şiddeti ortaya çıkarmak ve böylece bu koşullara direnebilmeyi mümkün kılarak özgür failleşmesinin yolunu açmaktır.

Spivak’ın madunun eğitilmesine dair tasarımı nasıl madun direnişinin yolunu açmayı da sağlayacak, epistemik şiddet ile yüklü madun bilinci ile konuşabilme koşulunun aşılması üzerine temellenmiş ise, Freire’nin pedagojisinin de benzer şekilde ezilenin direnişinin önünde bir engel olarak gördüğü bilincin, ezenlerin lehine dönüşümünü eğitim ile söküme uğratmak temel alınmıştır. Eğitimin temeli ezilenin öz bilinci sağlanmadan harekete geçmenin, direnişin başlangıcında ezilenin ezenin bir aracı haline gelmesi ya da ezen haline gelmesi sorunu üzerine kurgulanır. Dolayısıyla bu noktada, Freire’in tasavvurunda ezilenlerin mücadelesinin temel talebi nedir? Ne olmalı? Sorularına odaklanmak gerekmektedir. Freire bu durumu ezenin hem kendi imajı hem de ezilenlerle ilgili ürettiği ve dolaşıma soktuğu çerçeveler üzerinden açıklamaya girişir ve söz konusu çerçevelere bağlantılı olarak “insanlaşma” ve “insandışılama” gibi iki temel kavramsallaştırma üzerinden tartışmayı açar. Freire burada insanlaşma kavramını, ezilenin özgürleşme mücadelesinin temel talebi olarak okumaktadır. Bu bağlamda İnsanlaşma bir yeti olarak sömürü düzeni tarafından bastırılmıştır ve ezilenlerin insanlaşma talebi aynı zamanda özneleşmesinin yoludur, denilebilir. Ancak Freire insanlaşma yetisinin hem ezenin imajınının temel bir bileşeni olarak hem de buna bağlı olarak insandışılamanın ezilenin hanesine yazıldığı verili tarihsel koşulların yaratımından bahseder. Bu doğrultuda insanlaşma,

insandışılaşmayı imlemektedir ve insandışılaşmanın tarihsel bir yeti olarak koşullarının yaratılması ve kabulü, ezen ve ezilen arasındaki çelişkilerin üzerine örten sömürü düzeninin sürekliliğine sebep olur. Daha iyi bir insan haline gelme, insanlaşma ya da “yetkinleşme”nin ezen ile ilişkilendirildiği çerçeveler üretilir. Öyle ki tarihsel bir yeti olarak insandışılaşma, ezenlerin şiddetinin zorunlu bir sonucu ve ezenin şiddetinin nesnesi olarak ezilenleri insandışılaştırır. Dolayısıyla ezilenlerin özgürlük mücadelesinde, insanlaşma kaygıları onları birer ezenler haline getirebilir. Çünkü bilinçleri, insan olmanın ezen olmak ile eş değer görüldüğü epistemik şiddet ile yüklüdür. Burada ezenin imajının ‘insani’ olmasını ve ezilenin de insanlaşma kaygısını besleyen etken, ezen ve ezilen arasında bu şekilde kategorileşmelerini de sağlayan ve ezilenin uyması gereken ilkelerin var olmasıdır. Ezilen bu kural olarak işleyen ilkelere riayet ettiği sürece ezenin bilinci ile uyumluluk sağlar. Ezenin imajına uyumluluğun kendisi, ezilenin ezen haline dönüşmesinin koşullarını yaratır. Böylelikle ezenin, sömürenin yaşam biçimi ezilen için cazip hale gelir ve sonuç itibarı ile ezilen hem kendisi olarak hem de ezenin statüsünü içselleştirmesi ile parçalı, bölünmüş bir ikilik içerisine hapsolür. Ezilenin eline geçen güç ile kendi sınıfını ezmesi de bu ikiliklerden kaynaklanmaktadır. Burada dikkat çekilen olgu, yine sözü edilen uyumluluğun ezen ve ezilen arasındaki kurallarla belirlenmesinin neden olduğu “özgürlük korkusu” dur. Çünkü özgürlük korkusu, bu imajın gerektirdiği düzen algısında bir kargaşayı imlemektedir. Dolayısıyla ezilenin bir ezen haline geldiği koşullarda, esasında güvenlik talebi özgürlük talebinin önüne geçmiştir. Ezilenleri ezilmenin çelişki ve koşulları üzerine düşündürmek, muhakeme gücü kazandırarak özbilinç sağlama, özgürlük korkusunun önüne geçebileceği gibi ezilenlerin mücadeleye katılımlarını da sağlayacaktır. Burada insanlaşma ya da daha iyi insan olmaya dönük “yetkinleşmek”, bir özgürlük misyonu kazanılmadan mümkün görünmez. Özgürleşme “yeni bir insan” yaratır ve bu yeni insan insanlaşma talebinin, amacının başarıya ulaşması ile ortaya çıkar (Freire, 2019: 61-66).

Hem Freire hem de Spivak’ta pedagojinin öznelerini üretmek için ve özneler olarak madun ya da ezilenlerin öğretme işini üretip geliştirmeleri, deneyimleri ile zenginleştirmelerinin önünü açacak metot sorunu öncelikli görünmektedir. Böylelikle epistemik şiddet ile biçimlenmiş ezilenin bilinci parçalı, bölünmüş var oluşundan kurtulabilirken özgürleşmeye giden mücadelenin önü açılabilir. Dolayısıyla pedagojinin öncülü ilk olarak, ezilenin yaşadığı ikiliği,

varoluşsal bölünmüşlüğü kabul etmektir. Çünkü ezilen, ezenin statüsünü ve konumundan kaynaklı bilgeliğini, yani ezenin hakikatini kabullenmesinden ötürü ezilmiş olmanın bilincinde değildir. Yaşadığı bu ikiliği yaratan, ezenin hakikatini benimsemesine dayanan ezen ezilen çelişkisini göremeyişi ve bu çelişkinin bir sonucu olarak egemen olan sınıfın yaşam biçiminin ezilen için özlem duyulan, arzu edilen bir ideal olarak şekillenmesidir. Freire'nin pedagoji tasarımı böylelikle bu ikiliği ortadan kaldırma amacını taşımaktadır. Buna bağlı olarak, Freire'nin pedagojisi ile Spivak'ın "madundan öğrenme" ya da "aşağıdan öğrenme" dediği şey arasında da paralellik kurmak mümkündür. Çünkü bu pedagoji temelde bir özgürlük pratiği içerisinde değerlendirilirken, ezilenleri özgür birer fail olmasına dönük bir temsil iddiası taşımaz. Pedagojiyi biçimlendirecek olan şey ezilenler adına gerçekleşmesi durumu değil, ezilenler ile beraber yürütülecek bir dayanışmaya dayanmasıdır. Nitekim bu pedagojiyi geliştirecek olan da dayanışmaya bağlı deneyimlerdir. Freire temsil iddiasını, dayanışmanın ruhunu tehdit edecek ve gerçek bir özgürleşmenin önüne geçecek olan bir risk olarak görür. Bu bağlamda ezilenlerin mücadelesine yine ezilenlerin sömürüldüğünü kabul edip buna karşı çıkan ve bu anlamda ezilenlerin safında yer alan ezen sınıftan kimseleri örnek gösterir. Bu sınıftan kimseler ezilmenin koşullarını kabul ederler ancak kurtuluş için gerekli dönüşüm için ezilenler adına temsilci bir uygulayıcı olmak isterler. Bunun anlamı esasında ezilenlere güvenmeyiştir. Bu ise kendi sınıflarından onlara miras kalan bir bilinç ile ilişkilendirilebilir. Tam da bundan kaynaklı olarak Freire, bu öğretme işinin tarihsel sorumluluğunu ezilenlerin omuzlarına yükler. Çünkü egemen sınıfın kendi varoluşsal perspektifi, bir sahip olma güdüsü üzerine şekillenmektedir ve egemenlik kurma pahasına insanları, ürettiklerini, toprak ve suyu nesneleştirme eğilimindedirler. Bu egemenlik kurma arzusundan kaynaklanan ezen ezilen çelişkisini yaratırlarken, söz konusu arzudan kaynaklı şiddet kendilerini de insandıştırmaktadır. Dolayısıyla bu özgürleştirme pratiğinde ezilenleri olduğu gibi, ezenleri de özgürleştirecek olan yine ezilenler olarak tasvir edilir. Böylece ezilenlere yüklenen bu misyon insanlığı kapsayan evrensel bir boyuta taşınır. Öte yandan amaca yönelik eylemlilikte özgürleştirici mücadelenin karakterini belirleyen etken, düşünce ve eylemliliğin birbiri ile olan zorunlu ilişkisidir. Böylece düşünme etkinliği ezilen ile gerçekleştirilen diyaloga eleştirel bir düzey katar. Bu anlamda düşünce eylemin hem temelini oluştururken hem de farklı aşamalardaki

işlevselliğinin devamlılığını sağlar. Dolayısıyla eleştirel bir muhakeme gücü kazanan ezilen de bu eylemin bir parçası olarak görülmek zorundadır ve eylemdeki işlevselliği bir önderlik temsili ile pasifleştirilemez (Freire, 2019: 67-88).

Foucault ve Deleüze'ün işçilerin özelinde ezilenlerin mücadelesine attıkları değer, ezilenlerin bilgisine duydukları güven olduğu bilinmektedir. Spivak ise bu koşulsuz güvenin hem bir epistemik şiddet faktörünü atladığını hem de yeniden bir egemen özneyi işlevsel kılarak ezileni yeni bir epistemik şiddet döngüsüne soktuğunu ifade eder. Freire'nin pedagojisinde ise Freire'i Spivak ile birleştiren noktalardan biri ezilenin gerçekleştireceği direnişin gerçek ve özgürleştirici olabilmesinin koşulu olarak, ezileni ezilmenin çelişkileri üzerine düşündürmeye yönelik bir metod arayışıdır. Gerçek bir epistemolojik aktivizm sağlanmadan direnişin gerçek bir direniş, özgürlük talebinin de gerçek bir talep olması mümkün görünmez. Diğer taraftan Foucault ve Deleüze'ün entelektüel temsil konusundaki düşünceleri de bir diğer ortak noktaları olarak okunabilir. Bu anlamda Freire'nin pedagoji tasarımı Foucault ve Deleüze'ü tamamlar gibi görünmektedir.

Amaca yönelik düşünme ve eylemin birliğinde özgürleşme talebi, özgürleştirici eğitimin kendi mitini de oluşturabilmektedir. Özgürleştirme amacı burada ezilenler için, ezilenler adına uygulanan bir eğitim metodunu devreye sokabilir. Özgürleşmenin dayatılmasına evirilen bu misyon, paradoksal biçimde yeniden ezen ezilen çelişkisini yaratarak bir tür egemenlik kurma aracına dönüşür. Freire bu olası durumu ezilenlerin pedagojisinin aksine, gerçekliğin suni bir kavrayışına dayanan, eleştirel diyalogdan uzak ezberci eğitim sistemi olarak ifade ettiği “bankacı eğitim modeli”¹ üzerinden izah eder. Bu eğitim modelinde öğretici aktif bir “anlatıcı” konumundayken, “dinleyici” olarak öğrenci edilgen bir durumdadır ve öğretmenin görevinin başarısı, öğrencinin bilincini hap bilgilerle doldurmak ile ilişkilendirilir. Dolayısıyla bu modelde bilginin eleştirel kavrayışı söz konusu değildir. Çünkü bilgi zaten öğrenci için düşünülmüş ve tercih edilmiş olan bilgidir ve bu nedenle öğretmen öğrenci arasında eleştirel bir kavrayışı ortaya çıkaracak bir diyaloga ihtiyaç duyulmaz. Bu eğitim modelinde bilgi, düşünsel

¹ Bankacı eğitim modelinde bilgiye erişim, bilgiye sahip olanların cömertliği ölçüsünde mümkündür. Bilgi bir yatırım aracıdır ve öğrenci de bu yatırımın bir nesnesi olarak aktarılan bilgiyi kabul eden ve ihtiyaç halinde bu bilgiyi kullanan olarak kavranır. Bkz. Ezilenlerin Pedagojisi \ Paulo Freire. 2019: 280

aktivizm (gerçek bir aktivizme dayanmaz), öğrenci için neyin daha iyi olduğuna dair tercih hakkı, konuşabilme ve eylemde bulunabilmeye dönük faillik hep öğretmenin aktif konumunun birer sonucu olarak okunur ve öğrenci de bu nesneleştirme pratiği içerisinde disipline edilir. Bu bağlamda söz konusu eğitim modelinin bir tür hiyerarşi barındırdığını ifade etmek mümkündür. Öğretmen ve öğrenci arasında bu türden bir mesafeyi üreten sistem, dinleyicinin cehaletinin kesinliği üzerine kurgulanır. Burada bilgi öğretmenin temsilinde lütfedilmiş bir hediyedir ve öğrenci açısından bu durum, yani öğretmen ve öğrenci arasındaki karşıtlık, kendi cehaletlerinin bir sonucu olarak kavranır. Nitekim bu şekilde kavranmasına karşılık gelen sahte bir yüce gönüllülük tesis edilmiştir. Burada uygulanan ezenin, bilginin gücü olarak temsildir ve ezilenin ontolojisinin belirli bir tanımına dayanır. Şöyle ki, ezilenlere karşı yüce gönüllülük iyi toplumun kurucusu olarak ezeni sunarken, iyi toplum lehine dönüştürülmesi gereken ezilenler de böylelikle kriminalize edilir. Bankacı eğitim modeli desteğiyle, ezilenin bilinci iyi toplumun makul değerleri adına dönüştürülür ve böylece ezilenin, ehlileştirilmesi, uyumlu hale getirilmesi gereken bir aykırı olduğunun gerekçesi de üretilmiş olur. Bankacı eğitim modelinde öğretme faaliyeti, öğrencinin varoluşsal deneyimleri ile örtüşen gerçeklikte sunulmaz. Dolayısıyla öğrenci yabancılaştığı bir gerçekliği ezberlemek zorunda bırakılır. Yani eleştirel bir kavrayış geliştirilemez. Ancak Freire için asıl olan, ezilenin dünya ile olan varoluşsal ilişkisinde problemi teşhir edecek eleştirel kavrayışın eğitim metodu için olmazsa olmaz görülmesidir. Ezbere dayalı ve egemenlik kurma biçiminin bir tür aracı haline gelmiş eğitim sisteminin aksine eleştiriye dayalı kavrayışın öne çıktığı “problem tanımlayıcı eğitim çalışması”² bu pedagojinin temel metodudur. Hem öğretmen hem de öğrencilerin nesne ile eleştirel ilişkisi, beraberinde öğretmen ve öğrenci arasında gerçekleştirilecek olan diyalogun önünü açar ve geliştirir. Diyalogun rolü ise yalnızca öğrencinin bilinciyle ilişkilendirilen bir kavrayışı barındırmaz. Aynı zamanda öğretmeninde düşünsel evreninde dönüşümlerin önünü açarak, öğrenme sürecinde öğretmenin statüsünü aynı zamanda öğrencilik ile tamamlar. Dolayısıyla bu eğitim modelinin bir hiyerarşi barındırması söz konusu edilemez (Freire, 2019: 89- 105).

² Dünyanın eleştirel bir kavrayışla sorunsallaştırılarak bilgi nesnesi haline getirilmesi. Bkz. Ezilenlerin Pedagojisi \ Paulo Freire. 2019: 283

Diyaloğun tarafları için amaç, dönüşümün nesnesi olarak gerçekliği değiştirmek, dönüştürmektir. Burada gerçeklik, tarafların dünya ile ilişkisinde, varoluşsal koşulları ile birlikte ele alınır. Dolayısıyla gerçekliğin dönüşümü, dünyayı eleştirel bir kavrayışla algıladıkları, tanımladıkları ya da isimlendirdikleri ve eleştirel kavrayışa bağlı olarak yine yeniden tanımlamayı gerektiren üretken bir yöntemsellik olarak diyalogun bir sonucu olarak görülür. Diyalogun dönüştürücü işlevi gücünü, düşünce ve eylemin birbiri ile olan zorunlu ilişkisinden alır ve bu durum başlı başına bir *praksis*³in göstereni olarak kavranır. Amaca yönelik pratikte düşünce ve eylemin birliğini ön gören praksis bir dönüşüm talebindedir. Ancak bu talebin gerçekleşebilmesinin koşulları, öncelikle dönüşümün talebini yaratacak olan bir kendilik bilincinin ortaya çıkması ile ilişkilidir. Nitekim insanları hayvanlardan ayıran kendi bilinci ve faaliyetleri, etkinlikleri üzerine düşünebilme yeteneği, söz konusu talebin koşullarını yaratabilir. Praksisin amaçlılığı, insan- dünya ilişkisinde söz konusu edilir ve insanların düşünce gücü bir taraftan dünya üzerine düşünmeyi, diğer taraftan dünya ile ilişkisi üzerine düşünebilmeyi “nesneleştirerek” bir düşünce nesnesi haline getirebilecek idrak kazandırılır. Böylece insanların eleştirel kavrayışının üretkenliği çerçevesinde dönüşümün kendisi de süreklilik kazanır ve gerçekliğin dönüştüğü ve yeniden sunulduğu bir alan olarak tarih oluşturulur. Gerçekliğin her dönüşümü, gerçekliğin yeni bir tavrına imkân verir. Freire bu durumu “sınırdurum ve sınıreylem”⁴ kavramları ile açıklar. Burada sınırdurum ve sınıreylem arasındaki diyalektik etkileşimin kendisi yaratıcı bir dönüşüme yol verir. Yani her sınırdurum aynı zamanda sınıreylemliliği üretme potansiyelini içerir. Peki, sınırdurum ezilen için nasıl kavranmalıdır? Sınırdurum dönüşümü mümkün kılacak engellerle ilgili bir gösteren olarak okunur. Ancak ezileni sessizleştiren ve hatta hiçleştiren sınırdurumlara karşı ezilenin sınırduruma dönük algısı, insan ya da insan olmamak arasındaki seçeneklerle değil de, insan ve daha yetkin olarak insanlaşma arasındaki sınır olarak yorumlanması ile yaratıcı dönüşüme ve sınıreylemliliğe imkân verir. Yani ezilenin ezilmenin bilincine ve çelişkisine vardığı nokta ile ilişkilendirilmelidir. Buradaki yaratıcı eylem, insanın dünyayı

³ Freire’ in eğitim metodunda praksis, bilgi ile çerçevelenmiş bir pratik olarak ifade edilir. Bkz. Ezilenlerin Pedagojisi \ Paulo Freire. 2019: 282

⁴ Sınırdurumlar, kendilik bilincinin bir gereği olarak failliğin önündeki engellere ve sınırlamalara işaret eder. Sınıreylemlilik ise kavranmış, keşfedilmiş sınırdurumlara bir karşı çıkıştır ve bu karşı çıkışa imkân verecek olan şey, Vieira Pinto’ nun verdiği iyimser anlama bağlı olarak engellemelerin nasıl algılandığıdır. Bkz. Ezilenlerin Pedagojisi \ Paulo Freire. 2019: 119

nesneleştirebilmesi, bir düşünce nesnesi haline getirebilmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla faaliyetlerinin, etkinliklerinin bir gereği olarak sınır durumları aşma edimi sınıreylemlilik üretirken, beraberinde insanın yeniden nesneleştirebildiği bir “meydan okumayı”, tavrı da üretir. Her sınır durum, bu sınır durumu aşmayı imleyen bir imkânın denenmesini içerir. Freire’in “sınanmamış imkânı” olarak tanımladığı ve keşfedilmesini sınır durumun bir görevi olarak kurguladığı bu durum, haliyle sınır durumu aşmaya dönük bir sınıreylemliliğe işaret eder (Freire; 2019: 106- 122).

Özgürleşme yolunda devrimci eylemin niteliğini, önderler ve halkın praksis içerisindeki rolü belirler. Gerçekliği dönüştürmek, ama niçin ve kimin için? Soruları bu anlamda praksisin özgürleştirici misyonunu da betimlemektedir. Daha önce pedagojinin tasarımındaki devrimci eylemin temel niteliğinin diyaloga bağlı olduğunu ifade etmiştik. Diyaloğun ölçütü ise, halka güvene dayanmaktaydı. Nitekim dayanışmayı başarıya götürecek olan da, bu güvene dayanan halk ile beraber gerçekleşen mücadelenin kendisi olarak varsayılmaktadır. Bu anlamda özgürleştirici devrimci eylemi, egemenlik kurma çabasından ayıran ölçütü bu temel varsayımla ilişkilendirilerek analiz etmek gerekmektedir. Bu temel ölçütün sınırlarını belirleyen şey, halka olan, halk üzerine kurulan bakış açısı ile birlikte ele alınmasıdır. Dolayısıyla hem özgürleştirici eylemin temel amacı olarak “insanlaşma” hem de egemenlik kurma arzusunun bir aracı olarak “insandışılştırma”nın araçlarının nasıl üretildiği üzerinde durmak gerekmektedir. Bu doğrultuda halk üzerine düşünmek esasında, halk üzerine belirli türden tanımlamalara dayanır. Eğer halk üzerine düşünen egemen elitler ise, bu tanımlamalar tahakkümü mümkün ve sürekli kılacak şekilde mitleştirilmeye ihtiyaç duyar. Burada mitleştirilen tanımlamalar ve aynı zamanda üretilen belirli türden gerçeklik, elitlerin tahakkümünün ön koşullarını oluşturur. Bu anlamda halk egemen elitler için, kendini temsil etmeye muktedir olamayanlar, yönetilmesi, vesayet altına alınması gerekenler olarak tanımlanır. Böylesi tasvire dayanan tanımlamaların amacı, halkın cahil ve bilgisiz olduğu düşüncesini mitleştirirken, beraberinde egemen elitlerin hükmeden konumlarını da mutlak hale getirir. Buna karşın özgürleştirici praksiste önderler kadar halk da devrimci eylemin birer öznesidir ve gerçekliğin dönüşümünde önderler ve ezilenler arasındaki etkileşim, ezilenlerin deneyime dayanan bilgisi ve önderin eleştirel kavrayışının karşılıklı olarak birbirilerinden beslenmesi olarak ifade edilir. Yani

burada devrimci önderler ve ezilenler arasındaki ilişki, daha önce ifade ettiğimiz gibi öğretmen-öğrenci ya da öğrenci-öğretmen olarak şekillenir. Dolayısıyla devrimci önderler ezilenleri, praksis için yönlendirilmesi gereken ve bu amaçla kendilerine kurallar konması gerekenler olarak göremez. Ezilenlere güvenmek zorundadır ve kurallar koymak, oluşacak tahakkümü gerekçelendirmeden öteye geçmez. Bu bağlamda devrimci praksisin amaçları arasında iktidarı ele geçirmek ve bu amaçla kitleleri manipüle etmek öncelikli değildir. Çünkü devrim sürekli olarak gerçekleşen bir özgürleşme sürecidir ve diyaloga dayanan ve aynı zamanda ezilenlerin anlam dünyasının aracısı olarak ifadelerini de içeren “kültürel eylem” devrimin olmazsa olmazı görülür (Freire, 2019: 145- 157).

Diyalog nasıl ki özgürleştirici eylemin olmazsa olmazı olarak sunuluyor ise, diyalog karşıtlığı da aynı ölçüde baskıyı ve boyun eğdirmeyi işaret etmektedir. Ancak bu baskı her zaman görünür değildir. Özellikle statükonun ve ezen düzenin devamlılığı için bahsettiğimiz biçimde mitleştirmelere sürekli ihtiyaç duyulması, baskının epistemik şiddetinin örneklerini sunar. Bu durum ezen toplumun ezilenlere nasıl sunulduğu ile ilgilidir. Sınıfsal farklar ve hiyerarşiler üreten sömürü düzeni kendini, ekonomik, eğitim ve kültürel, vatandaşlık gibi alanlarda kitle iletişim gibi araçlar üzerinden propagandalarla pazarlayarak sunar. Egemenlerin yüce gönüllülüğü karşısında beklenti ise, halkın bu yüce gönüllülüğü tasvip etmesi, içselleştirmesidir. Sözü edilen tasvip aynı zamanda, egemenlerin statülerinin egemenler için bir hak olarak görülmesi sonucuna varır ki, bu durum sömürünün içselleştirilmesi olarak yorumlanabilir. En nihayetinde gerçekleşecek olan, iktidarın hegemonyası uğruna halkın kendine, kendilik bilincine yabancılaşmasıdır ve burada amaç, yabancılaştırmayı körükleyecek yöntemlerin de devamlılığını sağlamaktır. Bir sömürü biçiminin göstereni olarak yabancılaşma, yalnızca kendine değil, aynı zamanda bir başka sömürülme biçimini idrak ve kavrayışa da yabancılaşma anlamına gelmektedir. Yani iktidar, tahakkümün araçları olarak “tecrit” ve “bölünme”yi işlevsel kılarak yabancılaşmanın şiddetini, dozunu arttırır. Ezilenin eleştirel kavrayışını pasifleştiren bu durum, dayanışmaya dayalı mücadelede birlik olmanın önünü alır. Devrimci önderin rolü ise, ezilmenin bu türden çelişkilerini ezilenler için tanımlanması gereken bir problem olarak sunmaktır. Ezilme durumunda olan ezilen egemenler için bir tehdit olarak algılanmaz, çünkü varoluşsal çelişkileri anlayabilecek bilince henüz sahip değildirler. Ancak ezilenlerin bu yönde

geliştirecekleri eleştirel kavrayışına karşı hem önderler hem de ezilenler, seçkin zümre için tehdit olarak algılanırlar ve söz konusu egemen seçkinler boyun eğdirmeye yönelik yeni bir taktik geliştirmek durumunda kalırlar. Yönlendirmeye dönük bu yeni taktik, ezilenlerin bilinç kazanma aşamasındaki potansiyelini kendi statüsünü korumaya yönelik bir biçimde yönlendirerek söz konusu tehdidi kanalize eder. Özellikle ekonomik sömürü ve eşitsizlik karşısında bilinçlenmeye başlayan ezilenlerin yaşadıkları zorluklar, seçkinler ile ortak olarak yaşadıkları ulusal bir problemmiş gibi manipüle edilir ve bu doğrultuda iki sınıf arasındaki fark uçurumu sözde bir dayanışma ruhuyla örtbas edilir. Ulusal ekonomiyi tehdit eden etkenlere karşı ezilenleri kapitalizmin yanında kitleleştirmek, sosyal devlet politikaları bağlamında alt sınıflara yapılan yardımlar bu türden manipülatif politikalar olarak yorumlanabilir. Böylece epistemik şiddet kamufle edilirken, Freire bu noktada ezilenin anlam ve ifade dünyasını biçimlendirmeye, gasp etmeye yönelik bir edim olarak ifade ettiği “kültürel istila” kavramını öne sürer. Ezilenlerin bu türden bir zihinsel işgalinin sonucu olarak kendi varoluşsal bilincine yabancılaşmaları, bu işgalin kendi değer dayatmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak bunun sonucunda esasında çok daha yabancı oldukları egemen sınıfın yaşam tarzının ezilenler için özlem duyulan, yaşanması için arzu edilen yaşam tarzı olarak idealize edildiği görülür. Bunun nedeni, hiç de eşitlikçi olmayan ve hiyerarşiler üreten sosyal ve ekonomik koşullarda eşit oldukları yanılsamasını yaratan manipülasyonlardır. Ezileni aynı zamanda “ezen ben” olarak aynılaştırma yanılgısı, ezilenin ezendeki çelişkileri görmesinin önüne geçer ve egemenin yaşam tarzının idealleştirilmesi üzerinden “ezen sosyal yapı”nın gerçekliği onaylanmış, içselleştirilmiş olur. Bu yapı kuralları koyarken, beraberinde koyduğu kurallara boyun eğmeyi öngörmektedir. Bu ise ezilenleri vesayet altına almayı kolaylaştırır ve ezen ile aynılaştırma yanılsaması, aynı zamanda ezileni de özne kılan bir faillik yanılsamasını devreye sokar. Son tahlilde, ezilenlerin zayıf ve güçsüz olduklarına inandırıldıkları bir gerçeklik kurulur ve bu gerçekliğe dayanan, egemenlerin lehine işleyen sosyal yapı üretilmiş olur. Bu sosyal yapı sürekli olarak hem ezenin egemenliği hem de ezilenin nesneleşmesini üretecek olan bir bürokrasi olarak işlemeye devam eder. Kültürel istilaya karşı devrimci metot ise “kültür devrimi”dir. Devrimci süreçte halk ve önderlerden oluşan aktörlerin, bu sürece devrimci bir özne olarak katılımına dayanan kültürel eylemin bir sonucu olarak görülür ve temel amacı,

ezen ezilen çelişkisinin olmadığı yeni bir toplum inşa etmek ve bu yeni toplumda, egemenlerin lehine işleyen statükonun mirasına, kalıntılarına yer vermemektir. Bunu mümkün kılacak olan, önceki toplum yapısının bir gereği olan sınıfsal sömürünün, ezen- ezilen çelişkisinin eleştirel bir bilinç ile kavrayışından geçmektedir (Freire; 2019: 158- 174).

Devrimci praksis diyaloga bağlı belli başlı metotlar ile işlerlik kazanmaktadır. Bunlardan ilkini Freire “işbirliği” olarak yorumlar. Devrimci süreçte devrimci önderlerin rolü kurtarıcılık misyonu ile ifade edilemez. Kurtarıcılık vaadi vesayet riskini ortaya çıkarırken nesneleşen ezilenler ifadesini önderlerin kendilerini temsilinde bulur. Daha önce ezenlerin hegemonyasına yönelimi açıklayan bu eğilim bu kez tersinden üretilmiş olur. Dolayısıyla kurtarıcılık iddiasına karşı geliştirilen diyalogcu kuramlardan biri bu bağlamda işbirliğidir. İşbirliğinin temeli, devrimci önderlerin devrim sürecinde ezilenler ile bütünleşmeleri ve daha önde ifade ettiğimiz gibi devrimci özneler olarak ezilenlere güvenmeleri üzerine oluşur. Ancak bu şekilde güven ilişkisi oluşturacak bir iletişim ağı kurulabilir. Öte yandan diyalog işbirliği yaratır ve dayanışmaya bağlı olarak devrimci önderler ve ezilenler arasındaki işbirliğinin amacı, dünyayı bir problem nesnesi haline getirerek teşhir etmek ve dünyayı bir problem olarak sunan gerçekliği değiştirmektir. Ezen-ezilen çelişkisinin ezilenin bilincinde yarattığı ikilik ve bölünmüşlük, ezilenlerin egemenlerin hegemonyasına yönelimini açıklar. Dolayısıyla amaç bu ikiliği yaratan sömürünün ideolojik düzeyde üretimini açığa çıkarmak olacaktır. Nitekim işbirliğinin gerçekleşmesi, söz konusu hegemonyaya yönelimin ortadan kaldırılması ile mümkün görünmektedir. Bu da en başından devrimci sürecin kültürel yatırımının ne kadar önemli olduğunu tekrar ortaya çıkarmaktadır. Eylemin diyalog ile beraberliği, onu kültürel eylem kılarken, aynı zamanda kültürel istilayı yaratan koşulları ortadan kaldırmaya dönük amacı da devrimci eylemi kültür devrimine dönüştürür (Freire, 2019: 187-201). Sonuç olarak sözü edilen pedagojinin temel varsayımları, ilk olarak ezen- ezilen çelişkisini ortaya çıkarmak ve böylece ezileni kendisi için bir varlığa dönüştürmek, son olarak da bu dönüşümün sağladığı imkân ile tarihsel sürece özne olarak dâhil olmanın amacı üzerine inşa edilmiştir. Böylelikle ikiliği ortadan kaldıracak özgürleşmenin önü açılabilir görünmektedir.

Sonuç olarak bu bölümde, ilk olarak hakikatin rasyonellik kazandırılarak, tahakkümün aracı haline dönüştürüldüğü, baskı altına almak ve iktidar kurmanın

doğallaştırıldığı sorunu üzerinde durulurken, Böylelikle cinsiyetli öznenin kurulumunda hangi hakikat bilgisi ile nasıl kurgulandığının yanıtı aranır. Sati örneği üzerinden ataerkillik ve sömürgecilik ile şiddetlendirilen çifte bir yerinden edilişin çerçevesi çizilerek, bilinç, özgür irade, faillik etrafında temsiliyetin imkansızlığı işaretlenir. Ayrıca ekonomi politik açıdan resmin tamamı ele alınarak esasında sınıfsal farkın sözü edilen bakışta nasıl ele alındığını ve bu sınıfsal farkların üretiminin, emeğin ve değerin temsil ettiklerinin neden olduğu madun koşullara dikkat çekilir. En nihayetinde madun sorunu cinsiyet ve sınıfsallık temelinde etraflıca ele alınırken ataerkillik, ekonomi politik, tahakküm ve sömürü ilişkileri ile girift ilişkiselliğine dikkat çekilir. Bu noktada Spivak, maduniyetin arka planındaki hakikatin işleyişine dair uyguladığı bir tür yapı sökümle, doğallaştırılan “anlam”ı parçalayarak, madun bilincini yeniden düzenlemenin eğitim ile ilgili boyutuna dikkat çeker. Temsiliyeti, dahası konuşmayı, eylemeyi imkânsız hale getiren söyleme karşı; irade, faillik, bilinç, arzu etrafında gerçekleşen yeni bir anlam oluşturulmaktadır. Son olarak madunu konuşurma girişimi olarak, madun ile konuşmayı mümkün kılacak bir perspektiften Spivak ve Freire’ in bilinci dönüştürmek düşüncesi, zihinsel özgürleşme çerçevesinde alternatifler olarak sunulur. Böylece madun koşulların temelindeki hakikatin tersine çevirilebilirliğinin, söküme uğratılabileceğinin imkânı verilmiş olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. LATİFE TEKİN ROMANLARINDA MADUNİYET GÖRÜNÜMLERİ

Bu bölüm madunun konuşma imkanını sorunsallaştırırken madunu konuşurma girişiminin de iktidar ilişkisine tabi olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Bu bağlamda hem romanlardaki maduniyet görünümüne odaklanırken hem de Latife Tekin’i entelektüel sorumluluk bağlamında ele almaktadır.

3.1 Romanların Maduncu Okuması

Latife Tekin’ in romanları ele alınırken, hem yaşam biçimi düzeyinde maduniyet görünümünden hem de dil düzeyinde madunun konuşma imkanından hareket edilerek madunu “bilinecek bir metne” dönüştürme çabası gösterilmektedir.

3.1.1 Buzdan Kılıçlar’ da Hiçleştirilmiş Maduniyetin Tasviri: “Pılık Pırtık Adamlar”

“Yoksulların dünyasının dışarıya açılan camı yoktur!” (Tekin: 2013a: 99).

“Ceplerinde yoksulluk bilgisi denen küstah bir kurbağa gezdirmiyor olsalar, hayatın kendilerine verilmediğini bile bile, başkalarının zalim dünyasında, ayakkabılarının uçlarında basarak sürekli bir korku ile var olmayı göze alabilirler miydi” (Tekin, 2013a: 8).

Ulaşılamaz, erişilemez dünyanın sınırlarına tutunmaya çalışan, bu dünyanın gölgesinde var olmaya çalışan yoksulların hikâyesidir Buzdan Kılıçlar. Tam da bu dünyaya dâhil olma çabalarının başarısız olduğu noktada başka bir yaşama ait olduklarını hatırlatan görünmez bir sınır belirir. Görkemli hayatın pılık pırtık adamları yoksul konumlarını tayin eden bilgiye rağmen, çareyi güçlülerin dünyasının bir parçası olmakta görürler. Çünkü Yoksulların yoksul dünyalarını aşma güdüsü yabancı dünyaya dâhil olmayı gerektirir.

Roman, güçlülerin dünyasında var olmaya çalışan yoksulların, başarısızlıkla sonuçlanan çabalarını ve yaşadıkları imkânsızlıkları anlamlandırma biçimleri üzerine kuruludur. Halilhan, kardeşleri Hazmi ve Mesut, yakın dostu Gogi ile giriştikleri teknoloji projesini hayata geçirme planları, Daha başından Halilhan’ın ikinci el olan arabası Volvo’ya olan zaafı ve kolay yoldan para

kazanma arzusu sebebiyle baltalanır. Halilhan'ın sahip olduğu ikinci el araba Volvo, daha önce Halilhan'ın parçası olmayı arzu ettiği yaşamlar tarafından tüketilmiş ve söz konusu yaşamın izlerini de taşıyarak çemberin dışına bırakılmıştır. “Erişilmez bir dünyanın anılarıyla yüklü kıymetli bir parçayı ele geçirmiş olmanın gururuyla coşup Gogi'nin kulağına bir enerji kütlesinin kendisini güdümlediğini fısıldayan Halilhan, Volvo'nun onları ülke ekonomisine yön veren kişilerle buluşturacağından kuşku duymadığını açıkladı” (Tekin, 2013a: 13). Öyle ki, Volvo ile kurduğu bağ, sanki onu bir nebze olsun ulaşma arzusunda olduğu yaşama yakınlaştırmaktadır. Ancak yakın dostu Gogi, Halilhan kadar iyimser değildir. “Gogi'nin fikrinde oturdukları mahalleleri dışlayan şehrin son çemberi, elektrik yüklü bir telden farksızdı ve görünmeyen gözetleme kulelerinde bir sürü politika kurdu, Halilhan gibi kimseler ülke ekonomisine yön veren kişilere yaklaşmasın diye nöbet tutuyordu” (Tekin, 2013a: 14). Yine de Halilhan için Gogi'nin çizdiği kötümser resim, imajın gücü ile aşılabildir. Öyle ki, “onun sayesinde Brezilyalı bir dansçıya tutulmuş, babası İngiliz bir sarışınla tanışmış, kucağına ilk defa Çinli bir kedi almıştı” (Tekin, 2013a: 27). Burada Halilhan'ın Volvo ya sahip olma duygusu, Volvo aracılığı ile sınıf atlama düşüncesinde pekişir. Ancak teknolojen projesinin gerçekleşmesi için imaj yetersiz kalır. Diğer taraftan Halilhan'ın çizdiği imaj, dışında bırakıldıkları dünyaya eklemlenme yönünde bir çabadır. Ancak yabancı bir dünya da var olmaya çalışmak, bu dünyanın kurallarına uygun davranmak ile ilişkilidir. Dolayısıyla Roman da yoksulluk konumunu aşma çabası, erişilmez hayatın taklidi ile gerçekleşir. Bu çaba, yoksulların kendi varoluş koşulları ile görünür olma yönünde herhangi bir çaba değildir. Kendi anlam dünyalarını yansıtmaz ve görkemli hayatı taklit edişleri, tam da yoksul dünyalarını aşma mücadelelerini sonuçsuz bırakan bir duruma dönüşür. Ancak efendiler gibi yaşama, onlara benzemeye çalışmasını yalnızca bir eklemlenme çabası olarak değil, bunun yanında yoksulların bir savunma stratejisi olarak okumak mümkündür. Belirlenmiş konumlarını kesinleyen sınırlara karşı var olduklarını ispatlamaya çalışan sessiz bir direniştir yaptıkları. “Karnımızı doyurmak için çırpındığımız her anı eşyalarımızla dondurup saklamamız boşuna değildir. Soluk alıp verdiğimizizi, geçmişte de var olduğumuzu kendimize kanıtlama ihtiyacı içindeyiz. Bedenlerimizi ve ruhlarımızı dünyanın saldırılarından korumak için kurduğumuz şaşırtıcı, mucizevi savunma sistemimizin kıymetli parçasıdır dekorlarımız” (Tekin, 2013a: 8). Burada eşyalar

ile kurulan bağ yalnızca yoksulluk duygusunu kamufle etmek ya da savunmasız konumlarına kalkan olarak kullanmak için değildir. “Leri şarupdiende tisika cemi” deriz bizler eşyalarımıza. Yani yoksullar ülkesinin sınırlarını gösteren harita” (Tekin, 2013a: 8). Yoksullar ve dışarıda bırakıldıkları, ait olamadıkları yaşam arasındaki görünmez sınır, yoksulların yarattığı göstermelik yaşam ile somutlaşır. Diğer taraftan, varoluşlarının gerçek bir yaşama denk düşmesi için eşyalarla yarattıkları taklidi dekor bir tür direniştir. “Kendilerine ait olanı, kendilerine ait olmayan seslerin yankısını giyinmek suretiyle korudular” (Tekin, 2013a: 110). Ancak bu direniş yalnızca yoksullar arasında anlaşılabilen bir dil, bir mücadele şeklidir. “Yoksulluk ölüm kadar kesin ve keskin olan tek şeydir ve yoksullar, bu gerçeğin baskısına direnebilmek için, yoksul olmayanların asla öğrenemeyeceği sessiz işaretleri ve gizli dilleriyle yüzyıllardan beri durmamacasına mırıldanıyorlar” (Tekin, 2013a: 7). Taklit yalnızca yaşam tarzı üzerinde değil dilde de gözlemlenir. Halilhan’ın ait olmadığı anlam dünyasından ödünç alarak kullandığı ifadeler buna örnektir. Nitekim bu yabancı sözcüklerin kullanımı, yanlış yerlerde yanlış bir şekilde yazılarak belirlir. Nitekim konuşma düzeyinde olduğu gibi yazı dilinde de karmaşıklaşan bir kullanım görülür. Tüm bu kullanımlar yabancısı oldukları dünya ile bir iletişim çabasıdır. Ancak bu çaba yoksulların kendilerini dilsizleştiren bir çabaya dönüşür. Yoksullar mırıldanıyorlardır, çünkü efendilerinin onları anlayabileceği türden konuşmalarına imkân verilmemiştir. Yoksullar ve “varsıllar” arasındaki sınıfsal uçurumun neden olduğu yapısal kriz yoksulları madunlaştırır. Çünkü konuşabilmelerine imkân sağlanmayan koşullar yoksulları dilsizleştirir. Yoksulların sessizleşmesi, yalnızca yoksul olanların anlayabileceği başka türden bir sessiz direnişe evrilir.

Tekin, halilhan’ın ödünç alınmış, yabancı bir dil ile yazdığı mektuplarda, yoksulluğun iç dünyasına dair bilgilere ulaşabileceğimizi ifade eder. Yazar’ a göre “yoksulların dili” yoksulların hayatı kavrayış biçimine göre şekillenmiştir. Yoksullar ise hayatı duygular düzeyinde anlamlandırır. Dolayısıyla noktalama işaretlerini de kurallı bir şekilde değil, kendi doğrularını işaret etmeye yönelik kullanılmaktadır. Bu anlamı ile yoksulların dili başka bir dünyanın gerçekliğini yansıtmaktadır (Özer, 2005: 48-49).

“Varlıklarının dünyevi olarak anlamlandırılmasına karşı koyan ölümsüz bakışları boşlukta rüzgâr gibi titrerken yitip gidiyorlardı. Hayatınızın uzaklara vuran yansımından yapılma göstermelik hayatları, kaybolmakta oluşlarını

perdeliyordu. Bir mekik hızı ile çekilmişlerken, yaşadıklarımızın gölgesinden ibaret bir hayat sürmeye devam eder gibi göründüler.

Yoksulların yüzyıllardan beri kalkan olarak kullandıkları serap hayatınızdır” (Tekin, 2013a: 121).

Diğer taraftan yoksulların kendilerine ait olmayan hayatların gölgesinde sürdürmeye çalıştıkları taklidi yaşamları aslında bir tür bastırmadır. Yoksullar yoksulluklarını aşabilmenin imkânsızlığı ile yüzleşince, koşulları aşma yönündeki çaba, yoksulluk duygusunu bastırma şeklinde bir çabaya dönüşmektedir. Benzer biçimde Halilhan’ın erişilmez dünyanın izlerini taşıyan bu ikinci el arabaya olan bağlılığı, Volvo’ya yönelik geliştirdiği duygusal bağ da, yoksulluk duygusunu kamufle eden bir duruma dönüşmektedir. “Hayatın uzaklara vuran yansımasından yapılma göstermelik hayatları, kaybolmakta oluşlarını perdeliyordu” (Tekin, 2013: 107). Ancak yine de Halilhan’ın Volvo ile bütünleşemediğini görürüz.

“Kendilerini yaşadıklarına inandırmak zorunda kalan insanların dünyasında hayatın araçları gerçekliklerinden sıyrılırlar. Yoksullar onları boşluklarında durmaksızın çınlayan bir ses olarak duyarlar.

Çınlamaların ruhundaki titreşimlerinden doğan yoksulluk acısı dayanılmazdı. Volvo’yla bütünleşebilmek için karısı Rübeyza’ya otomobilinin renginde kırmızı bir elbise diktirmeyi düşünecek denli çılgınlaştı” (Tekin, 2013a: 15).

Halilhan’ın Volvo ile bütünleşemeyişi, yoksulluk duygusunu bastırdığı noktada, gerçeğini yaşayamadığı hayat ile arasındaki sınırı netleştirir.

Güçlülerin dünyasına erişimin imkânsızlığının bir diğer sonucu ise, yoksulların kolay yoldan para kazanma mücadelelerinde görünür. “Yoksullar, paranın ulaşılamaz bir vadinin yedi mağara sonrasında gömülü ‘hazine’ olduğunu düşünmeselerdi, izini, şehrin içinde hırlı hırsız ruhlarıyla bir ayini ikmal edercesine sürerler miydi?” (Tekin, 2013a: 57). Teknojen’i hayata geçirmek için siyasi bir partiye yakınlaşma da, kolay yoldan parayı bulma yolunda bir aracı durumdadır.

“Kestirmeden parayı bulmak için siyaseti basamak yapacaklarsa, (Bu basamağın kırk haramilerin korkunç vadisini andıran bir mekânda bulunduğu, arenanın tarihi kuşlarca gözlemlendiği biliniyordu) garanti özelliği olduğundan, en küçük partiye dâhil olmaları öğütlenen bir yoldu. Çağın farkına varıp bu tehlikeli vadiye adım atan yoksullar, büyük yerde kavrulmaktansa, küçük yerde

var olmanın daima daha iyi olduğu sonucunu çıkarmışlardı. ‘İstikrarlı bir şekilde ilerleyen dev görünümlü partilerde, çok sıkı bir şekilde bize çıkar kapıları kapatılmıştır’ (Tekin, 2013a: 49).

Tekin’in pılık pırtık adamlar olarak tasvir ettiği isimsiz yoksulları, farklı yönleriyle madun yoksulların tanınmayışının ipuçlarını vermektedir. “ Kardan yansıyan ışığı yuta yuta ilerleyen pılık pırtık adamlar, şehrin son çemberini denk solumalarla geçip hafif hamlelerle yokluğa sıçramışlardı” (Tekin, 2013a: 105).

Benzer biçimde kolay yoldan para kazanma çabasını, pılık pırtık adamların imkânsızlığı anlamlandırma ve bastırma biçimleri olarak okumak mümkündür. “Parayı araya araya ray olduk, diyorlardı. Yakalayıp gırtlığına basıncaya kadar, saatler saatleri yutmuştu” (Tekin, 2013a: 46). Yoksulların parayı bulma çabası, ekonomiden paylanma imkânsızlığı ile başarısız olunca, kestirmeden paraya ulaşma amaçları bir şekilde yoksulluk duygularını bastırmaya dönük bir eyleme dönüşür.

“Pılık pırtık adamların Gogi’ye anlattıklarına göre, yerin altındaki kahvede oturan yoksulların yeni taranmış ıslak saç gibi parlak siyah çantaları vardı. Her sabah çantalarının içine bir tanecik gazete seriyorlardı. Bir örnek yeşil kravatlarını, dijital hesap makineli saatlerini, beyaz taşlı yüzüklerini, mavi Marlborolarını hayata silah gibi çekiyorlardı. Takılarını gayet usta bir şekilde iş aracı olarak kullanmaktaydılar. Öfkeden kabarmış bombeli suratlarıyla iş sahiplerine kart tutuyorlardı. Sahte şirketlerinin tanıtım kartıydı bunlar” (Tekin, 2013a: 53).

Gogi’ye bahsettikleri yeraltı kahvesinde ürettikleri komplo teorileri ile parayı kazanma stratejileri yine bir taklit ile gerçekleştirilmeye çalışılır.

“Pılık pırtık adamlar aynı dakikalarda, yoksulumsu birer kahramanlıkla Gogi’ye sözünü ettikleri yer altı kahvesine daldılar. Orada yaratılan olayların karakteri gözlerine ilginç görünmüş, esinlenerek tıpkı onlar gibi bir örnek silahlar kuşanmışlardı. Paranın sahiplerine, olmayan şirketlerinin sahte kartlarını uzattılar. Yeraltı kahvesinin müdavimleri gibi, hazineleri bekleyen aslanların önüne et yerine ot atarak bin yıllık tılsımı çözeceklerini umuyorlardı” (Tekin, 2013a: 56).

“Pılık pırtık adamların bakışlarında parayı yakalamak için döndürdükleri fırladıkların rüzgârımsı izi vardı. Gümleyip giden sessiz, uçucu yürüyüşlerinde suçlu hayaletlere benziyorlardı” (Tekin, 2013a: 49).

Halilhan'ın otomobili ile bütünleşmeyişi ile beliren sınır, pılık pırtık adamların dünyayı anlamlandırma bakışında da görünür. “Yoksulların oturduğu mahalleleri dışlayan şehrin son çemberi, sürüp giden düzenin pırıltılı kavranışıyla ışıyordu. Her an sanki daha fazla elektrik yüklenircesine. Pılık pırtık adamların çizdikleri dünya tablosu, yoksullarla hayatın arasına çekilen sınırı, ölümüne belirgin kılmaktaydı” (Tekin, 2013a: 89).

Sonuç olarak, yoksul madunların yoksulluğuna son verme, güçlülerin ve efendilerin dünyasında görünür olma mücadeleleri, yoksulluklarını kesinleyen sınırlar ve imkânsızlığın apaçıklığı dolayısıyla başarısızlıkla sonuçlanır. “Kendilerine kurabilecekleri tek hayat, gerçeğin dışında olduğu için bulutsu bir yere itelendiler ve ömürleri, başkalarına ait olan bu dünyayı tüketemediklerinden, hayali bir yolculuk şeklinde seyretti” (Tekin, 2013a: 57). Yoksul madunların imkânsızlık ile yüzleşmeleri, efendileri taklit ve kolay yoldan parayı kazanma şeklindeki eylemlerine sebep olurken, söz konusu yoksulluk duygusunun bastırılmasının altında madun koşulları değiştirememeye ya da aşamamanın verdiği çaresizliği perdeleme amacı olduğu şeklinde bir okuma yapmak mümkündür. Çünkü (Tekin, 2013a: 92) “kişi eksikliğini gördüğü bir yerde, yokluğunu, numara yaparak tamam ediyordu.” Yoksulluk duygusunu bastırmak, yoksul madunun okunamayan direnişidir. Ancak, yanı sıra ilgili koşullarda okunamayan madun direnişi, madun konumunun aşılamamasının somutlaşmış görünümüne dönüşür.

Tekin'in yoksulların diline ya da dilsizliğine olan yaklaşımı olumlu bir açıdandır, ancak bunu belirleyen sınır iktidar yaratan bir dil ile olan mesafesinde belirir. Halilhan'ın ve pılık pırtık adamların şehirde paranın peşinde koşarken ödünç aldıkları dil, kendi gerçekliklerini yansıtmaz. Dolayısıyla yoksulların ödünç alınmış, iktidar kuran bir dil ile konuşabilmesine imkan vermeyen yine dilin kendisidir. Yani yoksullar konuşamaz, iktidar kuran dil yoksulların dünyasının çevirisine imkan vermez (Özer, 2005: 146-147). Ödünç aldıkları iktidar kuran dil, kendi gerçekliğini yansıtmaya izin vermediği gibi onları yeniden madun olarak kurar.

3.1.2 Berci Kristin Çöp Masalları

Yoksulların yoksulluğu tecrübesi, yaşamı algılayış biçimi ile yakından ilintilidir. Bu anlayış çerçevesinde yoksulluk ile başa çıkmak ve onu anlamlandırmak, kendi deneyimlerine özgü bir yoksulluk kültürü oluşturmalarına sebep olur. Ocak (2007), yoksulların, yoksulluğun ne olduğu sorusunu

yanıtlamayı anlamsız bulduğunu ve geçiştirdiğini ifade ederken, onlara göre yoksulluğun tam da içinde bulundukları koşulları ifade ettiği vurgulanır. Yoksulluk sıkıntıdır, acı çekmektir (Ocak, 2007: 138). Tekin de benzer biçimde yoksulların dilsizliğini paylaşmış ve yoksul yaşamları, kendi koşulları ve anlamlandırma biçimleri ile gözler önüne sermiştir. Konduların çatılarını uçuran rüzgârı engelleme \ engelleyememe ile ortaya çıkan, her çatıya çıkılıp inildikten sonra rüzgârın taşlanması âdetinin icadı ya da rüzgârın neden olduğu tozdan ve baş ağrısından korunmak için kadınların başlarını sardıkları yazmaları rüzgârlık olarak isimlendirmeleri (2016a: 23), sözünü ettiğimiz Çiçektepe'lilerin benzer sıkıntılarla başa çıkmaya çalışan sakinleri arasında ortak bir anlamlandırma şeklidir. Nitekim Altuğ, kolektif bilincin oluşumuna dönük dil' in işlevine değinirken, Berci Kristin'deki icat edilen yeni adetlerin, isimlendirmelerin, dedikoduların vs gibi benzer şekilde bilinci oluşturmaya yönelik bir dil işlevi gördüğünü ifade eder. Latife tekin bu dil' i mırıltı olarak adlandırır. Çünkü sermayeden yoksun olmak olarak ifade edebileceğimiz yoksulluk, aynı zamanda kültürel sermayeden de yoksun olmayı ifade eder. Dil de bu çerçevede kültürel sermayenin en önemli gücüdür (2010: 79-82). Dolayısıyla bu dil yalnızca Çiçektepe'lilerin anlayabileceği türden bir dildir ve yaşanan yokluk ve yokluk duygusu ile başa çıkma olarak değerlendirebileceğimiz ihtiyaca göre üretilen adetler üzerinden, yoksulların yokluk ile olan ilişkisi ve yoksulluğun gösterenleri tercüme edilir.

“Çöp Yolu'ndaki fabrikaların işçiler arasında ikinci adları vardı. Kimi ciğer söndürür, kimi göz kurutur, kimi kadını kısır eder, kimi işçisini sağır koyardı. Çöp Yolu'nda davul dengi dengine lafını, 'Kanı kurşunlu yiğide, ciğeri tozlu gelin' lafı karşılardı. Bu laf akü işçisi gençlerin peş peşe iplik işçisi kız almasından sonra ortaya çıkmıştı. Akü fabrikasında iki-üç yıl çalışan erkeklerin kanına kurşun işler, kanı kurşunlu yiğit iktidarsızlığa düşer, evlenip Çöp Yolu'na çıkamazdı. Bu işçilere bir tek sarım soluk iplik işçisi kızlar varırdı. Çöp Yolu'ndaki adetlerden biriydi bu” (Tekin, 2016a: 44).

Öte yandan Ş. Dinler, yaptığı çalışmada yoksulluk duygularının sınıfsal farkın işletilmesindeki etkisini dikkat çeker. Sözü edilen duygu durumları madun yoksulun yoksulluğu kanıksamasının yanı sıra kendi sınıfına dair yetersizlik, utanç gibi duygularını kişiselleştirir. Ancak yine de koşulların adil olmadığını farkında olarak kabullenme ve inkar etme arasında net olmayan bir hat çizerler (Ş.

Dinler, 2018: 141-146). Dolayısıyla yoksulluk kültürü de bu temel duygular üzerine inşa edilir.

Kente özgü yoksulluğun göstergesi olarak gecekondulu olgusu esas alınır. Bu noktada gecekondulu mahallesi ve sakinlerinin yaşamı, çizdiği imaj ve yaptığı göndermeler ile yoksulluğu imleyen birer gösterene dönüşür. Kentin çeperlerinde defalarca yıkılan ve yeniden inşa edilen konduların bulunduğu mekan; su, yol gibi kentsel hizmetlerin yokluğu, fabrikaların kimyasal atıkları ile gelen hastalıklar, hijyenik olmayan koşullar, işsizlik gibi durumları çağrıştırarak, yoksulluğun gösterenleri haline dönüşür. Yoksulluğun imkânsızlıklarla örülü dünyası, konduların 37 gün üst üste uğradığı yıkımlardan kendini hissettirir. Konduların her yıkımdan sonra yeniden inşa edilmiş hikâyesi, yoksulların yoksulluklarını her aşma girişimlerinden sonra uğradığı başarısızlığa benzemektedir. Bu nedenle anlatının merkezine mekân olarak gecekondulu mahallesi olgusunun alınması son derece önemlidir. Yoksulların yaşamı ve mücadelesini kapsayan dünyası, Çiçektepe'nin kuruluşu, karşılaştığı talihsizlikler ve yıkımlardan sonra kerelerce ayağa kalkması, Vakıftepe olarak bölünmesi aynı hikâyenin anlatısıdır. Diğer taraftan Çiçektepe mahallesinin sakinleri 'kentlilik' olgusuna dayanan bir deneyim süreci geçirmezler. Mahalle, Kent in sakinlerinin artık kendine ait hissetmediği ve atık haline gelen, uzaklaştırılan, şehrin çeperlerine ittiği çöp yığınları arasında kurulmuştur. Buradaki mekânın belirleniminin kendisi, yoksulların kente ve kent yaşamına ait olmadığını hatırlatan mekânsal bir veri sunar.

"Yarısı çöp, yarısı kalıp, yarısı tabak evler kuruldu. Sabah yıkımcılar çöp evleri tekmeleyip yerle bir ettiler. İnsanlar akşama kadar teneke, taş tahta, çöpten ayıkladıkları çeşit çeşit malzemeye gece tepeye benzer bir dolu şey diktiler. Ama sabah yıkımcılar gelip o şeyleri gene yere serdiler.

Yıkım üst üste tam 37 gün sürdü. Her yıkımdan sonra kurulan kondular biraz daha küçüldü. Gitgide eve benzemez oldu. İnsanlar insanlıktan çıktı" (Tekin, 2016a: 13- 14).

Yoksulların defalarca inşa ettiği kondularla yaptığı şey direnmektir. Rüzgârın ve yıkımcıların kondulu sakinlerinin başına sardığı tüm talihsizlik ve imkânsızlık duygularına rağmen, kentin çeperlerinde gerçekleşen bir varlık mücadelesidir. Yoksulların mücadelelerden sonra mahalleyi 'savaştepe' olarak yazılı bir tabela ile isimlendirmeleri de, madunun yazı ile mesafeli ilişkisi dikkate

alındığında benzer varlık mücadelesini gösterir. Ancak sınırlarda gerçekleşen bu varlık mücadelesi zamanla değişim ve dönüşüme uğrar. Böylelikle çiçektepe'nin kuruluş, büyüme ve geçirdiği toplumsal dönüşümlerle dejenerasyonu da önem kazanır. Ev olgusunun yaşadığı dönüşümü anlatan, Konduların her mücadeleden sonra yeni inşasında artık bir 'ev'e benzemeyişi gibi, insanların da artık en başından oldukları kimselere benzememeye başladığının işaretleri verilir. Altuğ (2010), çalışmasında yoksulluğu, ne toplumun merkezinde ne de toplum dışında ikisinin arasında arafta konumlandığını vurgular ve köyden kente göçün 'arafta olma'yı keskinleştirmiş olduğunu ifade eder. Nitekim köylü yoksulun bağlı olduğu toprak ve geleneksel değerleri var iken, kent yoksulunun üzerinde durduğu zemin daralır. Konduları beraber kurmaları, yıkımcılara karşı ortak mücadele etmeleri, Çiçektepe ya da NATO caddesi gibi, başlangıçta kolektif bir duygu ile hareket eden Çiçektepe'liler zamanla bulundukları alandaki değişimlerle kendileri de bir takım dönüşüm içerisine girmişlerdir. Altuğ, bu dönüşümü, romanın ismi üzerinden açıklar. Berci'nin masumiyeti simgelemesine karşın Kristin fahişeliği simgeler. Dolayısıyla roman, köydeki çoban kızlara verilen isim olan Berci'nin, Kristin'e dönüşümünün hikâyesidir (2010: 82). Bunda kurulan fabrikaların da etkisi büyüktür. Dolayısıyla yoksulluğu aşma deneyimleri ile beliren yoksulluğu algılayış tarzlarını, yaşanan dönüşümler üzerinden değerlendirmek gerekmektedir. Ancak bu sayede yoksulların direniş imkânı/ imkânsızlığı okunabilir.

Yoksulluk ekonomik, politik ve kültürel birtakım süreçlerle ortaya çıkan ve yeniden biçimlenen bir olgu olarak belirir (Erdoğan, 2007: 133). Dolayısıyla, yoksulluğu yekpare ve homojen bir değerlendirme biçiminde ele almak doğru değildir (Erdoğan, 2007: 136). Koşulların özgüllüğü ise hangi yoksulluk ya da yoksuldan bahsedileceği gibi haklı bir soruyu gündeme taşır. Benzer değerlendirmeyi ve tekilik anlayışını Çiçektepe'nin yoksulları içinde düşünmek mümkündür. Şöyle ki, fabrika işçilerinin koşullarını iyileştirmeye yönelik gerçekleştirdiği grev ya da iş yavaşlatmaların işe yaraması durumu, Konduların maruz kaldıkları fabrika atıklarını ve neden olduğu hastalıkları devam ettirir.

“İlaç fabrikası üretime geçti. Kırk konu dolusu renkli toz alan makine gürültüyle işledi. Çiçektepe'nin başına baygınlık veren kar yeniden yağdı. Sıcak su çeşmesinden oluk oluk mavimsi su boşaldı” (Tekin, 2016a: 50).

Bir şekilde madunların kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri, bir başka madun grubun çıkarlarının aksi yönünde, koşullarının devamlılığına

sebebiyet veren bir duruma dönüşür. Diğer taraftan buzdolabı fabrikasına getirilen yeni ücretlendirme sistemi her işçinin ürettiği mal esasına dayanır. ‘Muntazam işçi’ diye adlandırılan bu işçi grubu dışında bir de ‘muntazam çalışmayanlar’ ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla muntaz işçiler böylece daha fazla ücret almaya başlar (Tekin, 2016a: 6). ‘Muntaz olmayan işçiler’in bu duruma karşı çıkmasını, muntazam çalışanlar desteklemez. Getirilen ücretli sistem çerçevesinde işçinin yeniden üretimi sömürüyü şiddetlendirirken, yoksulları gerçek çıkarlarının ne olduğu düşüncesinden uzaklaştırır. Dolayısıyla çıkarların özdeşliği her zaman mümkün olmadığı gibi, işçiler ya da konu sahiplerinin direniş imkânları da kendi özgül koşulları ile mümkün olabilmektedir.

Berci Kristin Çöp Masalları’nın anlatım biçimine bakıldığında bir olamamışlık duygusunun hakim olduğu görülür. Gecekonduların gerçek bir eve dönüşemeyişinin hikayesi gibi bu romanda gerçek bir roman olmayı arzulayan bir kitaba dönüşür (Özer, 2005: 66). Bu anlamı ile yazar, gecekondulaşma üzerinden tanımlanan yoksulluk anlayışına başka bir açıdan bakarak, yoksulların uğradığı sınıfsal şiddeti görünür kılmaktadır. Dolayısıyla yoksulları şehrin sınırlarına iten koşulları görmezden gelerek, sırf bir ajitasyon üzerinden temsil etmenin neden olduğu epistemik şiddet ortaya çıkarılır.

3.1.3 Aşk İşaretleri

Aşk işaretleri romanında, madunu konuşturabilmenin imkânının arandığı ve bu arayışta çelişkileri serimlerken dilin, konuşabilme yetkinliğinin kurduğu iktidar ele alınmaktadır. Kentin yoksul ve sıkışmış varoşlarında Saim, Yener, Gülhan ve Cihan’dan oluşan bir grup gencin Nezir isimli bir bilgenin önderliğindeki arayışları konu edinmektedir. Yaşamlarının ve koşullarının olağan akışı içerisindeki bu grup için Nezir’ i seçilmiş kılan şey, yalnızca konuşabilmesi değil, aynı zamanda bu gençler ile arasında mesafeli bir ilişkiyi de mümkün kılan dile getirdiklerinin yönlendirici gücüdür. Peki, Nezir’in çevresinde kümelenen gençlerin sözü edilen arayışı nedir? Nezir’in bu arayıştaki rolü nasıl betimlenebilmelidir? Bu noktada hikâyenin de başlangıç noktasını oluşturacak bir metaforun bahsedebiliriz. Yoksul mahallelerin yoksul evlerinin betimlendiği metinde, sıvasız ve dökülen duvarlarda bayram için temizlenmiş evlerin camlarına bakan bu grubun, bu pencereleri “görmeyen gözlere” benzetmesi (Tekin, 2013b: 10), arayışın başlangıç noktasını oluşturur. Burada pırıl pırıl olan camların tüm netliğine rağmen görmeyen gözlere benzetilmesi, yoksul madunların koşullarına

olan kayıtsızlığını, koşullarını yaratan gerçekliğin çelişkilerine olan yabancılığını özetler niteliktedir ve bu yönüyle arayışta teşhis edilen ilk çelişki olarak ifade edilebilir. Nezir'in geliştirmeye çalıştığı kavrayış da tam olarak bu söz konusu çelişkilerin idraki ile ilişkilidir. Yani gerçekliğin teşhisini yapabilme ve bu gerçekliği dönüştürmek ile ilgilidir. İçine doğulan gerçekliği dönüştürmek ise, varoluşsal olarak ilişkili olduğu gerçekliğin sorunsallaştırılmasını öncelikli kılmaktadır. “ Yokluğun dışımıza çekilen görüntüsü zihinlerimizde öylece yer edebilir... Bizden ayrı ve uzak” (Tekin, 2013b: 12). Peki, bu nasıl mümkün görünmektedir? Burada içine doğulan gerçekliğe mesafe almak, “gerçeğe yükseklerden bakmak” (Tekin, 2013b: 12) şeklinde betimlenir. Gerçeklik ise yoksul madunlar açısından kendilik bilincinin yoksunluğunu olanaklı kılan çelişkilerdir. İşaret edilen mesafe, söz konusu çelişkilerin teşhisi için bir imkân sunmaktadır. Kitapta gerçeklik ve gerçeğin sırrına eriş, bu arayıştaki engeller karanlık, aydınlık, ışık gibi metaforlar üzerinden izah edilmektedir. Gerçeklik aydınlık kadar geniş ve karanlık kadar derin iken, gerçekliğin sırrına nasıl erişilebilir? Burada gerçekliğin sırrı, nasıl algılandığı ve gerçekliğin nasıl perdelendiği ile ilgilidir. Yani öncelikli olarak sorunsallaştırılması gereken, gerçekliğin nasıl sunulduğunu teşhis etmektir. Karanlık nasıl ki gerçekliğin sırrını perdeliyor ise, imlediği uyku ya da uyanıklık durumu da aynı ölçüde bilinçsizlik ya da kayıtsızlık ilişkisi çerçevesinde yorumlanabilir. Öte yandan uyanıklık, uykunun yani tüm olağanlaştırılan koşulların şiddetine karşılık, gerçekliği dönüştürme imkânı verecek bilinç ile ilişkilendirilebilir. “Böyle aptallamasına esnerseniz uyku... Basar sizi. Rüyadan başka bir şey göremezsiniz. Boşa gider duyduğunuz korkular. Ayılın!” (Tekin, 2013b: 18). Nezir' in amacı ise, bu grubu rüyalar âlemine sürüklemek değil, gerçekliğin şiddetiyle yüzleşecekleri kâbuslar gördürmektir. Gerçeklik ile yüzleşmek, karanlığın ve aydınlığın kendisini sonsuz olarak sunduğu yanılsamasına karşılık nasıl mümkün görünür? Nitekim yoksul madunların dünya ile ilişkisi daha çok yoksulluk duygusunu tamamlar niteliktedir. Gerçekliğin kendini sunumu, yoksulların dünyayı anlamlandırması ile uyumluluk gösterir. Öyle ki, yoksulun kavrayışına sunulan her şey gerçekliğin büyük yanılsamasına hizmet eder gibidir. Bu anlamda karanlığın derinliğindeki arayışta gerçekleşecek olan, hiçliğin cisimleşmesine tanık olmaktır. Nezir'in önderliğindeki bu keşifte, Nezir'in çelişkilerin kavranmasındaki metodu hiç olmak ile yüzleşmek şeklinde gerçekleşecek, koşulları sorunsallaştırma ve

sorgulamanın yolunu açmak olarak görünür. Çelişkilerin farkında olmayan madun konuşamaz ama burada konuşan maduniyetin cisimleştiği başka bir şeydir. Karanlığın derinliğinde işkembecide çalışan çocukların küçük bir ışığın aydınlığında kümelenmiş olarak sarımsak dövüşlerinde (Tekin, 2013b: 18) konuşan, küçük bir aydınlığın cisimleştirdiği görüntüdür. Çıkan sesleri ise anlamsız konuşmalar, mırıltılar haline getiren de böyle cisimleşmelerini sağlayan gerçekliğin kendisidir. Dilsizliğin cisimleştiği bir başka örnek, amelelerin durumunda özetlenir. “Adamlar hangi dili konuşuyor biliyor musunuz? Avuç içine tükürmece!” (Tekin, 2013b: 26). Diğer taraftan aşevi kuyruğundaki sıranın durumu ve sırada yer alan bir kadının duruşundan inek benzetmesi yapılması (Tekin, 2013c: 23), itaat edilmesi beklenen kurbanlık bir sunu olarak sunulmasının arkasında koşulların olağan karşılanmasının yarattığı kendilik bilinci yoksunluğuna dikkat çekilmek istenmektedir. Burada dikkat çekilen bir diğer olgu, söz konusu koşulların aynı zamanda yoksul madunları insandışılaştırmasıdır. “Şuraya bakın, kuyruğa dikiz. İnsan mı bunlar? Tava mı tencere mi belli değil. Zavallılar ne hale gelmiş. Uykusuzluk varken açlığa yakalanırsanız böyle olursunuz işte” (Tekin, 2013b: 22).

Çelişkilerin farkında olmak ve kendilik bilinci konuşabilmenin, konuştuklarını anlamlı kılabilmenin koşulu sağlarken, Nezir’e aynı zamanda iktidar olma gücünü de kazandırır. “ Hissediyor musunuz kimim? Hayatı sahihsiz sanmayın. Sesimle gidip gelir” (Tekin, 2013b: 13). Öte yandan Nezir’ in sessizlik, dilsizlik ve görünmezlikten ibaret hayatlarına olan hâkimiyeti sayesinde hayatın gerçeğine, sırrına erişmek mümkündür. Nezir’ in Gerçeğin sırrına erişimine imkân veren kibri, gerçekliği değerlendirişi ile paraleldir. Hayatın anlamını sorgulamaya dönük arayışlarında bu yoksul gençleri yüzleştirdiği hayatların seçimi ve gülünç olarak değerlendirişi buna örnek verilebilir. “ Sana bakarken gözlerimi kapasam... karanlıkta kalırsın... haberin var mı?” Hem gençleri azarlayan bakışlarında hem de onlar dışındaki canlı cansız varlıklar ile olan ilişkisinde dilin kurduğu iktidarın rolü dikkat çekicidir. Öyle ki başından beri söz konusu arayışta yapmaya çalıştığı şey aslında yoksul madunları koşulları ile yüzleştirenken aynı zamanda zihinsel alışkanlıklarını değiştirmektir. Burada Nezir’ in dil ile kurduğu iktidar ilişkisi ve bunun bir yansıması olarak durumların değerlendirilmesindeki kibri doğrudan bu amaçla ilişkili olarak okunmalıdır. Nezir’in “Mahmuz kunduraya gidip ayakkabılara gülelim” (Tekin, 2013b: 35) sözlerinde olduğu gibi nesne ile kurulan

ilişkide, nesnenin olağan algılanan varlığına dönük algı tersine çevrilmek istenir. Böylece ayakkabı ile ilişkili olağan düşünce biçimi yerinden edilir. “Nitekim hangi ayakkabı insanın bakışına dayanıp şeklini, değerini koruyabilir ki?” (Tekin, 2013b: 35). Benzer biçimde Nezir’in yoksul madunlara yönelik küçümseyici tavrı da aynı amaçtan kaynaklanmaktadır, yani kendilik bilincine ve koşullarına yönelik düşünce biçimlerini yerinden etmektir amaç. Dolayısıyla kurduğu çetenin yerleşik düşünce biçimlerini değiştirirken aynı zamanda sorgulamaya dönük bir aktivizm, hareketlilik kazandırmak amacındadır. Söz konusu amacın ilk emarelerini çeteden uzaklaştığında görürüz. Nezir’in uzaklaşması ile gerçekleşen sorgulamanın, eleştirinin nesnesi Nezir olur ve her biri Nezir’in kim olduğuna dair bir kavrayış geliştirmeye çalışırlar. Dolayısıyla Nezir’in kim olduğuna dair meraklı sorgulamalar bu kez yerini kendileri üzerindeki etki ve rolün nedeni üzerine bırakır. Öyle ki görünür olma çabası, Nezir’ e varlığını hissettirme çabasında kendini gösterir. Ancak Nezir için bunun bir önemi yoktur. “Anlasana, o bizim değil, biz onun hayalimiz...” (Tekin, 2013b: 57). Dilin iktidarı ile kurulan mesafede, Nezir’e olan ihtiyaçlarının Nezir’in onları dönüştürmesine imkân verdiğini kavramaya başlarlar. “Yüzümüze nefesini üfleyip gönlümüzü uçurmadı mı? Kanımıza girmese aç insan olacaktık. Yalan mı? Yokluk içinde. Biz niye onun savurduğu gibi cümle savuramıyoruz. Herif kelimeleri hak etmiş. Hakkını yediyor bize. Gareze kapılıp inkâra mı kalkışalım” (Tekin, 2013b: 66). Çünkü ondan uzakta dahi onun kurduğu iktidarın etkisi altındadırlar. “Ama artık onun dünyasında rüzgârını kullanarak uçamayacağız” (Tekin, 2013b: 67). Yine de bu iktidar etkisinin dışına çıkma gayreti de görülür. “Nezir’den cümlelerle nasıl yaşanacağını öğrendik. Mesele, Boşluğun korkusundan sıyrılmak. Konuşacağız. Konuşmaktan geçiyor bunun yolu” (Tekin, 2013b: 92). Ancak Nezir’in etkisinden kurtulma çabası onunla yüzleşirken yeteri kadar güçlü ve dayanıklı değildir. “ Bir cümlesi bizi birbirimizin boşluğuna düşürmeye yeter” (Tekin, 2013c: 92). Dikkat çekici olan şey, kavrayış biçiminin Nezir’in kurduğu dil ile olan paralel işleyişidir. Nezir’ in etkisinden sıyrılmaya çalışırken dahi aslında yaptıkları şey, onun kavrayış biçimini taklit etmektir. Çünkü Nezir’in kurduğu dilin etkisi, bir başka dil kurmanın yolunu kapatmıştır. Ne de olsa,

“Büyü yapmayı değil
Büyülenmeyi öğretir
Büyücüler” (Tekin, 2013b: 60).

Nitekim Nezir'in dil ile kurduğu iktidar ilişkisinde Cihan, Gülhan, Yener ve Saim dilin nesnesi iken, tam da sözü edilen iktidarın etkisi altında özneleşmeden uzaktır. İktidarı ile onları kuran ve egemenliğine alan dil, böylece bir dilsizlik durumu yaratmış olur. Evet, Nezir zihinsel alışkanlıklarını değiştirecek bir düşünme biçimi vaat etmiştir ancak, bu kavrayış özgürleşmelerini sağlayacak bir dilin imkânından oldukça uzaktır. Başlangıçta kılavuzluk etme amacı, böylelikle bir egemenlik kurma aracına dönüşmüş ve dilin iktidar kurma ayrıcalığı, gerçeğin sırrını kavrayışın ötesine geçemeyen bir dilsizliği işaretlemiştir.

3.1.4 Gece Dersleri

Gülfidan'ın devrimci yapılanma içerisindeki bireyleşme çabasının, solun sekterliğine çarpıp engellenmesi ile bu çabanın geçmişinden gelen mırıltılarla bir tür sayıklamaya dönüştüğü ifade edilebilir. Gülfidan'ın geçmişine ait bu mırıltılar bir şekilde dile gelme, konuşabilme çabasına işaret etmektedir. Özellikle annesine ait mırıltılar da daha çok Gülfidanı değil, annesini konuşturmaya çalıştığını görürüz. Çünkü konuşamamış olan aynı zamanda annesidir. Annesinin âşık olması ile gerçekleşen şey, bir şekilde onun bireyleşme çabasıdır. Bu çaba beraberinde kendi tarihini inşa eder. Bu nedenle Gülfidan içinden sıyrılmak istediği gerçekliğe annesinden bakar. Onu konuşturur, ayna tutar. Annesini konuşturma girişiminde dikkat çekilen her seferinde âşık olması gerektiği, ancak âşık olursa aydınlığa erişebileceği yönündeki tembihlemelerdir. “Alnının alt yeşil boyalı bir oğlana âşık olup inşallah çıkacaksın bu karanlık sulardan, Gülfidan..” (Tekin, 2016b: 48) Bireyleşmek, özneleşmek tarihe dahil olmak ile ilişkilidir. Ancak Gülfidanın annesinin tarihine sığınarak gerçekleştirmeye çalıştığı, bireyleşme, özneleşme çabası ona ait değildir ve ona ait olmayan bir tarihe dâhil olmaya çalışır gibidir. Bu nedenle kendine ait bir hayatı inşa etmeye çalışır ve burada aşk'a yüklenilen işlev, araçsallaştırılması ile ilişkilidir. Nitekim annesinin yasak aşkı gibi Gülfidan ın aşkı da devrimci mücadele içerisinde önemsiz görünen ve onaylanmayan bireysel mesele olarak görülür. Gülfidan annesinin bireyleşme çabasına benzer biçimde bir aşk tecrübesi edinir ve devrimin gerçekliğini kuran buyruklarına karşı aşk ile kazandığı deneyimlerle yapma bir tarih inşa eder. “Naylon bir çiçek gibi yapma bir tarihim oldu sonunda. Bu münasebetsiz ilişki yüzünden ölecek kadar saf değildim. Pirelerden yaptığım deveye bindim. Küçük gece odasında, sınıf ve insan sevgisinin şaheseridir diye sahneye çıkardım onu”

(Tekin, 2016b: 55). Çünkü “Tüzükler! Üşüten, ürkütücü el kitapları. Parlak beyaz mermerlerin kuzguni siyah, ipince isli maddeleri, terslikten gelen çocukların iç sesleri ile yazılmazlar” (Tekin, 2016b: 60). Burada kazanılan deneyim elmasa benzetilir (Tekin, 2016b: 56) ve Gülfidanın amacı bu elması yoksulların hizmetine, devrime sunmaktır. Ancak bu çabası hoş görülmez devrimci öncüler tarafından. Çünkü devrimin buyruğunu yalnızca “devrimin tanrıları” belirlemektedir.

“... Ruhunu dikdörtgenimsi tahta kutulardan yapılmıştır sananlar, ne yazık ki davamızın karanlık bir tünele sokulduğu günlerde, bir sihirbaz edasıyla yeniden sahneye fırlamaktan kendilerini alamazlar. O tahta kutuların içinde can çekişip duran somut bilgilerini kullanarak çok renkli gösteriye kalkışmak, saplantılı budalalara vergidir yalnızca..” (Tekin, 2016b: 59).

Gülfidan’ın bireyleşme çabası ve devrimin buyrukları arasındaki durumu, onun yaşadığı ikiliği yansıtır. Ancak ikiliği aşma çabasının Gülfidan’ ı gitgide derin bir parçalanmışlığa sürüklediğini görürüz. Kendini anlatamamanın, belki de kabul ettirememenin getirdiği bir dilsizliktir onunkisi. “Üstümüze düş kuran dostlarım nasıl da yanıldılar. Adanmış hayatlarıyla silahsız bıraktılar bizi. Sözcüklerimizi yağmalayıp yıprattılar. Günlerce gecelerce yıl gözlerimizle düşünerek biriktirdiğimiz...” (Tekin, 2016b: 66). “Günlerce, gecelerce biriktirilen sözcükler”, yoksul işçilerin deneyimleri olarak okunabilir. Ancak buradan kaynaklanan gerçekliğin, devrimin ileri gelenlerince dikkate alındığı görülmez. Gülfidanın fabrika yemekhanesinde bir işçinin durumunu “işkence dansı” olarak görmesinde (Tekin, 2016b: 65), yoksul işçilerin koşullarını yansıtan bir dil biçimi kurar. Irzık’a göre burada suni sözcüklere karşı bedenin hakikati ile direniş gösterilir (Irzık, 2014: 220). Ona göre, bir tür konuşma biçimi olarak yorumlanabilen bu danstan ders almak devrimci liderlerini korkutur. Bu ise, işçilerin deneyimlerine olan güvensizliklerini ve küçümsediklerini gösterir. Öyle ki, bu türden görüntüler devrimin liderleri açısından, devrim için göstermelik sunu, malzemedir ibarettir. “İşkence, gecenin kıvrımlı yumuşak örtüsüyle yüce sınıfımız tarafından nasıl da dönüştürülebilir görkemli bir sanat gösterisine” (Tekin, 2016b: 67). Yoksullar adına, devrimsel buyruğun tanrısal boyutunun yoksulları dilsizleştirmesini özetleyen birkaç ifadeye bakalım; “Bilmiyor, fabrika kapılarına çarpa çarpa çürüdüğünü aşkın, örselenmiş yosunlar gibi yemyeşil kesildiğini dilinin, pelteleştigini..

...Bilmiyor, boğazlarına lastik birer boru takıldığını, seslerinin ürkünç denecek kadar hırıltılı çıktığını...” (Tekin, 2016b: 70).

Gülfidan’ın çocukluk sızısından, annesinin kadınlık tecrübesiyle sarsılmış geçmişinden yine annesinden hareketle sıyrılmaya çalışması ve bunu yaparken yaşadığı parçalanmışlık, bu kez yoksulluk mücadelesinde kendini göstermiş olur. Aslında ne mücadele ne de mücadelenin biçimi yoksullara ait değildir. Üstelik konuşmaya çalışma, dile gelme anında bunları belirleyen kurallar tarafından yargılanır, mahkûm edilir. Devrimin özgürleştirici misyonu, mücadelenin de biçimini, tarzını belirleyen bir sekterliğe dönüşmüş olur. Böylelikle Gülfidan’ın özneleşme çabası, mücadelesi arttıkça parçalanmışlığın derinleşeceği bir maduniyete hapsolmuş olur.

3.1.5 Muinar

“...az sayıda insanın arasına sızacaklar, çoğunluktan sıyracaklar kendilerini, akıllarında bu var, adları az olanlarla anılıp sayılsın diye” (Tekin, 2013b: 36).

Muinar, egemen bir sınıfı oluşturan aklın, neden kadınlığın alanına ihtiyaç duyduğunu ve bu alanın bir arzu nesnesi haline dönüştürülmesinin tahakküm ve güç ilişkileri ile olan bağına teşhir eder.

Birbirinden farklı kadınların içinde uyanan bir kocakarı, içinde uyandığı kadınların benzer hikayelerinin tarihselliğini açıklarken, birbirinden farklı deneyimleri ile kadınların adeta kuşatıldığı bir alandan seslenir ve içinde uyandığı, aynı zamanda Elime ismini verdiği kadın ile aralarındaki diyaloglar da birtakım kopukluklar sezilse de anlatılan kadınlığın hikayesidir. Öte yandan kocamış bir ihtiyarın parça parça hatırladığı geçmiş ve bu durumun anlatıya yansıdığı biçimiyle parçalanmış bellek, aynı zamanda kadınlığın bütünlüklü olmayan, parçalanmış tarihine denk düşerken, her bir anlatı aynı tarihselliğin bütünlüğünü oluşturur. Yine de kadınların tarihi değildir bu, daha çok erkek tarihselliğinin varoluşunu mümkün kılan ve bu söz konusu alanın gölgesinde oluşmuş kadınlığın kurgusudur. Erkekliğin alanı, rekabetin, rasyonelliğin, deneyimin ve failliğin alanıdır. Kadının alanı ise burada erkekliğin sınırlarına takılır. Romanda ise (Tekin, 2013c) bu sınırları kuran aklın temel motivasyonları üzerinde durulur. Buradaki sorunun işleniş biçimi kadının dişil doğası ile tanımlanan alanındaki rolleri ile ilişkilidir. Dolayısıyla Muinar, kadınlığın temsilini, aslında temsil edilmediği misaller üzerinden anlatırken beraberinde

erkekliği kuran aklın kendini gerekçelendirme biçimine dair ipuçlarından fazlasını verir. Bu durumu Muinar'ın içinde uyandığı kadınlardan biri Hurranibar'ın hikâyesinde görmek mümkündür. Hurranibar'ın iki oğlu arasında ışıık üzerine gerçekleştirdiği tartışmada büyük oğlu; “Etkin akıldan gelen fikirler, insana ilahi bir ışıık huzmesi ile ulaşır ve böylece insan ruhu yaratılır.... O ışııkla yaratılmış en mükemmel ruh bende” (Tekin, 2013c: 107). Derken küçüğü; “Evren, ilahi varlıktan gelen ve ona dönen sonsuz bir varoluş akışıdır. Bu akışın başlıca sembolü ışııktır... ilahi varlığın yansıdığı aynalar olma konumuna ulaşabilen insanlar vardır, bu çağın en mükemmel kutbu da benim.” (Tekin, 2013c: 107-108) Bu diyaloglarda erkekliğin tanrısallığın ilahi bir yansıması olarak sunulmasının arkasındaki temel gerekçelendirmeyi Hurranibar'ın oğullarına seslenişi sonrasında sezeriz. “Bildiğim ışııktan başka bir ışıık mı var...” (Tekin, 2013c: 108) şeklinde başlayan itiraza oğullarının kayıtsız kalıp tartışmayı kendi aralarında yürütmesi, kadının bu tartışmayı mümkün kılan eril alanın dışında bırakıldığını gösterir. Diğer taraftan oğulları arasında gerçekleşen tartışma, hem söz konusu tartışmayı yürütmeyi mümkün kılan rasyonelliğin hem de rekabetin yalnız erkeklerin alanına ait olduğunu gösterir. “Erkekler erkeklerle yarışa yarışa ışığı inceltip tekkişişişı haline getirdiler” (Tekin, 2013c: 109). Söz konusu tartışmanın öznesi, üstün olan erkek akıldır ve dahası kadının konumu da erkekliğin alanı lehine düzenlenmiştir. “Üç kıtanın erkeği coşup kalktı ayağa, kadınları kızları ışıık dışarı edip karanlığa sürdüler kafalarında, erkekler yıkanıp paklanıyor Tanrının ışığıyla, kadınlar kuruda kalmış pis seyirci, siz bize havlu tutun... erkeğin ışıık yağcısı, göz süzücüsü... Tanrı öyle emrediyor, gönlümü hoş tutmak için yaratıldın, ört başını başka göz değmesin saına, ışıık kuduzu olmuş erkek cinsi, kadın cinsini katlediyor, görevini aksatırsan boşsun...” (Tekin, 2013 c: 111). Burada tanrısallık ile gerekçelendirilen erkeklik, beraberinde kadın failliğini kuşatmanın rasyonelliğini de üretir. Dolayısıyla erkeklik ve kadınlık alanı arasında tanımlanan farklılıkta kadınlığa dair temsiller özcüdür. Peki, erkekliğin alanı neden kadınlığın alanına ihtiyaç duymaktadır? Erkekliğin alanını var eden hangi motivasyon kadınlığın kurulumunu ihtiyaç haline getirir? Bu türden bir soru aynı zamanda kadınlığın alanı üzerinde kurulan tahakkümü de açıklamaktadır. Öyle ki, romanda kadının hem dişil doğasından kaynaklanan doğurganlığı hem de üretkenliğinin bir yansıması olarak emeğinin özel alan içerisinde değerlendirilmesi ve beraberinde kadın emeğinin de kuşatılması hep erkekliğin hanesine yazılır. “...Aletleri ile

gömülsünler, alet mi yaptılar sadece ki, kadınlar yün eğirdi, erkekler ılık eğirdi Elime...” (Tekin, 2013c: 109). Dolayısıyla erkekliğin alanı sömürünün de gerekçelendirildiği bir alandır. Yani sömürünün tarihi erkekliğin tarihi kadar eskidir. Dolayısıyla bu söz konusu alan, aynı zamanda gücün ve buna bağlı olarak arzunun nesnesine ihtiyaç duyduğu bir alandır ve söz konusu kadınlığın bir toplumsal hakikat olarak işleminin temel gerekçesi de tam olarak bununla ilişkilidir. Ancak roman boyunca arzu nesnesi haline gelmiş sadece kadınlığın alanı değildir, benzer biçimde doğa da erkek egemen anlayışın bir sömürü nesnesi haline gelir. “... Ah Elime, hatırlıyorsun değil mi? Dünya bir şey saklıyor içinde, kendini de bulutla sisle kaplamış saklanıyor boşlukta, taşını yerinden oynatmayalım, suyu bildiği gibi aksın... Tecavüze uğruyor sabah akşam, o da evrenin içli gezegeni, aylı güneşli cevizi, insanın erkeği dünyanın dışı olduğunu seziyor, kokusunu alıp hissediyor bunu, kavrayıp bilincine çıkartamıyor bir türlü, o koku bir yerlerine ulaştıkça, başlarına vuruyor, gözü dönmüş şuursuz arzunun, şehvetin sonu nereye varır...” (Tekin, 2013c: 112). Hem doğa hem kadın doğurgandır. Dolayısıyla kadınlığın alanını kuran arzu, benzer tahakküm biçimini doğa üzerine kurarken doğayı dişileştirmektedir denilebilir. Bu nedenle romanda hem doğanın hem de kadınlığın yazgısı, ortak bir tahakküm biçimiyle kuşatılmış olarak verilir.

Roman boyunca kadınlığın tarihinin işaretlediği, erkekliğin gölgesini takip eden ve bu alanı var eden bir tür tahakküm biçimidir. Öyle ki, kadınlığın tarihide hep bu gölgede kalan ve aslında gerçek bir tarihi olup olmadığı tartışmalı olan bir başka sorunsalı imlemektedir. Bu noktada, arzu ve arzuya eşlik eden faillik meselesinin beraberinde bilinç tartışmalarını getirdiğinden ilk bölümde söz etmiştik. Dolayısıyla erkekliği var eden kadınlığın alanında özgür iradenin temsiliyeti, bu alan ile sınırlandırılmış bir özel alandan ibarettir. Lloyd (2015), kadınlığın ve erkekliğin nasıl kurgulandığının felsefi arka planına baktığında, kadınlık ve erkekliğin kamusal ve özel alanın ayrımında tarif edildiğinden söz eder. Dolayısıyla bu kesişimsellikte kadın ve erkek bilincinin neyi temsil ettiği sorusu öne çıkmaktadır. Sorunun Hegelci kökenlerine indiğimizde, burada kamusal ve özel alanın nasıl tarif edildiğine ve hem kadınlığın hem de erkekliğin bu alanlardaki temsil ediliş biçimlerine bakmamız gerekir. Hegel’e göre Tin’ in kendini gerçekleştirme sürecinde kadın özel alanın ötesine geçemez. Burada özel alan, aile yaşamını da içeren “ilahi yasa”nın alanıdır. Buna karşın kamusal alan,

bilincin daha gelişmiş biçimine denk gelen toplumsal alana işaret eder ve yurttaşlığı da içeren “beşerî yasa”nın alanıdır. (2015:114-115) Dolayısıyla kadın, yurttaşlık tanımına uymadığından bilincin gelişmiş biçiminde temsil edilemez. Söz konusu bilincin aşamaları “etik” ve “evrensellik” kavramları ile ilintilidir ve aynı zamanda bu iki kavram, erkeğin kamusal alandaki etkinliği, deneyimi ile yakından ilgilidir. Nitekim erkeğin kamusal alandaki güç arzusu, aileyi gözetten bir arzuyu aşıp tüm toplumu ilgilendiren toplumsal bir hareketliliğe dönüşür ve bu çabanın kendisine evrensellik kazandırır. Dolayısıyla bu etkinlik, erkeklik için kendi bilincine varmış olmanın ehliyetini sağlarken etik bir karaktere bürünür. Kadın ve erkeğin bilinci ise etik ve evrensele olan bakışta belirir. Bu aynı zamanda kadının statüsü ve konumu ile ilgili bir duruma işaret eden yaklaşıma göre, kadının ilgili olduğu alan aile yaşamıdır ve bilincin bu aşamasında kadın, çocuklar ve koca üzerine yoğunlaşılması gereken evrensel bir durum atfeder. Ancak toplumsal faillik ehliyetine sahip erkek, aile yaşamının “tikelliği”nin farkındadır ve bu farkındalık “özbilinç”li birey olarak erkeğe, arzulayan özne olma statüsünü kazandırır. Bu noktada kadının statüsünü belirleyen, erkeğin etkinliğine evrensel bir etik kazandıran ve kadını ise söz konusu farkındalıktan yoksun bırakan şeydir. Nihayetinde kadınsı alan hem aşılması hem de kamusal alanın varlığı için zorunlu olarak görülür (Lloyd, 2015: 116- 120). Dolayısıyla kadın failliğini kuşatan şey, aynı zamanda buradaki çelişkiden kaynaklanan maduniyeti yaratır ve kapatılan öteki olarak kadının özel ve kamusal alanın ayrımındaki temsili; rasyonellik, etik, faillik, arzulayan özne gibi “tanınma” ya ilişkin içerimlerden uzaktır. Hem “ben”i hem “ötekiyi” üreten bakış, zorunlu olarak bu ikili bakışı üreten görünmeyen kurallarla işler. Dolayısıyla bu sözü edilen kurallar ya da yasalar ötekinin meydan okumasına müsaade etmez (Gürbilek, 2018: 170- 172).

Muinar’ın kadınlara dair edindiği deneyimin her birinin, kendi tekilliği içerisinde değerlendirildiği görülür. Bir şekilde Muinar, “Aslı başka yerde olan hikayeler”den (Tekin, 2013c) deneyimler aktarırken, içinde uyandığı kadınlara yeni bir dil imkânı verir. Bunun yanı sıra kadınlığı kuşatan toplumsal normları içselleştiren kadınlar da görmezden gelinmez. Bu kimi zaman egemen politik söylemin yarattığı kültürün eleştirisinde belirir. Elime’nin “...dünya erkekli kadın kaynıyor Muinar...” (Tekin, 2013c: 42) şeklinde ifade ettiği, eril tahakkümü içselleştirmiş ve daha fazlasını yaparak tahakkümün sürdürülebilirliğini sağlayan

kadınlar vardır. Bununla birlikte her egemen kültürün tahakkümünü mümkün kıldığı, ihtiyaç duyduğu toplumsal kesimin, politik görünürlüğüne de aslında hiç de görüldüğü gibi olmadığını gösteren örneklerle dikkat çekilir. Burada bir takım muhafazakâr değerler üzerine inşa edilmiş politik söylemin ve bu söylem üzerinden yükselen egemen kültürün hiç değilse kendi tabanını temsiliyeti iddiası sorgulanmıştır. Söz konusu değerlerin politik görünürlüğü, bu değerlere taraf olan yoksullar ve yaşam koşulları için bir şeyi değiştirmemiştir (Tekin, 2013c: 63-64). Ancak asıl mesele bu durumun farkında olamamalarına neden olan bilincin, sözü edilen egemen kültürün sürdürülebilirliğini mümkün kılan toplumsal hakikatler tarafından manipüle edilmesidir. Egemenliğin el değiştirmesi aslında bir şeyi değiştirmemiştir. Gücün belirli bir sınıfın elinde olması, kendi kültürünü yaratması için yeterlidir. Dolayısıyla muhafazakâr yoksul yine yoksuldur ve mesele sınıfsal olarak algılanmıştır.

Kadın failliğini kesintiye uğratan toplumsal normların işleyişi, kadınlığı dilsizleştiren koşulları oluştururken, kadının ikincilliğinin rasyonelliği kurulur. Baskı altına alma şeklinde işleyen bu süreç; karar alma aşamalarında kadın inisiyatifinin önemsiz görülmesi, ilişkili alanlarda kadınsı rollerin gerekçe gösterilerek ve kadınlığa ilişkin kurgulanan tanımların, kadın özne için yetersizliğine işaret edilerek, karar alma inisiyatifini eril alana açmak gibi kadını sessizleştiren ya da dilsizleştiren birtakım yöntemlerle ilişkilidir (Akt. Yanıkkaya, 2016: 57). Ancak romanın sonuna geldiğimizde şu cümle ile karşılaşırız;

“En...çok...hep...o...olmayan...konuşuyor...yaşamayan...konuşuyor... daha çok...” (Tekin, 2013c: 238). Nitekim dilsizlik burada kadın failliğini kuşatan tüm koşullarına rağmen, kadınlığın tarihini anlatmanın ve “konuşabilme”nin imkanını sağlayan arzu nesnesine dönüşür. Muinar, kadınlığın bu görünmezliğinin çerçevesini çizirken bir taraftan da bir aydın eleştirisi de yapmaktadır. “Sen o doktorun kadın sosyal sınıfımız yazısını okudun mu Elime? Kadınlara sınıf diyen bir o olmuş... nereye gitti bu memleketin sosyalisti komünisti...” (Tekin, 2013c: 108). Bu noktada, kadınlığın ele alınışında nasıl bir ilişkisellik kurulması gerektiğinin de işareti verilmiş olur. Kadını sınıf olmaya götüren süreç, kadınlığın kurgulandığı özel alanındaki deneyimleri ile yakından ilişkilidir. Marksist ve radikal feminizme dayanan anlayışa göre; kadınlığa dair roller ve kadınlığın deneyimden doğan emek bu bağlamda sömürü ilişkisine tabidir. Dolayısıyla cinsiyet meselesi sınıf temelinde bir analiz kategorisi olarak ele alınabilir (Bora,

2010; 51). Böylece kadınlığa dair çerçevelerin, ne tür iktidar ilişkileri ile çizildiğini açığa çıkarmak mümkün görünür.

3.2 Karşı Bir Meydan Okuma: Edebiyat Eleştirisinde Ötekiyi Konuşturmanın İmkânı

Fransız feminist eleştirmenlerinden Julia Kristeva, Luce Irigaray, Helene Cixous'un metin okumaları üzerinden "dil" ve "kadın öznelliği"ni sorgulamaları, beraberinde dilin toplumsal cinsiyet çelişkileri ile yüklü yapısını da sorunsallaştırmalarını gerektirmiştir. Bu eleştirmenler, dilin eril zihniyetin egemenliğini pekiştirmek için merkezi bir role sahip olduğunu düşünür. Dil aynı zamanda yüklü olduğu anlamlar ile düşüncelerimizin, anlayışımızın temel çerçevesini belirler. Bu bağlamda, dilin belirleyicilik işlevini mümkün kılan süregelen anlayışın bağlantılarını edebiyatta aramaktadırlar. Amaç, dilin eril belirleyiciliğine karşı farklı temsiliyet ve öznellik seçeneklerini yapılandırmaktır. Bunun yolu ise, dilde bir dişil dil imkânı yaratmaktan geçer. Bu noktada edebiyat; öznelliğe dair deneyimlerin alanı olarak, "öznelliğin birikimi" şeklinde tanımlanır. Bir bakıma yapılan psikanalizimin edebiyata tatbik edilmesidir. Fransız feminist edebiyat eleştirmenlerine göre, bilinçaltındaki eril söz dağarcığının söküme uğratılması gerekir ve bu, metinlerin kadınsı okuması ile gerçekleşebilir. Buna göre, söz konusu metin okumaları yapılırken kadınsı ve kadın bedenine ilişkin metaforlar kullanılması, yani dişil bir okuma yeni yazın biçimleri yaratımının yanı sıra alternatif kadın öznelliğinin imkânını belirler (Akt. Humm, 2002: 139- 146).

Dilin yapısı ve gramerinin eril yapısına karşı dişil bir öznellik imkânını arayan Kristeva, bu imkânı "semiyotik" ve "sembolik" dil ayrımında oluşturmaya çalışır. Ona göre sembolik dil kadınsılığın dilin grameri dışına bırakıldığı bir konuşma biçimine işaret ederken; semiyotik, sembolik dil ve bununla ilişkili kadınlık, erkeklik gibi toplumsal cinsiyet anlamlandırmalarının olmadığı bir erken evredir. Kristeva semiyotik anlamlandırmayı kurabileceği dişil bir dil yaratımı için sembolik dilin ve yapısının altüst olması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla benzer biçimde edebi metin okumalarında semiyotik anlamlılığın izini sürer ve bu noktada yeni bir öznellik ve konuşma imkânı edinmiş olur (Akt. Humm, 2002: 148-152).

Kristeva' nın semiyotik dilin izini sürdüğü ve bu dile ilişkin kadın öznelliği arayışının (Akt. Humm, 2002) Tekin'in Muinar (2013c) eserinde karşılık geldiği birkaç örnek vermek mümkündür. Muinar Elime'nin içinde uyanan bir

kocakarı, aslında kadınlığın geçmişinden erkekliğin tarihine karşı çıkan dişil bir sesi temsil eder. Kadınlığın tarihinden bahsettiği anlatılar, kadınlığın sembolik işlenişini gösterirken beraberinde kadın öznelliğinin yaratımının imkânı da aranır. Bahsedilen kadınların hikâyesi Muinar'ın dilinden anlatılırken, kadınlığın sembolik yaratımını da içeren kadınlık hikâyeleri dişil anlamlandırmalar ile gerçekleşir. Öte yandan Muinar'ın anlatılarını zaman zaman kesintiye uğratan sesler, Muinar'ın ifadesi ile “sarmaşık ruhlar” vardır ve her biri hikâyesi ile kadınlığın tarihinin bir parçası olan dişil ruhlar, Muinar'ın sesi ile konuşmaya çalışırlar. Bu bize kadınların tarihinin, eril anlamlarla yüklü sembolik bir dil ile inşa edilen tarihe karşı, yeni bir dil ile konuşmaya ihtiyaç duyduğunun işaretini verir. Bununla birlikte Hurranibar'ın İki oğlu arasında gerçekleşen tartışmanın dışında kalması, esasında sembolik bir dilin işleyişini gösterir. Burada kadın yalnız gramerin dışında bırakılmamış, erkekliğe konuşma ehliyeti sağlayan tartışmanın kendisi, erkekliğin anneliğe olan mesafesini imlemiştir. Dolayısıyla işaret edilen mesafe, semiyotik anlamlılığı üzerinde düşünebilmeyi mümkün kılarken, böylelikle Muinar kadınlığın bilinçaltını konuşturmuştur.

Kadınlığın sembolik ya da “yasal dil” in dışında bırakılması, bir bakıma sosyal ve edebi metinlerde Spivak'ın ifadesi ile “yokluklar” meydana getirir (Akt. Humm, 2002:185). Feminist edebiyat eleştirmenleri, geleneksel edebiyat eleştirisinde ve metin okumalarında bu durumun benzer biçimde olağan karşılanmasının, başka türlü bir okumayı ihtiyaç haline getirdiğini sezerler. Bu noktada postyapısalcılığın feminist eleştiri için açtığı yol son derece önemli görünür. Feminist edebiyat eleştirmenleri için dilde ve dolayısıyla edebiyatta dişil ve eril dilin nasıl düzenlendiği, cinsiyet ilişkilerinin nasıl üretildiği sorunu bu anlamda postyapısalcı çözümlemelerle de değerlendirilir. Foucault'ya göre gerçek bir dilden bahsedebilmemiz için, belirli kurallar ile işletiliyor olması gerekir. Bu durum sözü edilen yüklemelerle dolu evrensel hakikat ve değerlerin, hümanizmin ne olduğunu da sorunsallaştıran bir meydan okumasını sağlamaktadır. Dolayısıyla postyapısalcı feminist düşünür ve eleştirmenlerin bir diğer amacı, dil'in hangi kurallarla ve hangi yöntemlerle, nasıl oluşturulduğunu ortaya çıkarmaktır. Böylelikle postyapısalcılıktan, psikanalizme birçok terminolojiden ve disiplinler arası düşünceden faydalanırken, cins ve ırk da içeren sınıfsal durumlara dair edebiyatta başka türlü düşünmenin yolu gösterilir. Burada dil' deki “oluşturma” sürecine odaklanırlar ve dil'in “adlandırma” ve “konuşma” gibi

bağlamlar ile yoklukları inşa ettiği düşüncesi üzerinde durulur. Bir bakıma “gerçek dil” in söylenmesine müsaade etmediğini, aynı zamanda adlandırmadığı şeklinde bir duruma işaret eder. Dolayısıyla edebi bir metnin postyapısal feminist eleştirisinde “yokluklar”, “anlam kaymaları”, “dil sürçmeleri” takip edilerek karşı bir anlam yaratımını gerçekleştirmek gerekir. Öte yandan postyapısal bir metnin okunuşunda da dil’ in anlam yarattığı ve dil’in yerinden ettiği farklı imleyenlerden oluşan anlatı biçimi öne çıkar. (Humm: 2002: 193- 202)

Tekin (2013a)’in “Buzdan Kılıçlar” romanında, adlandırılmamış yoksulların hem “pılık pırtık adamlar” şeklindeki tasvirine hem de yaşam biçimini zenginlerin yaşam biçimine yakınlaştırma çabaları ve bu yöndeki taklidi yaşamlarına baktığımızda yoksulların parayı bulma çabaları da dâhil her girişimin, dâhil olmaya çalıştıkları ya da öznesi olamaya çalıştıkları hayatın dışında bırakan başarısız girişimlere dönüştüğünü görürüz. Üstelik “yoksulların dili” olarak tarif edilebilecek, yoksulların yoksulluğu aşmaya dönük çabaları bir tür konuşma ya da özneleşme çabasıdır. Ancak egemen dil için bu gerçek bir konuşma olarak görülmez. Romandaki anlatı tekniğine baktığımızda; “yokluklar”ın “dilsizleşme” şeklinde işaret edildiği, “gerçek bir dil” ya da “egemen dil” ve bu dil’in hem inşa ettiği hem de bu dil’i üreten bir üst sınıfın varlığının postyapısal bir anlatımla ele alındığı değerlendirilmesi yapılabilmektedir.

Spivak, feminist edebiyat eleştirisinin kadın bedeni üzerinden metaforlar kullanması ve bu noktadan bir konum inşa etme çabasının nihayetinde bir genelleştirme hatasına sebep olacağını düşünür. Aynı zamanda sözü edilen eleştiri biçiminin Avrupa merkezli kalmasına sebebiyet verir (Akt. Humm, 2002: 147). Postyapısalcı feminist edebiyat eleştirisi bağlamında Spillers, çağdaş feminist eleştiri içerisinde beyaz kadın dışında siyah kadının hala bir öteki olarak sunulduğu gösterene dikkat çekmektedir. Beyaz kadının aksine siyah kadın bedeni üzerinden bir cinsiyet kazandırılmaması ve bir “kurban” metaforu üzerinden sembolize edilmesi, bir bakıma beyaz sömürgeciliğin kalıntısı olarak yorumlanır. Öyle ki, kadına bir konum açma çabası, siyah kadın bedeni söz konusu edildiğinde yerini “yokluk”a bırakır. Bu noktada siyah kadın bedeninin cinsiyetlendirilmemesinin yarattığı temsil problemi kadar, ırk meselesini de içine alan epistemik anlamlarla yüklü çifte bir temsiliyet söz konusu edilir. Dolayısıyla Spillers söz konusu çifte temsilsizlik durumuna dikkat çekerek postyapısalcı eleştiriye yeni bir form kazandırır. Karşı meydan okuma ise, ırkçılık, cinsiyet

ayrımı gibi yüklü epistemik söylemleri bir tür kurmaca içerisinde biçimini değiştirerek gerçekleştirmeye çalışır. Böylelikle bu söylemlerin, kimi zaman kalıpların farklılığa işaret eden biçimine dikkat çekilir (Akt. Humm, 2002: 203-208).

Derrida, anlamın dil'e içkin olduğundan bahseder ve dolayısıyla anlamı var eden koşulların varlığı kadar yokluğu da anlamı oluşturma da aynı öneme sahiptir. Benzer biçimde metni oluşturanın söylemek istediği kadar söylemedikleri de olduğu görüşünü öne sürer. Edebi eserler daima söylemek istediklerini vermediği gibi, metnin doğrudan anlamı ilettiği düşüncesinin kendisi bu duruma aykırı gibi görünür. Derrida'ya göre genelleştirilmiş bir bilgi düzenlemesinden bahsedilemez, söz konusu olan anlamın sabit olmayışıdır. Dolayısıyla metnin görünürde iletmek istediği anlamlılık, metnin boşlukları, tutarsızlıkları, bölünmeleri ile yine kendisi tarafından sabote edilir (Akt. Moran, 2002: 185-206). Diğer taraftan ayrımcı anlamlarla yüklü söylemlerin “farklılık”ı imleyen inşa biçimlerinin, postyapısalcı düşünce açısından bir “oluşturma” olarak ele alındığından bahsetmiştik. Derrida ise bu tür oluşturma biçiminin temelde hiyerarşik ikili karşıtlıklar barındırdığını söyleyerek, bu yapıların üretimini açığa çıkarma amacındadır. Bir başka ifade ile bu yapılar, ezen- ezilen çelişkisini barındırır ve Derrida'nın öne sürdüğü yöntem olarak çelişkiyi üreten ve doğallaştıran üretim süreci yapısöküme uğratılır. Feminist edebiyat eleştirisi açısından yapısöküm son derece önemlidir. Çünkü kadınların konuşma ehliyeti dil tarafından kazandırılır. Bu noktada kadın ve erkek cinsiyetlerinin ikili karşıtlıklar içerisindeki yeri sorgulandığında; kadınlığın erkekliği bir kimlik olarak var eden ve iktidarını pekiştiren nitelikte kurgulandığı görülür (Akt. Humm, 2002: 210-213).

Spivak'ın yapısöküme önem atfetmesi, öznenin merkezde olması düşüncesinden hareketle, bu öznenin nasıl kurulduğu, inşa edilme sürecini çözümleme noktasında kendini gösterir. Bundan kaynaklıdır ki Spivak madun konuşabilir mi? Sorusunu yanıtsız bırakır. Çünkü bu soru, yanıt alınabilecek bir anlamlılığa ihtiva etmez. Bunun yerine “konuşan”ı ve konuşma ehliyetini mümkün kılan “an” a dair koşulları tasvir etmeye çalışır. Ezen- ezilen çelişkisini üreten bu koşulların sömürüyü nasıl biçimlendirdiği ve biçimin nasıl doğallaştırıldığını sorguladığı metinleri, farklı perspektiflerden gerilimli bir hat çizerek “ironi” ile ele alır. Spivak'ın “okuma alegorileri” olarak isimlendirdiği bu yöntemin

belirleyici yönü, bir şeyi doğrudan açıklayabilmeyi hem zorlaştırması hem de açıklamak için “dil grameri”n mümkün kıldığı alanın dışına çıkmayı gerektirdiğini işaret ediyor olmasıdır. Spivak’ın amacı farklı disiplin ve görüş açıları ile yaptığı okumalarda, cinsiyet ve ırk farklılığını “yokluklar” olarak işleyen yapıları söküme uğratmaktır (Akt. Humm, 2002: 215- 222).

Muinar (2013c: 111)’da Tekin’in oluşturduğu kurmaca, kadın ve erkek cinsiyeti arasındaki farklılığın sömürü ilişkisine dikkat çekildiği noktalardan ele alınır. Erkekliği rasyonalize eden ve öte taraftan kadınlığı doğallaştıran bir süreçtir bu. “Işık” ya da “tekkışıışı” gibi tanrısallığın egemenliğine işaret eden kavramlar üzerinden oluşturulan kurmaca, kadınlığın ve erkekliğin kabul edilebilir hikâyesini ironik bir biçimde ele alarak bir başka ifade ile yapı sökümü uğratar. Benzer şekilde “tanrıların şapkası”nın peşinden koşmak (2013c: 31), gibi metaforlar ile tanrı-ışık- erkeklik gibi bağlantılar kurarak “farklılık”ın, “sınıfsallık”ın izi sürülür. Tek tanrının ışığı ile kutsanan erkeklik, tek tanrının egemenliğine benzer şekilde bir egemenlik kurma amacındadır. Ayrıca romanda toplumsal cinsiyet görünümüne eşlik eden yoksulluk, temsiliyet probleminin ikili bir okunmasını da mümkün kılmaktadır (2013c: 109). Muinar’ın yeni bir bilinç dönüşümünü ya da “gerçek dil”in dışında bir dil “oluşturma”yı işaret ettiğini söylemek mümkündür. Böylece roman boyunca yazarın yaptığı ve amaçladığı şey, sembolik dili parçalamak şeklinde görülür. Berci Kristin Çöp Masalları’nda (Tekin, 2016a) ise yazar, yoksulluk duygusunun cisimleşmesi olarak gecekondu olgusunu hem yoksul koşullarla ilişkili bir konuşma biçimi hem de “farklılık”ın izini sürdüğü bir metafor olarak sunar. Kentin çeperlerinde kurulan konduların sınırı benzer biçimde yoksulluğun sınıfsallığını gözler önüne sermektedir. Gece derslerinde (Tekin, 2016b) yazar, yoksulluk duygusunu temsil eden metaforları parçalamaya çalışır. Böylece hakikatin sunumu ve yoksulların anlamlandırma biçimi arasındaki çarpıtılmış bilinç parçalanarak, yoksulluğu işaret eden koşullar ve yoksul bilinci arasındaki bağlantı oluşturulur.

Sonuç olarak, özneleşmenin ve dildeki imkânının hem feminist edebiyat hem de postyapısalcılık eleştirisi ile Tekin’ in romanlarını oluşturma biçiminde görülen bilinçli tutarsızlıklar, parçalanmışlık, bütünlüklü olmayan öznenin izi, metin içinde temsil, farklılık, dilsizliği içeren bir izlekte ele alınmıştır. Anlatının çok katmanlı olması, kullanılan metaforlar ve kimi zaman ironileşen anlatım tekniği yapı sökümü kullanmayı olanaklı hale getirirken, aynı zamanda farklılığı

ve sınıfsallığı işaretleyen yapılara dikkat çekilerek, ezen- ezilen çelişkisinin norm haline geldiğinin ve toplumsal bir kural olarak anlamlılığına dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Spivak'ın maduna işaret ettiği dildeki konuşma olanaksızlığının, ele alınan romanlarda cisimleştiği örneklerden faydalanılmıştır.

3.3 Dil-İktidar İlişkisinde Latife Tekin ve Entelektüel Sorumluluk

Bu başlıkta, Latife Tekin' in ötekiyi konuşurma girişiminde bir karşı konumlanma biçimi olarak anlatım tarzı, dil-iktidar ilişkisi bağlamında sorunsallaştırılarak ötekiliği madunlaştıran temsillerindeki entelektüel sorumluluğa dikkat çekilmiştir.

3.3.1 Öteki ile Bilinç İlişkisinde Latife Tekin ve Entelektüel Konumu

Pelin Özer' in Latife Tekin ile gerçekleştirdiği söyleşilerden oluşan kitabında, kendisini yazmaya iten sebepleri, 12 Eylül öncesi politik hareket içerisindeki bilinçsel dönüşümü ile son derece ilişkili olarak ifade eder. Hem yoksullar ve işçilerin politik örgütlenmesinde kullanılan dil hem de sol hareketin “kitlelere bilinç kazandırma” yönündeki amacının yoksulluk olgusuna olan “bakış”ı, kendi ifadesi ile bir “kırılma anı” meydana getirir. “Dil ile çarpışmak” olarak yorumladığı kırılma anlarını, “dil in sınıfsal niteliği” ile karşılaşma anları olarak belirler. Sözü edilen “dil ile çarpışma” deneyimi, ilk olarak kendisini yazma sürecine götüren ve içinde bulunduğu politik hareket ile olan ilişkisiyle sahada yaşadığı deneyimlerdir. Bir diğeri ise hem romanlarının edebi yazın içerisindeki değerlendirilişi hem de yazdıklarına gelen politik tepkiler üzerinden gerçekleşen deneyimlerdir. (Özer: 2005)

Tekin, yoksulları örgütlenme biçiminde kullanılan dilin ve bu dilin yarattığı anlamlılığın yoksulların dünyasında karşılık bulamadığını ifade ederken (2005: 92-93), hem yoksullar ve işçilerle kurduğu ilişkilerde hem de politik hareket içerisinde gerçekleşen kendi kişisel deneyimlerinden hareket etmektedir. Bu deneyimlerde, Tekin' in onlarda karşılaştığı şey “başka bir hayatın doğrularını görüyor” olmasıdır (2005: 49). Bu ise, başka bir dil ve bu dilin mümkün kıldığı anlamlılıklarla karşılaşma anıdır. Tekin'in dikkat çektiği dil olgusu önemlidir, çünkü aynı zamanda dil üzerinden işaret edilen sınıfsal bir durumun eleştirisine yapılan vurgudur. Bu bağlamda yoksulların veya yoksul işçi sınıfının fabrikalarda ve gecekondu mahallelerindeki örgütleniş biçiminde solun yoksulluğa bakışının daha çok dil üzerinden açığa çıktığı değerlendirmesi yapılır. Sol hareket içinde öncelikle gecekondu gibi yoksulların hayat şartlarını zorlayan durumların ortadan

kaldırılmasını ve ardından yoksulların “eğitilmesi” gerektiğine dair genel bir yargı söz konusudur (Özer, 2005: 68).

Yoksulluğa bakış kendi döneminde bir gecekondulaşma üzerinden bir “ajitasyon” şeklinde değerlendirilir. Cehalet ile birlikte işleyen bir yoksunluk durumu eşlik etmektedir bu ajitasyona (2005: 58). Ancak Latife Tekin’e göre ortaya çıkan sorun, tam da yoksulluğun bu çerçeveden değerlendirilmesinin, yine yoksullarla kurulan bilinç ilişkisini de şekillendirdiğidir. Nitekim politik hareketin hayal ettiği şey ile aralarındaki uzaklığın sebebi, yoksulların kendi varoluşlarına bakışını ve dünyayı başka bir şekilde anlamlandırmasına sebep olan koşullardır ve bu durum aynı dili kullanmalarına müsaade etmeyecektir. Tekin’ in böyle düşünmesinin kişisel sayılabilecek bir tarafı da, yoksulların bilincini ve dilini şekillendiren süreç ve koşullara yabancı olmayışıdır. Dolayısıyla ortaya çıkan sorun, politik düzeyde arzu edilen yaşam biçiminin benzer biçimde yoksullar tarafından neden düşünülüyor oluşudur. Burada dikkat çekilen nokta, ortak anlamlılıklar yaratacak ortak bir dil sorunudur ve yoksullarla kurulan bilinç ilişkisine işaret eder. Latife Tekin’in “dil ile çarpışmak” dediği an bununla ilişkili olarak okunmalıdır. Dolayısıyla öğretmek, eğitmek şeklinde kurulan bilinç ilişkisinin iki taraflı bir öğrenme süreci ile mümkün olabileceğini vurgular (2005: 116-117).

Tekin’in üzerinde durduğu ve düşünsel kırılma yaratan durumlardan bir diğeri, yoksulluğun ajitasyon üzerinden resmedilmesinin yoksulluğa dair neleri görmemizi engellediğidir. Nitekim yoksulluğun daha çok gecekondulaşma üzerinden tanımlandığı bir düşüncenin resmi söylemlerde karşılığının bulunduğu da işaret edilir. Estetik kaygıların da eşlik ettiği gecekondudan toplu konutlara geçiş, beraberinde yoksulluk ve gösterenlerinin de ortadan kalkacağı bir çirkinlik olarak görülür. Dahası yoksullar emeklerine ihtiyaç duyulduğu ölçüde görünürdür (2005: 58). Dolayısıyla böylesi bir yoksulluk imajında, yoksullar adına kaygılananların yoksullara rağmen yoksulluğu temsil ediş biçimi, beraberinde yoksul ve işçilerin faillik imkânını askıya alacak “sorgulanmamış bir iyilik” olarak kalmaktadır.

“Kırılma anlar”ı Tekin’in hem iktidar kuran dil hem de tabi kılınan dil üzerinde düşünmesine olanak sağlarken, romanları yazım sürecini destekleyen önemli motivasyonlar olduğu görülür. Politik örgütlenme çalışmalarında yoksullarda karşılaştığı söylenenlere olan kayıtsızlık, yine yoksulların sözü edilen

İktidar kuran dil ile olan mesafesi bağlamında değerlendirilir. Yoksulların bu “dil” ve meydana getirdiği “anamlılıklar”a olan yabancılığının arkasında kendi anlam dünyalarının, kendi varoluşuna olan “bakış”ın şekillendirdiği bir başka dilin var olması gereklidir. Peki, yoksulların dili nasıl bir dildir? Bu dili şekillendiren “bakış” nasıl bir bakıştır? Latife tekin yoksulların anlamlandırma biçimine değinirken bu durumun bir “hayatı seziş” şeklinde gerçekleştiğini söyler. Dolayısıyla yoksulların dili de hayatı seziş biçimi, duygular üzerinden şekillenmektedir (2005: 49). Ancak dil üzerinden gerçekleşen maduniyet, sınıfsal farka neden olan koşulların şiddetlendirmesi ile yoksul madunları dilsizleştirir.

Latife Tekin’in “yoksulluk bir razı olma durumu mudur?” (2005: 110) sorusu, burada yoksulların yoksulluğu nasıl anlamlandırdıkları ile ilişkili olarak okunmalıdır. Dönemin siyasi konjonktüründe yoksulluğa dair resmi söylemin bir gecekondulaşma üzerinden değerlendirilmesinin neden olduğu şiddetin yanı sıra politik hareket içerisindeki yoksulluk söyleminin ve yürütülen tartışmanın neden olduğu “epistemik şiddet” sözü edilen rıza ile ilişkili olarak gösterilebilir. Bu durumu yazar, yoksulların karanlıkta olduğu varsayımı üzerinden açıklarken, beraberinde yoksullukla mücadele biçiminin, yoksullara kendi hakikatlerini dayatmaları doğrultusunda şekillendiğine işaret eder (2005: 39). Dolayısıyla burada öne çıkan soru karanlıkta olan yoksulların hangi hakikat bilgisine dayanarak aydınlatılacağı ya da kendilerine ışık kazandırılacağıdır.

Yoksulları aydınlatma iddiasındaki ışık, yoksulları hangi hakikat bilgisine göre temsil etmektedir? Burada temsil iddiasının kendisinin meydana getirdiği epistemik şiddet, yoksulluğun kurtulması gereken bir kötülük olduğu düşüncesi, yoksulun dünyadaki varoluşuna olan “bakış” ı normalleştirir. Ancak Latife tekin’ de yoksullukta iyimser bir taraf görme çabası hakimdir (2005: 110). Çünkü yoksullar dilin sınıfsal niteliğinden uzaktırlar. İktidar kuracak bir dil imkânına sahip değildirler. Dolayısıyla yoksulları görünmez ve dilsiz kılan iktidar arzusundan uzak oluşları yoksullukta daha eşitlikçi bir temele işaret eder. Sınıfsal hiyerarşi meydana getiren bir “dil”e karşı olumlanan bir “dilsizlik” durumudur. Bir başka deyişle dilsizlik üzerinden bir faillik imkanı sorgulanarak madunluğun normallik anlayışına müdahale edilmiştir.

3.3.2 Latife Tekin’in Yazım Sürecinde Dil-İktidar ilişkisi ve “Anlatma İzni” Problemi.

Latife Tekin’in deneyimlerinde öteki ile kurulan dil ilişkisinin başarısız olmasını, başka anlamlarla yüklü, başka bir dil kullanılmasına bağlamak mümkündür. Yani öteki ile bir bağ kurmasını ya da doğru bir bilinç ilişkisini belirlemesini engelleyen şey, kendisinin başka bir dil kullanıyor oluşudur. Bu durum, iktidar kuran bir dil ile o dil’e yabancı bir dil arasındaki sınıfsal duruma işaret etmektedir. Çünkü dile sınıfsal niteliği kazandıran iktidar kuran dilin kendisidir.

İktidar kuran dil ve öteki olarak yoksulların dili arasındaki ilişkide, dil düzeyinde meydana gelen bir tabii kılma durumudur. Latife Tekin’ in bu noktada tanınabilirlik anlamında olmasa da yoksulun dili ile karşılaşması öte yandan iktidar kuran dil ile yüzleşme anıdır. Üstelik Politik hareket içerisinde yoksul ötekilerle kurulan bilinç ilişkisinin iletişim düzeyinde neden olduğu epistemik şiddetin yoksulları madunlaştırdığı görülmektedir. Tekin’i yoksul ötekileri yazmaya götüren gerekçelerin edebiyatta bulduğu karşılığa baktığımızda, benzer biçimde yoksulları ve yoksulluğu anlatmasına müsaade etmeyen bir dil ile karşılaşılır. Bu durumu Tekin’ in ilk romanı “Sevgili Arsız Ölüm”ü yazdıktan sonra edebiyat çevrelerinden gelen tepkilerden anlamak mümkündür. Yoksulluğu ve yoksulları tanınabilir kılmayan bir dil dışında, yoksulların dili ile yazma çabası bu anlamda karşılık bulmaz. Yazar dilin sınıfsal niteliğinin bilincinde olduğu için, romanlarını kurgularken bu dilin dışında çıkmak durumdadır (Özer, 2005: 34-35). Çünkü yoksulları anlatmasına izin vermeyen bu iktidar kuran dilin kendisidir. Bu bir “anlatma izni” problemidir ve iktidar kuran dilin meydana getirdiği dilsizlik ile ilişkili olarak ele alınmalıdır.

Tekin’in kendisinde Kayseri’den İstanbul’a göç etmiş bir ailenin çocuğudur ve göçün getirdiği parçalanmışlığı, kentte tutunabilmenin getirdiği dilsizliği ve yoksulluğu tecrübe etmiştir (Özer, 2005: 22-23). Dolayısıyla kuracağı dil kendi sınıfını yansıtmalıdır. Berna Moran bu anlamda Tekin’ in kullandığı dilin sınıfsal bir tarafı olduğunu düşünür. 1980’li yıllarda hakim olan klasik gerçekçi romancılığı besleyen burjuva değerlerine karşılık, hakim geleneğin dışına çıkarak bir dil inşa etmektedir Tekin (Moran, 2018: 93). Edebi olarak anlatım biçimi büyümlü gerçekçi olarak değerlendirilirken, dönemin hakim gerçekçi anlayışının dışında olması sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır.

Yoksullara bir dil vermek, onları konuşturmak, iktidar kuran dilin imkan vereceği bir şey değildir. Şu halde ötekiyi edebi anlamda bir temsil de yeniden madunlaştırmadan kurgulanacak bir anlatım biçimi nasıl bir bilinçten hareket etmelidir? Bu soru Spivak'ın da işaret ettiği, madunların bilinci ile kurulacak ilişkinin hangi ses bilinci ile gerçekleşeceği soru ile bağlantılı olarak okunabilir (Spivak, 2016a: 52). Bu durum bir bakıma entelektüel bir girişimdir, çünkü Tekin' in edebi yazında yoksulların dili ile kurduğu anlatım biçimi madunu “binecek metne” (Spivak, 2016b: 56) dönüştürme işidir. Bu konunun kırılabilirliği, yazma işine belirli bir mesafeden bakmasına sebep olmaktadır (Özer, 2005: 76). Öte yandan yoksulların dili iktidar kuran bir dil değildir. Dile iktidar kurma yetkisini veren güçten yoksundur. Bu nedenle bir “dil” olma niteliğini göstermemektedir. Dolayısıyla yoksulların dili dilsizliği işaret etmektedir denilebilir. Edebi bir metin olarak yoksulların temsilinde Tekin, bu dilsizliği sayıklamalar, mırıldanmalar, parçalanmışlık gibi duygular üzerinden imgeler oluşturarak yeni bir dil oldurmaya çalışmaktadır. Benzer şekilde “ romanı düşleyen ama kendisi roman olmayan bir anlatım” (2005: 66) oluşturma çabası ile ilgilidir. Bu anlamda kurduğu anlatım biçimi de “olamamışlığa” işaret eden ancak “olmaya çabalayan” duygular ile şekillenir. Bu durum görünür olmak ile olamamak arasındaki bir “olamamışlık” ifadesi ile bir maduniyet halini almaktadır.

Latife Tekin'in bu çalışma içerisinde değerlendirdiğimiz romanlarının yazılış biçimine baktığımızda, gerçeği ifade etme arzusunun ve bunu mümkün kılan politik bir yüzleşmenin sonrasında yazıldıkları görülmektedir. Özellikle gece derslerini yazdıran süreci söz konusu politik yüzleşme ile ifade edebiliriz (Özer, 2005: 94). Burada sorgulanan yine iktidar kuran dilin kendisidir; yoksulluk için gerçekleştirilen mücadele programlarının dahi üst perdeden gerçekleşmesi, dilin sınıfsal niteliği ile karşılaşma, yoksulların hareket içerisinde yükselme imkanlarının mümkün olmaması ve yönetici pozisyonunda olmanın koşulu olarak iktidarın dilini taklit etmek olarak ifade edilmektedir. Ancak bu “dil” yoksulluk gerçeğini yansıtmaya ehliyetini sağlamadığı gibi, iktidar kuran bir dil üzerinden bir dil imkanı yaratmaya çalışmak, bu dil üzerinden görünür olmaya çalışmak Tekin'in olumlu bir yerden baktığı yoksulluktaki dilsizlik ve masumiyet (iktidar kurma arzusunun uzak, daha eşitlikçi bir temelde ele alınır) ile olan bağı koparmaktadır (Özer, 2005: 101). Bu noktada yoksulluğun kendisi zaten sınıfsal bir tutumun sonucu olarak okunurken, dil üzerinden gerçekleştirilen bir şiddet,

madunlaştırma olarak ifade edilebilir. Öte yandan politik hareket içerisindeki kadın deneyimlerinde, kadınların varolma çabalarının eril bir dille gerçekleşmesinin neden olduğu çifte bir şiddet ya da çifte bir maduniyet durumu söz konusudur (Özer, 2005: 106). Tekin'in yazıya olan mesafesini de buradan okumak gerekir; “ ben yoksulluğumu koruyarak edebiyat yapmak istiyorum” derken, beraberinde iktidar kuran dil ile de arasında mesafe kurma arzusundadır. “Anlatma izni”ni de bu bağlamdan ele almak gerekir. Çünkü edebi yazında hakim dil buna müsaade etmez ve Latife Tekin aksine yoksulluğa içeriden bakarak bir dil oluştururken, kendisini edebiyatın dışında konumlandırmak zorundadır. Dilin hem içinde hem dışında yazma hali böylece konumunu kırılğan hale getirmektedir. Böyle yaparak dilin sınıfsal niteliği üzerinden işaret edilen bir “hükümrân özne” eleştirisini gerçekleştirmesi olanaklı hale gelmektedir. Bu durum “araştırmacının konumuna şüphe ile yaklaşılmasını sağlamaya” (Spivak, 2016a: 169) benzer biçimde, bir anlatım biçiminin hangi hakikat bilgisine göre oluşturulacağı düşüncesine de şüphe ile yaklaşmayı ön görür.

Tekin' in edebiyatın dışında, bir anlatım biçimi oluşturma çabasında, kendisine gelen tepkilerden yoksullar ve diğerleri arasında aşılamaz bir uçurum olduğu duygusu oluşmuştur. Bu durum iki dünya arasında ortak bir dilin varlığına müsaade etmediği gibi, ötekinin diline yabancılaştıran bir durumu içermektedir (Özer, 2005: 102). Dolayısıyla koşulların kendisini madunlaştırdığı öteki ile kurulacak ilişkide “konfor alanının dışına çıkmak” gereklidir. Ancak bu noktada Spivak' ın vurguladığı bir başka sorun belirmektedir; madunları konuşurma çabasının diğerleri tarafından anlaşılır kabul edilmesinin önünde buna imkan vermeyen iktidarın kendisidir (Spivak, 2016a: 22). Dolayısıyla edebiyatta yoksul madunların temsil edilmesini belirleyen de benzer dilin kendisidir.

İktidar kuran dil, bir tabiiyet ilişkisi kurmak zorundadır ve bunu yaparken dilsizlik ve farklılık gibi anlamlar ile yüklü öteki temsilleri dolaşıma sokmaktadır. Latife tekın' ın romanları yazım sürecinde yaptığı şeyin başka bir şekilde düşünerek başka bir dil imkanı yaratmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda hem yoksulların dili ile gerçeklikleri yansıtmak hem de bu anlamda edebiyatın dışında olmak ile, gerçekleştirdiği iktidar kuran dili yapısöküme uğratmaktadır. Edebiyatın ve edebi yazının temsil ettiği “dil” in dışında olmak yeniden epistemik şiddet ile yüklü benzer temsiller üretmenin önüne geçmeyi sağlamaktadır. Nitekim madunlar da dışardan bir sesle konuşamazlar. Madunluğa müdahale

etmek, onu bir başka ses ile temsil etmekten öte, madunluğu oluşturan şiddetin kendisine müdahale etmektir (Spivak, 2016b: 36). Spivak' ın ifadesi ile “yalnız yakından bilerseniz yapısöküme uğratırsınız.” (Spivak, 2016b: 38). Dolayısıyla aslolan başka anlamlarla yüklü bir dil ile, kitlelere bilinç kazandırmak değildir, çünkü bu durumun meydana getirdiği maduniyet biçiminin kendisi sınıfsal nitelik göstermektedir (Spivak, 2016: 37). Entelektüel bağlamda olması gereken bir “gerçeklik ile sınımadır” (Spivak, 2016b: 27) denilebilir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SONUÇ

Birinci bölümde, madun bilinci arayışında dikkat çekilen birkaç nokta, ötekiye ses verme girişiminin kimi zaman kimlik politikalarına eklemleme biçiminde bir temsil talebi içererek kimi zaman da kitlelerin yetkinliği ile ilişkili olarak, failliğin öne sürülerek temsilden kaçınılmasının yol açtığı sorunlardır. Bu sorunların nihai sonucu olarak, madun bilincini dönüştürmek ya da özgürleştirmek girişiminin, madun bilincini karmaşıklığa dönük bir duruma evrilmiş olduğu görülür. Bu doğrultuda birinci bölümde doğrudan Spivak'ın sunacağı bir alternatifin ele alınması yerine, madunu ve beraberinde direnişini de doğru bir şekilde kavramaktan uzak öngörülerin yapı sökümü uğratılması öncelikli kılınır. Burada dikkat çekilen husus, ne tür bir hakikat bilgisinin sömürünün çelişmesine rağmen, sınıfsal olarak farklı konumların benzer çıkarlara sahip olduğu yanılsamasını ürettiğidir. Dolayısıyla madunu doğru anlamlandırmanın metodu olarak sorunsallaştırma, maduniyeti üreten iktidar kiplerini açığa çıkarmak girişiminde olmalıdır. Bu kavrayışı önemli kılan bir diğer nokta, antiemperyalist direniş biçiminin de yeniden ele alınması gerekli kılınırken, aynı zamanda toplumsal hareketliğin yönünü doğru tayin edebilmenin alternatifinin var olabileceği tartışmasının yolunu açmaktır.

Tahakkümü rasyonelleştiren hakikat bilgisini teşhir etmenin bir diğer önemi, ötekiye ve ötekilik deneyimini doğru kavrama doğrultusundaki iyi niyetli bir takım girişimlerin de esasen sözü edilen rasyonelleştirme biçimlerini besleyen ve yeniden üreten söylem biçimleri ile uyumluluğunun teşhirini gerektirmesidir. Bu noktada Foucault ve Deleüze gibi batılı entelektüellerin ötekiye konuşurma girişimleri ile sundukları metot ve ötekiye konuşurma girişimini, ötekinin kendilik bilinci ile ilişkili bir özneleşme hattında değerlendirmelerinin kendisinin Spivak tarafından sorunsallaştırıldığını görürüz. Burada ötekiye çıkarının bilincinde ve bu yönde hareket edebilme kabiliyet ve yetkinliğe sahip olarak bir potansiyellik yüklemeyi ön gören metot, madun olarak ötekiye kavrayışının çok uzağında ve ötekiye bu anlamda dilsizleştiren, direnişini bir başka tahakkümün hizmetine sunan bir maduniyet döngüsüne sürükler. Söz konusu metoden sorunsallaştırılmasının bir diğer önemsel boyutu da ötekiliğe dönük

anlamlandırma çalışmalarına getirilen eleştirel bakış ile bu çabanın arttırılmasıdır. Yani Foucault ve Deleüzz'e'un arzu, faillik ve iktidar ile ilişkili okumaları üzerinden geliştirilen eleştirel kavrayış, madun çalışmaları için daha da geliştirilmiş yöntemsellik yolunu açar. Bir diğer önemli nokta, ötekiye yüklenen faillik misyonunun daha çok batıdaki ötekilik deneyimi ile ilişkili olarak okunmasıdır. Bu durum, batıda bir işçi olmak, üçüncü dünyada bir işçi olmak, batıda kadın olmak, üçüncü dünya da kadın olmak ve hatta üçüncü dünya da topraksız bir köylü olmak ile yine üçüncü dünya da işçi sınıfından olmak gibi kategorilerin de nasıl ele alınması gerektiğine yönelik metod sorunu gündemleştirir. Dolayısıyla öteki olarak madun bilincinin, meseleyi sınıfsal bir zeminden görebilmenin, sömürünün hem ulusal hem de uluslararası bazda onaylanabilirliğinin hakikatini kavraması öncelikle, doğru bir tanımlama ve doğru bir direnişin mümkün kılınması için entelektüel sorumluluk çerçevesinde ele alınması gerektiği sonucu çıkar. Bunun yanı sıra, küresel ölçekteki ittifak politikalarının da benzer bir sorunsallaştırmadan geçmesi gerekir. Ötekiye arzu ve çıkarın birleştiği bir faillik imkânında birleştirmenin, ötekiliğin farklı tecrübe edilmesi gibi bir gerçekliği görmezden gelmesi ve hatta hem politik süreçler hem de ekonomik yetkinlik bağlamında, sınıfsal farkların da farklı farklı tecrübe edilmesinin göz ardı edilmesi, kolektif bir direnişin nasıl olması gerektiği sorusunu da yeniden ele alınmasının yolunu açar.

Spivak'ın metodunun ayrıntılarının belirlediği ikinci bölüme geldiğimizde, maduniyetin sınıfsal ve cinsiyetli öznesinin nasıl üretildiği sorusunun merkeze alındığını görürüz. Doğru bir direnişin yöntemi sorgulanmadan önce, özgürlük ve kurtuluş vaat eden kolektif direnişlerin ya da ittifak politikaların direniş biçimi bu kez sorunsallaştırmanın temeline oturtulur. Nitekim direnme olgusunun getireceği özgürleşme biçimi, madun bilinci ile kurulan ilişkide bir karşılık bulmaz. Çünkü bilincinin varsayılması, madun olarak ötekinin neye karşı özgürleştiği ve koşullarını üreten yapıların çelişkisini görmesinin önüne geçer. Dolayısıyla gerçek bir özgürleşme için öncelikle, sınıfsal farkları ve cinsiyetli madunu üreten koşulların ortaya çıkarılması tezin izlediği güzergâh açısından son derece önemlidir. Bu nedenle tahakkümün araçlarının belirlenmesi gerekmektedir. Spivak'ın üçüncü dünya bağlamında cinsiyetli öznenin nasıl üretildiğine dair örneklemeleri, meselenin somut bir düzeyde kavranışını için oldukça önemli bir alan açar. Hindistan özelinde kadınlığın hem geleneksel bir takım normlar ile olan

inşası hem de gelenekselliğin inşa ettiği konumların özgürleşmesine yönelik Britanya'nın tutumu, kadın olarak ötekinin nasıl bir maduniyete mahkum edildiğinin ayrıntıları ile yüklüdür. Bu noktada geleneksel normlar ve Britanya'nın tutumu ile ilişkili hukuksal düzenlemelerde tahakküm açısından neyin araçsallaştırıldığı sorusunu sormak gerekir. Kadınlığın kurulumu, her iki tutum açısından belirli türden bir hakikat bilgisi ile temsiliyetine dayanır. Bu doğrultuda, tahakkümün araçlarını belirlemek, dayandığı hakikat rejiminin ne tür bir kadınlık temsili ürettiğini de açığa çıkarmayı sağlayacaktır. Kadınlığın hem ataerkil anlatılardaki temsili hem de özgürleştirme misyonu edinmiş bir modernlik açısından temsiline baktığımızda, maduniyetin bir sömürü ilişkisi çerçevesinde üretildiğini görürüz. Bu açıdan kadın madunu dilsizleştiren, suskunluğa iten ötekilik mekaniği ancak sömürünün çelişkisinde kavranabilir. Öte yandan tahakkümün araçlarının kendisi, nesneleştirme hattındaki kadınlığı üreten ve bu şekilde temsil edilmesini kamusal anlamda da onaylanabilir, rasyonel hale getirebilir kılan kurumsal arka plan olarak ifade edilebilir. Madunu dilsizleştiren, direnişine imkân vermeyen bu kurumsal arka planın tersine çevrilişi, benzer biçimde konuşmasına imkân verecek yeni bir kurumsal arka planı zorunlu kılar. Dolayısıyla Spivak'ın metodunun önemi, bu imkânın nasıl gerçekleşeceğinin alternatif yöntemini sunması açısından önemlidir. Spivak'ın öğretme, eğitim işi olarak özetlediği bu metot, hem madun bilincini kavramanın hem de madunun kendilik bilinci ile olan doğru ilişkisinin yolunu belirler. Ancak metodu önemli kılan bir diğer nokta, sorunun nasıl ele alınması gerektiğine dair doğru bir sorunsallaştırma biçiminden kaynaklanmaktadır. Yani maduniyetin doğasını doğru bir eleştirel anlayışla kavramak, beraberinde madun ile iletişime geçebilmenin sınırlılık ve imkânlarını netleştirmektedir. Dolayısıyla Spivak'ın metodunun ön gördüğü eğitim işi de benzer bir eleştirel kavrayışla işlemektedir. Nitekim Spivak, madunların yalnız kol emeğinin değil aynı zamanda zihinsel emeğinin de elinden alınan, sömürülen kimseler olduğunun farkındadır. Bu açıdan maduna faillik imkânı kazandırmak, koşullarının farkında ve bilincinde olmasını sağlayacak eleştirel bir anlayış, zihinsel bir üretkenlik için ilk olarak madun ile konuşmanın metodunu belirler. Çünkü Madunların düşünme alışkanlıkları, onları madun olarak üreten yapılara dâhildir. Dolayısıyla onlarla konuşmak, iletişime geçmek bu yapıların varlığının bilincinde olarak eleştirel bir kavrayışla ilişkili olarak ele alınır. Ancak bu şekilde madunları, madun olarak temsil eden hakikat

bilgisinin kamusal bağlamdaki rasyonelliği değiştirilebilir. Öte yandan yine bu şekilde, madunların hegemonyaya dâhil olmasına sebebiyet veren zihinsel alışkanlıkların, arzuların değişimi mümkün görünür.

Latife Tekin’ in genel olarak eserlerine bakıldığında, edebi bir titizlilik göstererek, ötekiliğin işleniş biçimi ile ötekiliğin sorun olarak kavranması amaçlılığının bir ilişkisellik içerisinde yürütüldüğü görülmektedir. Dolayısıyla Latife Tekinin edebi tarzı, maduniyeti betimleyebilmenin somut bir kavranış imkânını verir. Maduniyetin teorik bölümler boyunca ele alınan, dilsizlik, farklılık, faillik, özneleşme, temsil gibi meselelerin sorunsallaştırılmasının, benzer biçimde Latife Tekin’in ele aldığımız ilgili romanlarında da sorunsallaştırıldığını görürüz.

Berci Kristin Çöp Masallarında “olmaya çalışan dil”, Buzdan kılıçlar romanında iktidar kuran dil ile olan temasında yeni bir dilsizliğe dönüşmektedir. Romanlarda dilsizliğin aldığı biçimler, parçalanmışlık, sayıklama, mırıldanma, yoksunluk ve yoksulluk gibi imgeler üzerinden tasvir edilmektedir. Bu imgelerin işaret ettiği şey bir konuşamama ya da dilsizlikten öte, başka bir konuşma biçimi olarak algılanmalıdır. Konuşmanın doğrudan bir konuşma olarak anlaşılmasını güçleştiren şeye karşı, yeni bir dil imkanı ile direnilmektedir. Ancak mırıltılar, sayıklamalar ile olmaya çalışan dil bir güç ilişkisi barındırmadığından iktidar kuran bir dil’ e benzer anlamlılıklar meydana getiremezler. Dolayısıyla mırıldanma ya da anlam kuramayan dile işaret eden dilsizlik durumu yoksulların kendilerini dışardan görmelerine imkan vermez. Bu durum yoksul ötekilerin kendi varoluşlarına olan ve toplumsal konumlarına olan “bakış” üzerinden bir bilinç ilişkisi geliştirmelerine sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu bilinç biçimi yaşamı yoksunluk, yoksulluk, parçalanmışlık gibi duygular düzeyinde algılarken kendi konumları ve koşulları üzerine düşünebilecekleri bir bilinç gösteremezler. Bu noktada madunun konuşabilmesinin imkanı madun bilincin kendisi tarafından askıya alınmıştır. Diğer taraftan Latife Tekin’ in Buzdan Kılıçlar ve Aşk İşaretleri’nde iktidar kuran dil ile karşılaşma anlarının maduncu okuması, madunu gerçeklik ile sınayan kırılma anlarıdır. Yazar adeta iktidarın diline çarpan insanların yaşadığı kırılma anları üzerinden, yeni bir bilinç ilişkisi oluşturmaya yönelik yoksul ötekileri sınıfsal farkı inşa eden iktidar biçimleri ile çarpıştırmaktadır. Bu durum madunlaştıran bilinç ilişkisine karşı bir meydan

okuma olarak, madunları kendi gerçekliklerini inşa eden iktidar ile yüzleştirmektedir.

Yoksullar, kadınlar gibi madunlaştırılan ötekilerin temsil biçiminin politik bir hesaplaşma ile açığa çıkarıldığı Gece Dersleri'nde, temsilleri dolaşıma sokan dilin madun bilincini karmaşıklaştıran epistemik şiddetle yüklü olduğunu görürüz. Burada politik yüzleşmeyi mümkün kılan yine dil' in kendisidir. Dil' in gerçekliğine temas eden bir “ben”, anlam kurma yetkinliğine sahip görünür. Kişiyi konuşmaya davet eden dil, onu “ben” yapmaktadır (Gürbilek, 2019: 46). Ancak burada “çağırın dil” in bir özneleşme hattında bir faillik yanılsaması yarattığı görülür. Benzer biçimde Aşk İşaretleri'nde de anlam kuran dil' in varlığı söz konusudur. Burada konuşmaya davet eden dil, beraberinde yabancılaştıran ve bir taabiyet ilişkisi kurarak tahakküm eden bir dildir. Dolayısıyla bu dil, Aşk İşaretleri'nde bahsedilen sefaletin gerçekliğini anlatmaya yabancıdır. Tekin' in çalışmada sözü edilen romanlarında dil deneyimi eril bir alanla ilişkili olarak gösterilmektedir. Gece Dersleri'nde kadın failliğinin tanınmaması, aşk işaretlerinde ve Buzdan Kılıçlar'da iktidar kuran dil ile temasın erkekler tarafından kurulması gibi (Gürbilek, 2019: 52-53). Dolayısıyla taabiyet ilişkisi içerisinde kadınların maduniyetinin şiddetlendiğini görürüz. Böylece kadınların kırıma anları deneyimlerinde ikinci kez bir dilsizleşme görülmektedir. Muinar'da bu durum tersine çevrilerek kadınlık “bilinecek bir metne” dönüştürülmektedir. Madunlaştıran bir dil'e karşı hem yeni bir dil hem de bu dil aracılığı ile yeni bir tarih inşası gösterilmektedir.

Romanlarda ötekiliğin maduniyet boyutunun ele alınış biçiminin tez boyunca işlenen kuramsallık ile uyumu, Spivak'ı ve teorisini anlamlandırma açısından edebi ve politik bir katkı olarak görülebilir. Nitekim hem Spivak'ın hem de Tekin'in metin boyunca amaçladığı şey, ötekiye özne konumu inşa etmenin yolunun toplumsallaşmış anlamlılığı parçalara ayırmak ve ötekilik kurgusunu açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda dile içkin anlamlılıkları çarpıştırmak, tutarsızlıkları göstermek, dezavantajlı sosyal gruplara bir dil imkanı yaratmak için hayati anlamlılıklar oluşturabilir. Madun olarak ötekiliğin farklı coğrafi uzamlardaki kuruluşu, bu çalışmada edebi eserlere tatbik edilen ve eşitlikçi bir temeli olanaklı kılacak karşıt bir “oluşturma” girişiminde olduğu gibi, kesintiye uğrayabilir.

Çalışmanın amacı kuramsal olarak betimlenen özneleşme dinamiklerinin benzer biçimde edebi bir kurmaca ile kavranabilmesinin yanı sıra Latife Tekin üzerinden bir madun entelektüeli görünür kılmaktır. Spivak' ın madun çalışmaları kapsamında, batılı entelektüellerin ötekilik deneyimlerine getirdiği faillik eleştirisine paralel olarak, Latife Tekin'in entelektüel bir inisiyatif aldığını görürüz. Nitekim dışarıdan bir ses vererek temsil edilen ötekilik böylelikle bu dilin sınıfsal yapısı ile ötekiyi madunlaştıran bir aracıya dönüşürken, 1980'li yıllarda hakim klasik gerçekçi edebiyatın dışına çıkması, Tekin' in ötekileri konuşurma çabasında bir madunlaştırma probleminin önüne geçirmektedir. Dolayısıyla ele alınan romanlar kuramın betimlediği çelişkileri, tutarsızlıkları anlayabileceğimiz boşlukları görebilmemizi sağlar. Bunu yaparken yine toplumsallaşmış anlamlılıkları merkeze alır ve sorgular. Şüphesiz anlamı parçalamak, dili ve grameri değiştirmekle mümkündür. Çalışma boyunca hem roman analizlerinde hem de yazarın dil ile olan ilişkisinde iktidar kuran dil'e karşı maduncu bir konumdan alternatif bir dilin inşa çabası ele alınmıştır. Tekin romanlarda anlattığı ezilenler ile yalnız “gerçeği anlatmak” anlatmakla kalmaz, etik bir sorumluluktan gerçeği dillendirirken oluşturduğu yeni dil imkanı ile iktidar kuran dil'e karşı konumunu ve netleştirir.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında APA 6 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Altuğ, F. (2010). Arafta Kalmışlık Olarak Yoksulluk: Latife Tekin'in Minör Edebiyatı. *Lacivert*, 79- 82.
- Benhabib, S. (2006). Öznelilik, Tarih Yazıcılığı ve Politika: " Feminizm ve Postmodernizm Alışverişi" üzerine görüşler. J. B. Seyla Benhabib içinde, *Çatışan Feminizmler* (s. 119-137). İstanbul: Metis.
- Bora, A. (2010). *Kadınların sınıfı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Butler, J. (2006). Dikkatli Bir Okuma İçin. J. B. Seyla Benhabib içinde, *Çatışan Feminizmler* (s. 138-156). İstanbul: Metis.
- Butler, J. (2006). Olumsal Temeller: Feminizm ve " Postmodernizm" Sorusu. J. B. Seyla Benhabib içinde, *Çatışan Feminizmler* (s. 44-67). İstanbul: Metis.
- Foucault, M. (2016). *Entelektüellerin Siyasi İşlevi*. İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Freire, P. (2019). *Ezilenlerin Pedagojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gramsci, A. (2010). Madun Sınıfların Tarihi: Metodolojik Bir Ölçüt Çev. E.Yetişkin. *Toplumbilim*25, 21.
- Gramsci, A. (2011). *Hapishane Defterleri 1*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gramsci, A. (2012). *Hapishane Defterleri 2*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gramsci, A. (2014). *Hapishane Defterleri 4*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Guha, R. (2006). *Dünya- Tarihinin Sınırında Tarih*. İstanbul: Metis.
- Guha, R. (2010). Sömürge Hindistan'ın Tarihyazımı Üzerine. *Toplumbilim Postkolonyal Özel Sayısı*.Çev. E.Yetişkin, 23- 29.
- Gürbilek, N. (2018). *Mağdurun Dili*. İstanbul: Metis .
- Gürbilek, N. (2019). *Ev Ödevi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kaman, S. G. (2016). Latife Tekin'in Buzdan Kılıçlar Romanındaki Sosyolekt Algısı: Yoksulların Dili. *Bartın Üniversitesi Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu* (s. 437-447). Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları .
- Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl*. İstanbul: Ayrıntı.
- Moran, B. (2002). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi* . İstanbul: İletişim.
- Moran, B. (2018). *Türk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış 3*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, E. (2007). Yoksulun Evi. N. Ed. Erdoğan içinde, *Yoksulluk Halleri\ Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* (s. 133-174). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özçelik, P. K. (2015). Yoksulluğun Küresel Birikimi: Risk mi? Yoksa Fırsat mı? *İdeal Kent*, 8-33.
- Özer, P. (2005). *Latife Tekin Kitabı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Said, E. (2016). *Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis.

- Said, E. (2018). *Entelektüel*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sibel Irzık, J. P. (2014). Latife Tekin' de Beden ve Yazı. S. Irzık içinde, *Kadınlar Dile Düşünce* (s. 201-224). İstanbul: İletişim.
- Spivak, G. (2010). Yeni Madun: Sessiz Bir Mülakat. *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı, Çev. E.Yetişkin*, 55- 57.
- Spivak, G. C. (2004). Bir Umut Siyaseti. M. Zournazi içinde, *UMUT\ Değişim İçin Yeni Felsefeler* (s. 99-185). İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Spivak, G. C. (2007). *Köklerim Havada*. İstanbul: Agora.
- Spivak, G. C. (2016). *Madun Konuşabilir mi?* Ankara: Dipnot.
- Spivak, G. C. (2016). *Yapısöküm, Postkolonyalizm, madunluk*. İstanbul: zoomkitap.
- Ş.Dinler, D. (2018). *İşçinin Varlık Problemi*. İstanbul: Metis.
- Tekin, L. (2013). *Aşk İşaretleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, L. (2013). *Buzdan Kılıçlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, L. (2013). *Muinar*. İstanbul: İletişim.
- Tekin, L. (2016). *Berci Kristin Çöp Masalları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, L. (2016). *Gece Dersleri*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Üçoğlu, M. (2015). Neoliberalizm Kent Alanlarında Neden Yoksulluğa. *İdeal Kent*, 34-49.
- Yanikkaya, B. (2016). Kusursuzlar...Suskunluk ve Su. Ö. İ. Hüseyin Köse içinde, *Gözdeki Kıymık*. İstanbul: Metis.
- Yetişkin, E. (2010). Epistemik İhlalin Çevirisi. *Toplumbilim Postkolonyal Özel Sayısı*, 147-159.
- Yetişkin, E. (2013). Postkolonyal Düşünceye Giriş. *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, 9-14.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı : Nazlı KAYA

Doğum Yeri ve Tarihi : [REDACTED]

İletişim :

Eğitim

Yüksek Lisans : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Lisans : Kafkas Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

ORJİNALLİK RAPORU

11b- İntihal beyan formu



T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

ÖĞRENCİ ve TEZ DANIŞMANI İNTİHAL BEYAN FORMU

Anabilim Dalı	KAMU YÖNETİMİ ABD
Öğrencinin Adı ve Soyadı	NAZLI KAYA
Numarası	13490063882
Lisansüstü Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐
Tez Sınavına Girdiği Eğitim Yılı ve Dönemi	2020 / 2021 ☐ Güz ☒ Bahar
Tez Sınavına Girdiği Tarih	30.04.2021
Tezin Sayfa Sayısı	110
Tez Başlığı (Tr)	LATİFE TEKİN ROMANLARINDA MADUNİYET
Tez Başlığı (En)	SUBALTERNITY IN LATİFE TEKİN'S NOVELS

Teze ilişkin 12 / 04 / 2021 tarihinde yapılan Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 1 olarak tespit edilmiştir.

Bu tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimizi ve yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerin doğru olduğunu beyan ederiz.

NAZLI KAYA
Öğrenci
(Adı, Soyadı, tarih ve İmza)

PROF. DR. KORAY TÖTÜNCO
Tez Danışmanı Onayı
(Adı, soyadı, tarih ve İmza)

Açıklamalar:

- 1- Tez savunma sınavı sonrasında başarılı bulunan öğrencinin tez çalışması muhtemel değişiklikleri içeren dosya kullanılarak ikinci kez benzerlik raporu alınır. "Öğrenci ve Tez Danışmanı İntihal Beyan Formu"na işlenir.
- 2- Bu form öğrenci tarafından elektronik ortamda hazırlandıktan ve tez sınavından sonra "tez teslim formu (tez sınavı sonrası)" ile birlikte öğrenci dosyasında saklanmak üzere tez danışmanı tarafından EADB aracılığı ile Enstitüye teslim edilmelidir.